

Hugo Ibarra Ortiz

El paradigma sermocinal
en la Nueva España
Siglo XVII



El sermón era producto del *trivium*, es decir, de la retórica, la dialéctica y la gramática. El *trivium* era parte de la formación filosófica de la época, por lo que al sermón se le puede considerar como producto de la reflexión y argumentación filosófica. En efecto, el sermón echaba mano de manera adecuada de la lógica de la dialéctica, de la verosimilitud de la retórica y de la estructuración de la gramática. Asimismo, recurría a la hermenéutica, pues un sermón para esta época era la interpretación que su autor hacía de los dos textos: del mundo y la Biblia. En este libro se desea rescatar las categorías de pensamiento más importantes del periodo novohispano, a través de las unidades discursivas que son los sermones. Hugo Ibarra Ortiz es doctor en Ciencias Humanas por El Colegio de Michoacán, profesor investigador de tiempo completo de la Unidad Académica de Filosofía de la Universidad Autónoma de Zacatecas, donde actualmente coordina la Maestría en Filosofía. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores y del Cuerpo Académico: *Fuentes y discursos del pensamiento contemporáneo*.



Zezen Baltza Editores

l paradigma sermocinal
en la Nueva España
Siglo XVII

Hugo Ibarra Ortiz

l paradigma sermocinal
en la Nueva España
Siglo XVII

Universidad Autónoma de Zacatecas
Sindicato del Personal Académico de la
Universidad Autónoma de Zacatecas
Zacatecas, México

MMXIII

Portada: "Grabado del libro Novus Candidatus rhetorcae...
de Francisco Pomey, Anturiae, 1689"

A mi esposa

ISBN: 978-607-95557-9-5

©Hugo Ibarra Ortiz

© De esta edición: Universidad Autónoma de Zacatecas

Jardín Juárez #147 Centro Histórico

C.P. 98000 Zacatecas, Zacatecas, México

Tel. (492) 92 22001, (492) 92 224.60.

© De esta edición: Sindicato del Personal Académico de la Universidad
Autónoma de Zacatecas

Ave. Preparatoria s/n. Frac. Progreso. 98000. Zacatecas, Zac., México

Impreso y hecho en México/ Made and Printed in Mexico

CONTENIDO

Agradecimientos	11
Exordio	13
Capítulo I	
El <i>trivium</i> y la preceptiva del sermón barroco novohispano	27
<i>SCIENTIA SERMOCINALIS</i>	27
DIALÉCTICA Y RETÓRICA	32
PRECEPTIVA Y ORATORIA SAGRADA	38
<i>a) El predicador de las gentes</i>	38
<i>b) Novus candidatus</i>	56
<i>c) Artificio sermocinal</i>	60
Capítulo II	
Ingenio, sutileza y concepto como categorías del sermón barroco	63
ARGUMENTACIÓN INGENIOSA Y AGUDA	63
<i>a) La ciudad y su santo</i>	64
<i>b) El santo español mexicano</i>	79
<i>c) Domini canes</i>	86
ARGUMENTATIO FUNEBRIS	92
<i>a) La docta muerte</i>	93
<i>b) Cuna y sepulcro</i>	109
ENTRE LA ADMIRACIÓN Y EL ENTENDIMIENTO	117
<i>a) La cuestión disputada</i>	118
<i>b) Entre la cátedra y el púlpito</i>	139

<i>c) La ciudad y la virgen</i>	149	ESPIRITU DE GEOMETRÍA Y ESPIRITU DE FINEZA	249
CONCEPTOS MORALES Y CONCEPTOS RETÓRICOS	152	RACIONALIDAD MEDIA	254
<i>a) Sermón político y moral</i>	153	Capítulo IV	
<i>b) Metafísica de la transfiguración</i>	159	Símbolo, metáfora y analogía	257
RACIONALIDAD AGUDA, SUTIL E INGENIOSA	166	ARGUMENTACIÓN METAFÓRICA	257
Capítulo III		<i>a) El rosario de piedras</i>	259
La Predicación media	171	<i>b) La sangre, la santa y el arcángel</i>	265
ENTRE LA RAZÓN Y LA FE	171	<i>c) El texto y el templo</i>	276
<i>a) Los compromisos de la predicación</i>	172	MORALIDAD Y ARGUMENTACIÓN	287
<i>b) Un sermón de oposición</i>	172	<i>a) Sermones de cuaresma</i>	289
DISCURSOS FÚNEBRES	180	<i>b) Indulgencias, dinero y salvación</i>	311
<i>a) A rey muerto, rey reo</i>	181	HONRAS LUCTUOSAS	320
<i>b) Panegírico fúnebre</i>	187	RACIONALIDAD SIMBÓLICA METAFÓRICA	327
ASOMBRO, MEDITACIÓN Y FE	191	CONCLUSIONES	335
<i>a) Apparatus concionae</i>	193	FUENTES	341
<i>b) Entre confesión y predicación</i>	208		
PRAEDICATORUM VIRGINAE	216		
<i>a) La virgen y la serpiente</i>	216		
<i>b) Signum magnum</i>	222		
Entre el texto y el templo	229		
<i>a) Una alegoría hecha piedra</i>	230		
<i>b) San Pedro y Zaqueo</i>	235		
EL PREDICADOR DISCRETO	241		
<i>a) Predicando a los predicadores</i>	242		

AGRADECIMIENTOS

Deseo dejar aquí constancia de mi amplio reconocimiento a personas e instituciones que han hecho posible la publicación de este. En primer lugar al Rector de la Universidad Autónoma de Zacatecas, Ingeniero Químico Armando Silva Cháirez, por todo su apoyo incondicional; al Doctor Ricardo Martínez, director de la Unidad Académica de Filosofía, quien siempre me apoyó desde el principio; al Doctor Antonio Núñez Martínez porque siempre creyó en mí; al Doctor Carlos Herrejón Peredo, *magister meus*, cuya sabiduría me ha guiado en el mar de textos que son los sermones barrocos novohispanos, pues sin sus valiosos comentarios y sugerencias esta investigación hubiera naufragado. Vaya pues este humilde trabajo como tributo a su valiosa labor como estudioso del pensamiento y la historia en México.

No tengo palabras para agradecer al Doctor Herón Pérez Martínez, quien me enseñó a ver semiótica y hermenéuticamente los sermones; a la Doctora Mariana Terán Fuentes, quien me acercó a Clío y desarrolló mi olfato histórico; al Doctor Mauricio Beuchot Puente, quien generosamente me brindó sus conocimientos y amistad; a la Doctora Rosa Lucas, coordinadora del CET de El Colegio de Michoacán, infinitas gracias por todo lo que hizo por mí en mi estancia en el Doctorado en Ciencias Humanas; y al doctor Agustín Jacinto Zavala, mi más amplio reconocimiento como filósofo de un pensamiento profundo y original.

A mis maestros de la Licenciatura en Filosofía: Ramón Kuri Camacho, Benjamín Morquecho, Lauro Arteaga, Manuel de León González, Arturo Martínez y Dionisio Piña (Q.P.D. ambos) por sus clases tan sutiles, René Amaro Peñaflores por honrarme con su amistad y saber, Salvador Moreno Basurto, amigo entrañable, quien me facilitó un sermonario de su vasta biblioteca y a mis amigos de siempre: Verónica Murillo, Lilia

Delgado, Marco Torres Inguanzo, Eduardo Chávez y Nelson Guzmán.

A mi esposa y a mis hijos por todo su amor, comprensión y cariño brindado en todos estos años, a mis hermanos por su apoyo moral y espiritual y a mis compañeros del CET: Marco, David, Lupita, Jorge, Rafael y Miguel.

Al CONACYT y al PROMEP por el apoyo financiero para desarrollar esta investigación.

A todos ellos un millón y medio de gracias.

EXORDIO

*Discurrió bien quien dijo
que el mayor libro del mundo
era el mismo mundo
cerrado cuanto más abierto.
Gracián, El Criticón*

Esta investigación tiene como objeto de estudio sermones predicados, impresos y publicados en Nueva España en el siglo XVII. Sermón proviene del latín *sermo* cuyo significado es conversación o discurso. Está constituido de *res* y *verba*, alocuciones con tema y forma específica, es texto y todo texto. Según Paul Ricoeur es un discurso.¹ El propósito de esta obra es la explicitación de las categorías de pensamiento más importantes en los sermones de esta época, a lo que he denominado paradigma sermocinal.

¹ El sermón es una pieza de oratoria dicha en un púlpito con motivo de alguna celebración religiosa de la Iglesia Católica, o bien, por la defunción de un personaje sobresaliente. Después de haberlo pronunciado, el autor lo daba a la estampa por medio de un mecenas. Generalmente, el orador era algún sacerdote secular o regular. Después de la consabida dedicación venían los juicios, aprobaciones o censuras de los examinadores del Santo Oficio, textos que conforman el objeto de este estudio.

Se puede considerar como el producto más acabado del *trivium* novohispano, es decir, de la retórica, la lógica y la gramática. Para el siglo XVII el *trivium* era parte de la formación filosófica, *ergo*, es una unidad discursiva de corte filosófico. Hay una racionalidad implícita en los sermones barrocos novohispanos porque están hechos a partir de la razón, sin caer en la racionalismo frío de la filosofía moderna cartesiana. Di-

¹ Paul Ricoeur. *Del texto a la acción*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 89.

cha racionalidad, en su sentido más amplio, constituyó el paradigma sermocinal, el cual es un modelo de explicación de la realidad basado en el símbolo, la metáfora, la analogía y una lógica dialéctica. Esta manera de elucidación la transmitían los predicadores en el sermón mismo. A fuerza de oír y leer discursos de este tipo a la sociedad novohispana se le formó una conciencia probabilista. En efecto, la dialéctica ofrece un saber probable y la retórica uno verosímil, ambas eran, junto con la exégesis bíblica, el trípode que sostenía este paradigma.

Es una alocución en la que también encontramos noemática, heurística y proforística, elementos que constituían el método de la exégesis bíblica del cual cualquier sermón se nutría. Como parte de la proforística, es una exposición pastoral como la homilía, explicaciones sencillas de la sagrada escritura. Los sermones fueron dichos sobre un púlpito y se les puede considerar como piezas de oratoria sagrada. Sería preferible llamarles unidades discursivas porque el término es más específico. La oratoria siempre evoca una oralidad y una gesticulación del predicador vedadas por el tiempo. Aquí voy a estudiar textos cuyo rasgo distintivo es el discurrir sobre un tópico.

Escogí el siglo XVII por varias razones. En un primer momento, la incipiente forma de predicación de los misioneros fue icónica, después fue oral mayoritariamente, y en lengua natural durante la segunda mitad del siglo XVI (náhuatl, otomí, purépecha u otra lengua nativa). Fueron pocos los sermones impresos. Quien destaca es fray Alonso de la Veracruz con varios sermones cuaresmales escritos en español. Asimismo, fray Maturino Gilberti quien en su obra *Diálogo de Doctrina Christiana en lengua de Mechuacan* antologa varios de sus sermones dichos en purépecha. En segundo lugar, en el primer tercio del siglo XVII, después de establecidas definitivamente las instituciones religiosas, apenas si fueron cincuenta sermones los estampados, muchos de ellos en latín. Del periodo aquí propuesto se editaron aproximadamente mil piezas, lo que nos da cuenta de la importancia de esta unidad discursiva.

Según Francis Cerdan, fray Hortensio Félix Paravicino es pieza clave para el inicio de la prédica barroca sagrada en España.² Para nuestro caso, la obra de Juan Rodríguez de León, *El predicador de las gentes San Pablo*, publicado por primera vez en Madrid en 1638, toca ya muchos de los tópicos de la prédica del setecientos. En efecto, esta obra, como veremos más adelante, parte de la filosofía natural para determinar que no había mucha diferencia entre la forma de predicación del apóstol y la del barroco, pues los argumentos son los mismos. De la misma forma, la oración fúnebre pronunciada por este orador en 1640, sobre la muerte de fray Hortensio, es una apología de la disertación fina y elevada.

La historiografía del sermón en México ha tenido más momentos bajos que altos. Hasta ahora existen sólo dos corrientes sobre este tema. Aquí muestro que también pueden ser estudiados desde la historia de la filosofía y que, inclusive, esta disciplina es la más adecuada para tal fin. La primera corriente es aquélla que toma al sermón como pretexto histórico: Ernesto de la Torre Villar fue uno de los pioneros en hurgar en la Biblioteca Nacional sobre los sermones tanto de Eguíara y Eguren como de otros pensadores novohispanos;³ Brian Connaughton (1992) publicó *Ideología y sociedad en Guadalajara (1788-1853)*,⁴ un texto basado únicamente en los sermones y discursos políticos dichos en esa ciudad; David Brading editó en facsímil siete sermones guadalupanos;⁵ Carmen José Alejos Grau, en su artículo titulado *La Teología Homilética*, hace un somero análisis de algunas piezas oratorias impresas en la

² Francis Cerdan, "La emergencia del estilo culto en la oratoria sagrada del siglo XVII", en *CritiÓN*, No. 58, 1993, pp. 61-72.

³ Ernesto de la Torre Villar, "Eguíara y Eguren, orador sagrado", en *Estudios de Historia Novohispana*. Vol. x, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, p. 173-188.

⁴ Brian Connaughton. *Ideología y sociedad en Guadalajara (1788-1853)*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.

⁵ David Brading. *Siete sermones Guadalupeños*. México: Condumex, 1997.

Nueva España, Brasil y Perú;⁶ para Carlos Herrejón la oratoria sagrada de México en tiempos de la colonia ha sido desdénada no sólo por los estudiosos de la literatura, sino por la mayoría de los historiadores⁷ y en su libro *Del sermón al discurso cívico* realiza la historia de éstos en un periodo muy importante, de 1760 a 1834, es decir, el paso del antiguo régimen a la lucha por la independencia y la consolidación de México como república federal. El objeto principal de su estudio son los sermones denominados como neoclásicos.

Lugar principal en el discurso barroco del siglo XVII, y sobre todo en el XVIII, fue la aparición de la Virgen de Guadalupe. Esto es claro, pues la hicrofanía de la morena del Tepyac se convirtió en lugar común de la oratoria sagrada de la Nueva España. Los predicadores de este siglo no dejaron de lado el símbolo que representaba para la religión católica y para el llamado a la unidad entre los criollos y mestizos.⁸ La

⁶ Carmen José Alejos Grau, "La Teología Homilética del XVII" en Ignasi Josep Saranyana *Teología en América Latina*. Madrid: Iberoamericana, 1999, pp. 481-529.

⁷ Carlos Herrejón. *Del sermón al discurso cívico. México 1760-1834*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán-El Colegio de México, 2003. También véanse del mismo autor "El sermón barroco en el mundo hispánico. Estudio de dos latitudes", en Óscar Mazín. *México en el mundo hispánico*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, 2000. También "Los sermones novohispanos" en Chang Rodríguez Raquel *Historia de la literatura mexicana*. T II, México: Universidad Nacional Autónoma de México/ Siglo Veintiuno, 2002. Asimismo "La oratoria en la Nueva España" en *Relaciones* No. 57. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, 1994. Finalmente "El sermón en la Nueva España durante el siglo XVIII" en *México en el mundo hispánico*. Memorias del XVII Coloquio de Antropología e Historia. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, 1999.

⁸ Alicia Mayer. *Flor de primavera mexicana. La Virgen de Guadalupe en los sermones novohispanos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2010. De la misma autora, *vid.* "De vista y de oído: la imagen y el sermón guadalupanos como creadores de un universo simbólico", en *De palabras imágenes y símbolos. Homenaje a Pascual Buxó*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2002, pp. 185-205.

Virgen de Guadalupe como símbolo patrio otorgante de unidad al pueblo mexicano ya ha sido trabajada, inclusive como objeto de investigación de la psicología de masas.⁹

En 2002 se publicó *El artificio de la fe* de Mariana Terán.¹⁰ Esta obra no es sobre el sermón en específico, sino sobre cómo el sermón es usado en la microfísica del poder de la ciudad de Zacatecas a mediados del siglo XVIII. En los tres primeros capítulos va analizando cómo fueron confluyendo distintas tradiciones en el sermón novohispano. Examina desde la postura de san Agustín hasta ciertas recomendaciones que asume sobre la predicación el Concilio de Trento y el Concilio Provincial Mexicano.

En 2004 apareció el libro de Perla Chinchilla sobre algunos sermones de jesuitas. La autora propone en esta obra que la función comunicativa de la predicación se transformó a lo largo del siglo XVII de catequética a artística, y de ahí justamente una de las explicaciones de la preservación de la última.¹¹ Según la autora derivada de la *compositio loci* ignacia-

⁹ Jesús María Navarro. *Cornucopia Guadalupeana*. Tesis de Doctorado en Humanidades y Artes. Zacatecas: Universidad Autónoma de Zacatecas, 2006.

¹⁰ Mariana Terán Fuentes. *El artificio de la fe. La vida pública de los hombres del poder*. Zacatecas: Universidad Autónoma de Zacatecas, 2002. Con anterioridad, la autora había ya publicado algunos ensayos sobre sermones, por ejemplo "Tradición y contrapunto. El juego de voces en un sermón barroco" en Salvador Bernabéu (coord.) *Historia gráfica e imágenes de Tierra adentro. Nueve ensayos sobre el norte colonial*. México: Doctorado en Historia Colonial Universidad Autónoma de Zacatecas/ Archivo Municipal de Saltillo, 1999. Asimismo, "Análisis narratológico de un sermón barroco" en *Saber novohispano III*. Zacatecas: Universidad Autónoma de Zacatecas/El Colegio de Michoacán, 1999. Consúltese igualmente "Vida conventual y discurso patrio" en Manuel Miño Grijalva y Mariana Terán (coord.) *Raíces del federalismo mexicano*, Zacatecas: Universidad Autónoma de Zacatecas/ Secretaría de Educación y Cultura. Finalmente "El estudio del sermón desde la historia cultural" en Isabel Terán Elizondo y Marcelino Cuesta (eds.), *Cultura novohispana. Estudios sobre arte, educación e historia*. Zacatecas: Universidad Autónoma de Zacatecas, 2006, pp. 225-238.

¹¹ Perla Chinchilla Pawling, "Sobre la retórica sacra en la era barroca" en

na, la “retórica de las pasiones” es uno de los productos más versátiles y longevos de esa extraña alquimia de la cultura del XVII, que permite asomarnos tanto al espacio de la cultura oral como al naciente lugar de la cultura de la escritura impresa. También explica cómo las censuras y aprobaciones propiciaron intencionalmente que el sermón se fuera constituyendo como un arte. Estas aprobaciones y pareceres que Chinchilla denomina como paratextos¹² pasaron a ser de una página a varias a principios del siglo XVIII.

Por otro lado, están los estudiosos que han investigado al sermón desde la literatura: Lillian von der Walde Moheno publicó en febrero de 2009 en la revista *Destiempos* un artículo sobre las partes de los sermones temáticos medievales. En dicho apartado plantea los elementos del sermón a partir de la estructura del mismo. Los elementos son: *Thema, Prothema, Oratio, Thematis introductio, Thematis divisio, Amplificatio, Subdivisio, Unitio o Conclusio*.¹³ Sin embargo, este ensayo lo realiza a partir de otros estudios realizados sobre el sermón en la baja edad media. No hace una pesquisa a partir de los sermones mismos. Recordemos que según el tema a predicar eran las partes del sermón. Uno discurso de carácter moral omitía algunos elementos que el fúnebre, no o a la inversa.

Bravo Arriaga estudia los sermones dichos por Antonio Núñez de Miranda en los actos fúnebres con motivo del deceso de Felipe IV. Para esta historiadora son un aparato ideológico de la Iglesia y de la monarquía para perpetuar su hegemonía sobre el pueblo.¹⁴ No se percata que son mucho más

que eso, pues aunque entraban en el discurso oficial, también fueron el mejor vehículo de crítica a los virreyes y a la monarquía borbónica.

Gabriela Zayas de Lille menciona cómo la ilustración católica española pasó a Nueva España a través de los obispos y de sus pastorales sobre predicación. La tesis estudia los textos teóricos españoles sobre predicación de Mayans y Climent y el novohispano de Sánchez Valverde. En la segunda parte trata las cartas pastorales de dos obispos en España, Felipe Bertrán y Francisco Armañam, y tres en Nueva España, Antonio de Lorenzana, Alonso Núñez de Haro y Juan Ruiz de Cabañas. La tercera parte se ocupa de tres predicadores y dieciséis sermones: un español, Gaspar González de Candamo, así como de José Mariano Beristáin de Souza y José Alejandro Jove Aguilar y Zeijas. El enfoque comprende lo retórico, lo histórico y la transmisión de ideología.¹⁵

Mercedes Alonso de Diego se tituló en 2002 con la tesis *Retórica, predicación y vida cotidiana en México (1735), según Francisco de la Concepción Barbosa, O. F. M.* Este trabajo nos ofrece la posibilidad de conocer la vida de uno de tantos franciscanos españoles que pasaron a la Nueva España en el siglo XVIII para colaborar en la actividad misionera llevada a cabo desde los Colegios de Propaganda Fide. La vida y la obra de Barbosa habían pasado inadvertidas hasta ahora a pesar de la importante labor que desarrolló como misionero, predicador, formador de novicios de su orden, guardián de varios conventos y bibliotecario del más importante de todos, el de san Francisco

Estudios de Historia Novohispana. Diciembre de 2003. México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 98-122. De la misma autora, *De la compositio loci a la república de las letras. Predicación jesuita en el siglo XVII novohispano*. México: Universidad Iberoamericana, 2006.

¹² Perla Chinchilla Pawling, “La república de las letras ... p. 79-104.

¹³ Lillian von der Walde Moheno, “*Artes praedicandi*: La estructura del sermón”, en *Destiempos.com Año 3 Número 18, Enero-Febrero 2009*.

¹⁴ Ma. Dolores Bravo Arriaga, “Algunas consideraciones sobre el discurso de poder y la autoría de Núñez de Miranda, en el Túmulo a Felipe IV,

de 1666”, en *Anales de literatura española*, No. 13. Alicante: Universidad de Alicante. De la misma autora, véase también “Festejos de canonización y sermón hagiográfico en honor de un «grande» del cielo, por el padre Antonio Núñez de Miranda”, en *De palabras, imágenes y símbolos Homenaje a José Pascual Buxó*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2002, pp. 515-531.

¹⁵ Gabriela Zayas de Lille, *Introducción al estudio de la oratoria sagrada novohispana desde la segunda mitad del siglo XVII hasta la primera década del XIX*. Tesis de doctorado, Universidad de Barcelona, 1990.

de la ciudad de México. Destaca también un sermonario manuscrito, *Tanda única por las letras del nombre de Jesús*, predicado en la cuaresma de 1735, en el que el autor representa la continuidad con la predicación franciscana medieval, caracterizada por su espontaneidad y por sus contenidos tan universales. Cabe destacar la transcripción y estudio del mismo, de importancia extraordinaria, que ofrece un panorama de la vida en México desde el punto de vista de las costumbres susceptibles de censura moral. La coincidencia de la descripción de Barbosa con otras fuentes históricas da mayor validez a las opiniones de este franciscano.¹⁶

Manuel Pérez realizó una interesante investigación denominada *Los cuentos del predicador. Historias y ficciones para la reforma de costumbres en la Nueva España*,¹⁷ en ella aborda principalmente los sermones y pláticas morales del jesuita Juan Martínez de la Parra, desde la historia de la literatura. No obstante, el autor no explana la lógica misma del sermón y se ciñe a la plática doctrinal.

Los artículos de Ana Castaño Navarro¹⁸ y de Bernarda Urrejola¹⁹ nos muestran al sermón como si se tratara de un ensayo literario. Es cierto que la retórica servía para la elaboración de textos, pero lo que no se ha comprendido es que fue, por lo menos hasta el siglo XVIII, parte de la filosofía. Nació en el seno de la filosofía y fue el racionalismo moder-

no quien la echó de su república por considerarla fuera del conocimiento. Si seguimos viendo al sermón como literatura no lo estamos comprendiendo en su genuina dimensión, lo reducimos a mera palabrería sin sentido. Como ya anotamos más arriba, es producto de la formación filosófica novohispana del momento.

Carmen Rovira comenta un sermón del oratoriano Benito Díaz de Gamarra desde el punto de vista de la filosofía, donde se percata de su eclecticismo.²⁰ La presente investigación le debe mucho a los anteriores estudios citados, sin embargo, se diferencia de los mismos en varios aspectos. En primer lugar, pretendo mostrar la racionalidad implícita en el sermón como discurso y la teoría de interpretación. Hay una relación estrecha entre interpretar y predicar indisoluble en el sermón barroco novohispano. En ese sentido todo discurso es un comentario de algo, en este caso, una exégesis posible de la sagrada escritura. En segundo término, los predicadores novohispanos construyeron una forma específica de argumentar sin partir de un sistema axiomático, sino de verdades de fe construidas analógicamente. Tanto la analogía como el razonamiento analógico cobran aquí una importancia contundente.

¿Cómo se fue construyendo este paradigma sermocinal y cuáles fueron sus características más importantes? La razón del individuo afilada a través de la dialéctica y reforzada con la retórica hacían comprender una interpretación posible de la sagrada escritura, esta razón meditaba sobre un tópico y lo llevaba hasta sus últimas consecuencias gracias a la argumentación. Así se formó en la cultura novohispana el paradigma sermocinal, dejando de lado el analítico o matemático. El paradigma matemático está representado por René Descartes quien usa el sistema axiomático de la geometría para aplicarlo

¹⁶ Mercedes Alonso de Diego. *Retórica, predicación y vida cotidiana en México (1735), según Francisco de la Concepción Barbosa, O. F. M.* Tesis de doctorado, Universidad de Navarra, 2002.

¹⁷ Manuel Pérez. *Los cuentos del predicador. Historias y ficciones para la reforma de costumbres en la Nueva España*. Madrid: Iberoamericana-Vervuert, 2011.

¹⁸ Ana Castaño Navarro, "Sermón y literatura. La imagen del predicador en algunos sermones de la Nueva España", en *Acta Poética*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Otoño, 2008, pp. 191-212.

¹⁹ Bernarda Urrejola, "Este sermón es moneda de todo valor: la circulación de un saber de buena ley en la oratoria sagrada novohispana de principios del siglo XVIII", en *Acta literaria*, N° 43, II Semestre. Buenos Aires, 2011, pp. 61-77.

²⁰ Carmen Rovira Gaspar, "Reflexiones en torno de un sermón" en *Pensamiento Novohispano* N° 4. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, 2003, pp. 115-129.

a la filosofía. Mientras el paradigma sermocinal está caracterizado por la lógica dialéctica y la retórica específicamente. Este paradigma delineó la manera de pensar de muchos intelectuales novohispanos y toda la feligresía a través del oído o la vista.

Al parecer, todo sermón barroco empieza con una proposición y después viene una duda, pero esa duda no es de un total escepticismo, es metódica. Después de establecer la proposición y la duda viene la argumentación y al final una conclusión verosímil. El sistema implícito en los sermones es el siguiente: la dialéctica se usaba por los predicadores novohispanos para evidenciar su tesis como probable mientras que la retórica para defender dicha tesis. Aunque en los sermones barrocos no se busca la proposición más probable, sino la menos probable; no la interpretación más conocida, sino la menos mencionada. Los predicadores también usan símbolos que se convierten en alegorías por medio de la analogía, tanto en su versión metafórica como en su versión metonímica. Con esto y con la argumentación verosímil de la retórica es como se elabora el discurso sermonario. Además, el núcleo ontológico de la diatriba barroca es la metáfora, pues hay en ella, como en el sermón, una parte clara, la literal y otra parte oscura, el sentido implícito.

Así como la retórica es antistrofa de la dialéctica, de igual forma la argumentación lo es de la interpretación. En un primer momento, se hace interpretación y con la ayuda de la dialéctica se busca que dicha exégesis sea aceptada como probable y después se defiende con la retórica. Entre predicación e interpretación hay una implicación material insoluble. Toda oratoria sagrada nace de una interpretación posible de la Biblia. Así, evidenciamos cómo la elocuencia practicada en la Nueva España en la época barroca tiene como sustento un tipo de interpretación. En el sermón novohispano —y no sólo aquí— se da un matrimonio entre la retórica y la hermenéutica. Los predicadores eran hermeneutas en el mejor sentido de la palabra, es decir, llevaban a cabo un proceso noemático,

heurístico y proforístico, esto es, comprensión, explicación y enunciación.²¹

Los predicadores seguían en su discurso una opinión probable, con esto se fue construyendo una racionalidad verosímil. Sabían que no se podía establecer una certidumbre de ciencia o de conciencia en cuestiones del discurso o del saber humano. Por eso sus sermones podían parecer extravagantes, pero la dimensión epistémica del sermón es la verosimilitud de la metáfora

¿Cómo se entiende la verosimilitud en los sermones barrocos novohispanos? Desde el punto de vista epistemológico, verosímil es algo semejante a la verdad. Los predicadores barrocos planteaban una verdad de fe y explicaban cómo el momento histórico se asemejaba dicha verdad. Así pues, si queremos estudiar el pensamiento novohispano no sólo debemos atenernos a la historia de la lógica o a la filosofía del derecho o a los tratados de teología, debemos investigar los sermones novohispanos porque precisamente allí es donde mejor se daba el pensamiento de los predicadores y de los teólogos. Muchos de los maestros de la facultad de teología o de artes, o bien de cánones, eran los mejores predicadores, eran la intelectualidad de la época. Con esta investigación intentamos encontrar las raíces del pensamiento novohispano a partir de textos desdeñados por los historiadores de las ideas.

Este paradigma sermocinal estaba constituido por la argumentación propia del sermón y por el trabajo interpretativo del predicador. Una argumentación es un diálogo en el que un sujeto (el predicador) presenta una serie de argumentos con los que pretende modificar la conducta de otro sujeto (la feligresía), de forma que este último acepte la tesis propuesta por el primero. Aunque pudiera parecer que en el sermón es sólo un monólogo, lo que el predicador hace es un diálogo entre él y su comunidad. La lógica de la argumentación estudia los

²¹ Jean Grondin. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder, 1999, p 44.

mecanismos que articulan el discurso argumentativo, es decir, cómo se relacionan entre sí los argumentos presentados y si la conclusión que puede extraerse de ellos es válida. Cuando alguien desarrolla una argumentación para convencer a otro de que acepte su tesis, lo hace en un determinado contexto. Éste abarca las creencias, las costumbres, las ideas de la comunidad a la cual ambos pertenecen y, especialmente, las convenciones lingüísticas que ambos usan. Es decir, el contexto histórico determina el valor semántico de las palabras empleadas.

Aquí también analizamos la *episteme* propia del sermón. Por un lado, algunos consideraban que el predicador debía adecuar su discurso a lo ya dicho, y en ese sentido ser solamente una tautología. Por otro lado, había quien consideraba el libre albedrío del predicador para, con la ayuda de la *inventio* de la retórica, encontrar lugares y argumentos distintos a los ya planteados desde antes. Un ejemplo contundente de ello es cómo acomodaron su interpretación y su discurso a la realidad relacionada con el pasado indígena, los beatos naturales de la Nueva España y, por supuesto, con la Morena del Tepeyac. Dicha *episteme* es más bien pragmática, pues los significados se dan de manera consensual entre el orador y su feligresía, dependen del momento histórico del mismo. Ambos construyen una serie de saberes a partir de la lectura del discurso, su recepción e interpretación del mismo. Por eso se origina aquí una *episteme* hermenéutica, netamente interpretativa. El predicante interpreta pero el lector del sermón también.

De alguna manera este trabajo intenta contribuir a esclarecer la arqueología del pensamiento mexicano, es decir, se remite a las bases fundamentales de la reflexión novohispana para de ahí evidenciar su racionalidad específica que se fue construyendo a lo largo del siglo XVII y aun en el XVIII.²²

²² Esta es la primera parte de mi tesis doctoral, defendida en diciembre del 2010 en el Doctorado en Ciencias Humanas, del Centro de Estudios de las Tradiciones de El Colegio de Michoacán. Agradeczo al Dr. Carlos Herrera Peredo, al Dr. Herón Pérez Martínez y a la Dra. Mariana Terán

Dicha racionalidad no estaba encaminada como la de la filosofía moderna, hacía la axiomatización de la filosofía y epistemologización de la misma. Esta racionalidad, muy propia del siglo XVII, está fundamentada en la retórica y la dialéctica, principalmente.

Como veremos, los predicadores barrocos novohispanos en el siglo XVII constituyeron, aunque no de manera homogénea, un paradigma sermocinal basado en la agudeza, el ingenio, la sutileza, el símbolo, la metáfora, la analogía, una argumentación probable y una epistemología hermenéutica. Pero, como al publicar un sermón escribían *Sub Correctione Sacrae Matris Ecclesiae*, yo dejo mi discurso a la rigurosa apreciación de mis lectores.

Fuentes, por sus comentarios y observaciones. Más adelante publicaré la segunda parte de esta tesis, que versa sobre el siglo XVIII.

CAPÍTULO I
EL TRIVITUM Y LA PRECEPTIVA DEL SERMÓN
BARROCO NOVOHISPANO

SCIENTIA SERMOCINATIS

Los historiadores del arte son los que más se han dedicado a estudiar el barroco, no obstante, no se puede considerar a este periodo solamente como un movimiento estético. La historia de la literatura, de la pintura y escultura han determinado esta época de Occidente. Las categorías usadas para la música, la poesía y para la escultura se han querido aplicar a otras actividades humanas como a la filosofía o a la retórica. ¿Miguel de Cervantes, Luis de Molina y René Descartes son barrocos? Y sin embargo, estos tres personajes vivieron en lo que se ha denominado Siglo de Oro. Es cierto que Descartes era francés y los otros dos españoles, entonces ¿el barroco es un movimiento hispánico? ¿Se puede decir que la hispanidad está íntimamente relacionada con el barroco?

Según Francis Cerdan, primero se dio el estilo culto en la poesía y de allí pasó al sermón, como si éste sólo hubiera adoptado la prosa o la poesía de Luis de Góngora, Lope de Vega o Francisco de Quevedo. Cerdan ha estudiado profundamente a fray Hortensio Félix Paravicino y ha encontrado similitudes entre las obras de los poetas arriba mencionados y la del predicador trinitario.²³ Los predicadores fueron lectores de poesía, no se puede negar, pero decir que el sermón barroco nació como una continuación de ésta parece una exageración. Analogía no es genealogía, no porque se parecen los sermones barrocos a la poesía barroca, éstos nacieron de aquélla.

Como comento más arriba, el sermón barroco emergió de la interpretación alegórica, donde lo que se buscaba era el sentido oculto de los versículos de la sagrada escritura. Como

²³ Francis Cerdan, *op. cit.*, pp. 61-72.

veremos más adelante, los predicadores barrocos, al menos los novohispanos, hacen un uso importante de citas de los santos padres como Tertuliano, Clemente de Alejandría, Orígenes; de místicos medievales como Beda el Venerable o el Maestro Eckhart y, sobre todo, de la obra exegética de Cornelio a Lapide.

Afirmar que el sermón barroco nació como copia servil de la poesía culterana o gongorista es atribuir poca capacidad a los predicadores y es adjudicarle una causa netamente exógena. Más bien, el sermón barroco surgió de causas endógenas, ya que fueron muy importantes para la construcción del mismo. Esas causas son el *trivium*, la exégesis y la reflexión teológica del momento.

Para este tiempo se concibe al sermón como “razonamiento santo que la Iglesia Católica acostumbra en los oficios divinos, para que los predicadores del Evangelio nos declaren y nos reprehendan nuestros vicios y pecados.”²⁴ Esto contradice a quienes lo quieren ver como poesía o literatura. En efecto, el predicador en el sermón ejercita la facultad que permite resolver problemas, extraer conclusiones y aprender de manera consciente de los hechos, estableciendo conexiones causales y lógicas necesarias entre ellos. Para esto se servían del razonamiento argumentativo, en tanto actividad mental se corresponde con la actividad lingüística de argumentar. En otras palabras, un argumento es la expresión lingüística de un razonamiento.

Los predicadores no eran neófitos, se daban perfecta cuenta que tanto en el Antiguo Testamento como en el nuevo, además de formas de argumentar, abundaban metáforas, sinécdoques, alegorías, analogías, parábolas y demás formas específicas de enunciación humana; no dudaban que la Biblia fuese escrita bajo inspiración divina, pero sí había una utili-

zación del lenguaje de una manera alegórica. Se regodeaban en el uso de metáforas, símbolos, alegorías, pues basaban su discurso más en la interpretación alegórica, moral o anagógica que en la literal.

Además, la tradición para dentro de la Iglesia Católica era de un peso muy específico. Los padres, doctores y místicos de la misma eran una fuente importantísima para construir su sermón. Había en el mismo, una intertextualidad impresionante que daba cuenta no sólo de la erudición de los predicadores (amén de las polianteadas, concordias y diccionarios). La tradición no sólo era fuente de autoridad, sino también de conocimiento, por lo que esta es otra de las causas endógenas del nacimiento del sermón barroco.

El sermón barroco nació de la alta erudición y especulación de la segunda escolástica sobre el lenguaje y sobre la teoría de la argumentación. En la perspectiva de la lógica escolástica el discurso consta de enunciados y éstos de términos, aunque las proposiciones son las unidades básicas del lenguaje. Los elementos de la oración son los términos, voces o dicciones, que se distribuyen en categorías sintácticas o partes gramaticales de la oración, a las cuales se les llama *modi significandi*. Estas categorías fueron la materia prima de los sermones barrocos.

La teoría de la argumentación en la tradición novohispana está sustentada en una semiótica, es decir, en una sintaxis, una semántica y una pragmática. La sintaxis estaba relacionada con las reglas de inferencia de los razonamientos, la semántica con la teoría de la suposición y la pragmática con la teoría sobre la analogía. La sintaxis o las reglas de inferencia están respaldadas por la lógica dialéctica o tópica inspirada en la obra de Aristóteles y Boecio, netamente probabilista.

La semántica se refería a la teoría de la significación y la suposición. La obra *Tratado de las suposiciones* de san Vicente Ferrer era muy recurrida para estas cuestiones. San Vicente definía la significación como la acepción de un término por la mente para que designe algo, es el uso que la mente del hablante da a un término para que designe algo. Así, la sig-

²⁴ Sebastián Covarrubias Orozco. *Tesoro de la lengua castellana o española*, 1611. (Edición facsímil, integral e ilustrada de Ignacio Arellano y Rafael Zafra). Madrid: Universidad de Navarra, 2006, p. 1438.

nificación presenta a la mente conceptos y no cosas como lo hace la suposición. Y la significación da paso a la suposición cuando el término significativo es puesto como sujeto en una proposición, pues sólo este término tiene suposición o referente. La significación es el sentido y la suposición es la referencialidad.²⁵ Los términos aún tienen propiedades semánticas y designan lo que las cosas son. Hay una íntima relación entre las palabras y las cosas. El término es el portador constante de significados variables, transfigurables de acuerdo a las relaciones establecidas entre un término y las demás al interior del enunciado.

Según algunos filósofos post medievales, la suposición se dividía en siete o nueve partes. Por ejemplo, Tomás de Mercado hacía nueve distinciones y san Vicente Ferrer sólo hacía ocho. He aquí la de Ferrer: suposición (sujeto del predicado); suposición natural o esencial; suposición accidental, ésta a su vez se dividía en personal y simple: la personal, que conviene según el ser, se dividía en determinada y confusa, y esta última en distributiva y colectiva, de tal suerte que el significado de un término no era totalmente unívoco.²⁶ De aquí se afianzaron los predicadores novohispanos para poder elaborar sus discursos tan alambicados. La oratoria sagrada del barroco es producto de las distinciones y subdistinciones de la última escolástica. Ésta llevó hasta sus últimas consecuencias la especulación, no sólo en la metafísica o en la teología, sino en una cuestión tan práctica como es un sermón. Los predicadores barrocos también echan mano de las obras de Juan de Santo Tomás y de Tomás de Mercado.

La parte pragmática de la argumentación, relacionada con la teoría de la analogía, también está presente en los sermones barrocos novohispanos. Aquí el *Tratado sobre la analogía de*

los nombres del Cardenal Cayetano jugó un papel importante. No sólo porque sistematizaba el saber sobre la analogía, sino porque hacía avanzar el conocimiento de la misma. Cayetano divide la analogía en: de desigualdad, de atribución y de proporcionalidad. Como ya vimos, los términos tienen significación y referencialidad, son análogos de desigualdad, designan a sus referentes con un sentido participado por ellos de manera desigual. Aquí la palabra clave es la participación pues hay un sentido, pero los referentes concretos participan de manera desigual, habrá algunos que tengan mayor participación y otro menor.²⁷ La siguiente es la analogía de atribución. Los términos análogos de atribución son aquellos que designan a sus referentes con un sentido de diversidad según las relaciones de esos referentes o analogados con el analogado principal. El tercer modo de analogía es de proporcionalidad, es decir, cosas análogas, o sea, aquéllas que tienen un nombre común y cuyo concepto, de acuerdo con el significado de este nombre es idéntico proporcionalmente. El nombre más adecuado para designar a tal relación sería *ratio*, como traducción de *logos*. La analogía, por su parte, sería la razón de dos o más razones y, por tanto, tan sólo la analogía de proporcionalidad recibiría con propiedad el nombre analogía.²⁸ Cayetano distingue dos tipos de analogía de proporcionalidad: metafórica y en sentido propio. Metafóricamente, el nombre común poscería, en sentido absoluto, un único concepto formal aplicable a uno solo de los analogados, los demás se predicarían por metáfora. Los predicadores novohispanos se inclinan más por este tipo de analogías y especialmente por la metáfora.²⁹

La metáfora está a caballo entre la teoría argumentación y la poética, es un tropo de la retórica, pero al mismo tiempo es considerada en la dialéctica. Aristóteles la define como la tras-

²⁵ San Vicente Ferrer. *Tratado de las suposiciones de los términos*. (Texto latino-castellano. Introducción, traducción y notas de José Ángel García Cuadrado). Pamplona: Universidad de Navarra, 2002, p. 93.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Cayetano. *Tratado sobre la analogía de los nombres*. Oviedo: Biblioteca filosofía en español, 2005.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

lación de un nombre ajeno; es decir, predicar impropriamente algo de un sujeto. Si el logos no puede decir del todo lo que las cosas son, echa mano de la metáfora para encontrar semejanzas y similitudes que el pensamiento hipotético deductivo o la racionalidad cartesiana no ven.

El sermón barroco no nació como una copia de la poesía del momento, más bien fue un esmerado ejercicio de retórica y dialéctica. Donde toda la filosofía del lenguaje heredada de la escolástica y de la segunda escolástica vino a conformar el bagaje instrumental del cual echaba mano cualquier predicador barroco novohispano.

DIALÉCTICA Y RETÓRICA

El *trivium*, que en sentido literal significa tres caminos, era la parte de la formación inicial de todo hombre de letras, fuera predicador, teólogo o jurisconsulto. Estaba formado por la dialéctica, la gramática y la retórica, a esto se le denominaba artes liberales. Uno de los textos que se llevaban en el estudio de dialéctica en el *trivium* de la Universidad de México era el *Tratado de tópicos dialécticos* del agustino fray Alonso de la Veracruz. Como bien lo demuestra Mauricio Beuchot, este tratado era parte de la lógica, en ella se analizan los lugares comunes de la argumentación dialéctica. Dicho estudio establece que la lógica tópica se distinguía de la lógica analítica, que la primera era para la discusión mientras que la segunda no implica necesariamente el diálogo. La lógica tópica está basada en la opinión porque sus premisas son opinables y no evidentes o apodícticas, es decir, las proposiciones de la lógica dialéctica están consensuadas por los interlocutores; por tanto, la dialéctica es una lógica de lo probable.³⁰ El probabilismo es el sustento de

³⁰ Fray Alonso de la Veracruz. *Tratado de los tópicos dialécticos*. (Versión de Mauricio Beuchot) México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.

dicha lógica y, como ya habíamos mencionado, la retórica es antistrofa de la dialéctica. Inferimos que el probabilismo fue uno de los elementos primordiales del paradigma sermocinal.

La lógica tópica es una lógica preponderantemente inventiva o del descubrimiento. Fray Alonso dice que los tópicos sirven para descubrir la materia de los argumentos, es decir, inventan los términos para construir los entimemas. El argumento no establece de manera categórica e inapelable la verdad o la falsedad de una conclusión, como ocurre con el silogismo, más bien, de una manera aproximada, probable y razonable.

El argumento para fray Alonso de la Veracruz es aquello que prueba o hace creíble una cosa que antes nos resultaba dudosa. Por ello, el argumento sólo son las premisas, mientras que la conclusión es justamente lo que resultaba dudoso. En cambio la argumentación es el mismo argumento más la proposición que se prueba con dicho argumento.³¹ El carácter más importante de la dialéctica es su aspecto de probabilidad porque exige acuerdo entre los interlocutores de la suposición. Pero no sólo por eso, sino porque no planteaba una certidumbre de ciencia ni de conciencia en las cuestiones contingentes. Cabe la posibilidad de que una interpretación determinada de la sagrada escritura o de la vida misma fuera aceptada como probable y no como querían los racionalistas, quedarse en el frío univocismo. La probabilidad arroja al equivocismo, pero para eso estaba la analogía que permitía ver la proporcionalidad en suposiciones distintas.

La probabilidad también es parte de los enunciados retóricos, esto es, de los entimemas y de los ejemplos. Al apelar al sentido común de los oyentes el probabilismo crea un sistema de opiniones que se establecen como verosímiles y que en términos aristotélicos corresponden a la opinión común. Lo probable debe asimilarse lo mayormente posible con la naturaleza humana, cosa que alude de manera directa al recurso

³¹ *Ibidem*.

ético. Lo probable debe demostrar que lo propuesto ocurre así todas las veces o la mayoría. El predicador debe manejar lo probable de acuerdo con su fin último, de modo que el acto que se juzga puede ajustarse a la opinión común.

Lo probable, según la dialéctica que se enseñaba en el *trivium*, es por una parte lo verosímil o que se funda en razón prudente, y en este sentido equivale a un posible que cuenta con buenas razones para que sea así o para que suceda; por otra parte, también se llama probable a lo que se puede probar. En este sentido de verosimilitud y posibilidad con buenas razones a favor, la probabilidad se aplica tanto a juicios y conocimientos como a hechos. En primer lugar se entiende por probable aquel juicio o proposición respecto al cual existen motivos importantes para que pueda ser afirmado como verdadero, pero sin que tales motivos o razones sean suficientes, para que por ellas pueda ser excluido lo contrario; es decir, el juicio probable no supone certeza y se mueve en el terreno de la opinión. Cuando en un silogismo las premisas son contingentes, la conclusión que resulta de ellas es objeto de opinión y el silogismo es llamado probable.

Por ejemplo, en los sermones cuaresmales de fray Alonso de la Veracruz podemos encontrar esta posición probabilista de la dialéctica cuando el agustino afirma que la pasión es una lucha entre el Padre y Cristo: “Esta obra (la Pasión) es la mayor hazaña y poder de Dios, porque luchó el hombre con Dios y venció el Hombre a Dios. A brazo partido anduvieron como Jacob y el ángel... Esta era la figura de Cristo, que, viniendo al mundo en la noche oscura de su pasión... se abrazó el hombre con Dios, esto es, Cristo nuestro Redentor con su Padre eterno, y anduvieron en lucha toda esta noche...”³²

³² Fray Alonso de la Veracruz, “Sermón primero de Semana Santa”, citado por O’Callagan P, “Estudio soteriológico de los sermones cuaresmales de Alonso de la Veracruz”, en *Actas del X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*. Tomo II, Pamplona: Universidad de Navarra, 1990, pp. 1221-1235.

No es que haya habido una lucha realmente entre el Hijo del Hombre y el padre eterno, sino que según la dialéctica y una opinión probable, se puede hacer una interpretación en este sentido que el Santo Oficio no censuró.

Pero la formación en el *trivium* estaba también la lógica menor, para ello se usaba la obra de Tomás de Mercado, sus *Comentarios Lucidísimos* al texto de Pedro Hispano se ubican en la tradición de los comentarios o exposición de las *Summulae Logicales* o *Tractatus* de Pedro Hispano. Alonso de la Veracruz también se inserta en esta tradición con su *Recognitio Summularum*. En lo que respecta a la lógica, estas obras constituyen los aspectos mejor conocidos de su enseñanza en la Nueva España del siglo XVI.³³

Es muy importante para la elaboración de los sermones la teoría de la *suppositio* o acepción del término. La noción de *suppositio* más comúnmente aceptada entre los lógicos medievales es aquella que podemos denominar semántico-sintáctica, tal como la concibe Pedro Hispano y Guillermo de Ockham, según la cual la suposición se define por la acepción del término por la cosa en un contexto proposicional. Se trata de una relación entre el término que significa y la cosa real significada: de este modo “suponer” sería equivalente a *stare pro* (“estar por algo”). En otras palabras, la *suppositio* es la propiedad que tiene un término dentro de la proposición de “estar por la cosa” significada.³⁴

En la Nueva España quien más reflexionó sobre esta teoría fue el dominico fray Tomás de Mercado. Como afirma Mauricio Beuchot, es tratada en el libro II del capítulo IX sobre la enunciación. La suposición la define Tomás de Mercado como “la acepción del término en lugar de una cosa de la cual se verifica”. La clasificación que presenta Tomás de

³³ Mauricio Beuchot. *Historia de la filosofía en el México Colonial*. Barcelona: Herder, 1996, p. 112 y ss.

³⁴ Mauricio Beuchot. *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1981, p. 202 y ss.

Mercado ya está muy influenciada por san Vicente Ferrer y en ese sentido es distinta a la que presenta Pedro Hispano.³⁵

El término o suposición es el portador constante de significados variables, transfigurables de acuerdo a las relaciones establecidas entre un término y los demás al interior del enunciado. El término dentro del enunciado ocupa un lugar y abre un espacio semiótico para la referencia, pero un mismo término aun siendo unívoco y más aun si es equívoco o analógico. Esto nos puede llevar a una gama de referencias distintas. El término se puede dividir en material y formal. La suposición material es metalenguaje. La suposición formal se divide en propia e impropia, tiene funciones analógicas que serán muy utilizadas por los predicadores en sus sermones.

El estudio de los predicamentos también estaba en el *trivium*. Desde que Aristóteles los sistematizó y acomodó se estudiaron en Grecia y después en la Edad Media cristiana. La parte más relacionada con la construcción y elaboración de los sermones, de las obras de los predicamentos como el de Tomás de Mercado o Juan de Santo Tomás, son los antepredicamentos, esto es, lo equívoco, unívoco y analógico. Juan de Santo Tomás, citando a Aristóteles, define así los términos equívocos “se dicen aquellos cuyo nombre es común, pero es diversa la razón significada de la sustancia”.³⁶ Por ejemplo, los predicadores, como veremos, usan el sentido equívoco con mucha frecuencia en sus sermones, cuando se refieren al can animal y a la constelación astronómica.

Juan de Santo Tomás define así lo unívoco “aquellos cuyo nombre es común y es la misma la razón de la sustancia acomodada al nombre.”³⁷ Por ejemplo, cuando se predica de Pedro y de Pablo el ser hombres, esto es, cuando el predicado

³⁵ Tomás Mercado, *op. cit.*

³⁶ Juan de Santo Tomás. *El libro de los predicamentos*. (Traducción: Gabriel Ferrer, introducción y notas Mauricio Beuchot). México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1995, p 33 y ss.

³⁷ *Ibidem*.

sí corresponde al sujeto. El dominico Juan de Santo Tomás discute con el cardenal Tomás de Vío la forma de predicación por analogía y analiza los distintos tipos planteados por el cardenal. Esto es significativo, pues como veremos más adelante, en los sermones el concionador le predicaba ya fuera al santo o al rey más lo equívoco o analógico que lo unívoco.³⁸

Como bien lo señala José Quiñones Melgoza, la retórica se empezó a leer en la Universidad Pontificia de México, desde sus inicios. Fue Francisco Cervantes de Salazar uno de los primeros maestros.³⁹ Aunque, antes de que se estableciera la cátedra la retórica ya se practicaba en la Nueva España, como es el caso de la *Doctrina breve* de Juan de Zumárraga, donde dice: “Lo que principalmente deben desear los que escriben es que la escritura sea gloria de Jesucristo y convierta las ánimas de todos.” Evidentemente Zumárraga era de los que creía que el predicador era sólo un conducto del Espíritu Santo. Según José Quiñones, el pensador leído en la cátedra de retórica desde el principio fue Cicerón y Quintiliano, recién descubierto. Es significativo que los textos de Cicerón fueran los que se leyeran en dicha clase, pues hay en el romano una interesante idea del conocimiento como probable que ofrece la retórica. Muy pronto los jesuitas abrieron sus colegios y ya para 1575 estaba dando clases el siciliano Vicencio Lanuchi, después de cuatro años, continuó con la cátedra Alfonso Santiago y posteriormente Agustín Cano.

Como vemos, el *trivium* era una fuerte reflexión sobre la palabra, una sólida formación sobre filosofía del lenguaje, que preparaba al predicador de una manera rigurosa para que pudiera elaborar su discurso. En ocasiones se ha creído que la retórica era la única de las artes liberales que determinaba a los sermones, pero en realidad se trataba de una formación

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ José Quiñones Melgoza, “La retórica en la Nueva España (siglo XVI: Bosquejo histórico Bibliográfico”, en *Pensamiento novohispano* 5. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, 2004, p. 49-62.

completa donde entraba en juego la lógica menor y la lógica mayor, también denominada dialéctica. A esto se añadía la gramática, que representaba la cavilación sobre la semántica de las palabras, además de la formación teológica y en sagrada escritura para la interpretación de la misma.

PRECEPTIVA Y ORATORIA SAGRADA

Las retóricas de fray Bartolomé de las Casas y la de fray Diego Valadés tienen como propósito principal servir a la evangelización. Sin embargo, hubo otras obras de vital importancia que circularon en la Nueva España como manuales para la hechura de los sermones, a saber la de Juan Rodríguez de León, la del jesuita francés Francisco Pomey y el *Arte de Sermones para saber hacerlos y predicarlos* de fray Martín de Velasco. En este apartado queremos comentar estos tres predicadores que reflexionaron acerca de su práctica y escribieron obras de preceptiva sobre los sermones, el estilo, la argumentación, los lugares comunes, etcétera. Es decir, teorizaron acerca de la predicación obteniendo con esto una *scientia sermocinalis*.

a) *El predicador de las gentes*

El primero de ellos es Juan Rodríguez de León Pinelo. Ernesto de la Torre Villar rescata vida y obra de este humanista y lo ubica como miembro de la célebre familia León Pinelo, hermano de Antonio de León Pinelo.⁴⁰ De la Torre Villar menciona varios escritos o sermones diversos, panegíricos, oraciones y la obra que aquí nos compete, *El predicador de las gentes, San Pablo*. Un volumen misceláneo conteniendo varias obras de Juan Rodríguez de León fue impreso en 1639

⁴⁰ Ernesto de la Torre Villar. *El humanista Juan Rodríguez de León Pinelo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996. (Anejos de Novohispania).

en México por Bernardo Calderón, con el título de *Panegírico augusto, castellano latino. Al serenísimo Infante cardenal don Fernando de Austria*. Contiene ocho o diez escritos que versan, a juzgar por los títulos, sobre sucesos contemporáneos al autor.

La obra que aquí comentamos se denomina *El predicador de las gentes, San Pablo, Ciencia, preceptos, avisos y obligaciones de los predicadores evangélicos con doctrina del apóstol*, dedicada al obispo de Cartagena Francisco Manso y Zúñiga.⁴¹ El texto está dividido en cuatro libros y estos a su vez están subdivididos en capítulos. En el libro I. *De la ciencia del predicador*, explica Rodríguez de León todas las materias a las que debe remitirse, desde la retórica y la dialéctica, hasta la astronomía y las matemáticas. Por ejemplo, en el capítulo 14 afirma “Que el fundamento de la predicación es la inteligencia de la Escritura. Pruébense todos los sentidos en san Pablo, para que no los olvide el predicador.”⁴² La finalidad última es la predicación es la comprensión y la explicación de la Biblia. En este sentido el predicador es un hermeneuta en el más estricto sentido de la palabra. Pues no sólo hace una interpretación de la sagrada escritura, también comunica dicha interpretación.

Como veremos a lo largo de toda la obra, el modelo de predicación es san Pablo. Rodríguez de León se da a la tarea de analizar las cartas, sermones y diferentes escritos atribuidos al apóstol. En el capítulo 16 asevera “Que para reformar costumbres con la predicación es forzoso imitar a san Pablo en la parte moral.”⁴³ Rodríguez no sigue los pasos usados por todas las preceptivas en este tiempo. La mayoría comenzaba

⁴¹ Juan Rodríguez de León Pinelo. *El predicador de las gentes, San Pablo, Ciencia, preceptos, avisos y obligaciones de los predicadores evangélicos con doctrina del apóstol*. Madrid: Imprenta de María de Quiñones, 1638. Es curioso que Ignacio Osorio no mencione ninguna palabra de esta obra en sus clásicos libros *Conquistar el eco*, o en la *Floresta*, tampoco lo menciona Mauricio Beuchot en su *Retóricos de la Nueva España*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*.

por los *Progymnasmata*, ejercicios para formarse en el arte y ciencia de la oratoria sagrada. De León va analizando el estilo, los lugares comunes y la forma de argumentar de san Pablo para de ahí deducir una manera específica de predicación para un siglo colmado de frío racionalismo.

El libro II explica los preceptos del predicador con varios capítulos. El Libro III. *De los avisos al predicador*, trata de las obligaciones del concionador al predicar de forma repentina; o la ocasión forzosa se le pide o la autoridad superior se lo manda. En el capítulo cuatro da lecciones al predicador para cuanto esté en el púlpito para medir la voz, proporcionar la acción y mover los afectos. En el libro IV, capítulo cinco, explica del respeto con que se debe predicar a reyes, diciendo con artificio verdades y reprendiendo con prudencia culpas.

Aquí voy a tratar sobre todo del libro II. *De los preceptos de los predicadores*, compuesto por cinco capítulos. El primero de ellos trata de “Que el arte se supone el natural; dibujase el de san Pablo y señalase el más propio del predicador.”⁴⁴ Señala Rodríguez de León que antes de identificar las características del arte de predicar es necesario establecer lo natural en ella. Como se sabe, para este tiempo había cuatro complexiones naturales en los humanos: sanguínea, flemática, colérica y melancólica. El autor hace una tipificación de los predicadores según su temperamento.

Los flemáticos corresponden a los predicadores invernales, que son poco aptos para la sabiduría y el aprendizaje de las ciencias. Para Rodríguez de León:

...no predicán lo sublime ni lo docto, sino lo humilde y lo común sin atender al Texto Caldaico ni a las versiones de Símaco y Aquila, amigos de enter necerse con Cristo Niño en Belén y de llorar los pecados del mundo sin reprenderlos, discurriendo con humilde estilo y bondad piadosa, usando

⁴⁴ *Ibidem*, p 89.

ejemplos en lugar de pruebas y ponderando milagros a donde faltan conceptos y no dejan de hacer fruto en algunos, aunque son seguidos de pocos.⁴⁵

Los sermones de este tipo de oradores son de un puro sentimentalismo, sin comprender que en el mundo impera la razón, se necesita persuadir al auditorio a través de la inteligencia de la palabra. Esta será la línea seguida por muchos de los detractores del estilo sublime, según ellos no necesitaban ninguna preparación para subir al púlpito y su único cometido, amén de la inteligencia de la sagrada escritura, era provocar el llanto lastimero temporal de la feligresía.

Para el canónigo de Tlaxcala los mejores predicadores son lo que tienen una combinación equilibrada entre sanguíneos y coléricos, entre primaverales y veraniegos:

Otros hay de natural singularmente ingenioso que llamo Cicerón logodédalos, porque en la traza, la disposición y los discursos imitan la invención del célebre Dédalo; siendo parecidos al verano en lo florido y agradable. Una primavera en el sermón y un jardín el estilo. Su condición es suave, su trato afable, su proceder cortésano... Enójense a veces en el púlpito a imitación de la abeja, que no deja de picar airada, aunque fabrica panales, curiosa.⁴⁶

Aún no publicaba su obra Baltasar Gracián y ya el canónigo de Tlaxcala veía como una condición de posibilidad de la construcción del saber de un sermón barroco que el predicador fuera ingenioso. Esta obra del doctor Rodríguez no es una retórica más como las de su tiempo, pues su análisis de la *scientia sermocinalis* no parte de las anteriores preceptivas como la de fray Luis de Granada, se basa en la forma y estilo de predicación de san Pablo.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*.

Otros predicadores son “El natural colérico seco y fogoso comparado al estío, como es en los espíritus vitales más sutil suele parecerlo en el ingenio... La sequedad le hace más estu-
dioso, la cólera más constante. De este temperamento juzgo yo el natural de Elías.”⁴⁷ Este es el tipo de orador enérgico, que no sólo anuncia la buena nueva, sino denuncia los problemas del cristiano y sus yerros, son proféticos y arremeten en contra de los vicios.

El cuarto tipo según su constitución eran los melancólicos: “La complexión melancólica, fría y seca, que hace consonancia con el otoño, es fundamento de ingenio natural. Y son lo de este temperamento como prosigue Aristóteles *humano et misericordes*. Y que afecta el silencio y retiran las palabras por ser pensativos y rendirse al humor que predomina.”⁴⁸ Es significativa esta tipología según su carácter porque el doctor Rodríguez de León está partiendo de la filosofía natural de la época. En primer lugar quiere evidenciar que el ingenio o la capacidad de discurrir sobre un tema están determinados por la constitución y los humores propios de cada orador. Esta caracterización también es una respuesta a aquellos preceptistas puritanos, desdeñosos de la *scientia semocinalis*. Además, esto le va a servir a Rodríguez para plantear cuál es el carácter de san Pablo y poderle imitar en el arte de predicar. Citando a Dionisio Longino asegura:

El estilo del orador es indicio de su complexión declarándose el temperamento de cada uno tan vivamente en las palabras, como en las obras; siendo el sermón que se predica, efecto del natural que se conoce; porque, ni el colérico disimula hablando, ni el remiso se encubre discurriendo. El animoso reprende con valor, el cobarde habla sin ánimo, el pacífico ruega, el impaciente amenaza, el afable pondera misericordias, el riguroso predica justicias, el blando trata de la gloria,

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 90.

el áspero atemoriza con el infierno. Y de esta suerte viene a ser el arte intérprete de la naturaleza.”⁴⁹

El estilo, según Rodríguez, es la manifestación escrita del ánimo y la complexión del predicador, está relacionado con la naturaleza de cada uno de los predicadores. Si bien no es parte de su esencia, estos distintos caracteres determinan su forma de discurrir sobre un tópico específico.

Otro tipo de predicadores son los que hacen de su sermón una torre de Babel, reunión de etimologías desde latinas, griega, hebraicas, caldaicas, etcétera. A éstos les llama Calpepinos. Superponen los tres sentidos de un término en específico y a veces ninguno está relacionado con el concepto predicable.

Los ignorantes predicán con demasiado artificio, disimulando su oscurantismo, juntando cuanto hallan en los que escribieron lugares comunes, poliantes, diccionarios, antologías de citas, sermones aplicados, etcétera, y solicitan se les juzgue la abundancia como si de ciencia se tratara. Rodríguez los condena porque buscan fundamentos cabalísticos y se afician a conceptos nominales. Los predicadores vulgares son los que se acomodan al sentido común de pueblo, hacen un discurso cómodo y demasiado ligero, en donde no se instruye nada y sólo se le da por su lado a la chusma. Este tipo alcanza el mérito en el púlpito porque son más admirados por su representación que por sus letras.

De aquí surge una pregunta, ¿cuál es predicador más idóneo para el siglo XVII? Rodríguez de León señala primero el carácter de san Pablo. Se vale de una descripción realizada por Nicéforo Calixto de la persona del apóstol. De dicho retrato hablado va a sacar una serie de conclusiones interesantes sobre la forma de predicación para ese siglo. Según la descripción, era bajo de estatura, señal de prudencia tanto para Aristóteles, Avicena y Juan Bautista Porta; “De suerte que prudencia, ingenio y agudeza en breve cuerpo pueden

⁴⁹ *Ibidem*.

fundare...”.⁵⁰ Rodríguez de León afirma que su naturaleza tendía en su estilo de predicación hacia la agudeza, el ingenio y la frónesis. Su cara, su estatura, su semblante, todo denotaba en él un predicador dispuesto al ingenio. El obispo de Tlaxcala extrae estas conclusiones a partir de la persona y de lo que los filósofos han explicado acerca de los indicios en su cuerpo.

Así, el cuerpo se vuelve un texto en donde se pueden leer las cualidades específicas de los humanos. Y cómo dichos indicios tienen un significado específico a la luz de la filosofía natural de la época. Hasta aquí Rodríguez de León no ha entrado a discutir el arte de la predicación; a través de la razón y la postura de los filósofos se puede entresacar el estilo de san Pablo, modelo del orador sagrado:

Fue pues san Pablo a lo divino incomparable en la representación... Hallábase en su predicación la paciencia que aconsejaba a Timoteo... La humildad con la ciencia que suele como él dijo desvanecer... El acomodarse a la capacidad de cada uno... la teología en los Romanos. De suerte que en solo san Pablo puso Dios lo que repartió en los naturales de todos los predicadores... Este natural que Dios le había criado para que admirase, más que para ser posible imitarle, debe meditar el predicador, procurando copiar en su predicación lo que pudiere retratar de tal Maestro.⁵¹

Remitiéndose al apóstol de la palabra, justifica este preceptista su propia postura con relación al estilo y la forma de hacer y decir sermones. Como veremos en su sermón fúnebre sobre Paravicino, Rodríguez de León asegura que su pensamiento no es moderno, más bien parte de una tradición sermonaria, en este caso, de la paulina.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 91.

⁵¹ *Ibidem*, p. 93.

El capítulo dos de este segundo libro trata del estilo “que debe usar el predicador, imitando la gravedad de san Pablo en las palabras y la propiedad en las voces.”⁵² En un primer momento pareciera que el apóstol no recurre a la sabiduría profana y a la retórica de su siglo, sin embargo, hay una ciencia en su elocuencia y eso es lo que va a explicitar Rodríguez. Acudiendo a san Agustín, asegura que muchos de los ejemplos de la retórica están en las epístolas de san Pablo.

Citando la epístola a los romanos, menciona Rodríguez que los pobladores de Licaonio consideraban a san Pablo como Mercurio: “infalible es la verdad de esta proposición que hablando el Salvador en su lengua había de sobrar elegancia a sus palabras... Publícalo el Apóstol y decláralo su predicación. Aunque no fundada solo en gala que moviese, sino en espíritu que admirase.”⁵³ No le faltó elegancia a san Pablo. Su estilo no era sólo llano o sólo elevado, su discurso se acomodaba a quién estuviera dirigido, así no es lo mismo predicar en el areópago que dirigirse a la comunidad jerosolimitana.

La virtud y la santidad enseñan mejor que la retórica, pero es sólo a través de la palabra discurrida se puede convencer al otro: “Lo que necesita el enfermo es lo que puede curar su achaque. Y así es necesario mayor cuidado en lo importante que en lo accidental; pero como es forzoso valerse el predicador de palabras para enseñar obras, la santidad será con el espíritu singular y el estilo con la elegancia común, para que se venere lo que se alcanza con virtudes y se hable de lo que se adquiere con preceptos.”⁵⁴ No niega Rodríguez de León a la virtud y o la santidad, eso es lo más importante en un predicador, pero como el orador sagrado está en medio de los hombres y no de los ángeles, se debe valer de la palabra humana para transmitir aquellas verdades de fe para la edificación del

⁵² *Ibidem*, p 94.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*.

espíritu del cristiano. La elegancia en el decir no estorba la virtud en el actuar. Para el canónigo de Tlaxcala no está reñida la forma de predicación barroca con la virtud cristiana, debe haber un equilibrio entre fe y razón.

Rodríguez de León establece tres estilos en la forma de predicación: el grave, el medio y el ínfimo:

El grave consta de palabras que lo sean, adorno que admire, sentencias que convezan y traslaciones que deleiten. El medio con dignidad más clara afecta verdad más pura. Eligiendo las voces que admire el uso y buscando los modos que sufre la propiedad. El ínfimo con sutileza ingeniosa se vale de humildad menos admirada, perdonando el escrúpulo por la agudeza y alabando la vulgaridad por la inteligencia.⁵⁵

La finalidad del orador cristiano es deleitar, mover y enseñar, por lo tanto puede echar mano de estos tres estilos en un solo sermón o usar uno dependiendo del tema y de la feligresía. Sabe perfectamente que otros han caracterizado los estilos sermocinales de forma distinta, como Joaquín de Focio o el mismo san Agustín que identifica en san Pablo el *dictio submissa*, *dictio temperata* y *dictio grandis*. Cada uno de estos estilos tiene su respectivo ejemplo tomado de los escritos paulinos, se entremezclan en el discurso debido al tema o para que no sea monótono:

Por eso es necesario usar el lenguaje de todos, con voces que se entiendan no con palabras que se dificulten... Y así el cuidado en la propiedad de las voces será importante en el acierto de la predicación... No sólo se ha de saber la significación sino el uso... Hay voces que no se excusan siendo usadas. Unas que pertenecen a la crudición, otras que se buscan para la gracia. Las primeras forman el estilo, siguiendo la costumbre recibida que es la enseñanza prudente.⁵⁶

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibidem*, p 95.

Aquí tenemos una concepción pragmática del lenguaje y del conocimiento. En efecto, el lenguaje debe estar adecuado a la feligresía, a quién escucha, pues lo que se busca es convencer. No sólo se trata de la dimensión semántica sino pragmática, no sólo se habla de significados, sino de cómo se usan en determinados contextos y discursos específicos. Los significados de las palabras nos refieren a la actividad hermenéutica a realizar por el predicador, la comprensión e interpretación. La pragmática nos lanza directamente a la intencionalidad del autor del sermón, nos empuja a una epistemología por convención donde el orador y la feligresía comparten una serie de signos en común y de ahí se puede establecer una comunidad dialógica.

Parafraseando a Cicerón, Rodríguez de León menciona que el discurso no puede salir desnudo en público porque es hijo de entendimiento. Son necesarios ciertos ropajes indispensables para ser presentado, el adorno es lo que diferencia al sabio del ignorante. Elemento destacado y trabajado enormemente por su autor en la oración fúnebre sobre Paravicino. Compara el discurso retórico con la pintura de la misma época: “El estilo sea como la pintura, tenga luz y sombras, levantado y humilde, que es lo que aconseja Plinio.”⁵⁷ En la pintura barroca se desarrollan nuevos géneros como los bodegones, paisajes, retratos, *vanitas*, cuadros de género o costumbristas, así como se enriquece la iconografía de temas religiosos. Existe una tendencia y una búsqueda del realismo que se conjuga con lo teatral y lo efectista.⁵⁸

Al igual que la pintura barroca, el sermón barroco tiene claroscuro, luces y sombras, una parte literal y otra alegórica. No es el sermón de este tiempo un discurso lineal, sino oblicuo. Es ocultamiento y desocultamiento, movimiento y estática. La transformación y el momento. La palabra que vuela y

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ José Fernández López. *Programas iconográficos de la pintura barroca sevillana. Siglo XVII*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2002, p. 19 y ss.

es ceñida en su travesía dialéctica. Con respecto a la feligresía el doctor Rodríguez asegura:

Aunque en el siglo presente están los ánimos tan libres que no es posible cautivarlos sin estratagemas retóricas y acchanzas artificiosas... Dijo el Salvador que los predicadores serán pescadores de almas para que conociesen que en lo espiritual había menester redes, cautelas, artificios y anzuelos; y que en este mar del mundo era difícil lograr lances deseados, sin usar engaños permitidos, no porque los tenga al predicación, sino porque los usa la retórica; así la agudeza, la novedad, la pintura y el adorno son necesarios en el predicador para pescar al oyente.⁵⁹

Ergo, el canónigo de Tlaxcala está a favor de una predicación sutil e ingeniosa, acicalada con cierta metáforas, con comparaciones y símiles, con argumentos de peso y, sobre todo, con fe y esperanza. La cuestión no era para menos, se estaban dando una serie de transformaciones en la cultura hispana muy importantes. La modernidad entraba como jinete a todo galope y la Iglesia Católica no hallaba cómo parar esta marejada de nuevos pensamientos que cundían en los impresos. La filosofía moderna hacía su aparición con las obras de Descartes, la física y la matemática avanzaban considerablemente. Los predicadores del siglo XVII se enfrentaban a una cultura moderna donde el yo era el fundamento y la subjetividad empezaba a reinar.

El capítulo tres trata sobre la claridad en el estilo del predicador. Explica Rodríguez de León el versículo 14 de la primera carta a los corintios donde Cristo les dijo a los primeros predicadores que fueran luz del mundo y *sal terrae*, no sólo por la pureza de su palabra, sino también por la claridad infundida a las mentes y a los pensamientos:

No es posible obrarse lo que no se entiende, las exhortaciones del que predica sean fáciles para el que oye; que de otra suerte podrá disculparse con no haber alcanzado lo que le aconsejaron. Y si el estilo no se mide con el auditorio, el rudo que no entendió irá confuso y el sabio que dificulta saldrá indeterminable.⁶⁰

Ergo, el orador debe ser lo más claro posible al momento de hacer su sermón, sin embargo, como veremos más adelante, esta recomendación no la seguían todos. La mayoría al momento de usar muchos ejemplos o etimologías seguidas, el hilo del discurso se iba entrecortando.

Los sermones más sencillos eran los referidos a los santos y los más difíciles a la Inmaculada Concepción o a la Virgen de Guadalupe, debido a que el predicador ponía en ejercicio toda su energía retórica para convencer sobre estos tópicos. Con todo, Rodríguez de León, en el ejemplo citado más adelante, es bastante claro y de un estilo impecable.

El obispo de Tlaxcala plantea un problema: ¿Cómo hacer posible que entienda un campesino y un docto? Pues lo que le parece banal al sabio al ignorante le puede ser muy complicado. Aquí es donde entra en juego la capacidad del *retor* de comprender la sagrada escritura y de hacerla comprender a los demás. Es decir, esa capacidad hermenéutica parte de la profetista: “Para que esto no suceda (la confusión) pueden excusarse cuestiones que no es posible que entienda el auditorio, si la ocasión no fuerza a tratarlas, mezclando la parte escolástica de suerte, que ni se falte al fundamento de la verdad que se prueba ni se busque la dificultad del discurso que se predica.”⁶¹

El capítulo cuarto de este segundo libro trata de los argumentos utilizados por san Pablo en su predicación. El primero de ellos es la definición: explica la esencia de las cosas. El apóstol la usa en la Carta a los Hebreos cuando define la fe.

⁵⁹ Juan Rodríguez de León, *op. cit.*, p 97.

⁶⁰ *Ibidem*, p 102.

⁶¹ *Ibidem*.

Como se sabe la definición era uno de los primeros tópicos dialécticos enunciados por Aristóteles en la *Tópica*.

Las cuatro causas también están en la forma de argumentar de san Pablo: “Las causas ofrecen celebres lugares y fuertes argumentos. Y porque la final es primera en la intención, como dicen los filósofos lo será en la colocación”⁶² Este argumento es usado, según Rodríguez, en la Carta a los Corintios en el versículo 10. Del argumento *a causa formalis* tiene ejemplos en la Epístola a los Filipenses. La causa eficiente está expresada en la misiva a los corintios cuando habla de toda la Iglesia. La causa material es usada como argumento por el apóstol en la segunda a los corintios. Y, por último, la causa instrumental en la primera a los de Corinto. Para Rodríguez, el apóstol de Tarso conocía bien la teoría argumentativa del Estagirita.

El argumento *ab effectis* es aquel que prueba a través de las cosas hechas. San Pablo lo usa en la carta a los efesios. La demostración *a personis*, también llamada *ad hominem*, la emplea san Pablo en la primera a los corintios. En la epístola a los romanos podemos encontrar *a contrariis* y *a contrariis privativo*; asimismo, *a minori ad maius*. En la epístola a los hebreos usa bastante el argumento *ab etimologia*. Por cierto, estos dos últimos van a ser muy aplicados por los predicadores barrocos novohispanos.

Rodríguez de León resalta todo el apartado argumentativo paulino en las cartas y sermones. La argumentación en la retórica eclesiástica era la médula del sermón: el espíritu, y era lo que convencía a los feligreses del punto de vista del predicador. Sin demostración el sermón se volvía oropel puro, *status vocis*. El *concionator* de Tlaxcala sabía muy bien que el aspecto argumentativo de la oratoria sagrada debía estar justificado y el mejor para ello era el apóstol de la palabra. El canónigo se remite a san Pablo para evidenciar cómo, desde un principio, la predicación cristiana echó mano de la argumentación, de

⁶² *Ibidem*, p 106.

un razonamiento dialéctico que impelía al orador hacia lo probable. Ciertamente, era palabra de Dios, pero el hombre debía servirse de pruebas, pues dialogaba con humanos. Por eso san Pablo, con una amplia cultura helénica, usa lo aprendido de sus maestros latinos y griegos. Con esto, Rodríguez de León fundamenta su forma de predicación basada en el ingenio y la argumentación. Pues como veremos más adelante, asegura no ser moderno, más bien atiende a su tradición para dentro de la Iglesia cristiana y el principio de dicha tradición argumentativa es san Pablo, porque “Que todo es necesario en siglo a donde los ingenios buscan los escrúpulos del arte, para embarazar las verdades del sermón desdeñando lo que se predica con la censura y desvaneciendo la enseñanza con la disputa.”⁶³

El capítulo cinco versa sobre los preceptos para ordenar el discurso, elegir y ordenar las partes al estilo de san Pablo. En esta parte Rodríguez cita de Andrés Gerardo su *De formandis concionibus sacris*, fray Hugo de Suetus *De Arte praedicandi*, pero sobre todo cita a Aristóteles, Cicerón y Quintiliano. Los ejemplos los toma de las distintas cartas de paulinas. El argumento de autoridad le parece muy importante, pues así lo hizo el apóstol al momento de acudir a san Pedro y al Antiguo Testamento. Para los neófitos en la predicación les espeta Rodríguez: “El temor por la grandeza de los misterios que ha de tratar y el recelo por la insuficiencia con que se atreve a predicar. Lo uno causa la alteza del oficio, lo otro recuerda la humildad de la persona.”⁶⁴

Para Rodríguez las cualidades personales del predicador son condición de posibilidad para elaborar un sermón de altos vuelos o uno más modesto. Aquí el orador no es visto como la caña de Dios con la cual escribe, más bien su formación, su natural inteligencia e ingenio determinan cómo ha de ser el discurso a pronunciar: “El que no llegare a lo sublime,

⁶³ *Ibidem*, p 111.

⁶⁴ *Ibidem*, p 112.

conténtese con lo moderado, sin querer predicar mejor de lo que puede.”⁶⁵

La imitación, aunque no muy recomendable en la predicación áurea, era un recurso recurrente cuando el ingenio no daba para más. Pero se debía imitar a un gran orador cristiano, a un padre de la Iglesia o a un docto. Aquí explica Rodríguez cómo se realiza el proceso de entendimiento de lo escrito por otro y cómo lo puede asimilar el predicador novel, es decir, cómo se lleva a cabo el paso hermenéutico: “¿Cómo puede aprovecharse de los trabajos ajenos el que desea hacerlos propios?... Convirtiéndose lo estudiando en el entendimiento... no diciendo las cosas como se hallan sino como se dispusieron... Es necesario disponer y guisar que de otra suerte lo que se leyó irá a la memoria no al ingenio.”⁶⁶ En efecto, se debe leer y comprender otras unidades discursivas, imitar en el estilo y la composición, pero el *concionator* debe organizar él mismo sus propias ideas para discurrirlas. Evidentemente para Rodríguez de León el entendimiento y el ingenio son dos lados de una misma moneda. Esto es, para elaborar una pieza de oratoria se debe tener ingenio, pero también entendimiento, ambas aptitudes corresponden a todo buen predicador.

Citando a Cicerón, Rodríguez divide el sermón en tres partes: la primera comienza blandamente, la segunda determinada por la agudeza y la tercera declara afecto. Asevera “es suma gala llegar a lo difícil, a lo peligroso al parecer, aunque seguro al discurrir.”⁶⁷ Aquí se evidencia el ideal estético del barroco. Se debía llegar a lo difícil, buscar lo peligroso, meditar lo menos probable, pero sin desbarrar y sin caer en un discurso artificial y oscuro “Porque lo no esperado es lo admirable y lo difícil lo aplaudido dejando correr el ímpetu natural del ingenio.”⁶⁸ La estética de la dificultad envolvía al espíritu ba-

rroco. Las columnas salomónicas de las catedrales de Puebla, Oaxaca o Zacatecas representaban en piedra lo buscado por los oradores barrocos en la palabra.

Buscar lo no dicho, lo menos probable, lo más difícil se volvió un imperativo categórico en el barroco hispano y novohispano. Así, el arte de hacer pinturas o de hacer sermones se emparentaban en esto. Los medios de expresión variaban de la imagen y el color a la palabra razonada. Si bien los dos eran artes, el de la palabra era sacro porque imitaba la acción de Dios al crear el mundo y la acción misma de Jesús cuando predicó. Aquí estribaba la supremacía del arte sermocinal, pues la palabra hablada llegaba a todos, mientras la pintura no.

Por otro lado, como lo afirma Rodríguez de León, la argumentación en los sermones era una parte *sine qua non* para la construcción de los conceptos predicables. Mientras la pintura o la arquitectura podrían estar basadas en manuales, la predicación estaba basada en la sagrada escritura y en la forma misma de razonar tanto de Cristo como en este caso de san Pablo. Este paradigma sermocinal no es, como lo ha querido ver Perla Chinchilla, un arte para sí, es un arte en sí, pero es para la edificación de la doctrina cristiana donde la razón y la fe deben estar en constante equilibrio.

Rodríguez de León presenta la típica división del sermón: salutación, exordio, narración, confirmación, confutación y conclusión. La salutación, dice, es la puerta donde se declara grandeza o pequeñez de su autor. No se le debe dedicar mucho tiempo a esta parte porque el auditorio se cansa. No hay necesidad de actuar como gramáticos o expositores dándole muchas vueltas a una palabra o al artificio de una obra, robándole tiempo al mismo. Como veremos más adelante, en muchas ocasiones la salutación no la hacía el predicador sino el mecenas y lo dedicaba a alguien en especial.

En el exordio se plantea de manera general la intención de la unidad discursiva y en la narración se ofrece de manera explícita. Muestra Rodríguez de León distintos ejemplos tomados de san Pablo, como la segunda a los corintios o a

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*, p 113.

⁶⁷ *Ibidem*, p 114.

⁶⁸ *Ibidem*.

los romanos. Retoma el consejo del Concilio de Milán de no discurrir sobre proverbios de poca estimación. La confirmación para este canónigo de Tlaxcala siempre se dirige a probar lo planteado, como suposición principal. Así, lo expuesto debe tener la fuerza necesaria para la demostración. A diferencia de los poetas, los predicadores barrocos novohispanos sí pretendían demostrar algo: su punto de vista de un tema en específico. Por eso la predicación no pasó de catequética a estética, más bien siempre intentó convencer de algo. Como dice Rodríguez de León: “toca en descuido grande ser las pruebas lejos del intento, saliendo lo que se confirma dudoso y lo que se propone improvisado. Porque es el decir y hacer de los predicadores, proponer y probar en los discursos.”⁶⁹ La confirmación es el corazón del sermón, se requiere de inteligencia para argüir y valentía al exponer.

La confutación o refutación, según Rodríguez, sirve como confirmación “y así vienen a prestarse los preceptos para comunicarse los fines; y en el predicador como ordinariamente se dirigen los discursos de esta parte a destruir los vicios de la república, confutar y reprender serán sinónimos.”⁷⁰ Para poder confutar u refutar determinada opinión necesariamente el predicador debe entenderla primero, de lo contrario sólo desbarrará y no cumplirá con su cometido. Ergo, el predicador debe estudiar primero antes de hablar. Esto es muy distinto de lo querían los adversarios de Rodríguez de León, los predicadores puritanos pretendían un orador con la boca abierta para que a través de ellos hablara el Espíritu Santo. Esta posición a Rodríguez le parecía muy ingenua y falta de sentido común, citó varias pruebas a favor de su idea extraídas de las cartas paulinas. La conclusión es la corona del sermón “y deja a los oyentes movidos, que como es lo último que se lleva, es lo primero que se confiere.”⁷¹ La con-

⁶⁹ *Ibidem.*

⁷⁰ *Ibidem.*

⁷¹ *Ibidem.*

clusión o epílogo lo divide en dos: *enumeratio e indignatio*. El ejemplo lo toma del discurso dicho por san Pablo en Atenas en donde termina con la resurrección de Cristo.

Acepta Rodríguez de León que todas las partes del sermón estén artificiosamente ordenadas, pero le debe apuntalar con ideas propias y no de otros. Afirma: “Yo juzgo que no puede predicar con ánimo valiente el que discurre con lenguaje decorado y para un plazo corto. Así lo dijo san Francisco Borja que tomar de memoria todo el sermón era de estudiantes no de oficiales ejercitados.”⁷² En efecto, la memoria era una de las partes importantes de la retórica, pues el sermón se decía de viva voz y el orador no podía llevar sus apuntes al púlpito. Pero quien se dedicara a pronunciar su sermón de forma memorística no quedaba bien ante la feligresía y parecía un novato y no un orador consumado. Por eso el estudio resultaba tan importante; entre más hubiera leído un *concionator* su vocabulario sería más amplio y su razonamiento santo transcurriría sin tropiezos.

El método del sermón cada quien lo debe seguir según su ingenio y estudio, lo más común es apostillar el evangelio aunque algunos preceptistas, como Francesco Panigarola, aseguraban que éste era un comentario y no un sermón. Rodríguez señala como lo menos común, tratar un solo tema en el sermón. Como veremos más adelante, el sermón barroco novohispano va a ser ternario; muchos predicadores trenzan en su discurso hasta tres temas distintos, entrelazados como en un juego de espejos donde cada elemento de un tema tiene su correspondiente en los otros dos. Basado este en una ley de transitividad: si A es a B, y B es a C, ergo, A es a C.

Rodríguez de León justifica su estilo de predicar a partir del análisis de los textos paulinos. Estaba de acuerdo en predicar con ingenio, agudeza y sutileza, como condiciones de posibilidad para la elaboración de cualquier discurso sacro.

⁷² *Ibidem.*

Muchos eran los prosélitos en contra de un estilo majestuoso en la predicación. Sin embargo, evidenciaba Rodríguez, a través del análisis de la forma de predicación de san Pablo, las semejanzas con la prédica barroca novohispana.

Este tipo de obras entraba a una discusión contemporánea en España e Italia principalmente. Algunos estaban a favor de la predicación como la hacía fray Hortensio Félix Paravicino y otros la denostaban. Otras atacaban a predicadores como Emanuel Tesauro por lo elevado y sumamente metafórico de su discurso. Paul Sagner era continuamente criticado por su entusiasmo conceptista. Ciertamente, a estos pensadores les tocó un cambio de paradigma filosófico muy importante. La entrada de la modernidad y el frío racionalismo provocaban en ellos un esfuerzo enorme para mantener cautivada a una feligresía escéptica, desinteresada y muchas veces ignorante.

La Iglesia se enfrentaba a lo modernidad y sus mejores espadachines eran los predicadores. Éstos alzaban la voz en medio del siglo XVII y soñaban con una república cristiana. Por eso, para Rodríguez de León los predicadores sin estudios, sin ingenio, sólo mansos como palomas y nada astutos como serpientes, poco mellarían en la conciencia, en esa conciencia moderna apenas despertando de su sueño dogmático.

b) *Novus candidatus*

Otra de las preceptivas influyente en los sermones barrocos novohispanos fue la del jesuita francés Francisco Pomey.⁷³ El autor, aparte de esta obra escribió *Panteón Mystico o historia fabulosa de los dioses*, traducida al castellano por Lorenzo Díaz de la Madrid, en Madrid en 1764. Marc Fumaroli no menciona a

⁷³ Francisco Pomey, S. J. *Novus Candidatus rhetoricae, alter o se candidior compitiosque non Aphthoniū solum Progymnasmata ornatiū concinnata, sed Tullianae etiam Rhetoricae praecepta Variis explicata representans, Studiosis eloquentia candidatus. Accedit nunc primum dissertatio de Panegyrico*. Anturiac: Apud Joannem Baptistam Verdissien, 1680.

Francisco Pomey para nada, a pesar de ser un jesuita francés nacido en el periodo trabajado por este historiador.⁷⁴

La obra aquí analizada es un manual para la oratoria sagrada, compuesto de tres partes, no sólo ofrece definiciones sobre la retórica, también va poniendo ejemplos e inclusive ejercicios. Los conceptos los explica a manera de pregunta y respuesta. El autor hace hincapié en el sermón panegírico y brinda algunos ejemplos. Desde el capítulo uno de la primera parte habla de aparatos para la narración y la fábula. En dicho capítulo se hace la siguiente pregunta: *Quae sunt virtutes narrationis generari sumptae, hoc est, seu verae, seu fictae, seu fabulosae?*⁷⁵ Las virtudes de la narración dentro del discurso son cuatro: brevedad, *perspicuitas* (sutileza o bien mirar con profundidad), *probabilitas* (probable o verosímil) y *suavitas* (atractiva). Según Pomey, la narración dentro de la oratoria no sólo debía deleitar (*suavitas*), también sutil, breve y verosímil. De la misma manera, habla de la fábula, de su definición, su utilidad y los distintos usos dados al momento de hacer la narración dentro del sermón y su división. Expone algunos ejemplos de fábulas clásicas como el cordero y el lobo. Esta disposición de su manual proviene de los manuales de retórica del siglo XVI.

La “narracioncilla”, con la cual se puede empezar el sermón, debe ser *probabilitas*, es decir probable o verosímil. Ésta debería estar adecuada al tema a tratar. Pero no sólo eso, aquí hay algún muy importante a desarrollar en todo el discurso del sermón: los oradores barrocos de las dos latitudes sabían que partían del probabilismo. Hay una relación muy estrecha entre la oratoria sagrada y el probabilismo emanado de la lógica dialéctica. Pomey divide la narración en histórica poética y civil. Define cada una y cita los ejemplos correspondientes.⁷⁶

⁷⁴ Marc Fumaroli. *L'Age de l'éloquence. Rhétorique et «res literariae» de la Renaissance au seuil de l'époque classique*. Switzerland: Droz, 2002.

⁷⁵ Pomey Francisco S. J., *op. cit.*, p 2.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 33.

En la segunda parte de la obra se refiere a la retórica. Empezando mencionando la naturaleza de la misma, la define como el arte del bien decir.⁷⁷ Explica su etimología del verbo *reor* o en latín *loquor*. Que devino en *rethor* y después se latinizó en *ars oratoria*. Posteriormente se pregunta qué es *ars*, a lo que responde: es la facultad de seguir una serie de preceptos para conseguir un fin esperado, si se siguen bien no se teme fallar.⁷⁸ Ulteriormente explica qué es el buen decir, esto es, las oraciones bien hechas y estructuradas con las cuales el orador hace su discurso. La finalidad de la oratoria es poner de manifiesto, educar y persuadir y su materia son todas las cosas. Pero la verdadera materia de la retórica son las disputas discursivas.⁷⁹ Debemos subrayar esto. Para el jesuita no sólo se trataba de persuadir a la feligresía o moverlos hacia el llanto, el fin último de la retórica barroca eran las contiendas razonadas, la contraposición dialéctica de una tesis, una antítesis y una síntesis. Generalmente en los sermones barrocos novohispanos, analizados más adelante, los predicadores exponían la opinión de algunos teólogos y le contraponían la propia para llegar a una recapitulación. Ese era el verdadero espíritu del pensamiento filosófico a través del sermón.

Después, el jesuita Pomey declara los elementos de la oratoria, a saber: *Inventio, dispositio, elocutio, memoria y pronuntiatio*.⁸⁰ Después define cada una de ellas. La *inventio* la define Pomey como algo o bien verdadero, o bien verosímil o probable. Estaba consciente que el discurso de los predicadores era probable. Más esto no lo consideró como algo negativo, sino como la capacidad de percatarse sobre la finitud del lenguaje, las palabras no pueden decir todo y no puede haber certidumbre de conciencia o de ciencia.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 153.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 155.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 159.

Sobre la argumentación menciona *est probabile inventum ad faciendam fidem*.⁸¹ En las interrogaciones posteriores se pregunta por la fe, la opinión y la argumentación. Para Pomey en la oratoria sólo se puede tener una postura probable. Después divide la argumentación en intrínseca y extrínseca. Los primeros son: definición, enumeración, notación, género, forma, similitud, disimilitud, contraria, adjunta, antecedente, consecuente, repugnancia, causa, efecto y comparación. Los lugares extrínsecos de la argumentación son: perjuicio, fama, la insidia. Éstos son los mismos lugares definidos por fray Alonso de la Veracruz en su tratado de los tópicos dialécticos. Con esto se demuestra el enlace tan fuerte entre la retórica cristiana y la dialéctica clásica.

En las subsiguientes líneas ofrece las partes del discurso oratorio: exordio, narración, confirmación y peroración; aunque algunos le añaden una quinta parte: la confutación, para Pomey ésta se halla ya en la confirmación.⁸² Respecto al exordio dice: *est pars Orationis, animum auditoris idonee comparans ad reliquam dictionem*.⁸³ Después explica los modos en la cuales se puede mover el ánimo del auditorio: siendo amable, atento y dócil. En la sección de la argumentación señala las partes usadas en la predicación: raciocinio, inducción, entimema y el ejemplo. A continuación define el raciocinio y en segundo analiza cada una de sus partes. Como el silogismo, aunque no entra a describir cada uno de ellos.

Pomey le dedica al panegírico una buena parte de su manual. Este tipo de sermón combina, según el autor, el silogismo de los dialécticos, el tema de los teólogos (Dios y los santos) y los tropos de los retóricos. La quinta esencia del panegírico es la libertad de la prosa y las metáforas, símbolos y parábolas. El núcleo ontológico del sermón barroco es la metáfora, porque ella misma es luz y sombra, tiene una parte

⁸¹ *Ibidem*, p. 161.

⁸² *Ibidem*, p. 171.

⁸³ *Ibidem*.

clara (la literal) y una oscura (el sentido provocado por la traslación). Más que la estética de la mimesis, el sermón barroco es la estética del ingenio. Como afirma Mauricio Beuchot, la obra de Pomey fue un instrumento útil para los estudiantes novohispanos del siglo XVII y de principios del XVIII. No sólo por su didáctica presentación en preguntas y respuestas, como una especie de catecismo de oratoria, sino por su claridad y condición.⁸⁴

Como es evidente, Pomey estaba a favor de una forma del discurso más aticista. Es decir no buscaba el rebuscamiento, sino la claridad del sermón. Esto se empata muy bien con lo que escribirá dos años después en España, Barcia y Zambraña, a quien veremos más adelante. La influencia de la predicación a la francesa había empezado aquí en el siglo XVII con Francisco Pomey.

c) *Artificio sermocinal*

Para Velasco el sermón no sólo es un discurso, además “es un todo artificioso para persuadir al auditorio el amor a las virtudes y el aborrecimiento de los vicios, siendo las partes esenciales de un sermón: enseñar, deleitar y mover”,⁸⁵ tomadas al mismo tiempo de las partes elementales de la retórica: enseñar, deleitar y persuadir. Fray Martín de Velasco tiene el mérito de haber escrito una obra original como ninguna, en su complicada estructura. Jugando con los conceptos de arte, ingenio, agudeza, ha intentado escribir no una agudeza y arte de ingenio como Gracián, sino un arte de agudeza, porque, como afirma, a los estudiosos de la retórica, el arte no les permite ingenio, sino agudeza.⁸⁶

⁸⁴ Mauricio Beuchot. *Retóricos...*, p 51.

⁸⁵ Fray Martín Velasco. *Arte de sermones para saber hazerlos y predicarlos...* México: Imprenta Real del Superior Gobierno, de los herederos de la viuda de Miguel de Rivera, 1728, p. 19.

⁸⁶ Félix Herrero Salgado. *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII*. Pre-

El ideal de retórica en Velasco es dar cabida al razón en el discurso, en este caso en la oratoria sagrada, pero esa razón no debe derribar las otras facetas del humano como son las emociones y los sentimientos. Pero tampoco se plantea que la retórica sea pura psicología como lo pretenden ciertos estudios, o pura literatura, sino una racionalidad media, es decir una racionalidad simbólica o alegórica donde la metáfora es su núcleo, donde se plantea un saber probable. No se trata de la certidumbre de la ciencia ni de conciencia, sino una verosimilitud planteada a través de la sutileza y del ingenio. Velasco establece tres estilos para la elaboración de los sermones:

El estilo remiso o natural, de carácter discursivo, sentencioso, en el discurso va notando, descubrimiento, desentrañando, con sutileza e ingenio, la naturaleza de las cosas. Será pues, apto para enseñar, tiene su lugar en los comienzos del sermón y de los conceptos.

El estilo blando es claro y elegante, lucido y resplandeciente y propio de entendidos, es apropiado para deleitar y tiene su lugar en el medio de los discursos y conceptos.

El estilo *magniloco*, grande, sentencioso, juicioso, ponderativo, persuasivo, es apto para persuadir y mover y tiene su lugar al final de los conceptos y del sermón.⁸⁷

Los predicadores barrocos novohispanos combinarán estos estilos, pero el que más prepondera será el *magniloco*, debido a la dialéctica sutil estudiada en la cátedra universitaria. En efecto, como ya habíamos comentado más arriba, lo barroco de los sermones de esta época no proviene de una copia de la poesía, sino de las sesudas disquisiciones, distinciones o subdistinciones que se hacían de una oración o bien de un término. Con lo cual agudizaban su ingenio e intelecto. Esta

dicadores dominicos y franciscanos. Tomo II. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1998, p. 545 y ss.

⁸⁷ Fray Martín Velasco, *op. cit.*

agudeza y sutileza adquirida en la cátedra pasaba al púlpito.

Estas tres preceptivas son un ejemplo de la reflexión filosófica sobre la retórica cristiana. Como vimos en este capítulo, la retórica era una parte de la filosofía en el siglo XVII, era un área del *trivium*. La retórica lo envolvía todo, cartas, discursos, sermones oraciones fúnebres, tratados de teología, etcétera. Como disciplina filosófica ofrecía a sus usuarios no sólo la mejor manera de expresarse, sino que en la expresión misma iba el contenido tan importante a comunicar. La retórica fue esa *scientia sermocinalis* modeladora de la racionalidad específica de este siglo, sin ella, los pensadores de esta época no hubieran construido este paradigma sermocinal. Es cierto, es una retórica para la edificación del cristianismo, pero ¿qué retórica está exenta de ideología? La retórica es la filosofía primera en el barroco novohispano, es donde se fundamenta la opinión de los predicadores, permite la estructuración de las ideas y ofrece una gran serie de conceptos maleables a las necesidades de las unidades discursivas.

Para Rodríguez de León, como para Pomey y para Velasco, la argumentación es parte esencial del discurso. La argumentación retórica y los argumentos dialécticos son lo que conforman la racionalidad retórica barroca novohispana. Una racionalidad con una fuerza de comprensión de los textos y de la realidad inigualable, un ejercicio de la razón sustentada por la verosimilitud de la retórica y el probabilismo propio de la dialéctica.

Denomino como razón retórica a estas teorías acerca de los actos de habla y los sermones analizados en capítulos posteriores. Una razón retórica no es solamente la filosofía de la retórica, como las obras de Rodríguez, Pomey y Velasco, sino, sobre todo, es aquella racionalidad implícita en el ejercicio de la palabra a través del bagaje propio de la retórica, complementada por la dialéctica. Una razón retórica cuyo fundamento último es la metáfora, como *poiesis* y como argumento que desvela una parte del ser.

CAPÍTULO II INGENIO, SUTILEZA Y CONCEPTO COMO CATEGORÍAS DEL SERMÓN BARROCO

Saber y saberlo demostrar es valer dos veces
Baltasar Gracián

ARGUMENTACIÓN INGENIOSA Y AGUDA

Lo santo es una parte del cristianismo de aquel momento considerable como lo alcanzable desde la actividad de este mundo y como proyección para después de la muerte. De tal suerte, la vida y la muerte se correspondían en una serie de similitudes, lo que se hacía aquí tenía se contrapartida en el más allá. Aquí vamos a ver tres sermones de santos uno de 1638, otro de 1650 y uno más de 1660. El primero de ellos es sobre san Hipólito, el segundo sobre san Felipe de Jesús y el tercero sobre santo Domingo de Guzmán. Tanto el primero como el segundo demuestran una serie de elementos relacionados con la construcción de una incipiente identidad. Gabriel de Ayrolo dijo el de san Hipólito, Jacinto de la Serna el de san Felipe de Jesús y Francisco de Torres el de santo Domingo.

Los sermones de santos son netamente panegíricos, es decir, intentan alabar la figura del beato. Para ello recurren a la *amplificatio*. Ésta puede ser entendida como figura retórica o como procedimiento que “consiste en realzar un tema desarrollándolo mediante la presentación reiterada de los conceptos bajo diferentes aspectos, desde distintos puntos de vista.”⁸⁸ En efecto, el predicador veía la vida del santo y discurría de distintos modos acerca de las virtudes del mismo y lo presentaba como un modelo para la vida cristiana. No sólo la amplificación era usada en estos discursos sino también va-

⁸⁸ Helena Beristáin. *Diccionario de retórica y poética*. México: Porrúa, 2006, p. 33.

rios argumentos, como el etimológico, por analogía, etcétera. En los sermones de Ayrolo, De la Serna y De Torres se destaca ese afán de plantear en un concepto ingenioso toda la vida del santo. Este concepto amalgamaba realidades distintas como la vida del beato y el momento histórico.

Aquí los predicadores barrocos novohispanos recurrían tanto a los argumentos inductivos como a los deductivos. Los primeros con el argumento *a pari*, es decir, es un razonamiento basado en la comparación entre semejantes. Trataban de probar un suceso particular a partir de otro (un ejemplo), apoyado en la semejanza existente entre ambos. Este tipo de razonamiento cobra fuerza cuando los ejemplos son numerosos, tienen distintos orígenes, existe más de una semejanza relevante, es menor el número de las diferencias, la conclusión a la que llega el orador sagrado es modesta.

a) *La ciudad y su santo*

Comienza el desfile de sermones barrocos con el que fue dicho en la ciudad de México en 1638 por el doctor Gabriel de Ayrolo, arcediano de la Iglesia de Guadalajara.⁸⁹ Gabriel de Ayrolo Calar fue hijo de Nicolás de Irolo Calar, natural de Cádiz, quien pasó a México en fecha desconocida y allí ejerció el cargo de escribano, dando a luz en 1605 una obra relacionada muy de cerca con el desempeño de su profesión, titulada *Política de Escrituras* «es una pauta de escrituras legales reformando las expresiones antiguas con arreglo a la mayor cultura del idioma castellano, y con varias adiciones para casos y asuntos extraordinarios». Gabriel de Ayrolo nació en México y debía ser ya de alguna edad al tiempo en que su padre publicaba su libro, pues entre los preliminares figura un soneto suyo.⁹⁰

⁸⁹ Gabriel de Ayrolo. *Sermón que predicó...el día de su Patrón Hipólito*. México: Francisco Salvago, 1638.

⁹⁰ Mariano José Beristáin de Souza. *Biblioteca Hispano-Americana Septentrional*. Tomo I. México: Oficina de Alejandro Valdés, 1819, p. 179.

Según parece, Gabriel de Ayrolo se había criado en casa del Conde de Monterrey, don Gaspar de Zúñiga y Acevedo, virrey de la Nueva España desde noviembre de 1595 hasta octubre de 1603. En la Universidad de México estudió cánones, leyes y teología, hasta graduarse de bachiller, habiéndole tocado, por ausencia de los catedráticos propietarios, leer las asignaturas de Prima de Leyes. En aquella audiencia obtuvo también el ser recibido de abogado. Con tales títulos resolvió hacer un viaje a España, muy probablemente en busca de adelantos para su carrera. En 1611, cuando recibía el virreinato el arzobispo don fray García Guerra, Ayrolo escribió un «hieroglífico» que hubo de insertar más tarde en el primero de sus libros impreso en España. Asimismo, en abril de 1612 se celebraron las honras hechas en honor de la reina doña Margarita de Austria, habiendo sido Ayrolo, en efecto, el autor de la *Descripción del túmulo, letras y jeroglíficos* dispuestos para esa ceremonia. A finales de junio de 1616 se hallaba en Cádiz, para ese tiempo el provisor de la ciudad le extendía autorización para dar a la prensa su *Pensil de Príncipes y varones ilustres*, donde aparece decorado con el título de abogado de la Real Audiencia de Sevilla. Como complemento a sus estudios se había graduado de licenciado y doctor en cánones y con los mismos grados en teología alcanzados en Sevilla.

Además de esa empresa, Ayrolo, ordenado ya de sacerdote, dedicó parte de su tiempo a la predicación. En Cádiz ocupó el púlpito en varias ocasiones, entre otras, cuando se celebraron las honras del rey don Felipe III y algunas también en la Corte “con buena opinión”. Deseoso de radicarse en la patria de su padre, hizo una oposición a la canonjía magistral de Cádiz. En 1622 fue propuesto al rey para una ración en México.⁹¹ Dos años más tarde se hallaba nombrado chantre de la catedral de Guadalajara de Nueva España, como rezaba la portada de un poema heroico en nueve cantos salido en 1624 de la prensa de Juan de Borja, en Cádiz, intitulado *Laurentina*. Cerca de

⁹¹ *Ibidem*.

tres años más hubo de permanecer Ayrolo en la Península y en mayo de 1627 llegó a Guadalajara a tomar posesión de su canonjía, dos lustros después se hallaba allí con la dignidad de arcediano.

Como ya mencionábamos, el doctor Gabriel de Ayrolo publicó *Pensil de Príncipes y varones ilustres* en Sevilla en 1617, dedicado al Duque de Medina Sidonia. En el brindis el doctor Ayrolo manifiesta:

Enseña la Filosofía natural, que todas las cosas procuran dirigirla al centro donde proceden, que es la última perfección que reciben de la naturaleza, siendo esto así haría agravio (no sólo a mi trabajo, pero a muchos) si tratando en el de la grandeza de tantos Príncipes no procurase dirigirla a quien lo es de ella, así por la antigua sangre de su casa (con quien tanto se honra España) como por el hecho que ella mereció tener vinculado el nombre de Bueno, para que por su posición fuese el mayor; y siguiendo lo que la razón me dictara, cuando no lo hiciera la naturaleza, procure dirigir a su centro lo que es tan debido a él, con lo cual queda en la última perfección la grandeza de tantos Príncipes, y mi trabajo con la mayor honra que puede alcanzar, siendo favorecido de v. Ex. cuya vida guarde el Cielo.⁹²

Este *Pensil* es una serie de oraciones, discursos y sonetos compuestos por el doctor Ayrolo donde narra la vida de algunos nobles, caballeros y gentilhombres de España. Aclara el arcediano de Guadalajara:

Porque no cause novedad en algunos la propiedad metafórica con que di título de Pensil a mi libro, en su principal significación me pareció declarar la razón que me movió para aplicarlo a la materia y sujeto de que se trata. Plinio en el lib.

⁹² Gabriel de Ayrolo. *Pensil de príncipes y varones ilustres*. Sevilla: Imprenta de Fernando Rey, 1617.

19. c. 9. Dice que significa el jardín, o huerto edificado en alto, cuyas palabras son; *Pensiles eorum hortos promouentibus insolens rotis alitoribus*, etc. Y Ambrosio en su *Dictionario* dice; *Pensilis hortus qui supra edificia factus est*. Fueron por esto celebrados los Pensiles de Babilonia, cuya fábrica (sobre sus altos muros) se cuenta por una de las siete maravillas del mundo. De aquí se originó, que (por término de su posición) significase el jardín, o huerto puesto en lugar sublime. Siendo pues la variedad (que se fabrica en este) de cosas supremas (y que la Idea las considera de todo punto elevadas, y casi fuera de la naturaleza) me pareció metáfora propia darle nombre de Pensil, por lo que suspenden, y admiran grandezas de Príncipes, y hazañas de Varones ilustres; las cuales por si son tan levantadas, que con su valor, y precio suplen las faltas del sujeto que las celebra. El tiempo que se puede pasar en pasarlo, es tan breue, que (en el recreo de una siesta) mereceré ser perdonado de lo inculto que en él hubiere. Y si del todo no agradare (buen remedio) quien le comenzó a ver en ella, cierre el Pensil, y ducrma lo restante, podrá ser (en sueños) goce de otros de mayor entretenimiento.⁹³

Esto es una típica explicación de los términos basado en la teoría de la *suppositio* estudiada en la lógica menor perteneciente al *trivium*. Explica el doctor Ayrolo la significación primaria del concepto *Pensil*, pero advierte que no lo va a tomar de esta manera, sino en su significación secundaria o metafórica. Como veremos, la mayoría de los predicadores toman la suposición en su segunda significación, esto es, impropia; pues les parece más útil para la construcción de su discurso. Aquí vemos una clara utilización de la sutileza de distinción porque no se queda con una sola acepción del término, más bien busca la más acomodada a su discurso. Es esa *subtilitas explicandi* propia de la época, esa capacidad hermenéutica de hacer comprender a los neófitos lo oscuro de un concepto o todo un texto.

⁹³ *Ibidem*.

Le fue publicado este *Pensil* no sólo porque no contravenía en nada a la fe católica, sino porque resultaba totalmente verosímil lo plantando tanto en sus conciones como en sus sonetos. En este *Pensil* del doctor Ayrolo aparece también una *Oración laudatoria en que se declaran las virtudes y excelencias de la serenísima Reina doña Margarita de Austria*. Como su nombre lo indica, es una continua alabanza de la reina. No hay en dicha invocación una perícopa de la Biblia que sirva de epígrafe y tema. Tampoco se basa en los doctores de la Iglesia Católica. Echa mano solamente de poetas clásicos y bajomedievales. Después de dicha oración se continúan los sonetos, glosas y cánticos tanto para san Ignacio de Loyola como para la Inmaculada Concepción de María.

El 22 de agosto de 1638 se celebraba con gran pompa en la Catedral de México el día de san Hipólito, patrón de la ciudad. Ante el virrey y con asistencia de la audiencia real y de los dos cabildos eclesiástico y secular, predicó Ayrolo un sermón, dedicado a la “nobilísima ciudad de México, cabeza del Imperio Indiano”, y patria suya, según cuidó de expresarlo.

El sermón de Ayrolo no es una defensa de la forma culta de la predicación, como sí lo fue el sermón fúnebre de Rodríguez sobre Paravicino, sin embargo, Lope de Vega le dedica al predicador una silva:

De la provincia Bética, en los fines,
mirando al Occidente
Cádiz de peñas coronó la frente,
a quien respetan Focas y Delfines
por el alto blasón de Carlos Quinto,
de las puertas del África distintos,
aquí Gabriel Ayrolo
es de las Musas celebrado Apolo,
porque de las columnas de su genio
no ha pasado jamás mortal ingenio.⁹⁴

⁹⁴ Lope de Vega, citado por el doctor Luis de Esquibel Sotomayor en su

El *Fénix de los ingenios* fue uno de los poetas y dramaturgos más importantes del Siglo de Oro español. Como se sabe, Lope de Vega murió en 1635, muy probablemente conoció algunos sermones del doctor Ayrolo cuando ya era sacerdote. Esta silva demuestra dos cosas: los sermones dichos e impresos en México circulaban también por la península ibérica y la calidad del discurso del doctor Ayrolo había provocado bastante admiración en el *Fénix de los ingenios*. Como dice el doctor Luis de Esquibel Sotomayor en su aprobación:

Sirva pues, de estímulo a los nuestros, la aclamación de lo extraños, para recibir con aplauso el estudio de este Sermón, haciéndolo a su nombre, pues muestra en el la agudeza de su ingenio, Christiana erudición, estilo elegante, y singular doctrina, con que se enseña, y acredita nuestra Patria, y a los que nacimos en este nuevo mundo, porque no tengamos que envidiar antiguos.⁹⁵

Tanto el *concionator* como el censor subrayan que Ayrolo es de México, su patria. Insisten con vehemencia sobre el lugar de nacimiento del predicador, dedican el discurso a la ciudad de México y la enaltecen con orgullo. Como veremos en el sermón siguiente, sobre san Felipe de Jesús, también está de manera explícita el concepto de patria y llaman al mártir franciscano español mexicano.

El sermón a san Hipólito está compuesto de siete puntos a tratar, por un error de imprenta están numerados ocho. El patronazgo de san Hipólito sobre la ciudad de México se debía a una reliquia: “La obtención de una reliquia de santo cuya fiesta se ligaba a la fundación de la ciudad parece haber obtenido una importancia del todo particular, pero a menudo hizo falta que las ciudades de la Nueva España esperaran largos decenios

“Al lector” en Gabriel de Ayrolo- *Sermón que predicó...*

⁹⁵ Luis de Esquibel Sotomayor, “Aprobación” en Ayrolo, *Sermón que predicó...*

antes de poder adquirir una. México no obtuvo “unas reliquias” de san Hipólito, sino hasta 1571, gracias a los buenos oficios de un ciudadano devoto e interesado”.⁹⁶ Varias de las capillas y templos de la Nueva España contaban con distintos restos de diferentes santos, al menos eso era la creencia corriente.

Ayroló asegura en el exordio su suposición a comprobar: aunque san Hipólito no predicó en cuerpo en tierras mexicanas, sí lo hizo en espíritu. Sin embargo, el arcediano de Guadalajara escribe su sermón como una paga a su patria, pues como buen hijo de ella le debe ciertas obligaciones y el predicar es la principal. El primer punto a la letra reza “Que hay desgracias venturosas; y en las que sucedieran a los Mártires hallaron su mayor ventura.”⁹⁷ Durante todo el sermón va trabajando con los contrarios como los de esta primera reflexión. Una desgracia venturosa lleva a los mártires a dar su vida por la fe y por Dios. El argumento central de este sermón está planteado como una analogía. Tertuliano da el parabién a los cartagineses por haber sido vencidos por los romanos y recibir con ello la ley de Cristo, ahora Ayroló les da la enhorabuena a los naturales de México porque también recibieron la fe verdadera. El punto a demostrar es que ciertas desgracias traen consigo algunas dichas. Ciertamente fue para los indígenas un infortunio la conquista de los españoles, eso lo reconoce Ayroló. Mas acompañada de esa desdicha viene la gracia del cristianismo. Al menos esa es la opinión de Ayroló.

El arcediano de Guadalajara con la ayuda de ciertos pasajes históricos ejemplifica esta situación. Ayroló sugiere que los indígenas también fueron mártires, pues con paciencia recibieron el adoctrinamiento. El problema central del sermón es la cuestión de la felicidad. Pues, como se verá más adelante, la dicha de los mártires, como san Hipólito, no es la misma

⁹⁶ Pierre Ragon, “Los santos patronos de las ciudades del México central (Siglos XVI y XVII)” en *Historia Mexicana*. Octubre-Diciembre, año/vol. LII. México: El Colegio de México, 2002, pp. 361-389.

⁹⁷ Gabriel de Ayroló, *Sermón que predicó...*

que la de los simples mortales. La desventura es condición *sine qua non* para alcanzar la felicidad. Por eso, Ayroló invitó a su auditorio en ese momento, mediante argumentos agudos y sutiles, a asemejarse a los abnegados.

“Que en el mismo padecerse alcanza posesión de gloria”,⁹⁸ es el segundo punto de reflexión ofrecido por Ayroló a su feligresía. A través del reparo o ponderación aguda se pregunta si en la paciencia haya posesión de divinidad. Tópico nada fácil de comprobar, veamos cómo procede. Recurre al evangelio, más específicamente al pasaje donde el Dimas le pide a Cristo se acuerde de él cuando esté en su reino. Reconstruye verosímelmente el razonamiento del buen ladrón: “De manera, que las llagas, cuitas, y dolores, que con tanta paciencia sufría, fueron señas por donde conoció la Divinidad de Cristo, y que tenía Reinos divinos que dar.”⁹⁹

Continuando con esta idea, en el punto tercero asegura Ayroló “Que la paciencia de Cristo, más que sus milagros, fue argumento de su divinidad.”¹⁰⁰ Sigue su razonamiento tomando como premisa la paciencia practicada con grandeza no parece humana, aquí retoma el epígrafe inicial: *In patientia vestra posidebit animas vestras*. Estas son palabras del mismo Cristo, es decir, son de una autoridad absoluta. Ofrece otros argumentos de autoridad menor, como la del apóstol Santiago, san Gregorio Magno, etcétera. Con la ayuda de la paciencia los mártires pasan de padecer al gozar. Llega a la conclusión provisional: los mártires participan de la divinidad de Cristo porque también participan de su paciencia. A través de un argumento de reducción al absurdo, Ayroló comprueba que la paciencia es una señal de la divinidad de Cristo, más que los milagros. Pues en el juicio final, según la interpretación de Filón, Dios actuará como hombre y no como Dios. Pues el concepto de Dios tiene en su esencia la benevolencia. Luego,

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

no actuará como Dios sino como hombre, pues el hombre sí es capaz de castigar. Así, Cristo mostró su divinidad en la paciencia pues es un atributo ontológico de él como Dios.

El punto tercero lo plantea, como los demás, en una oración subjuntiva al principio del texto: “Que destierra los temores de la muerte la prerrogativa del martirio, lo cual estiman los Mártires más que su misma vida”.¹⁰¹ Evidentemente, los mártires están para morir, entonces, la muerte no les aterra. Pero como veremos en los sermones de Rodríguez, Chamorro, etcétera, la muerte para los predicadores barrocos novohispanos, aunque no se tratara de un santo, era una transición natural y no la veían con demasiada melancolía.

Para Ayrolo, la dicha perfecta era la posesión del alma por la paciencia, Cristo tenía este gozo y los mártires, por participación, también. Ergo, si ya tenían en acto esta dicha, la muerte les debía parecer algo transitorio. Al menos ese es el argumento verosímil esgrimido por el arcediano de Guadalajara ante el cabildo. Utilizando un argumento etimológico, trata de explicar cómo se usa la palabra *ánima* en la sagrada escritura: “y suponiendo, que esta palabra *animam*, en la Escritura Sagrada significa persona, y que vale tanto decir mil almas como mil personas, porque se pone la parte por el todo”.¹⁰² Ayrolo identifica alma con persona, por eso los mártires anteponen su salvación a su persona, pues dando su alma salvan su persona. Lo ejemplifica muy bien san Pablo: “De modo que dejo el nombre de su persona, y tomo el de su oficio; y fue lo mismo que dejar de ser la persona que era, y comenzar a ser aquel oficio.”¹⁰³

La cuarta reflexión comienza de esta manera: “Que dar la vida por Cristo, es tener mayor posesión de ella, en virtud del poder que Cristo da a sus Mártires.”¹⁰⁴ Esto pudiera parecer

una paradoja, algo inverosímil. Pero precisamente ese es uno de los rasgos específicos del sermón barroco novohispano, hacer verosímil lo inadmisibile. ¿Cómo los mártires dando su vida tienen mayor posesión de ella que quien no la ofrenda? Ahí está la clave de este sermón. La muerte no puede romper la propiedad de los mártires sobre su alma. Muy al contrario, con una muerte afrentosa ofrecida a Cristo, el lazo se hace más estrecho. Veamos cómo lo demuestra. El *concionator* establece: sólo Cristo tiene potestad para, después de morir, resucitar, asimismo, nunca perdió el señorío de su alma, pues cuando murió se la entregó a su padre eterno. Según Ayrolo, quien pone en prenda algo es dueño único de eso y eso se lo comunica Cristo a los mártires:

Esta potestad y esta posesión, que tuvo Cristo por naturaleza, la sustituye y delega en sus Mártires, por gracia, porque el Mártir no muere de flaqueza, sino de valentía y poder que le da Cristo, para que nunca pierda la posesión del alma; porque si los Mártires no tuvieran cada uno un Dios en el cuerpo, ¿cómo pudieran con tanta gallardía de corazón y valentía de ánimo, dar la vida por su amor despreciando los tormentos?¹⁰⁵

Para Ayrolo los mártires no son débiles, sino valientes. La muerte es un paso más en la existencia de los santos. Sorprendentemente no censuraron este sermón por afirmar que cada mártir tiene un dios en su cuerpo. Esto lo explica más adelante con el sacramento de la comunión. Como se recordará, un sacramento comunica gracias, y más el de la comunión pues es el cuerpo de Cristo.

El punto sexto comienza así: “Que Hipólito se debe llamar Sol del nuevo mundo, pues en el día de su martirio se dio fin a su conquista, y amaneció la luz a la Gentilidad.”¹⁰⁶

¹⁰¹ *Ibidem.*

¹⁰² *Ibidem.*

¹⁰³ *Ibidem.*

¹⁰⁴ *Ibidem.*

¹⁰⁵ *Ibidem.*

¹⁰⁶ *Ibidem.*

El sol es un lugar común en la oratoria sagrada novohispana. Aplicado a santos, reyes, fieles difuntos y a Cristo por excelencia. Todas las características enumeradas por Ayrolo de los mártires se las aplica a san Hipólito. Esto es, va de lo universal a lo particular. Planteó los elementos principales definidos por la Iglesia para los santos y ahora lo identifica con un caso específico. El punto arriba señalado del sacramento lo explica aquí el doctor Ayrolo. Todo mártir tiene un Dios porque comulga. Cita a san Juan Crisóstomo para apuntalar su opinión.

Narra algunos aspectos de la vida de Hipólito, de cómo fue orador y como san Laurencio lo exhortó a su conversión al cristianismo. Y que gracias a su elocuencia Hipólito convierte a muchos otros, empezando por los de su familia. Hace hincapié Ayrolo que fue un español, Laurencio, quien convirtió al gentil romano Hipólito. Esto le va a servir para aplicarlo al caso específico de la conquista espiritual de México. En un excelente párrafo lo explica el arcediano de Guadalajara porque se le debe llamar sol a san Hipólito:

Fingió la antigüedad, que el sol llevaba su luz en un carro, que tiraban caballos con grande velocidad, porque dando un giro por todo el mundo, no hubiese quien no gozase de su luz; cuya metáfora siguiendo el Profeta rey en el salmo 18, dijo que el sol de justicia Cristo, había puesto la esfera de su luz, como el Sol, para que extendida allí con veloz carrera, a todo el universo se hiciese notoria, y todos participasen de su luz; esto era, de su fe y de su deidad... Esta metáfora se puede aplicar a nuestro divino Mártir Hipólito, que va hecho un Sol con el carro de su luz, a las esferas superiores, hecho un gigante en su fortaleza, que para llevar los trabajos del martirio, gigantes hombros son menester.¹⁰⁷

¹⁰⁷ *Ibidem.*

Ayrolo identifica la metáfora del carro solar de Helios con san Hipólito. Lugar común en la oratoria sagrada novohispana. Así como los primeros padres de la Iglesia aseguraban que la sabiduría de los gentiles estaba ya en la sagrada escritura, así Ayrolo manifiesta que dicho tópico se halla específicamente en el salmo de David. Va pues de la metáfora de los clásicos, pasando a la sagrada escritura y su aplicación al caso concreto. Este es un procedimiento típico del sermón barroco novohispano. La metáfora vista en distintos discursos y en diferentes contextos la lleva el predicador al propio creando así un argumento verosímil. La metáfora tamizada por la razón discursiva lleva al Arcediano de Guadalajara a construir una oratoria sagrada fundada en lo semejante a la verdad. Pues la verdad se dice de muchas maneras.

En el punto séptimo hay un viraje en el discurso, pues se estaban exponiendo las cualidades de los mártires y cómo se aplicaban al caso de san Hipólito y de manera furtiva aparece el problema de los méritos y gratificaciones entre los criollos: “El nombre grande que mereció Cortés, y el premio que merecieron los conquistadores, y lo mucho que encargan los Reyes se gratifique a sus descendientes.”¹⁰⁸ Realiza Ayrolo una relación de hechos de Hernán Cortés: “hazañas más heroicas que pudo celebrar el discurso de la rueda de los siglos... y que de Reinos poseen nuestros Católicos Reyes, por causa da tan ilustre Capitán”¹⁰⁹. A continuación cita la real cédula, donde se expresa la preferencia a los que ayudaron a Cortés en la conquista así como a sus hijos y a los hijos de éstos. Esto lo fundamenta con el mismo evangelio. Así como los mártires conquistaron el cielo con su sangre, “razón es también, que lo conquistadores de la tierra, y sus hijos, y descendientes en quien están continuados, y representados sus méritos, posean el premio debido a los trabajos de sus progenitores: ellos son

¹⁰⁸ *Ibidem.*

¹⁰⁹ *Ibidem.*

los primeramente llamados a él, y a quien por derecho les toca y pertencece.”¹¹⁰

Este sermón fue dicho en presencia del virrey Marqués de Cadereyta. Ayrolo como ciudadano le estaba reprochando la repartición de prebendas entre los peninsulares recién llegados, los cuales no tenían ningún mérito, pues no habían contribuido a la conquista. Él, Ayrolo, se sentía airado por la situación de los criollos y mestizos al ser relegados para los puestos públicos. Se sentía portavoz de estos grupos y aprovechó el momento para hacérselo notar el virrey. Esta fue una constante en varias piezas de oratoria de la época.

Con la interpretación de san Jerónimo le expone al virrey: “El pan de los hijos (Excelentísimo Señor) están en la tierra que ganaron sus padres y predecesores; los oficios, provisiones, y encomiendas, a ellos se les debe de justicia, ellos son los primeramente llamados, para ser preferidos en ellos, y esta es la voluntad de nuestros Reyes Católicos.”¹¹¹ Le debía recordar al Marqués de Cadereyta cuáles eran sus obligaciones y quiénes eran los legítimos dueños de la tierra. Posteriormente le recita las acciones, que según Tertuliano, hacen digno a un gobernante: “en materia de gobierno, tal vez haya mudanza de parecer, no haciendo tema de los intentos, ni porfía de las propuestas; porque si así fuese, como su poder es el superior, si porfía y tema obrasen, no sería la razón la que pudiese más; y en materia de razón, obrar la fuerza, sería descrédito de la justicia y agravio de la verdad”¹¹² Acude a la Biblia como argumento de autoridad señalando el pasaje del diluvio y llega a la conclusión, Dios no es pertinaz. Luego le espeta al virrey: *Gobiernos porfiados, derechamente tocan en violentos.*

El concepto central de la argumentación en esta parte es, si la justicia tiende a ser constante, el príncipe o gobernante debe ser lo suficientemente sensible para cambiar ciertas co-

¹¹⁰ *Ibidem.*

¹¹¹ *Ibidem.*

¹¹² *Ibidem.*

sas de la misma. Pues si Cristo mudó de parecer en cuanto a su justicia, ¿qué no hará un simple mortal como virrey?: “Dentro aun pues, de los límites de nuestro Evangelio tenemos estas mudanzas, pues diciendo Cristo a los suyos, que se ha de levantar el mundo contra ellos, la tiranía y sedición... No por esto luego se ha de acabar el mundo, que todo ha de padecer mudanza.”¹¹³ Le está sugiriendo el predicador al virrey un cambio o modificación de ciertas situaciones políticas poco favorables a los hijos de los conquistadores, a los criollos nacidos en el nuevo mundo y a los vástagos de su patria.

Por eso la insistencia de Ayrolo desde un principio de su nacimiento en México, como mexicano le debía retribuir, al menos en la predicación, todo lo otorgado. La patria es pues la tierra donde se nació y de dónde se puede sacar el pan de cada día. No es posible que otros, sin sudar gota alguna, lleguen muy orondos a cosechar lo que no han sembrado. Hay un descontento real. La voz del arcediano de Guadalajara es la voz de un grupo inconforme con la política de distribución de cargos y canonjías.

El último punto a discusión continúa el razonamiento anterior poniendo a san Hipólito como el analogado principal: “Que el premio debe corresponder a los servicios, y que así lo hizo Dios con San Hipólito, premiando su fe, y lo hará con todos los que le sirvieren.”¹¹⁴ En efecto, así como san Hipólito dio su sangre y alma en nombre de Dios y fue premiado, así los hijos de los conquistadores espirituales y terrenales deben recibir su tanto por ciento.

Hace a un lado Ayrolo el lenguaje figurado y oblicuo y se lanza de manera directa a pedirle al virrey que sea buen gobernante y haga justicia a los hijos de su patria, a los nacidos en Nueva España, a los nietos y bisnietos de los conquistadores:

¹¹³ *Ibidem.*

¹¹⁴ *Ibidem.*

Las de los hijos patrimoniales de estos Reinos, descendientes de conquistadores, y pobladores, estando al amparo de V. Excelencia, fuerza es que, hayan de ser favorecidos, por los servicios que sus antepasados hicieron a nuestros Reyes, que por esta parte es pertenece de derecho, y de justicia, el premio, y en cuya acción entra con mayor título a merecerlo de justicia como V Excelencia.¹¹⁵

El ejercicio reflexivo del predicador va de la comprensión y explicación de los mártires, pasando por la hagiografía de san Hipólito, hasta su acomodación a las circunstancias específicas de ese momento. Este sermón transita de una exégesis de lo santo a un discurso más político, donde se estiman en muchos las cualidades de los nacidos en América. De exaltar al santo romano a enaltecer la estirpe de los oriundos en el nuevo mundo. Aunque se refiere al Marqués no es un sermón regalista, pues le recuerda cuáles son sus obligaciones y lo esperado de él. Como criollo tiene ciertas obligaciones con la tierra donde nació. Así como él, Ayrolo le paga a la patria con sus letras, así el Marques le debe pagar al terruño con la restitución de los derechos que a sus hijos le corresponden.

¿Cómo usa la sutileza el filósofo Ayrolo? La sutileza era una de las cualidades de la segunda escolástica, implantada en la Universidad de México. La sutileza era la capacidad de hacer distinciones y subdistinciones en una proposición dada, de esta suerte, el predicador buscaba el significado más acorde a su discurso. La distinción es la clave de la sutileza, distingue el todo de sus partes y las partes del todo. Pero las distinciones también son explicaciones de la sagrada escritura o de otro texto, bajo su significación histórica, alegórica, tropológica y anagógica. Así la predicación de este tiempo era sutil no sólo en buscar conceptos predicables, sino también, y más específicamente, en la capacidad lógica de distinción y en diferenciación hermenéutica.

¹¹⁵ *Ibidem*.

Este sermón oscila entre la verosimilitud propia de la retórica otorgada por el uso de metáforas a un discurso más directo, donde la certeza la muestra la situación histórica de ese momento. En efecto, después de usar metáforas para hacer comprender a su feligresía de la importancia de los mártires para la Iglesia y cómo estos participan de la gracia de Dios. Toma como analogado principal a san Hipólito para afirmar que así como los mártires recibieron su premio, así como los que derramaron su sangre en la conquista espiritual y terrenal les corresponde su legítima recompensa. Pero no sólo a ellos, sino a los hijos de ellos pues de alguna manera continúan enviando el oro y la plata. Se toma pues como pretexto la vida de un santo, patrono de la ciudad, para discurrir sobre un tópico político.

b) El santo español mexicano

Como ya habíamos comentado antes, la comunidad religiosa e intelectual novohispana estaba ávida de un santo o santa que los representara en el panteón de la cristiandad. Para 1652, año de publicación del sermón del doctor Jacinto de la Serna, la imagen de la Virgen de Guadalupe aún no era lo suficientemente aceptada por la comunidad religiosa novohispana. Aunque cuatro años antes el bachiller Miguel Sánchez publicó su opúsculo sobre este tópico, todavía no era considerada como el icono prototipo del catolicismo novohispano.

El doctor Jacinto de la Serna fue cura del sagrario de la catedral de México, tres veces rector de la universidad, visitador general, examinador sinodal del arzobispado de México; pronunció su discurso en la catedral de México en la fiesta del cabildo a fray Felipe de Jesús,¹¹⁶ quien era el santo afano-

¹¹⁶ Jacinto de la Serna. *Sermón predicado en la Santa Iglesia Catedral de México en la fiesta que su ilustrísimo Cabildo hizo al insigne Mexicano, Prothomartyr illustre de Japón, S. Felipe de Jesús, en su día*. México: Imprenta de la Viuda de Bernardo Calderón, 1652.

samente buscando tanto por la comunidad religiosa como los intelectuales novohispanos. Los Papas coetáneos y posteriores no quisieron santificarlo, por lo tanto el santo mexicano se retrasó hasta la segunda mitad del siglo XIX. Por eso la imagen de la Virgen de Guadalupe cobró más fuerza que la beatificación de Felipe de Jesús.

Para que un sermón se publicara debía pasar por las manos y ojos del Santo Oficio, que los enviaba a los censores oficiales y éstos daban su parecer, mismo que se estampaba en el impreso. El jesuita Mathias de Bocanegra expresó la primera aprobación:

Por mandato y comisión de V. Ex, he visto este sermón del doctor Jacinto de la Serna, Cura del Sagrario de la iglesia Metropolitana, y predicado el día del glorioso Mártir san Felipe de Jesús, esclarecido Patrón de México, a cuyas sagradas veneraciones, e ilustres aras fueron grandes la fiesta y el pageniriza, apostándose en la celebridad; no en la dicha; pues si alcanzó la fiesta digno orador a su grandezza, el orador no igual pluma a su alabanza, cuando se remite a la mía la aclamación (no la censura) de quien tan graves y eruditos discursos convida más a aprenderlos, que a calificarlos, sin que mi cortedad alcance a ajustarse con el merecimiento el aplauso: porque reconozco de su autor (con san Gerónimo a semejante coyuntura) la sabiduría tan adelantada, que deja la ponderación excedida.¹¹⁷

Este era un lugar común en la oratoria sagrada que no perdió su vigencia ni aun terminado el siglo XVIII. Muy socorrida por oradores sagrados y censores, la falsa modestia consistía en poner muy alto lo enjuiciado o lo discurredo y asegurar no poder alcanzarlo, para luego verificar el colmen del razonamiento. Pero el predicador o censor no lo decían de manera directa, sino oblicua.

¹¹⁷ Mathias Bocanegra, "Aprobación" en Jacinto de la Serna, *op. cit.*

La dedicación fue para fray Marcos Ramírez del Prado, obispo de Michoacán, consejero de su majestad y visitador general de los tribunales de la Santa Cruzada. Jacinto de la Serna recurre a Polibio, Plutarco y Aristóteles asegurando del obispo de Michoacán las características que estos filósofos le adjudican al buen dirigente. En la misma dedicatoria de la Serna hace hincapié en el nacimiento de san Felipe de Jesús en México. Esta idea atravesará lo largo y ancho del sermón.

Este sermón no está dividido en puntos de reflexión como el de Rodríguez de León o el de Isidro Sariñana más adelante analizados. Una de las características de paso del sermón de la primera mitad del siglo XVII es la división en su reflexión en puntos desglosados parte por parte. Dando los argumentos propios y llegando a una conclusión específica de cada tema. En la segunda mitad, los sermones ya sólo tienen bien delimitado el exordio y el discurso. Ahora no se preocupan los predicadores en demarcar cada sección de los mismos. Las distinciones y subdistinciones ya no son en el cuerpo del discurso, sino en la oración y aun a la palabra. Haciendo un análisis semántico o de los distintos usos dados a la misma.

El tema para su sermón lo saca De la Serna del capítulo diez del evangelio de san Mateo: "No pongáis en cuestión que yo haya venido a enviar paz; no vine a la tierra a enviar paz, sino cuchillo."¹¹⁸ Un pasaje muy complicado de interpretar, pues choca con la idea de Cristo como cordero de Dios. Sin embargo, el predicador utiliza una interpretación acomodaticia para que su discurso sea verosímil. Aquí está presente la *subtilitas explicandi*, pues el *concionator* debía ser muy sutil para poder explicar a su feligresía cómo se avenía este pasaje del evangelio con el día celebrando.

En el exordio el ex rector de la universidad hace una alabanza de la ciudad de México, con jactancia la llama *mi patria*. Al igual que Ayrolo, de la Serna está orgulloso de su ciudad y la lisonjea como si de una mujer se tratara: "¡O Imperial

¹¹⁸ Jacinto de la Serna, *op. cit.*

Ciudad de México, patria mía! Alégrate y aliéntate; vístete de gala, no quede vistoso vestido que no te pongas, ni costosa joya con que no te adornes...”¹¹⁹ La ciudad de México en el siglo XVII era un abigarrado mosaico cultural donde convivían negros, indígenas, criollos, españoles, mestizos, etcétera. El teatro comenzaba a representarse en la calle de Jesús y en San Juan de Letrán, aunque la gente prefería los pascos por la pequeña alameda, las mascaradas, las corridas de toros y las romerías. Iglesia y gobierno centraban y acompañaban estas actividades.¹²⁰

Sin embargo, el *concionator* recuerda cómo no siempre fue así y refiere la manera en que vivían los mexicanos antes de la llegada de los españoles. Dicha narración es digna de comentarse porque De la Serna muestra aquí su interés e información acerca de las costumbres de los mexicanos. Hace hincapié en el águila y la serpiente de los aztecas porque le servirá de pretexto para asegurar a san Felipe de Jesús como la nueva águila, símbolo de la ciudad y de la patria: “no a el Águila en el tunal sino a Felipe de Jesús, en su Cruz figurado en el Águila y tunal.”¹²¹ A través de una argumentación aguda e ingeniosa, el predicador hace una comparación entre el símbolo prehispánico y san Felipe de Jesús, asegurando que el águila y la serpiente son figura del santo franciscano.

No ofrece ningún argumento de autoridad, solamente el discurrir de su pensamiento lo lleva a tales conclusiones previas. Esto es de suma importancia, está proponiendo aquí el ex rector de la universidad una continuidad entre la cultura pre católica, representada por los mexicanos, y la católica, a la cual él pertenece y es fiel guardián. Nadie le objetó esa interpretación de símbolo indígena porque era *ad hoc* para la intencionalidad de la intelectualidad novohispana. Además, no reñía con la fe cristiana.

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ Francisco de la Maza. *La ciudad de México en el siglo XVII*. México: Secretaría de Educación Pública, 1985.

¹²¹ Jacinto de la Serna, *op. cit.*

En la introducción al sermón, poco común para esa época, expone el doctor De la Serna lo paradójico de las palabras de Jesús: no he venido a la tierra a traer paz, sino espada, cuchillo. Sin embargo, precisamente ese es el mérito de la oratoria sagrada novohispana, hacer verosímil lo inadmisibles. Disolver lo aparentemente extravagante con una serie de argumentos convincentes. Ateniéndose a una interpretación literal, el predicador puede sacar ciertas conclusiones de esta perícopa del evangelio, pero la interpretación literal poco le puede ayudar. Más bien se tiene que remitir tanto a la *chria* como al reparo.

El predicador echa mano de la *chria* según los ejercicios de retórica de Aftonio citados por Pomey: “elaborarla con los siguientes principios de argumentación: el encomiástico, el parafrástico, la causa, mediante el argumento contrario, con un símil, con un ejemplo, con el testimonio de los antiguos y con un epílogo breve.”¹²² No obstante, recurre más al reparo: “Mas para que digamos algo en este lugar de la elocución, es sin duda un método muy acomodado para explicar muchos lugares del Evangelio proponerlos en forma de cuestión o duda.”¹²³ La duda en los predicadores era para no conformarse solamente con una interpretación de la sagrada escritura, sino para ponderar varias y de allí sacar su propia conclusión. La duda, como veremos más adelante, es metódica y será muy importante para la oratoria sagrada en la época barroca. Dudando el predicador no llega a la conclusión de la certeza de la conciencia, sino a la incertidumbre y finitud de la razón humana.

Toda la explicación, y el argumento principal de esta parte se basan en las diferentes acepciones de la palabra latina *gladium*. Porque cuchillo se toma aquí en sentido de justicia y no de venganza. Para Jacinto de la Serna, con la debida cita de

¹²² Pomey Francisco, *op. cit.*

¹²³ Fray Luis de Granada, citado en Antonio Azautre Galiana, “Algunas influencias de la oratoria sagrada en la prosa de Quevedo”, en *Criticón* (Toulouse), 84-85, 2002, pp. 189-216.

san Hilario, Cristo está usando aquí *gladium* como instrumento de justicia. Los predicadores de esta época sabían diferenciar entre uso de la palabra e interpretación de la misma. Una palabra podía ser interpretada, usada y explicitada sus raíces en busca del argumento necesario para construir un ingenioso discurso. Con esto disuelve la aparente paradoja pronunciada por Cristo.

Este cuchillo de justicia quiere una *paz belicosa y una guerra pacífica* entre los padres e hijos. Esto es así porque los progenitores deben dejar crecer a sus vástagos y éstos deben, en cierto momento, dejar la casa familiar y continuar con su vida. Lo anterior da pie al predicador para introducir la vida de san Felipe de Jesús: “Sea pues el primer paso de la vida de nuestro Santo, el haber en los primeros años de mancebo, apartándose de sus padres, y se dividió con este cuchillo del Evangelio, que para seguir a Cristo señor nuestro, nos dice que dejemos padre, y madre y nos apartemos de ellos.”¹²⁴ Narrando las andanzas del santo mexicano lo compara con David. Al igual que el futuro rey, a fray Felipe de Jesús le estorbaban las primeras armas consignadas para su vida: la espada, la capa, las plumas en el sombrero, la casaca y las botas. Cambió el florete por el cordón de san Francisco: “¡Oh Felipe de Jesús! Mirad, que vuestro Maestro Cristo nuestro señor: *Non veni pacem mittere, sed gladium*, no vino a enviar paz, sino cuchillo; cortad con el amor de vuestros padres, para que se conserve el de vuestro maestro.”¹²⁵

Posteriormente, confronta el doctor De la Serna a san Felipe con Jonás y su naufragio, llegando el santo mexicano a las costas de Japón. A través de su palabra, el predicador reconstruye de manera poética cómo pudo ser la muerte de san Felipe de Jesús. Basado en las crónicas de los descalzos de san Francisco relata para su feligresía y miembros del cabildo el martirio del beato. Pero esta reconstrucción tiene visos de

¹²⁴ Jacinto de la Serna, *op. cit.*

¹²⁵ *Ibidem.*

verosimilitud gracias a las crónicas citadas. Un relato como lo presenta el doctor De la Serna surtió su efecto gracias a la trasnominación, buscaba cierta sobriedad, decir muchas cosas de manera compacta, lograr el máximo de expresión con un mínimo de recursos, resaltando el significado por encima del significativo.

Refiriéndose a la ciudad nuevamente dice: “México *recedant vetera, nova sint omnia*, da de mano a tu antigua Águila en el tunal, y renuévate con esta Águila de Felipe de Jesús, hijo tuyo, clavado en el tunal de la Cruz.”¹²⁶ Les está sugiriendo a los miembros del cabildo cambien el blasón de la ciudad por la imagen en la cruz de san Felipe. Como sabemos esto no sucedió. Sin embargo, para el predicador, así como para muchos otros religiosos e intelectuales del momento, tener un santo mexicano significaba mucho. No obstante, este beato no logró acrisolar los intereses de la elite letrada en general. En el siglo XVIII ya no recordarán en sermones a este franciscano muerto en Japón. Con esto cierra su discurso el ex rector de la universidad.

No es este un sermón sumamente recargado de contrapuntos, va discurrendo de la manera más sencilla posible. Razona de manera lineal sin dar tantos saltos, las citas en latín son pocas y breves, y las pocas metáforas están bien acomodadas. Pero sí, como ya dijimos, recurre a la alabanza del beato, mas no hace como Ayrolo, no plantea los pormenores de los mártires según la Iglesia Católica, sino que trata de mover y conmover a su feligresía con una reconstrucción de los hechos a través del símil y otros tropos. Sin embargo, este es un buen ejemplo de cómo se verifica la verosimilitud en la oratoria sagrada novohispana. A partir de las crónicas de los franciscanos rehace de manera hipotética lo que pudo haber pasado por la mente del beato.

Evidentemente, para Jacinto de la Serna México es su patria, el águila en el nopal era figura velada de san Felipe y

¹²⁶ *Ibidem.*

este santo debía ser tomado como escudo de la ciudad. Infortunadamente ninguna reliquia milagrosa del santo español mexicano llegó a la ciudad para su constitución como patrón de la misma. Pero sí se nota el orgullo en la soflama del ex rector de la universidad por su ciudad y todo lo representado. ¿Hasta dónde podemos decir que se estaba formando un discurso identitario entre la elite letrada con Ayrolo, De la Serna y con otros más? Como veremos, hay una conciencia de un nosotros, mexicanos, y un ustedes, españoles. San Felipe de Jesús era un buen ejemplo de lo realizado por un criollo por su patria y su religión.

El ingenio del predicador había provocado la asociación del símbolo prehispánico, el águila en el nopal, con la imagen de san Felipe de Jesús. Aunque no es un sermón recargado tiene muchos elementos del barroco. En este sentido, los sermones como el de este predicador son un texto para producir sentido entre la feligresía y los lectores. Los periodos estaban bien acomodados, y las metáforas bien escogidas para causar cierto efecto sobre el auditorio. Los argumentos de autoridad, los reparos, las dudas y las inferencias las utilizaba el predicador no sólo para deleitar, sino sobre todo para convencer y enseñar a quien escuchara o examinara el sermón.

c) *Domini canes*

Santo Domingo de Guzmán como objeto de estudio de los sermones barrocos novohispanos no es muy común. La orden de los dominicos en la Nueva España se dio a la tarea de meditar acerca de su labor como predicador en la Edad Media. En este caso, el discurso fue dicho por un franciscano: Francisco de Torres, lector de prima de teología y guardián del Convento de San Francisco de México. Se lo dedicó a fray Juan Martínez del Consejo del rey. Frente al púlpito estuvo el virrey de la Nueva España en ese momento, el Duque de Alburquerque.¹²⁷

¹²⁷ Francisco de Torres. *Oración Panegírica celebrada en Gloria del Gran Patriarca*

Después de ser dicho el sermón un mecenas pagaba la impresión del mismo. Se mandaba el manuscrito al obispo correspondiente y éste lo turnaba a su vez al Santo Oficio. Esta institución determinaba tres lectores para su dictamen por escrito. Dichos juicios eran impresos junto con el sermón para que los futuros lectores estuvieran tranquilos sobre la ortodoxia del texto. En este caso, tres censores sumamente experimentados dieron su parecer. En primer lugar le tocó a fray Juan de Herrera, catedrático de teología en la Real Universidad de México: “Reconozco la doctrina sólida, la erudición grande, el singular estudio, la sutileza de los conceptos tan apoyada con lugares de Santos. Por todo merece que se dé a la estampa y por no tener cosa en contra de nuestra santa fe.”¹²⁸ El discurso debía ser impreso no sólo porque no contravenía en nada a la fe católica, sino porque es erudito, tiene una doctrina sólida y conceptos sutiles. Los censores no sólo veían el contenido del sermón, además apreciaban su estilo y la riqueza misma del texto. Estos paratextos fueron haciendo del sermón un discurso más complejo y los predicadores debían recurrir a teólogos no tan citados, trayendo como consecuencia actualización de la tradición teológica tanto del medioevo como de la patrística. El segundo consentimiento corrió a cargo del doctor Matías de Santillán, predicador general del arzobispado:

El autor en el traje, y afecto, no olvida ser hijo de Francisco, y con los vuelos de Panegirista, se adopta a Domingo con su pluma. Bien pudiera yo enriquecido con ella, y abrazado con su llama producir elogios a la pluma, sino recelara de las excusas su modestia, pero quedo para predicar instruido con lo vivo, y ajustado de las propuestas, lo limpio de los conceptos, y aseado de las razones, está con el escrito bien per-

S. Domingo de Guzmán en su mismo día y Real Convento de la Imperial Ciudad de México. México: Imprenta de la viuda de Bernardo Calderón, 1660.

¹²⁸ Juan de Herrera, “Aprobación”, en Francisco de Torres, *op. cit.*

trechada nuestra fe católica, sin disimular su autor ser hijo de dos Atlantes en defenderla, de Francisco por el afecto y de Domingo por la pluma.¹²⁹

Por el hábito, el predicador es hijo de san Francisco, más por las ideas y el estilo es hijo de Santo Domingo. Domingo de Guzmán fue un buen predicador y san Francisco no. Pondera el examinador los conceptos y los argumentos. Porque no sólo se convencía con el afecto, sino también con las razones de peso ofrecidas.

Generalmente, los sermones de esta época sólo traen dos aprobaciones, en este caso se añade una más, la de fray Martín del Castillo, hermano de hábito del predicador y provincial del Santo Evangelio:

Y cuando yo no tuviera la experiencia que tengo de sus muchas letras. Tan iguales en la Cátedra, como en el púlpito, sólo este sermón me lo enseñara, y le acreditara de Maestro pudiéndole aplicar muy bien su paternidad, la translación que trae en el discurso de su sermón, del erudito y docto predicador: *tecum magisterium*, pues tan colmado le ha mostrado en lo elocuente y sutil de sus conceptos; mostrándose tan hijo de Domingo en sus elogios, cuanto lo es de Francisco en la modestia.¹³⁰

En estos tres juicios se valora la sutileza como una categoría importante del pensamiento. Esa fineza de la razón que todo lo penetra, lo comprende y lo explica. Esa sutileza estaba constituida por la agudeza y la perspicacia. Un filósofo-orador era bueno porque era sutil, porque en un razonamiento era capaz de hacer distinciones y subdistinciones, no sólo en la realidad, sino en las palabras y los mismos conceptos. Esta sutileza de concepto no se refería a la matemática, sino a los

distintos modos de significar en una proposición y que tenían su contrapartida en los modos de ser. El papel de la voz o palabra, dotada ya de significación y enlazada a lo ontológico a través de lo lógico, desempeña en el discurso determinadas funciones, copiadas de la estructura ontológica de los seres: sustancia, accidente, etcétera.

Para esta época, en la predicación franciscana se consideraba a los conceptos como el modo de probar las proposiciones. En todo concepto se distinguían tres partes: la primera consistía en el enunciado mismo hasta su problematización a través de la duda con un estilo remiso, agudo y sentencioso. La segunda parte radicaba en un texto de la sagrada escritura como contrapunto o antítesis para crear la tensión. La tercera parte estribaba en la solución y la aplicación. A la solución debía surgir entre los oyentes de manera espontánea y no forzada por el predicador.¹³¹ Esto último se valoraba mucho, pues se confiaba en el desarrollo racional de la argumentación y del discurso mismo.

El tema del sermón del franciscano Torres es el siguiente: “Nivelar lo perfecto de las obras con lo sabio de las palabras y ser la pureza de la vida pauta; sobre que corran las letras de la evangélica doctrina, es llegar al supremo grado de perfección y de conseguir de hijo de Dios el soberano título, este ha de ser el asunto de mi sermón.”¹³² Esta idea se la va a aplicar a santo Domingo de Guzmán. Es significativo que en el día del fundador de la orden los dominicos le hayan encargado a un franciscano el sermón panegírico correspondiente. Pues como sabemos los dominicos nacieron como una orden para la predicación y tienen ésta práctica como una de sus actividades principales, amén de ser los perros del señor.

El franciscano Torres antepone una serie de proposiciones a manera de principio básico, para partir a construir su discurso: “que quien enseña, es preciso un saber muy exento

¹²⁹ Matías de Santillán, “Aprobación”, en Francisco de Torres, *op. cit.*

¹³⁰ Fray Martín de Castillo, “Parecer”, en Francisco de Torres, *op. cit.*

¹³¹ Félix Herrero Salgado, *op. cit.*, p. 548.

¹³² Francisco de Torres, *op. cit.*

de la sospecha, y en quien gobierna una obra muy extraño de la calumnia.”¹³³ Como él va a enseñar, define su discurso como exento de sospecha. Comparte el concionador la idea del Papa León al afirmar que la predicación es como un sacramento: “Sacramento llama el ministerio de la predicación evangélica; porque tiene la predicación parentesco mucho con el sacramento: éste de palabras y acciones se componen; y aquella con obras y palabras se perfecciona.”¹³⁴ Ergo, para el predicador franciscano la predicación es un signo visible que comunica una gracia invisible. El sermón en este caso es un sistema semiótico completo el cual no sólo tiene *res*, sino también *verba*. Donde las palabras son la parte visible del mensaje a comunicar. En este sentido, las palabras del discurso son el *Sacramentum tantum* y su mensaje, el significado del mismo es la *res sacramenti*.

Para el franciscano de Torres, Dios Padre tiene dos hijos uno natural y otro adoptivo. El primero es por supuesto Cristo y el segundo es santo Domingo de Guzmán. En el caso del mesías son una y la misma cosa el nacer y el predicar. Porque Cristo es el verbo de Dios, es la palabra del padre eterno, el padre eterno predicó con Cristo. Cristo es *logos prophoricos*, el primer propalador de la voluntad de Dios. El segundo fue Domingo de Guzmán, quien dio testimonio de la palabra a través de la palabra. Para esto, el padre eterno, como hijo adoptivo, le dio las luces necesarias a su entendimiento para convencer a los herejes.

En correspondencia con su idea de la predicación como sacramento, el argumento más recurrente en el sermón de este franciscano es a través de los signos. En efecto, los argumentos de signo o indicio son del tipo hipotético. Cuando los hechos no son accesibles, como en este caso la vida del santo, el *concionator* franciscano se ve obligado a rastrear sus indicios y a utilizar pruebas indirectas. Los argumentos del

signo son todos aquellos que extraen conclusiones de signos o indicios. Un signo o indicio es todo hecho conocido que sugiere la existencia de otro no conocido. Las relaciones entre signo y significado pueden ser causal, de coexistencia, de sucesión y de semejanza: “Y así aquella antorcha que la ilustra infante es índice que le declara desde el vientre justo, porque fue Domingo desde niño grande.”¹³⁵ Este argumento por indicio o signo tiene que ver directamente con la posibilidad de que quien lo use interprete correctamente, y en ese sentido se ponga en marcha toda su capacidad hermenéutica.

Otro argumento del cual echa mano es el de etimología. Las palabras como signos nos remiten a un significado diverso. A partir de una cita de Job explica el predicador que en el texto hebreo, en lugar del latino Lucifer, está Mazzaroth, cuyo significado es bastante dudoso. Nicetas Coniantes, citado en el sermón, asegura que significa el can resplandeciente del cielo. Con esta significación de la palabra hebrea fácilmente puede el franciscano aplicarla al santo del panegírico.

La *pisthis* sirve para establecer la credibilidad del punto de vista del predicador al momento de defender su proposición. El peso principal gravita en el *docere*. La argumentación en este sermón es la parte nuclear y decisiva del discurso. En este caso específico, los signos juegan un papel importante en la argumentación. Los signos están íntimamente relacionados con las pruebas no artificiales. Para el predicador el hecho del nacimiento de Domingo de Guzmán es un signo remitente a la determinación de Dios para adoptarlo como hijo. Estos signos no son artificiales, pues no la crea el orador a través del arte de la retórica, más bien los encuentra en la historia de vida del santo.

El predicador extrae una serie de conclusiones a partir de los signos, estos signos son sacados tanto de la hagiografía del santo como de la sagrada escritura. Mas dichos signos están mediados por la interpretación del mismo franciscano. La

¹³³ *Ibidem*.

¹³⁴ *Ibidem*.

¹³⁵ Francisco de Torres, *op. cit.*

fuerza del argumento del signo está vinculada a la seguridad con que el *concionator* afirma la correlación entre signo y significado. En este caso, por ejemplo, el significado de la palabra Mazzaroth y la vida del santo. En este sentido hablamos de signos equívocos o no concluyentes. Estos reflejan correlaciones probables. En el caso del sermón del franciscano los signos equívocos adquieren valor porque los suma, pues son numerosos y convergentes. Con cada uno de ellos el *concionator* forma un juicio condicional presuntivo y con la suma de todos, un razonamiento hipotético, es decir, busca la mejor explicación para el conjunto de signos.

ARGUMENTATIO FUNEBRIS

Aquí analizo los sermones cuyo tema principal es la muerte. Con el discurso dicho por el doctor Rodríguez de León podemos identificar esta posición de una *scientia sermocinalis* culta y elevada. Como ya habíamos visto en el capítulo anterior, Rodríguez de León había reflexionado sobre la forma de predicación a partir de la obra paulina. Para el canónigo de Tlaxcala el primer predicador ingenioso fue san Pablo y, como autoridad de la Iglesia, estaba plenamente justificado este *modus significandi*. Con este sermón sobre la muerte de fray Hortensio Paravicino pone en práctica su manual publicado apenas dos años antes. El deán no muestra al predicador trinitario como un santo, sino como un sabio, como un hombre de letras.

La muerte no es vista aquí como una situación profundamente trágica, sino como un paso natural de la existencia en la tierra a otra vida mejor. Antonio Alderete medita sobre el deceso de otro humanista, amigo de jesuitas, Bartolomé González Soltero. En dicha unidad discursiva el doctor comparte el punto de vista de Rodríguez de León, no sólo en el modo de predicar, sino en cómo los escritos de los hombres trascienden el momento histórico en el que fueron dichos y son un signo de la vida del occiso.

Ambos sermones pertenecen a la tradición de la oración fúnebre, laudatoria y un tanto encomiástica. La oración fúnebre es tan antigua como la cultura misma. Entre los griegos y los romanos había una tradición de pronunciar una oración no sólo por los guerreros caídos, sino por los prohombres y sabios de su época. Entre los romanos, la *deploratio mortis* o la *laudatio funebris* tiene carácter individual y finalidad celebrativa. Está destinada a exaltar con solemne pompa la gloria de un muerto. El género se difundía en la sociedad romana hasta generalizarse en los últimos tiempos de la República y durante el Imperio. Evidentemente, dicha tradición tiene un árbol genealógico bastante longevo y, para el caso de la predicación novohispana, sirve para acentuar los logros de los eruditos nacidos en estas tierras.

Los aparentes imposibles, el razonamiento por analogía, los signos, la tradición como argumento de autoridad, el argumento etimológico, son algunos de los elementos presentes en estas unidades discursivas fúnebres. Como vimos en el capítulo anterior, los predicadores barrocos estaban formados en la *scientia sermocinalis*, es decir, en la dialéctica, la retórica y la gramática. La dialéctica, con su carácter de un saber probable, les permitía elaborar su discurso con cierta libertad. Aunémosle esta disposición a hacer distinciones y subdistinciones propias de una sutileza reinante en el modo de escribir y de razonar. Los predicadores en sus sermones iban razonando, desarrollando ideas mediante el encadenamiento de juicios o de hechos tendientes a demostrar, en este caso, que el sabio pervive al rudo gracias a sus escritos.

a) La docta muerte

Dos años después del sermón del doctor Ayrolo en México, el doctor Rodríguez de León pronunció un sermón de honras fúnebres sobre la muerte del predicador real fray Hortensio Paravicino, en Tlaxcala. La muerte es un lugar común en la meditación barroca. Era el fenecimiento la realidad abrupta

presentada al católico del siglo XVII, era la mejor prueba de sus limitaciones. Sin embargo, hemos encontrado que no hay una melancolía marcada en los sermones, más bien la muerte se ve como la transición del cristiano a un mundo posible mejor: el cielo.

La muerte ya es un tópico en el análisis de la poesía o el teatro barroco. Se ha dicho bastante cómo la melancolía española y europea suspiraban por lo fugaz de la vida. No obstante, para el caso de los sermones novohispanos la muerte de algún prohombre o religioso fallecido permitía al predicador no sólo amonestar la feligresía, sino evidenciar lo efímero de la existencia humana. Por eso el ideal de belleza del barroco era lo breve, como los epigramas o emblemas, los túmulos funerarios o el arte de los arcos triunfales, el arte efímero. El sermón barroco tenía como prescripción la brevedad, no sólo para no cansar a la feligresía, o porque *lo bueno si breve dos veces bueno*, sino también porque quería reflejar la concisión de la vida. Sus frases lapidarias, su laconismo calculado eran eco de esa preocupación por la muerte.

Este es el caso del sermón *Oración fúnebre, a la muerte del reverendísimo Padre Maestro fray Hortensio Félix Paravicino*, meditada por el doctor Juan Rodríguez de León en la catedral de Tlaxcala en 1640.¹³⁶ Como ya habíamos visto en el capítulo anterior, este canónigo de Tlaxcala puso muy clara su posición respecto a la forma de predicación en su obra ya citada. Aquí veremos cómo dos años después de aquella publicada en Madrid, éste sermón intenta poner en práctica la teoría concionatoria.

Como se sabe, fray Hortensio Félix Paravicino nació el 12 de diciembre de 1580 en Madrid, era hijo de un rico italiano y de una mujer de Guadalajara. De niño entró en el Colegio de la Compañía de Jesús de Ocaña y después a la Universidad

¹³⁶ Juan Rodríguez de León. *Oración fúnebre a la muerte del reverendísimo padre Maestro Fray Hortensio Félix Paravicino, Predicador insigne de dos Majestades, Filipo III, el Bueno, Filipo III, el Grande*. Tlaxcala: 1640.

de Salamanca. A los diecinueve años entró a la Orden de los Trinitarios, donde profesó en la ciudad salmantina. Se graduó como Maestro en Teología con los dominicos y convalida dicho título en la Universidad de Salamanca. En la primavera de 1606 ya está en Madrid, en el Convento de la Santísima Trinidad, donde permanece hasta su muerte en 1633.¹³⁷ De su actividad como predicador dan cuenta los seis tomos editados por Joaquín Ibarra en 1766.

Con fray Hortensio Paravicino se inicia un proceso de barroquización de la prédica. Según Herrero Salgado y otros, es con este predicador que se puede hablar de un cambio en el paradigma de la predicación en España. Fray Hortensio era amigo nada menos que del Greco y de Luis de Góngora y Argote. Como lo demuestra Francis Cerdan, a Paravicino, además de predicar, le gustaba bastante la poesía. Sus sermones, según este investigador francés, rayan en lo poético.

Fray Hortensio sólo publicó en vida ocho sermones y un epitafio fúnebre. Serían sus hermanos de religión quienes se dedicarían a editar los seis tomos citados. Este concionador real influiría bastante en la forma de discurrir en la Nueva España. En este caso específico, en el doctor Juan Rodríguez de León, quien escribió varios sermones más publicados en Madrid, pues allá desarrolló un importante trabajo académico y sermocial. Como vimos en su obra preceptiva *El predicador de las gentes, San Pablo*, discurría acerca de la forma de predicación ingeniosa y elaborada. La primera aprobación del sermón de Rodríguez de León estuvo a cargo de Diego de Monroy, de la Compañía de Jesús:

Aunque me bastara ver su nombre (del predicador) para calificarla seguramente, el mismo hizo tan puntal mi obediencia, y tan curioso mi afecto, que con ciertas esperanzas de lo que se aventajado ingenio, grandes y lucidas letras, en dos mundos publicaban, la leí con gusto singular y atención

¹³⁷ Félix Herrero Salgado, *op. cit.*, p. 66 y 67.

estudiosa, bien necesaria para apreciar, reducir a breve tratado, lo mayor, y más sentenciosos y profundo del misterioso, aunque oscuro Tertuliano... Muy sin escrúpulos afirmaré yo seguirse el propio efecto de este elegantísima Oración; y quien con meditación la leyere, verá en lo ingenioso, grave y sentenciosos de sus palabras, resucitado el grande y celebrado ingenio del Maestro fray Hortensio.¹³⁸

Llaman la atención los calificativos aplicados al doctor Rodríguez de León. En primer lugar imitador de Tertuliano, oración elegante, ingenioso, grave y sentencioso. Es decir, las cualidades de un buen sermón barroco. Más que imitar el predicador trinitario, Rodríguez defiende el estilo elevado, la ciencia y crudición necesarias para construir un excelente sermón.

La segunda censura estuvo a cargo de fray Jacinto de la Caxica, calificador del Santo Oficio, rector y regente primario del Colegio *Porta Coeli* de Santo Domingo de México:

Hallo que la obra es admiración, mas el asunto es todo novedad. Llórase en él a Paravicino muerto, y halla en la elocuencia en el llanto, a su Hortensio vivo; mas si zozobra el discurso en la novedad, halla la razón tranquilidad en lo admirado; si, que Félix, Fénix ya, es el medio que ajusta a estos, si aparentes imposibles, premisas bien dispuestas, que necesitan al entendimiento, a deducir por conclusiones bien seguidas, que si Hortensio Paravicino yace difunto, Félix (mejor llamado Fénix) renace hoy en su Orador vivo... Dicha es nuestra, el renacer a nuestros ojos este Fénix nuevo, que le dé a la estampa el Benjamín de sus lucidos partos, en nuestro ilustre México, que ya le envidia Madrid y le dice suyo...¹³⁹

¹³⁸ Diego de Monroy, "Aprobación", en Rodríguez de León. *Oración fúnebre a la muerte del reverendísimo...*

¹³⁹ Fray Jacinto de la Caxica, "Aprobación", en Juan Rodríguez de León, *Oración fúnebre a la muerte del reverendísimo...*

Este es otro de los rasgos positivos del sermón barroco áureo novohispano: hacer posible lo que en apariencia era imposible. A diferencia del pensamiento moderno, fraguado en la Europa continental, lo que aparece a la conciencia no es el yo. Pues dos entes en apariencia pueden ser contradictorios, mas después de una meditación y de la ponderación de sus accidentes, puede ser que lo engañosamente imposible sea posible.

Rodríguez de León antepuso a su sermón una advertencia denominada *Memorial*. En este texto, netamente apologético, llama a los censores "Señores intérpretes de los ingenios, catedráticos de la emulación, jueces de las alabanzas." A ellos les pide que antes de desaprobare a Tertuliano, lean sus textos y lo estudien profundamente. En este tiempo no era muy bien visto el obispo africano, como ya dijo uno de los censores, por su oscuridad y poca facilidad de comprensión. Pero para Rodríguez de León, Tertuliano era un modelo a seguir:

No tengo de alejarme de Tertuliano, aunque incurra en parecer porfía, el estudio de su dificultad grave, huyendo de su oscuridad, aun los contrastes del púlpito, y citándole donde le hallaron entendido, los que siempre se hospedan explicando, murmurando de su estilo quien se ve zozobrado en su inteligencia. Achacosa estimación, la que desacredita lo grande, para dar lugar a lo humilde... Con esta suposición reculo la calumnia, sin declarar otras causas, por ser tan patentes, experimentado de los mal contentadizos, que suelen cortar una selva de leyes antiguas con los segures de las novedades modernas... Tal anda la novedad de valida, aun con los que disimulan murmurando, no contentos con graduarla en el traje, el sustento, la enseñanza y el sentido, sino con vitorearla con el estilo... Censure el que estudia y modérese el que murmura, que en comunidad literaria, preside la razón y no el vulgo.¹⁴⁰

¹⁴⁰ Juan Rodríguez de León, *Oración fúnebre a la muerte del reverendísimo...*

Aquí el canónigo de la Catedral de Tlaxcala es impecable. Los ignorantes de Tertuliano no pueden juzgarlo, se le debe estudiar para luego poder opinar. Como ya lo comentaba más atrás, los predicadores de esta época actualizaban a teólogos o doctores de la Iglesia caídos en el olvido. Este es el caso de Tertuliano, no por ser oscuro y enigmático dejaba de ser importante para la forma de predicación barroca novohispana.

Para este filósofo, la “nueva” forma de predicación no estaba basada en la pura novedad y así lo manifiesta, para él la novedad es la que trae la modernidad. No recurre a tal modernidad, sino más bien a la tradición, al saber, escritos y libros publicados por el obispo africano. Muchos de los predicadores barrocos novohispanos de estos tiempos veían como una actualización en su discurso una situación que ya se había dado en la historia de la Iglesia. En efecto, este paso de los siglos segundo al tercero de nuestra era habían sido de una interpretación alegórica de la sagrada escritura, esta misma manera de interpretación se estaba dando gracias a la reforma de la Iglesia Católica.

Para Rodríguez de León, así como para su modelo Paravicino, la utilización de un lenguaje metafórico y simbólico era una de las posibles maneras en que la Iglesia ya se había expresado. Como ejemplo estaba Tertuliano, si a algunos no les gustaba, no era motivo para no ser citado y actualizado, por eso termina asegurando: censuren los cultos, los eruditos, los estudiosos y que los ignorantes mejor guarden silencio.

Como obertura de su sermón anota un *Praeludium Doloris*, escrito completamente en latín en donde da cuenta de la vida de fray Hortensio Paravicino y de sus capacidades como predicador. Además hace un juicio de su obra concionatoria y de cómo se aviene muy bien con la teología de Tertuliano. Rodríguez de León divide su sermón en siete meditaciones. Su estilo es cadencioso y bastante sonoro. Además, su argumentación es impecable. Aun cuando toma como suposición el capítulo segundo del Eclesiastés, donde se dice que la defunción hace semejante al docto y al ignorante, logra salvar con

energía el escollo planteado y muestra como fray Hortensio, con sus escritos, logra vencer a la muerte. |

En su exordio el filósofo Rodríguez menciona la fama de genio que le acompañó siempre a fray Hortensio, desde su más temprana edad hasta los últimos días de su vida y lo denomina *el mayor émulo de Cicerón en Madrid*. Apenas siete años después de la muerte de Paravicino y con sólo ocho sermones predicados hasta ese momento, ya está un predicador haciendo un enaltecimiento luctuoso del Colón de la lengua. Generalmente, las unidades discursivas tenían como contenido alguna verdad de fe, algún misterio de la religión o la vida de un santo o beato, mas este sermón discurre sobre otro predicador dedicado al estudio y al saber, dos virtudes altamente ponderadas en el pensamiento de Rodríguez de León.

Una de las características más significativas del sermón del doctor Rodríguez es poner al principio de cada meditación una breve introducción de lo tratado. En la primera plantea la siguiente proposición: “Que apenas estuvo el hombre criado en el exordio de la vida, cuando dibujó Dios en él la imagen de la muerte.”¹⁴¹ La muerte siempre ha preocupado al hombre. Dentro del cristianismo y más específicamente del catolicismo, la muerte se ha visto como un paso de la vida terrena a la vida eterna. Precisamente en el barroco se acentuó la melancolía en el hombre producida por el saberse finito y con una existencia perecedera.

Dicha suposición la demuestra de la siguiente manera. Va usando los argumentos de autoridad, no sólo de la sagrada escritura sino también de Tertuliano. ¿Qué fue lo primero hecho por el hombre? Antes de trabajar o de comer, el hombre durmió y lo durmió Dios. Como se sabe, para este tiempo el sueño era como un asomarse a la muerte: “Antes durmió que trabajase y aun primero que comiese. A lo hablado parece dio lo dormido, madrugando a descansar, con símbolos de morir; porque en aquel profundo sueño estuvo la imagen de la muer-

¹⁴¹ *Ibidem*.

te bosquejada.”¹⁴² Hay una analogía entre el sueño y la muerte, ¿en que se parecen? El que duerme *parece* morir, pues no oye, no ve y casi no siente. La analogía entre el sueño y la muerte se construye gracias a los signos visibles entre ambos: la pérdida de la conciencia, la falta de sensibilidad física y el letargo. Según este filósofo en el sueño de Adán ya está bosquejada la muerte del ser humano. Precisamente el pecado original trajo consigo la muerte, el predicador ya ve en este pasaje del Génesis una prefiguración de lo que vendría más adelante: la muerte del hombre.

Para este filósofo-orador la muerte está ínsita en el humano desde su creación. Esto es, la muerte es el otro lado del ser humano, constantemente le está gritando a la cara lo finito y frágil que es: “Que antigua es la brevedad en las felicidades; no anocheó aquel día sin que conociese, que el espíritu infundido en el místico barro, era inquieto del mortal cuerpo”.¹⁴³ En este tiempo se le va dar mucha importancia a la muerte y al sueño como un estado parecido a ésta. Por otro lado, el sueño fue un símbolo importante en el barroco, la vida parece sueño y en él no hay una claridad, no hay ideas claras y distintas.

Se nace siempre llorando y así llorando se acaba la vida, es el mensaje principal de esta primera meditación sobre la muerte. Según Tertuliano y san Agustín el llanto del niño recién nacido era una premonición de la muerte ya ingénita en él. El cuerpo es sólo carroza del espíritu, donde el alma es el cochero: “Y atréveme a sospechar, logrando este fundamento, que la aclamación de Eliseo en el rapto de Elías: *Pater mi, pater mi, currus Israel et auriga eius*, fue insinuarle arrebatado en cuerpo y alma, elevada la carroza y el cochero con tiro ardiente y curso encendido.”¹⁴⁴ También en la cultura grecolatina había una alegoría sobre el alma con los estribos y el cuerpo

¹⁴² *Ibidem.*

¹⁴³ *Ibidem.*

¹⁴⁴ *Ibidem.*

como una carroza tirada por dos caballos, uno negro y otro blanco. Esta imagen, utilizada aquí por el predicador, era una buena comparación para el tema meditando.

Fray Hortensio Paravicino fue el modelo tomado por Rodríguez para llevar a cabo su discurso. Esta disertación sobre la muerte no es trágica ni tampoco taciturna. Ciertamente, plantea una angustia existencial, pero no se nota ninguna situación melancólica o apesadumbrada. La muerte se ve más bien como un proceso natural ínsito en todo hombre. También tomó como guía a Tertuliano. El padre africano le ayuda a confirmar su tesis: ni la riqueza ni la sabiduría u otras glorias mundanas se llevará el hombre a la tumba, esa es una verdad clara: “Así debe esperarse la muerte, y desengañense los engañados, que ni el gusto ni la honra, ni el descanso ni el placer están fuera de la jurisdicción del morir.”¹⁴⁵ A pesar de lo anterior, no se nota una actitud de derrota o negativismo, al contrario, hay en las siguientes meditaciones una postura serena y de cierto triunfalismo, aunque el hombre no trasciende, su espíritu sí.

En la meditación segunda plantea una duda: ¿el sabio y el indocto se igualan en la muerte como lo quiere el Eclesiastés? Porque en la vida hay muchas diferencias, mientras el primero se asemeja a una tierra bien cultivada o a un sol, el rudo se parece a un campo sin labrar y a una lóbrega cueva. ¿Qué signos le permiten al predicador igualar al docto a un sol y al ignorante con las tinieblas? Uno de ellos es la claridad, el sol da claridad en el mundo y el conocimiento da claridad en el entendimiento. Quizá el otro es lo alto, mientras el saber siempre se ha asociado con la elevación del espíritu y la ignorancia con lo terrestre y mundano. Porque la sabiduría es el sustento del alma según Tertuliano, y los indoctos son famélicos en este sentido.

En esta segundogénita reflexión, el doctor Rodríguez plantea todas las desventajas del ser ignorante y todas las de ser docto o erudito. Esto de alguna manera iba en contra de quie-

¹⁴⁵ *Ibidem.*

nes aseguraban no necesitar conceptos y elevada inteligencia para predicar la palabra de Dios. Muchos de los detractores de fray Hortensio Paravicino lo acusaban de rebuscado y cubierto de oropel. Rodríguez obviamente comparte la tendencia a llamar a fray Hortensio, Colón del nuevo lenguaje, descubierta para mayor lucimiento de los sermones.

Escogió muy bien Rodríguez esta cita del Eclesiastés para su cometido. Más que hacer una meditación sobre la muerte, lo que plantea el sermón es una apología de la nueva forma de predicar, culta y con buen estilo: “Es gallarda insinuación de la fecundidad de ingenio erudito, en los partos de entendimiento grande. Dice el autor de los Proverbios; porque se perpetúe la sucesión en los estudios publicados, aunque salgan a la luz con sensibles dolores, teniendo de partos el ser peligrosos”.¹⁴⁶ Aunque sea mucha la crítica de los contrarios es menester publicar las erudiciones doctas de los grandes ingenios. Así está invitando Rodríguez a los hermanos de la orden trinitaria editar el total de la obra concionatoria de fray Hortensio Félix Paravicino.

Esta disputa ya venía, como habíamos mencionado, desde san Pablo, pero es en el barroco donde se toma con más fuerza. ¿Cómo se habría de predicar, con estilo y erudición o llanamente y sin preparación? Algunos sostenían la segunda postura, suponían que sólo les bastaba abrir la boca para que el Espíritu Santo hablara a través de ellos. Los primeros tenían clara conciencia con san Agustín a la cabeza, de preparar la prédica y bien podían echar mano de los medios profanos.

Así como los primeros predicadores echaban mano de la retórica profana para poder argumentar e interpretar a favor de Cristo, así los predicadores de esta época recurrían a las formas del discurso del siglo XVII. No obstante, no se quedaron en el puro barroquismo, lograron establecer una forma de argumentar basada en lo probable y en lo verosímil. Ciertamente la cita de la sagrada escritura era usada en

¹⁴⁶ *Ibidem.*

sentido apodíctico, pero las consecuencias sacadas de ella podían variar dependiendo de la operación hermenéutica puesta en acción.

Según Rodríguez, el ingenio de fray Hortensio Paravicino fue grande y descubrió una nueva región del lenguaje en el arte de la elocuencia. En esta tercera reflexión, para el predicador la sutileza está en el intelecto agente del cual hablaba Aristóteles. Esto porque Salomón escribe de una bondad ingeniosa, la cual está ínsita en el hombre. Y por este hecho reducimos a actualidad todo lo entendido. En tanto el entendimiento es el autor de los conceptos, lo denomina entendimiento agente, extrae de los sujetos particulares las formas, y en tanto los conceptos quedan impresos en éste, es paciente. Luego, se da a la tarea de ofrecer los argumentos más comunes del por qué un hombre es ingenioso y otro rudo, desde el determinismo geográfico hasta la astronomía, para concluir: el genio de fray Hortensio participó de todo los aspectos benéficos, tanto geográficos como astronómicos.

A continuación pone como punto a discutir el cambio del mundo, aún más, le está en la invención su transformación. El argumento lo saca de Salomón y lo refuerza con Tertuliano. Le parece lastimoso que algunos predicadores en España se quieran aferrar a lo ya dado o establecido y no salgan de las regiones bien conocidas de la oratoria sagrada. Pues le parecen ociosos los oradores que no trabajaban en sus sermones y no los pulían con su ingenio:

El sudor del muerto es deleite del vivo. Probándolo están los escritos del Maestro Hortensio... Tal fue la Región que descubrió en el arte de su elocuencia; siendo el que enriqueció la lengua española con las Indias de su ingenio... No le faltaba la gravedad de las sentencias, ni la propiedad de las palabras, sino la hermosura de las voces con el artificio de la brevedad... Su elegancia nuevamente artificiosa, fue el mar, de donde procedieron los ríos ya claros que hoy fertilizan las letras castellanas... pudiera libremente afirmar el M. Hor-

tensio haber sido el inventor del decir crespo, los embutidos sobrepuestos y picantes con que hoy se habla.¹⁴⁷

Como ya habíamos comentado, fray Hortensio Paravicino fue considerado el Colón de la nueva forma de predicar. La analogía no era del todo desfasada. Los cambios que había suscitado el descubrimiento de América trajeron consigo ver el mundo y la realidad como algo permanentemente para descubrirse. Si bien, el Concilio de Trento había dictaminado sobre la predicación, no lo había hecho sobre la forma. La forma no está por encima del contenido en los sermones barrocos, pero los predicadores de esta época se revelaban contra el austerismo literal de Martín Lutero y sus seguidores.

Esta emergencia del estilo culto en la oratoria sagrada no correspondía, como lo ha querido ver Marc Fumaroli, una *res literaria* desapegada de toda censura o de todo compromiso con la salvación del hombre.¹⁴⁸ Es cierto, los predicadores recurrieron con mucha frecuencia a los procedimientos de los escritores profanos, pero ellos mismos comprobaban que la sagrada escritura tenía metáforas y analogías. Inclusive el mismo Cristo había recurrido a la parábola como forma de explicar el reino de los cielos.

Citando la sagrada escritura y algunos de sus comentadores Rodríguez se defiende: “Considero Tertuliano en la Creación del mundo a Dios hablando (si bien se ha de entender metafórico y lo advierte Agustino) dando sus palabras ser a las cosas: *Ipsé dixit et facta sunt*, y diciendo su decir su obrar. Todo fue criado con elegancia que se dio vida, pareciendo conceptos de lenguaje divino, las maravillas del Orbe criado”.¹⁴⁹ El razonamiento interno de este entimema es como sigue: si Dios usó el lenguaje para crear las cosas; el hombre, a su imagen y semejanza, también puede echar mano, sino para crear cosas,

sí para nombrarlas y para que se queden en la memoria de los oyentes. Dios dijo y las cosas fueron hechas. Además, advierte muy claramente el predicador, Dios habla con metáforas, *ergo*, el hombre también puede usar metáforas:

...como si bastase ser Orador soberano, para ser Creador omnipotente. Y puede ser este el sentido del canon de San Juan, cuando le dijeron a Cristo: *Verba vita aeternae habes*. Para que tenga alusión el encarecimiento, con que se afirma, da vida a lo que dice el que bien habla.¹⁵⁰

Esto obviamente es una apología de la nueva forma de predicación suscitada en el siglo XVII. A pesar de los puritanos de la predicación, el doctor Rodríguez, bajo la sombra de Paravicino, estaba a favor del discurso barroco; no sólo adornado, sino también erudito, sutil e ingenioso. Hay aquí una postura ontológica muy importante. Aunque el predicador no se atreve a asegurar que da ser el que bien habla, por lo menos afirma que da vida. Aquí la palabra vida se está usando en sentido equívoco y no unívoco, una forma de los predicables más usada en ese momento. Sin embargo, esta forma equívoca de la palabra vida se asemeja a existencia. Quien tiene vida existe y quien bien discurre da vida a lo discurrecido, de ahí se deduce, aunque no directamente sino sólo equívocamente, que da existencia. Ya no sólo Dios hace cosas con palabras, sino también el hombre, al menos analógicamente.

En la cuarta meditación se plantea lo siguiente: el maestro fray Hortensio trató de guardar silencio, pero entre más se retiraba del púlpito más le llegaba la tormenta de aplausos. Este es un recurso muy usado para la época, contraponer dos figuras contrarias para que surja un efecto contundente: el silencio de fray Hortensio y la aclamación de la feligresía. La modestia reinaba, según Rodríguez, en la postura de Paravicino. Pues muchos de sus detractores lo querían ver fuera del

¹⁴⁷ *Ibidem*.

¹⁴⁸ Marc Fumaroli, *op. cit.*

¹⁴⁹ Juan Rodríguez de León, *Oración fúnebre a la muerte del reverendísimo...*

¹⁵⁰ *Ibidem*.

púlpito. Por eso fray Hortensio se retiró y sólo publicó ocho de sus sermones. Pero ese silencio provocó en la feligresía un mayor apetito por la oratoria de Paravicino, con esto sus cnemigos se encolerizaban más.

En la meditación quinta la proposición es la siguiente: “Que al docto le fatigan las felicidades porque no dejan reinar a la sabiduría las estimaciones; siendo tragedia de las letras ver que arrebatan el cielo los indoctos”.¹⁵¹ Mientras los sabios y eruditos gastan sus ojos en el estudio para el mejor servicio de su comunidad y de su prójimo, llegan los rudos, los ignorantes y se quedan con el cielo. ¿Acaso no peca el indocto? ¿Acaso el sabio y erudito es más pecador que el iletrado? *En el árbol de la vida queda el aviso grabado: In quocumque enim die comederis ex eo mortes morires.* Pareciera definitiva esta parte del Génesis. Sin embargo, el predicador hace una semejanza entre la vida y la navegación. Nuestra vida es como una nave lanzada a la mar incierta. Uno de los faros para este viaje es la sagrada escritura. No obstante, la sagrada escritura necesita estudio e intermediarios, porque no todos pueden comprenderla de un solo golpe. Por eso se precisa la erudición y la ciencia. Por lo tanto, los eruditos e ingeniosos son como faros, también alumbran con la luz de su inteligencia: “El docto cautivo de sus embarazos, no se deje atar las manos por la penitencia; que fuera llorarle sin pausa, verle morir como ignorante; no lo verifique el descuido, si bien da que recelar, cabe en el sentido: *Moritur doctus, similiter ut indoctus.*”¹⁵²

El filósofo-orador se pregunta: ¿cuál fue la mayor fineza de fray Hortensio Paravicino?: “Que el Maestro Hortensio enfermó de docto y murió de ingenioso, siendo peligroso achaque el estudio continuo y el ingenio superior, predicando el sermón de mejor espíritu muriendo y quedándose difunto enseñando.”¹⁵³ En esta sexta meditación el predicador

¹⁵¹ *Ibidem.*

¹⁵² *Ibidem.*

¹⁵³ *Ibidem.*

Rodríguez parece dar la razón a los calumniadores de fray Hortensio, no obstante, esto lo pone como una suposición a comprobar los argumentos a favor y en contra.

Uno de los argumentos esgrimidos es el etimológico. Según Cipriano Suárez la etimología puede ser tomada como demostración. Ya Cicerón la utilizaba y la denominaba *notatio*. La prueba se toma de la etimología cuando se invoca el poder de la palabra.¹⁵⁴ Eso es lo que realiza Rodríguez de León, echa mano del poder de la palabra y analiza cuál es la etimología de las palabras: *ocupación de las letras*. Cita el texto en la Vulgata, los Setenta e inclusive la versión hebrea. Deduce que ocupación y laborar son lo mismo. El estudio como mancha es la herencia dejada por Adán a sus hijos: “Sea pues corolario y nota al margen del castigo de Adán, la ocupación literaria en sus descendientes, el mal, no culpable, sino achacoso”.¹⁵⁵ A lo largo de esta meditación va ofreciendo algunas pruebas del por qué la ciencia es un martirio y un tormento para quien estudia: *Que sea añadir ciencia, lo mismo que aumentar dolor*. Por eso el padre fray Hortensio murió de docto: “Enfermó de docto el Maestro Hortensio y acábale la Hipocondriaca con los deliquios del estómago y la melancolía porfiada, tan cierta en los grandes ingenios. Y así más profundos en la meditación y por ella inclinados a escribir cosas heroicas y Oraciones Panegíricas”.¹⁵⁶

No obstante, el estudioso y el erudito perviven a través de sus escritos y el ignorante no. Entonces, la muerte no hace tan semejante al docto y al ignorante, no al menos en cuanto a la memoria de los hombres. Por otro lado, el compromiso de los sabios es bastante, pues deben enseñar al necéfito. He ahí la importancia del saber y la erudición. Además, si en la

¹⁵⁴ Cipriano Suárez. *De arte rhetorica libri III ex Aristotele*. Citado en Elena Artaza. *Antología de textos retóricos españoles del siglo XVI*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1997, p. 130.

¹⁵⁵ Rodríguez de León, *Oración fúnebre a la muerte del reverendísimo...*

¹⁵⁶ *Ibidem.*

muerte hace semejantes al docto y el ignorante en la resurrección no: “Que en la resurrección se levantará, con abundancia de logros, con junta de alma reedificado, con orden inmortal compuesto, con honor eterno afianzado y mejor vestido.”¹⁵⁷

“Que la memoria de los doctos se queda en la vida aunque ellos se acaben con la muerte; y que fueron felices los sabios, porque quedaron hablando en sus escritos, y alcanzaron en la sabiduría semejanza del Espíritu Santo que los inclinase a salvarse.”¹⁵⁸ Así empieza el doctor Rodríguez se séptima y última meditación fúnebre sobre la muerte de fray Hortensio Paravicino.

Hay dos situaciones contradictorias con la muerte de un sabio: está occiso y vivo. Lo primero por la temporalidad de su cuerpo físico y lo segundo por sus obras. Sus obras traspasan con mucho la finitud de su existencia temporal: “Muerto el Maestro Hortensio, queda vivo en sus obras, que si no pierde en ellas la voz, no le falta la vida... Semejanza tiene su modo de decir con Cristo, comunicando el Espíritu Santo a sus Apóstoles.”¹⁵⁹ Fray Hortensio Paravicino fue, para Rodríguez, no un predicador más, sino un excelente orador que le confería a sus palabras sabiduría, erudición y sutileza.

Como ya habíamos mencionado, las citas de la sagrada escritura eran usadas en sentido apodíctico, como una base segura indubitable. Sobre dicha base se levantaba un argumento como una consecuencia relativa a la causa y con suficiente grado de verosimilitud. El argumento sirve de intermedio entre *id quod dubium non est* y *quod est dubium*, donde coincide con la causa o con una parte de ella como *quaestio*.¹⁶⁰ Si bien, la cita de la sagrada escritura es indubitable, la interpretación llevada a cabo por el predicador sólo es probable. Como vimos, la

¹⁵⁷ *Ibidem*.

¹⁵⁸ *Ibidem*.

¹⁵⁹ *Ibidem*.

¹⁶⁰ Heinrich Lausberg, *Manual de retórica literaria*. Tomo I. Madrid: Gredos, 1999, p. 308.

Biblia no tenía un sólo sentido, sino varios. Además, la aplicación de la cita bíblica a los hechos históricos concretos a los cuales se refería sólo era verdad de grado, esto es, probable.

Es cierto, para este tiempo la Biblia no ofrecía puntos dubitables, lo problemático eran las diferentes interpretaciones de esa perícopa realizadas a lo largo de la tradición de la Iglesia. Un predicador podía tomar a un padre de la Iglesia o a un doctor para confirmar o refutar determinada exégesis de la cita bíblica. La Biblia no estaba a cuestión, sino las interpretaciones distintas de los humanos. Ahí es donde residía la riqueza de la argumentación barroca, una argumentación probable. Pues no sólo hacía distinciones, también realizaba subdistinciones muy específicas y bastante sutiles.

Así, este sermón de Rodríguez de León no sólo toma como modelo la forma de predicar del trinitario fray Hortensio Félix Paravicino, él mismo propone, de manera implícita, la superioridad de la formación académica sobre lo rudo y la forma de predicación será mejor si se echa mano de la retórica, la dialéctica y la gramática. Para este orador-filósofo no era suficiente abrir la boca, sino construir y esmerarse en la forma y contenido de su sermón. No se podía dejar todo a la divina providencia, la voluntad del individuo contaba bastante.

b) *Cuna y sepulcro*

Poco a poco los predicadores nacidos en la Nueva España le fueron ganando el púlpito a los llegados de la vieja España. Como es el caso del doctor Antonio de Alderete quien había nacido en la ciudad de México, doctor en sagrada teología por la Universidad de México, canónigo de Guadalajara, deán de dicho obispado, murió en 1678. Alderete pronunció el sermón fúnebre que la Congregación de San Pedro mandó decir a la memoria del obispo de Guatemala, Bartolomé González Soltero, en la iglesia de la Santísima Trinidad.¹⁶¹ González

¹⁶¹ Antonio Alderete. *Sermón a las honras, que la Ilustrísima Congregación de*

Soltero fue un defensor de la Compañía de Jesús en el pleito contra el obispo Palafox y Mendoza:

Los principios de este año fueron funestos al colegio de Guatemala por la muerte del ilustrísimo señor don *Bartolomé González Soltero*, obispo de aquella iglesia catedral, y singular apreciador de la Compañía, que aconteció a los 25 de enero. En tiempos tan calamitosos y en que combatido de tantas maneras zozobraba el honor y buen nombre de los jesuitas, se esforzó su ilustrísima a dar las pruebas más sinceras, no sólo de estimación, sino de una tierna familiaridad. Tuvo siempre por confesor a alguno de los padres: consultaba con ellos los negocios más graves; honraba por lo común las fiestas de nuestra iglesia con su presencia y frecuentemente con su mesa a los padres, a quienes también, especialmente a los maestros, procuraba algunos extraordinarios asuetos y llevaba al campo con singular dignación y muestras de confianza. Finalmente, amó a la Compañía hasta el fin de sus días llamando a sus religiosos para que le asistiesen, y entregando a Dios el alma en sus manos. Dejó al colegio algunas de sus más estimadas alhajas y una librería con poco menos de dos mil cuerpos de libros. Fue natural de la ciudad de México, rector de su universidad, e inquisidor en su tribunal, hombre de grandes letras, y uno de los más aplaudidos oradores que tuvo esta ciudad.¹⁶²

La idea central de Alderete en este sermón es semejante a la de Rodríguez sobre la muerte de Paravicino: el sabio pervive a

San Pedro, en la Iglesia de la Santísima Trinidad, asistiendo el Santo Tribunal de la Inquisición. A las memorias del Ilustrísimo señor doctor don Bartolomé González Soltero, Obispo de Guatemala. México: Imprenta de la viuda de Bernardo Calderón, 1650.

¹⁶² Francisco Javier Alegre. *Historia de la Compañía de Jesús en Nueva-España. Tomo II que estaba escribiendo el P. Francisco Javier Alegre al tiempo de su expulsión. Publicala para probar la utilidad que prestará a la América Mexicana la solicitada reposición de dicha Compañía, Carlos María de Bustamante, individuo del Supremo Poder Conservador.* Alicante : Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2006.

la muerte y el rudo no trasciende. Para esto escoge como epígrafe del libro de Job la siguiente perícopa: *In nodulo meo morior, quasi arena, quasi palma, quasi Phenix multiplicabo dies meos.* El sermón está dividido en tres partes relacionadas con la vida del obispo difunto: como arena, como palma y como Fénix. Este discurso de Alderete es de una riqueza considerable. No sólo usa conceptos predicables para condensar su comunicación, también busca la sonoridad de las palabras y logra ciertas tonalidades que le dan a la unidad discursiva cierta elegancia. Su estilo es discreto, pero al mismo tiempo exquisito en palabras a los ojos y al oído. No sólo busca construir imágenes en la mente de la feligresía, del mismo modo deleita el oído con la musicalidad de los enunciados.

Prescindiendo de la falsa modestia, comienza su unidad discursiva Alderete poniendo las cartas sobre la mesa, no es el temor ni la vanidad lo que lo mueve a construir su discurso: “No la vanidad, pues por más que esfuerce el ingenio los vuolos al escarccar las plumas del pensamiento, queda gloriosamente vencido reconociendo más perfección en el objeto de su asunto, que acierto en el cuidado del discurso”.¹⁶³ Esta será toda la horma del sermón, el sujeto frente al objeto, la palabra frente a la cosa, la predicación frente a lo predicado. De manera implícita, Alderete construye su unidad discursiva como una díada epistémica, entre el sujeto cognoscente y objeto de conocimiento. En este caso, entre él y el obispo de Guatemala.

En primer lugar explica el sentido de *In nodulo meo morior* y se lo aplica a la muerte del obispo. Esta contradicción punza en la mente del predicador: “el nido es el lugar donde se nace, no donde se muere, pues como dice (Job) moriré en mi nido”¹⁶⁴ Esto lo resuelve llegando a esta conclusión: hay poca distancia entre el nacer y el morir. Esto lo sostiene mediante argumentos de autoridad sacados de la Biblia, del teólogo

¹⁶³ Antonio Alderete, *op. cit.*

¹⁶⁴ *Ibidem.*

portugués Mendoza y, sobre todo, de la semejanza en las letras en latín de morir y nacer: “que del nacer al morir solo media la cláusula de una letra: *Orimur* decimos cundo nacemos, *moritur* cuando morimos”¹⁶⁵ Este era un argumento con cierta frecuencia utilizados. Las palabras escondían un misterio, ya fuera en su etimología o en su forma de ser escritas. Así, Alderete convence de que entre el nacer y el morir no hay un gran salto. Esta posición es compartida entre los predicadores novohispanos aquí analizados. Si bien se reflexiona acerca de la muerte, no se le ve con el pesimismo imperante en la cultura occidental europea. El paso de la vida a la muerte es de una letra.

La arena, la palma y el Fénix citados en el epígrafe le sirven al predicador para dividir su discurso en tres partes. Cada uno de estos entes funciona como símbolo que representa una cualidad del difunto González Soltero. La arena como sabiduría, la palma como justicia y el Fénix como la capacidad de regresar de sus cenizas, como el paso de la muerte a una vida mejor. El primer punto lo plantea como un reparo de agudeza: “no sé qué similitud tienen las arenas con los doctos, lo que sé es que queriendo significar el Espíritu Santo la sabiduría de Salomón dijo: le dio Dios la sabiduría a Salomón como el arena del mar”.¹⁶⁶ En un primer momento, parece no haber ninguna relación entre la arena y el saber, pero como en la Biblia se establece una semejanza, al menos una, de ahí se infiere que la propiedad de la arena también está en las letras. En el caso de Salomón y del occiso su sabiduría fue inmensa como la arena del mar. Esto está fincado en un razonamiento particularista. Si existe una semejanza, al menos una, entre dos entes, dichos entes se pueden comparar. No importa tanto si la semejanza se relaciona con los accidentes y no con la sustancia. La sustancia siempre será unívoca en este sentido, mientras los accidentes se prestan para que la realidad em-

¹⁶⁵ *Ibidem.*

¹⁶⁶ *Ibidem.*

bone de diversas maneras. Este argumento aun le parece al predicador insuficiente, busca algo más convincente, citando de manera implícita *De Anima* de Aristóteles, señala:

...pero todavía no sosiega mi discurso con una verdad manifiesta, que se opone a esta doctrina, la sabiduría no es la que tiene resabios de eterna y que fue único antídoto de la muerte; pues en la claridad de la filosofía y en la verdad de la Escritura Sagrada tiene fundamento esta certeza de a filosofía; sabemos que enseña que el alma del bruto es mortal; pues acabando en el bruto la vida se acaba el alma. El alma del hombre inmortal, pues a la separación del cuerpo y el alma, aquel se resuelve en cenizas y esta se destina (o sea a la pena o a la gloria) a ser inmortal si queremos averiguar el fundamento hallaremos la diferencia en que el alma del bruto es irracional, y como no discurre, ni entiende, como el cuerpo muere; el alma del hombre como discurre lo que sabe y entiende lo que discursa, es inmortal, vinculando el no morir al entender.¹⁶⁷

Asocia el predicador la inmortalidad del alma al saber, esto es muy significativo. Para Alderete, la inmortalidad no reside en las virtudes morales, sino en el conocimiento. De aquí se colige lo siguiente: quien esté más cerca de los brutos es menos susceptible de inmortalidad, quien entiende lo que discurre es idóneo para la perpetuidad. El discurrir es aquí característica de ser racional inmortal y de trascender su tiempo y espacio. Esta inmortalidad estriba en el legado y enseñanza heredada por los hombres sabios a las nuevas generaciones:

...pues si el saber es negación del morir, como es sabio el más expuesto a la muerte o como la muerte tiene más filos para el sabio; es verdad fieles que poco tiene que hacer con un docto la sabiduría si le hubiera de quedar en el solo y no

¹⁶⁷ *Ibidem.*

hubiera de pasar a nuestra enseñanza el ejemplo del ignorante; pues más enseña un sabio muerto, al desengaño, que muchos ignorantes tenidos al escarmiento.¹⁶⁸

El ignorante nada enseña. Quien tiene la sabiduría para sí, de poco ayuda. Más el sabio docente trasciende a sus contemporáneos y se hace inmortal. Aquí la ignorancia es tenida en poca valía. Como Rodríguez de León, Alderete está convencido de la ayuda de un sabio, aunque muerto, que de la muchedumbre de ignorantes. El saber cómo una virtud y cualidad y no como un lastre para la religión. A diferencia de lo creído hasta ahora en la Nueva España se tenía en mucha estimación al saber.

Moritur doctus similiter et indoctus, id circa teduit anima mea. Esta perícopa de la sagrada escritura le punza en el pensamiento al filósofo-orador: muere el docto y el indocto de la misma manera, por eso es aborrecible la vida. Esto parece una contradicción aparente, más la resuelve Alderete asegurando: “la muerte del ignorante en él se queda; la muerte del docto a enseñarnos pasa... ver a un doctor luz radiante de las letras, hecho memoria de las cenizas”¹⁶⁹ El saber se debe transmitir, no se puede quedar en unos cuantos, sólo transfiriendo su conocimiento el docto pervive al tiempo y al espacio.

Aunque no hace una apología directa de la forma de oratoria culta, con su mismo sermón está mostrando su *scientia sermocinalis*. El sermón muestra formas de expresiones refinadas, sublimes y cultas. No es poesía lo aquí presentando por Alderete, pero sí es preciso subrayar que su estilo es cadencioso, rítmico. La emergencia del estilo culto en la oratoria sagrada áurea no es a causa de la vena poética de los predicadores, sino al proceso dialéctico al cual estaban sometidos en las cátedras de las universidades y colegios.

Para el concionador era la abeja el mejor símbolo que tiene un juez de la Inquisición como González Soltero, por-

que “La abeja no pudo haber de este santo Tribunal figura más expresa, pues sacando la miel de la doctrina Evangélica de las flores, agota el veneno oculto de las avispas.”¹⁷⁰ Aquí se refiere a cómo un juez de la Inquisición debe detener la herejía. Pero también será rinoceronte, por lo blanco y porque sabe atacar. Así, de esta manera, Alderete pasa su comparación de la palma, a la abeja y al rinoceronte. Un sentido se superpone a otro en una fuga. Esto se debe a una hermenéutica traslaticia. El sentido de las palabras se va deslizando de manera casi imperceptible gracias al trayecto del mismo discurso. Esto es, según Umberto Eco, una de las características de la semiosis hermética.¹⁷¹

También encomia la caridad del obispo mediante una analogía epistémica: “Bienaventurado quien entiende en el remedio del pobre habiéndose con el pobre, con el entendimiento con el objeto, que trae a sí las especies para formar el concepto, así el limosnero que trae al pobre a su casa, gran caridad por la mayor, ir a buscar al pobre a la suya”¹⁷². Esta es una clara alusión al entendimiento, agente aristotélico. Esto es, el intelecto es parte del alma para alcanzar el conocimiento de la ciencia. Como vemos, la analogía escogida por el doctor Alderete no es casual, es intencional, pues está a tono con la idea del sabio que trasciende y de que el ignorante no contribuye al saber humano. Aun en su caridad, el obispo actuó como un hombre sabio, como un filósofo que está construyendo su conocimiento. Ergo, la caridad debe ser agente, no paciente.

Refuerza Alderete su argumento con una discusión del momento: ¿cuál fue la mayor fineza de Cristo, la muerte en la cruz o el sacramentarse en la eucaristía? Y responde “es la razón a mi ver, que aunque la mayor caridad mostró Cristo

¹⁶⁸ *Ibidem*.

¹⁶⁹ *Ibidem*.

¹⁷⁰ *Ibidem*.

¹⁷¹ Umberto Eco. *Los límites de la interpretación*. Barcelona: Lumen, 2000, p. 52.

¹⁷² Antonio Alderete, *op. cit.*

en morir por el hombre en la cruz; pero en el modo parece, que fue mayor el beneficio de la Eucaristía, que el beneficio de la cruz, esta diferencia hay de Cristo crucificado a Cristo sacramentado.¹⁷³ Esto es así porque en la cruz Cristo fue paciente y en la última cena fue agente. Este era un punto de discusión muy importante en este siglo, pues como sabemos fue el tema de discusión del sermón de Vieyra, al cual responde sor Juana Inés de la Cruz casi treinta años después.

El Fénix es la tercera figura aplicada al difunto obispo de Guatemala. Alderete cita a varios teólogos sobre las características del Fénix y cómo es un ejemplo para cualquier cristiano. Pues como el ave, el obispo de Guatemala siempre tuvo presente que moriría. Aludiendo a Séneca asegura “Date prisa a vivir, dice Séneca a su amigo y piensa que cada día que amanece es una nueva vida que vives, que es lo que se proviene, de modo que muera en la vida, vivirá en la muerte.”¹⁷⁴ Séneca era de los pocos oradores romanos gentiles citados con cierta frecuencia. El Fénix representa ese paso de la vida a la muerte, más no hay pesimismo, pues de sus pavesas se regenerará. Las acciones de la vida terrenal tendrán sus consecuencias en la vida del más allá.

Narra el caso del rey de Israel, a quien Dios le manda un profeta para comunicarle que dispusiese de su casa pues al día siguiente moriría. El rey pide tiempo para arreglar sus asuntos y Dios le concede quince años. Se pregunta el predicador ¿por qué al rey Dios le concede quince años y al obispo sólo le concedió dos meses? Alega “la razón a mi ver, que no hay símbolo tan claro del Phenix como el Sol, que es ver al Phenix solicita de su muerte”.¹⁷⁵ Así como el Fénix renace de sus favilas, así el sol sale cada día de su ocaso. Tienden los dos al fin último. Eso buscaba el prelado al acortar el tiempo una vez conocida su enfermedad.

¹⁷³ *Ibidem.*

¹⁷⁴ *Ibidem.*

¹⁷⁵ *Ibidem.*

El obispo de Guatemala, Bartolomé González Soltero, en sus años mozos había sido predicador, hombre de letras, rector de la universidad, en una palabra un hombre sabio. Alderete concluye que la muerte no alcanza a este tipo de hombres porque siempre perviven en sus escritos y en su enseñanza. El saber puede vencer a la muerte. Esta será una constante en las oraciones fúnebres sobre hombres de hábito y pluma. No se muestra en esta unidad discursiva una crisis existencial por saberse finito, tampoco asustan a la feligresía con la condena eterna. Más bien, de manera encomiástica persuaden a los parroquianos a asemejarse al difunto, al menos en el saber.

Alderete se muestra agudo y sutil al momento de establecer una serie de analogías entre entes distantes. En el sermón del canónigo de Guadalajara el ingenio se sirve de la palabra para penetrar las circunstancias más pequeñas y lejanas de todo sujeto. Aquí la invención es muy importante, pero no sólo como la búsqueda de ideas en la memoria del predicador, sino para extraer de los entes sus propiedades ocultas, unir las o separarlas y ponerlas en lugar de otras con suma pericia, para crear así un ambiente intensamente semiótico.

Aquí está presente la *subtilitas intelligendi*, es decir, esa capacidad de comprensión del predicador para extraer de los entes disímiles relaciones estrechas; pero también la virtud hermenéutica con respecto a la sagrada escritura y la vida del obispo. Como vemos, Alderete no le cuelga milagritos al difunto, plantea las probidades de González Soltero sin extralimitarse. El estilo del sermón, aunque con conceptos, no es abigarradamente exagerado, trata de ser un tanto más mesurado. Más que una cavilación sobre la muerte, este sermón de honras fúnebres resultó ser panegírico.

ENTRE LA ADMIRACIÓN Y EL ENTENDIMIENTO

Los sermones marianos en el contexto barroco novohispano podemos concentrarlos en dos grandes grupos: immaculatis-

tas y guadalupanos. Curiosamente, para el siglo XVII ninguna de estas dos advocaciones estaba definida. De alguna manera los sermones contribuyeron no sólo a la veneración de dichas advocaciones, sino a su definición al aportar testimonios de diferentes latitudes. Ciertamente, la controversia entre maculistas e inmaculistas es mucho más antigua que el culto guadalupano, pero significativamente ambos se van a desarrollar bajo el amparo de esta conciencia barroca.

María es tema favorito de los predicadores postconciliares, pues como la reforma luterana había criticado la posición inmaculista, la mayoría de los teólogos católicos se habían dado a la tarea de defender a la madre de Cristo y su virginidad antes y después del parto. Tanto los sermones sobre la Inmaculada como sobre la virgen del Tepeyac tienen como característica la apología, la defensa de la advocación respectiva con una serie de argumentos teológicos, dialécticos y retóricos.

a) La cuestión disputada

Después del Concilio de Trento no quedó definido como dogma la inmaculada concepción de María. A pesar de los esfuerzos de los franciscanos y otros devotos, no se pudo lograr la concreción de esta advocación. No obstante, algunas universidades como la de Maguncia y Colonia, en París, y las de Valencia, Granada, Alcalá y Salamanca, en España, entre otras, proclamaron a María Inmaculada como patrona. Al recibir el grado sus nuevos doctores hacían voto y juramento de enseñar y defender la doctrina de la inmaculada concepción de María. Inclusive la Universidad de México llevó a cabo el juramento de lealtad a la Inmaculada Concepción.

La controversia entre maculistas e inmaculistas, escenificada en la vieja España, se trasladó a la nueva. Dentro de los defensores de la inmaculada estaban, por supuesto, los franciscanos y los menos piadosos dominicos. Pero como la Universidad de México se fundó asemejándose a la de Salamanca,

también quiso llevar a cabo dicho juramento. Así, el 7 de noviembre de 1618 se vio conveniente que los maestros y doctores egresados jurasen la tesis inmaculista: “como de esta insigne y Real Universidad hemos discurrido, que la Sabiduría fabricó casa para sí, y la sabiduría es María Santísima Nuestra Señora, quedó determinado fuese la celebración del Misterio de su Concepción Purísima en su casa y Real Universidad.”¹⁷⁶ Lo sucedido en esta institución se propagó a las catedrales novohispanas.

Años más tarde, en 1654, se realizó una fiesta para la repetición del juramento que el deán y el cabildo de la iglesia catedral de Puebla hicieron para confesar y defender la Inmaculada Concepción de María. Para tal efecto se dijo el respectivo sermón a cargo de Antonio Peralta Castañeda, doctor en teología por la Universidad de Alcalá, canónigo magistral de la catedral de Puebla y calificador del Santo Oficio.¹⁷⁷

En 1667 Antonio Peralta Castañeda escribió *Historia de Tobías* y en el prólogo apuntaba:

Está entendido (*dice*) en este Hemisferio, que miran en la Europa con poco aprecio sus Obras, porque tienen poco crédito sus letras; y en esto, como en otras muchas cosas, están ofendidos sus sujetos. De la Escuela de Alcalá soy discípulo; y aunque no se me luzca en los progresos, para conocer sus estilos, y poder compararlos con otros, poca maestría ha menester quien llegó allí a graduarse en todos grados de Filosofía, y Teología; y sin comparar esto con aquello, puedo asegurar, que comúnmente hay en este Reino en menor concurso más Estudiantes adelantados, y que en algunos he

¹⁷⁶ Juan Luis Bastero, “El juramento inmaculista de la Real y Pontificia Universidad de México (1619)”, en *Actas del X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*. Tomo II. Pamplona: Universidad de Navarra, 1989, p. 148.

¹⁷⁷ Antonio de Peralta Castañeda. *Sermón de la Purísima Concepción de la Virgen María Nuestra Señora*. Puebla: Imprenta de Juan Borja Infante, 1654.

visto lo que nunca vi en iguales obligaciones en España; y no refiero singulares, porque no se tenga a pasión referir prodigios. Todo lo he dicho por llegar a desagrar este Reino de una calumnia que padece con los que saben que mozos son prodigiosos los sujetos; pero creen que se exhalan sus capacidades, y se hallan defectuosas en los progresos. Pobres de ellos, que los más vacilan de la necesidad, desmayan de falta de premios y aún de ocupaciones, y mueren olvidados, que es el más mortal achaque del que estudia... Yo he hallado mucho que admirar siempre en cualesquiera ejercicios a que he asistido, Escolásticos, de Pulpito, y otros; y he habido menester tanta atención para que no me hallase con descuido la viveza de mis discípulos, como para que no me derribasen los mayores Maestros de Alcalá; bien que esto no era caída, y aquello fuera desaire.¹⁷⁸

Estas breves líneas nos muestran cómo algunos de los intelectuales españoles llegados a dar clases a las cátedras novohispanas se sentían identificados con sus alumnos y con los compañeros. En España creían que en la Nueva España no había estudios serios de ningún tipo. Peralta echa por tierra tal idea con estas afirmaciones. A pesar de no haber nacido en la Nueva España ya veía como una injusticia la descalificación de los peninsulares. Esto será una constante en la construcción del discurso barroco novohispano, la oposición entre lo americano y lo europeo.

Antonio Peralta era natural de la vieja España, doctor de la Universidad de Alcalá, de donde pasó a la Nueva España en compañía del obispo Juan Palafox y Mendoza con el títu-

¹⁷⁸ Antonio Peralta Castañeda, citado por Benito Jerónimo Feijoo (1676-1764), *Teatro crítico universal* (1726-1740), tomo cuarto, discurso seis (1730). Texto tomado de la edición de Madrid 1775 (por D. Blar Morán, a costa de la Real Compañía de Impresores y Libretos), tomo cuarto (nueva impresión, en la cual van puestas las adiciones del Suplemento en sus lugares), páginas 109-125.

lo de confesor y consultor teólogo. Fue cura de la parroquia de Cholula y obtuvo por oposición la canonjía magistral de la Catedral de Puebla. Regente de estudios y catedrático de teología del Colegio Palafoxiano y principal del oratorio de san Felipe Neri. Escribió: *Panegírico del Patriarca San José Jurado, Elogio de San Felipe Neri, Defensa del patronato del deán y cabildo de la Catedral de Puebla en las iglesias de Santo Domingo y San Ildefonso, Historia de Tobías en discursos morales y cristiano políticos*.¹⁷⁹ Pronunció ese día de 1654 un sermón teológico para la comprobación de la inmaculada concepción de María. Tiene un estilo directo y sencillo y es bastante racional en sus enunciados al tratar de convencer a su feligresía de este misterio mariano.

La forma de argumentar es inductiva y deductiva. Utiliza la inducción para lograr el asentimiento de esta cuestión disputada por fuerza de la semejanza con la resurrección de Cristo. La deducción la emplea en la formación de silogismos, como el entimema. Asimismo, echa mano del argumento llamado sorites, esto es, *de primo ad ultimum*, mediante acumulación de razonamientos encadenados.

Asimismo, parte Peralta de la escolástica post medieval, es decir, arranca de su tradición. Los conflictos entre la escolástica del barroco y la ciencia moderna, victoriosa esta última, no tenían nada que ver con el contenido de las doctrinas nuevas, se debía a la negativa de los modernos a ejercitar el arte de la interpretación y a documentar sus tesis con autoridades. Lo cual no era una renuncia a elementos meramente accesorios, sino un ataque por principio al canon, pues quien no quería citar autoridades se negaba a reconocer la tradición como norma y concentraba expresamente sus esfuerzos en la intuición de los hechos objetivos, bajo la propia responsabilidad del sujeto racional. Los escolásticos novohispanos, como Peralta, tenían a la tradición no sólo como autoridad, sino como fuente de conocimiento. Esta es una discusión epistemológica

¹⁷⁹ Mariano José Beristáin y Souza, *op. cit.*, p 467.

importante identificada en este sermón y a lo largo de este siglo XVII.

El único parecer sobre el discurso estuvo a cargo del doctor Alonso de Salazar, arcediano de la iglesia Catedral de Puebla:

...un escrito cuando con superior atención fuere averiguada la verdad de sus sentencias, lo sutil de sus conceptos, y profundidad de misterios, sin sosegarse el ánimo, por haber pasado ligeramente los ojos y ajustándome a tan insigne enseñanza, hallo por primera ponderación mi cuidado, ser tan genuino y natural el discurso con que V. m. deduce los créditos de María en su Concepción Purísima...¹⁸⁰

El censor pondera la sutileza, genio y, por supuesto, profundidad del pensamiento del predicador. No se centra en si el discurso es conmovedor o si realmente convierte a los pecadores. Por tratarse de una cuestión disputada, al arcediano le parece bastante encomiable la hondura de su razonamiento.

Esta unidad discursiva está dividida en salutación, introducción y siete partes. El tema es tomado del capítulo uno del evangelio de san Mateo, donde se narra el árbol genealógico de María. El punto nodal es saber si la inmaculada concepción de María es un consenso humano, y en ese sentido, falible, histórico y accidental; o bien, es un decreto de Dios, y en ese tenor obliga al cristiano. Se anteponen aquí dos formas de saber: el instituido por los hombres a través de un acuerdo pragmático, y el nacido de la comprensión de la palabra de Dios, esto es, de la sagrada escritura. Plantea el predicador, y veremos si convence o no, que el misterio de la Inmaculada Concepción fue establecido por Dios y no por los hombres: “¿Quién es el hombre (señor) que es el hombre, para que haya de entrar en cuenta su parecer, ni para testificar vuestros hechos, ni para aprobar vuestras determinaciones? En nombre

¹⁸⁰ Alonso de Salazar, “Papel del señor...en aprobación de su sermón”, en Antonio de Peralta Castañeda, *op. cit.*

de María he de representar a vuestros estrados esta queja, ya que admiten vuestros estrados esta causa.”¹⁸¹

Este es un punto epistemológico importante. Para el predicador la verdad de la fe no está construida por la sola luz de la razón, más bien es revelada a través de la interpretación de la sagrada escritura. El paradigma correspondiente a esto es el comprensivo y no el racionalista. En efecto, el modelo racionalista de construcción del saber parte de la razón y de la evidencia fáctica; mientras el comprensivo parte del proceso de exégesis de la escritura, en este caso la Sagrada.

Antonio Peralta se asume como el defensor de María ante la opinión de los hombres. Para él, el sentir de los humanos no puede en nada contra la verdad de establecida por Dios. Aquí se da una controversia entre lo evidente y lo posible. Para el católico del siglo XVII evidentemente Cristo había muerto en la cruz para la redención del hombre, pero, ¿era cierta la concepción de María sin mancha? Eso no era indudable, sino posible. La estrategia de la predicación barroca era volver posible lo imposible, veamos el discurso de Peralta:

¿Ha de ser verdad, que la Reyna de los ángeles se concibió más pura, que fueron jamás ellos, porque los hombres lo crean, que por que vos lo quisisteis; porque ellos lo juren, que porque voz lo ejecutasteis? Y si aún se pretende duda, en lo que ya resplandece con tantas luces, decidnoslo vos, para que sea cierto, y no dejéis que se empeñen ello a testificarlo que quedará más sospechoso.¹⁸²

La verdad no la construye el hombre con la sola luz de la razón, al menos no en cuestiones de dogma religioso. La verdad es revelada por Dios a través de sus escrituras. La duda ya no es metódica, sino corrosiva, estaba carcomiendo una creencia de muchos católicos a mediados del siglo XVII. A continua-

¹⁸¹ *Ibidem.*

¹⁸² *Ibidem.*

ción nos explica el doctor Peralta su método de exposición: “Nunca son más ciertas las grandezas que averiguamos en María, que cuando corremos mismos pasos, que las que se pudieron dudar en su hijo. Pues atended al estilo de Dios en éstas, y veréis cuan debido es el presente a la publicación de aquéllas.”¹⁸³ Esto es, va a hacer una comparación entre la vida de Cristo y la de María, va a establecer sus semejanzas para poder concluir satisfactoriamente su hipótesis.

El razonamiento por analogía juega aquí un papel muy importante. Este tipo de razonamiento consiste en comparar aspecto por aspecto un fenómeno o un objeto desconocido para los receptores, con otro más familiar, facilitando de esta forma la comprensión. Como modo de razonamiento, la analogía permite garantizar a partir de una tesis ya aceptada para un fenómeno u objeto conocido, la misma tesis respecto de otro fenómeno u objeto. Así, Peralta busca, una vez aceptadas ciertas proposiciones con respecto a Cristo, también sean admitidas otras tantas respecto a la inmaculada concepción de María.

Expresamente va a seguir la opinión menos probable, antes que la más probable para la construcción de su discurso sermonario:

Ya sé que es lugar visto y aun ponderado para concepción, le haré muy diverso viso del que ha tenido hasta ahora. Si nace Cristo de poderosos, de Santos y de Sabios, certificación humana tiene (dice Gerónimo) de que a lo Divino es sabio, poderoso y santo: eso es lo que yo tengo por más sospechoso, glorioso Padre, y así me hallo más obligado a averiguar los motivos, la solución, que estuve dudoso al proponer el argumento.¹⁸⁴

No va a seguir el doctor Peralta la opinión más común respecto a la sabiduría, santidad y poder le vienen a Cristo de

¹⁸³ *Ibidem.*

¹⁸⁴ *Ibidem.*

su divinidad. Como ya habíamos mencionado y veremos a lo largo de este trabajo, muchos de los predicadores novohispanos siguieron en la construcción de su sermón, no la opinión más común, sino la menos común. Esto no sólo correspondía a un ideal de belleza estructural del sermón, obedecía al probabilismo presente en la retórica cristiana. Pues como dice el predicador:

...que nunca Dios se publica con mayores créditos, sabio, poderoso y santo, que cuando suavemente dispone la humana inclinación, a que le publique, le testifique, y le defienda esos atributos; y eso sin atención a preceptos, aunque los haya, sin opresión de definiciones, aunque sean fáciles, sino con atracción de la verdad, que es lo que la humana persuasión resiste... Quiere Dios pues, sacar con créditos en lo posible iguales a su grandeza las de María en el más importante pleito suyo, que es la pureza en su concepción, la excepción en el primer instante de su ser, pues habrá quien pida, que la Escritura lo testifique y alegue que la Escritura promulga una ley universal... y llegue a pedir una definición de fe que lo asegure... Esta verdad, por verdad sólo ha de ser guerra de los entendimientos, y por devoción atracción de las voluntades.¹⁸⁵

Cristo nació de una virgen, es decir, sin el pecado original, ese es el primer dogma de fe. En todo se asemejó a los hombres, menos en el pecado, según la tradición católica. Es una tesis probada y establecida. Ahora había que saber si su madre nació sin mácula alguna. El predicador no está suponiendo que Cristo y la Virgen María tengan el mismo estatus ontológico, sino cómo a través de la analogía se puede establecer el mismo misterio para la esposa de José. Para Peralta no es una cuestión de fe, sino de entendimiento, de razonamiento, y para él la devoción viene del asentimiento racional.

¹⁸⁵ *Ibidem.*

Para algunos teólogos el discutir acerca de la inmaculada concepción de María era una novedad que debía ir acompañada de su falsedad. Novedad significaba, en muchos casos, una propuesta poco menos que imposible sin ningún fundamento en la sagrada escritura. El Concilio de Trento había establecido a la tradición de los apóstoles con la misma autoridad que la Biblia y la insistencia en la purísima concepción de María estaba basada en la tradición, tan encarnada tanto en el Antiguo Testamento como en el nuevo. En su introducción Peralta afirma que Dios no es enemigo de la novedad:

No será atrevido, ni aun nuevo reparo el advertir con cuanta particularidad es Dios amigo de novedades, sin que jamás podamos hacer consecuencia firme en sus estilos, o sea porque lo infinito de su sabiduría no ha menester repetir las trazas a sus intentos; o porque no presume el hombre que le alcance de lances; que es tan desvanecido, que si experimentara los sucesos por los medios, que pudiera prevenir su discurso, llegará a pensar que tomaba de Dios atributos al obrar y disposiciones al conseguir.¹⁸⁶

La querrela entre lo nuevo y lo ya establecido se dio para dentro de la teología cristiana desde la predicación de Cristo. De hecho, Cristo mismo estaba enseñando una forma nueva de espiritualidad, diferente a la de los judíos de la sinagoga. El humano no se puede crogar según Peralta, la comprensión total del carácter de Dios, en ese sentido su voluntad, es incommensurable. Este es un punto de partida importante para la argumentación de la unidad discursiva: la indigencia intelectual del hombre. El auditorio estará de acuerdo en que tal estrechez es palmaria.

En la historia de la teología católica ha habido muchas controversias acerca del papel desempeñado por María en el plan de la redención. Uno de los más viejos problemas es

¹⁸⁶ *Ibidem.*

el referente a su pureza en el primer acto de su concepción. Expresa Peralta cuál es uno de los principales propósitos de su sermón:

Y por eso deseo yo saber, cuál habrá sido la causa de que siendo primero la pureza de María, que las demás prerrogativas suyas, todas se hayan definido antes que esta, y que esta haya caminado con pasos tan lentos, y con tan extraordinarios accidentes, que después de tantos años de contienda, de tantos discursos, de tantos libros, conspire el mundo en prorrumper en estos juramentos.¹⁸⁷

Como se sabe, en los siglos XIII y XIV son los del máximo esplendor de la teología. Hubo varios centros de importancia escolástica en estos siglos, entre los más ilustres, la Sorbona de París y la Universidad de Oxford en Inglaterra. Al comentar los escolásticos el «Libro de las Sentencias» de Pedro Lombardo, manual y guía para sus lecciones, se toparon con la cuestión de la concepción de María. Los doctores de París se inclinaron por la opinión maculista, y los de Oxford por la inmaculista, es decir, excluyeron a María de la común caída del pecado de origen. La victoria quedó por éstos últimos, y concretamente por Juan Duns Escoto, su más alto exponente y representante. El máximo opositor fue el Doctor Angélico. Santo Tomás afirma y repite con insistencia en varias partes de sus obras, escritas en diversas épocas, que María contrajo el pecado de origen. Peralta, sin ser franciscano, se enfrentó en este discurso a la opinión de Tomás de Aquino y la intentó refutar.

Como ya comentábamos, el procedimiento a seguir por el orador-filósofo es el siguiente: “Siempre que dificulto alguna grandeza de María me hallo bien en carearla con otra de su Hijo, para rastrear algo del misterio, y a mí la dificultad misma me ha pulsado siempre, comparando el de la Resurrección de

¹⁸⁷ *Ibidem.*

Cristo señor nuestro con los demás suyos.”¹⁸⁸ Este ejercicio de comparación está basado en el símil. En retórica, lo *simile* es una de las *probationes* argumentativas o pruebas retóricas utilizadas para fundamentar las tesis en una argumentación. Al ámbito de lo *simile* pertenecen los razonamientos apoyados en la analogía o relación de semejanza entre los asuntos tratados.

Una pregunta asalta al predicador ¿por qué la resurrección de Cristo no se cuenta con tantos detalles como la pasión?

...porque no se pudo ejecutar sin muchos actos, que pide el estrépito judicial en que fue sentenciado, y la rabia de sus enemigos que con tan disformes géneros de tormentos le quitaron la vida. Y ahí está la diferencia con la Resurrección que está por su ejecución no necesitó de tantos actos, ni de tantas testificaciones, y así el haberlas como no fue necesidad del caso, induce que tuvo mayor misterio.¹⁸⁹

Para el autor del discurso es mayor misterio la resurrección de Cristo que su pasión, porque esta última está relatada de manera más detallada, mientras aquella está un tanto velada. Aquí vemos cómo el estilo con que fue escrita la sagrada escritura da pie a una posible interpretación. La exégesis es la siguiente, con la ayuda de san Bernardo arguye cómo la pasión ofrece la redención universal, pero sin la resurrección no hubiera habido redentor, a lo cual Peralta concluye: “sin la Resurrección, ni Redención hubiera, porque quien quita el Redentor la Redención quita.”¹⁹⁰ Esta es la primera conclusión, la cual le va a servir para construir su siguiente demostración.

La resurrección es más importante para el predicador que la redención del mundo. Cristo murió en la cruz y parecería no alcanzar tal redención, sin embargo, la esperanza se finca

¹⁸⁸ *Ibidem.*

¹⁸⁹ *Ibidem.*

¹⁹⁰ *Ibidem.*

en la resurrección, pues con ésta se confirma la divinidad de Cristo. Ahora se sigue con la concepción de María. Explica el evangelio donde se narra el árbol genealógico de María y no se nombra al padre, más declara “Esto hasta aquí más se puede censurar de manoseado, que necesitado de pruebas.”¹⁹¹ Más bien, buscaba el predicador una nueva vía para demostrar a María inmaculada en su concepción. Por otro lado, no se podría festejar otras virtudes de la Virgen María si ésta tuviera en su raíz el pecado original. Por lo cual concluye Peralta: “Tuego, misterio es muy parecido en cuanto a esto a la Resurrección de Cristo”¹⁹². ¿En qué es semejante el misterio de la resurrección de Cristo al misterio de la Inmaculada Concepción? En primer lugar, se deben disipar todas las dudas, aun y cuando sea algo tardado; en segundo lugar, sin la resurrección no hay esperanza de redención y, en María, si no hay inmaculada concepción no se pueden festejar sus demás virtudes. Hasta aquí apenas he analizado la introducción, aún falta por considerar todo el discurso completo.

Se plantea la primera proposición: “Que comenzó entre sombras la disputa de este misterio, pero no quiso Dios que fuese entre infieles, sino entre católicos, y todos devotos de María.”¹⁹³ Todas las proposiciones de este sermón abren cada sección en modo subjuntivo. Este modo de oración adjunta a cuya acción el contenido de la principal o la clase de nexo le da carácter de posible, probable o hipotética. Es el modo de lo virtual, ofrece la significación del verbo sin actualizar. El modo subjuntivo se utiliza principalmente para indicar incertidumbre, probabilidad o posibilidad. Así, el filósofo-orador no escoge este modo sino en sintonía con la forma de la predicación barroca novohispana. O a la inversa, este tipo de expresión conformó este probabilismo en los sermones.

¹⁹¹ *Ibidem.*

¹⁹² *Ibidem.*

¹⁹³ *Ibidem.*

Como ya lo había anunciado, Peralta va haciendo una comparación entre la resurrección de Cristo y el misterio de la inmaculada concepción de María. A diferencia de otros oradores de la época, quienes recurren al concepto platónico de idea, desea explorar argumentos distintos con el mismo efecto. El primer punto es: así como los apóstoles dudaban de la resurrección, así los seguidores de la Virgen María ponen en tela de juicio su concepción pura:

¿No es esto lo que sucede a la Concepción de María? No se disputa su pureza contra quien la desea deslucir, sino con quien la procura honrar más, y que cuanto arguye encamina a mayor gloria de esta Señora, teniendo por victoria el quedar vencido, si cediere en triunfos de María ese rendimiento suyo.¹⁹⁴

Esta es la paradoja propuesta, quien es su seguidor no se convence de su pureza. La discusión no es con los luteranos, calvinistas, etcétera, sino con los propios católicos. Son los propios y no los extraños quienes dudan de la inmaculada concepción de María, han sido los teólogos, sobre todo los dominicos, quienes más recelado de este misterio. Pero, precisamente contra su doctor, Tomás de Aquino, Peralta va a esgrimir sus argumentos más agudos y sutiles.

La segunda proposición es: “Que no quiere María de cada uno de sus devotos más defensa de este misterio que lo que tuviere enamorado de él.”¹⁹⁵ Haciendo una erudita interpretación de la perícopa *Pulchra es amica mea, suavis et decora*, donde no sólo se remite a la Vulgata o a los Setenta, sino también a la versión en hebreo, concluye:

No está sujeta a accidentes de desgracia esta hermosura, ni es gracia que admite mancha, porque es opinión de los bu-

¹⁹⁴ *Ibidem.*

¹⁹⁵ *Ibidem.*

nos. Nunca pensare que era voz nota de no buenos a los que no lo sienten así, lo contrario es más de mi sentir, y de mi intento. Quiso decir que es opinión, en que ayuda mucho al entendimiento la voluntad, porque quiere María que muy voluntariamente se reduzcan los devotos suyos a sentir esto, sin que llegue a violencia. Theodoretto perfeccionó el concepto que del Griego explica el *suavis*, que sea lo mismo que *probatio*. Un argumento eficaz, que prueba siempre hermosa a María, pero argumento que ha de nacer más de la voluntad, que del entendimiento; y sin violencia en todo buen sentir, que en el ínterin que no es más que opinión, sabido es que para formar está en el entendimiento influye mucho el buen afecto de la voluntad, y si lo recojo todo, querrá decir el Esposo, para mí toda eres hermosa amiga mía, tan singular en el principio como en el fin.¹⁹⁶

Éste es un ejercicio de sutileza, hacer distinciones y subdistinciones de la raíz etimológica de una palabra era una práctica común entre los dialécticos de la escolástica novohispana. Subrepticamente se coló el nominalismo en la Nueva España y las consecuencias para la filosofía fueron claras: en la primera mitad del siglo XVII se incrementa considerablemente el estudio de la lógica, concretamente de la lógica terminista y nominalista. El análisis de los términos era una actividad de una sutileza bastante diestra.

Para crear una opinión no sólo intervenía el entendimiento, sino también la voluntad. Peralta sabe que su sermón es únicamente una opinión, está en el ámbito de la *doxa*. Pero precisamente por eso se atreve a hacer la interpretación de dicho pasaje del *Cantar de los cantares*. Para los predicadores de ésta época, la opinión era un nivel válido de construcción del conocimiento. La incertidumbre era una de las características del pensamiento humano, mas no así en la divino. El predicador subraya significativamente su interpretación como lector de la Biblia.

¹⁹⁶ *Ibidem.*

Para el predicador su sermón es una opinión, es decir, cuenta con el grado de conocimiento suficiente para generar confianza en su validez como para poder afirmarlo como verdadero, pero no de forma perfecta. Quien opina afirma, pero no con perfecta confianza en la verdad de la proposición con la que el conocimiento se manifiesta. Si algo se afirma como verdadero se admite, sin embargo, la posibilidad del error y de la posible verdad de la opinión contradictoria. Así, en el juicio de Peralta, María nació sin mancha:

No cause escándalo, que yo bien sé que no incurro censura en decir que esta opinión es la buena, porque de ahí no se deduce que la contraria sea mala, y cuando diésemos que el Concilio, que ambas las dio por probables, las dejase iguales a ambas... Tres diferentes calificaciones admite cualquier opinión. Más pía o menos pía, más segura o menos segura, más probable o menos probable; la nuestra en todos siglos tuvo nombre de más piadosa. Para más probable está en estos tiempos adelantadísima, porque ha crecido en inmenso número de autores.¹⁹⁷

En efecto, el Concilio de Trento había establecido como probables ambas opiniones, tanto la maculista como la inmaculista. Para el doctor Peralta la inmaculista era la más probable; sin embargo, para los maculistas era la menos probable. De hecho, el predicador siguió la menos probable, pues no se definió ese dogma hasta el siglo XIX. El espacio privilegiado de discusión del sermón barroco fue lo probable, éste es un buen ejemplo de ello.

La cuarta proposición es: “Que con esto juramentos huye y cesa toda sombra”.¹⁹⁸ El fondo epistemológico de esta afirmación es netamente pragmático: la verdad se construye por consenso. Pues si la santa sede no ha pontificado sobre esta

¹⁹⁷ *Ibidem.*

¹⁹⁸ *Ibidem.*

opinión, es válido completamente jurarla y entre más se jure, más se estará en afirmar como una realidad patente. Así, se deja de lado una posición aristotélica tomista, de la adecuación de la mente a la realidad, y se elabora una que tiene como eje vertebrador la teoría compatibilista de los términos, esto es, a través del consenso.

Ya lo había sostenido desde un principio el predicador, el problema no es de asentimientos, sino de entendimiento. Siguiendo ese mismo esquema, propone a sus oyentes si están en disposición de jurar este misterio, tal se vuelve una verdad:

El jurar es para que quede cierto lo que antes estaba dudoso. No parece que pueda estar más claro en nuestro favor, pues habiéndose llegado a jurar la defensa de este misterio, conforme a lo dicho, parece que es quedar este pleito sentenciado... Esta doctrina la tengo por cierta en el juramento asertorio, con el que se afirma o niega alguna cosa, que estando dudosa se remite a juramento en cuya fe se decide lo que se litiga; y el juramento de hoy no es asertorio, pero es promisorio, que para la obligación equivale a voto.¹⁹⁹

Recorre aquí el predicador a un argumento sacado de la retórica jurídica poco usada en la oratoria sagrada. El juramento en cuestiones judiciales servía para hacer una declaración pública en entredicho. En el juramento asertorio o afirmativo se afirma o niega la verdad de algún hecho pasado o presente. El juramento promisorio se refiere a hechos futuros. En este caso, el juramento a favor de la inmaculada es para el futuro y se le hace a la cuestión a la misma virgen. Peralta hace hincapié en este juramento, pues resuelve toda duda, al menos entre los garantes:

Y siendo esto indubitable, también lo será, que estos juramentos tan universales, hechos por comunidades tan doctas,

¹⁹⁹ *Ibidem.*

ilustres y perfectas, repetidos en todos reinos y provincias; no sólo permitidos, sino aplaudidos de la Sede Apostólica, a quien por su publicidad no se pueden haber ocultado; son válidos y obligatorios, y si lo son, cosa mejor que su contrario ofrecen. Hasta aquí no es disputable lo dicho, luego se debe colegir que esta opinión de verdad es la mejor; pues admite por mejor y más agradable a su servicio de Dios el defenderla, que la contraria.²⁰⁰

No es indubitable la inmaculada concepción de María, sino su juramento en muchos ámbitos y espacios. De ahí deduce el predicador que es una realidad patente. Y no sólo una realidad, sino la mejor verdad posible, pues la contraria posiblemente no sea tan del agrado de Dios.

La quinta proposición es una interpretación posible de los escritos de santo Tomás. Como se sabe el Doctor Angélico no declaró abiertamente a María como inmaculada. Mientras el *doctor Sutilis*, Duns Scotto, comenzó a explicar la cuestión por el camino de la conveniencia, como una simple opinión: convenía que la madre de Jesús fuera liberada anticipadamente por los méritos de Jesucristo, a fin de otorgar a su hijo divino una naturaleza humana perfecta, sin ninguna parte en la desarmonía en que sumió el pecado de los primeros padres al hombre. Santo Tomás de Aquino no defendió esta posibilidad por cuatro razones principales: la universalidad del pecado original, la redención universal, la santa sede no se inclinaba a definir el dogma y por lo declarado por una autoridad como san Bernardo. Mas para Duns Scotto convenía que María fuese inmaculada.

El teólogo de Alcalá sostiene su argumentación un tanto distinta a Duns Scotto, pues deduce de las palabras de Tomás de Aquino que si la natividad y asunción de la virgen no está en la escritura, lo inmaculado de su concepción tampoco, pero igual se le venera:

²⁰⁰ *Ibidem.*

Que sin embargo que no hay testimonio de Escritura, que lo afirme, como ni su Asunción a la gloria en cuerpo y alma, se ha de creer que fue santificada antes de nacer, porque la Natividad hace fiesta la Iglesia, que no acostumbra hacerla sino a santos, y con esa sola doctrina no hay en la Iglesia ya quien lo dude. Luego, si el doctor Angélico viera no solo la fiesta tan célebre, que la Iglesia hace hoy a la Concepción, sino los singulares favores, con que la promueve, se hallara con todo lo que podía haber deseado para defenderla como a la Natividad.²⁰¹

Así pues, si santo Tomás no declaró como inmaculada a María y sí acepta la fiesta de la natividad y asunción de la virgen, aun cuando no haya fundamento en la sagrada escritura, también tendría que aceptar la fiesta de la inmaculada concepción pues ya es una tradición para la Iglesia Católica. Aquí la tradición se esgrime no sólo como fuente de autoridad, sino como argumento epistemológico al dominico ya que le redarguye con sus mismos elementos propuestos en la Suma Teológica.

Según el predicador, la del Doctor Angélico es sólo una opinión probable: “Y esto es una opinión escolástica, no más que probable, y hay muchos doctores que la profesan discípulos del Doctor Angélico, que dan coordinación a los decretos, saludando que no sólo María fuese exenta de culpa original y redimida con la sangre del Salvador, sino sin perjudicar a las demás opiniones del Doctor Angélico, que dependen de los decretos”²⁰² Si bien santo Tomás de Aquino era una autoridad para la Iglesia Católica, pone aquí de manifiesto el predicador que la postura del dominico es sólo probable. Es decir, una proposición sujeta a cierta incertidumbre y, por lo tanto, no necesariamente se debe seguir. Esa es toda la intención de Peralta, poner en tela de juicio la opinión del aquinate.

²⁰¹ *Ibidem.*

²⁰² *Ibidem.*

Poco a poco va venciendo a santo Tomás de Aquino en la cuestión disputada. Citando el Breviario, en la edición de san Gregorio, asegura que más le debe la Iglesia a las dudas del apóstol Tomás que a la fe de los demás.

Lo mismo fue permitir Dios que Tomás dudase en su Resurrección, que admitir a su Madre Esposo, pero que la reverenciase siempre Virgen; no está muy cerca la razón de esta consecuencia, holgarne oír su inducción de algún docto. ¿En qué se parecerá el desposorio de Joseph con María a la duda de Tomás en la Resurrección del señor? Yo digo que se parece en que por ambos probó Dios dos verdades por los medios, que más las hacían sospechosas.²⁰³

En primer lugar se parecen en la duda, san José vacila y el apóstol también, pero lo fundamental para el orador es que ambos son medios para dar solución satisfactoria y, en ese sentido, acrecentar la fe. Estos dos hechos históricos se parecen accidentalmente, no sustancialmente, pero eso basta para ponerlo como argumento de su unidad discursiva. San José duda y lo mismo Tomás, al primero le resuelve su duda el ángel y al apóstol el mismo Cristo: “Los mismo que parece que lo dificultan, lo acreditan, porque vienen a ser después testigos de mayor excepción en la verdad.”²⁰⁴

Así, el doctor Peralta, a partir de una sola posibilidad que deja el aquinate para el culto a la Inmaculada Concepción, hace su interpretación y acomoda su discurso a la circunstancia. Tomás de Aquino había dicho que la Iglesia reconocía la fiesta de la asunción y del nacimiento de María, aunque no estuvieran sacadas de la interpretación de la sagrada escritura. Ahora el docto predicador usa el mismo argumento para aplicarlo a la Inmaculada Concepción, pues este culto ya tenía una larga tradición.

²⁰³ *Ibidem.*

²⁰⁴ *Ibidem.*

Este argumento de tradición no le basta al predicador iba más allá. Así como a Tomás le cupo la duda de la resurrección de Cristo, así al otro Tomás, el dominico, le cupo la duda sobre la inmaculada. Ambos fueron escogidos para ese cometido, pues siendo hombres de una alta probidad, su duda vino a servir de contraste y acentuar la grandeza, tanto de la resurrección como de la inmaculada. Esta quinta meditación la concluye así: “con estos sucesos la Concepción de María por aclamación será creída y por argumento se tendrá por evidente.”²⁰⁵ Así, no sólo le importa María Inmaculada, además el que se acepte con la razón a través de la evidencia argumentativa. No sólo atendía al sentimiento y a la fe, sino al entendimiento y a la razón.

La sexta reflexión propone lo siguiente: “Que la iglesia de la Ciudad de los Ángeles no pudo tener esta titular, que a Concepción, y está, en primer lugar obligada a esta defensa.”²⁰⁶ Aquí el filósofo-orador aplica todo su anterior razonamiento al caso específico de la devoción en Puebla. Aclara, si la resurrección de Cristo no se comprendió en su momento y aun después de verlo los discípulos dudaron: “no hay que admirar de que lo que ha sido disputa, haya durado siglos, no por esto ha pasar el argumento a discurso.”²⁰⁷ No habría que esperar menos del misterio de la inmaculada. En efecto, como ya habíamos comentado, la discusión teológica de la inmaculada concepción de María había durado mucho y aún persistiría dos siglos más.

Los ángeles fueron los primeros en ver a Cristo resucitado, y según san Vicente Ferrer, también hicieron fiesta por la concepción sin mancha de María. Así concluye esta parte el predicador, la ciudad de los Ángeles no hace novedad en el culto, más bien renueva lo especulado por san Vicente Ferrer y otros eruditos como él. Citando a san Anselmo, asegura:

²⁰⁵ *Ibidem.*

²⁰⁶ *Ibidem.*

²⁰⁷ *Ibidem.*

Lo primero que de la pureza de la Madre de Dios cada uno sienta lo que quisiera, que es decir, que en el estado en que hoy está la voluntad es la que ha de obrar, no el entendimiento, que ese todos los motivos tiene para asentir. Lo segundo, que ha de estar firme en este sentimiento, hasta que Dios le manifieste otra excelencia mayor de María, en cuya ponderación y alabanza se ocupe.²⁰⁸

Para san Anselmo, el cristiano, a través del entendimiento tiene todos los elementos para afirmar lo inmaculado de la concepción de María; mas con el sentimiento puede sentir distinto. Para el predicador el sentimiento de María nacida sin mancha ya estaba generalizado, por lo que Dios no había manifestado en todos esos años, una excelencia mayor a la virgen.

Como vemos, Peralta está discutiendo con el Doctor Angélico, una de las máximas glorias de la teología escolástica. Sin embargo, lo venció en la disputa, pues con sus mismos argumentos, evidenció que María era inmaculada al momento del nacimiento de Cristo. En primer lugar por la semejanza con la resurrección de Cristo, y en segundo lugar porque ya era un culto expandido por muchos lugares.

El predicador no sigue los argumentos ya expuestos sobre el tema por franciscanos; sigue, a su manera, la opinión menos probable: meterse a los argumentos de Tomás de Aquino y voltearlos para usarlos en su contra. Redarguye con las mismas ideas del aquinate y le hace ver que si la idea de la Inmaculada Concepción no es una verdad axiomática, al menos sí es una idea probable y verosímil, y tanto la fe como la razón la pueden aceptar.

²⁰⁸ *Ibidem.*

b) Entre la cátedra y el púlpito

El día 12 de diciembre de 1661 en la fiesta anual de la ermita de Guadalupe, el doctor Joseph Vidal de Figueroa dijo un sermón construido con los elementos ya sustentados por san Juan Damasceno, el bachiller Miguel Sánchez y su propia reflexión.²⁰⁹ El orador era párroco de Tejupilco y más tarde fue maestrescuela de la catedral de México. Además del presente sermón escribió: *Vida ejemplar, moverte santa, y regocijada de el angelical hermano Miguel de Omaña, de la Compañía de Jesús, Reloj despertador de las almas devotas al sentimiento de la Pasión de nuestro señor, y compasión de los Dolores de la S.S. Virgen en las horas consagradas a la memoria de sus dolores, angustias, y aflicciones, para que sus devotos la acompañen en[sic] ellas, Espada aguda de dolor, que tuvo en su tierno corazón, y purísima alma atravesada todo el tiempo de su vida la mejor, y más afligida madre por las excesivas penas de su hijo Jesús, celebrada con festivos regocijos en el cielo; y a imitación suya con especial, y tierna devoción en la tierra, entre otras.*

El doctor Francisco de Siles Racionero de la iglesia de México, doctor en sagrada escritura y catedrático propietario de vísperas de teología en la Universidad de México, llevó a cabo la primera aprobación: “digo en cifra, que en los días y en las noches de su incesable estudio, la inteligencia de la sagrada escritura, la lectura de Santos Padres y variedad de conceptos remitió a su corazón para sacarlos a luz en la pintura e imagen de Guadalupe, trasuntándola y copiándola tan viva”²¹⁰ Subraya el censor la *variedad de conceptos*, esto es, las distintas significaciones predicables o frases de ingenio y agudeza expuestas en el sermón. Aquí está presente la *subtilitas explicandi*, pues también se necesitaba perspicacia para la explicación de

²⁰⁹ Joseph Vidal de Figueroa. *Theorica de la prodigiosa Imagen de la Virgen Santa Maria de Guadalupe de México en un discurso theologico*. México: Imprenta de Juan Ruiz, 1661.

²¹⁰ Francisco Siles Racionero, “Aprobación”, en Joseph Vidal de Figueroa, *op. cit.*

una tradición religiosa como el culto fundante de la Virgen de Guadalupe.

El segundo juicio estuvo a cargo de fray Juan de Torres, propietario de la cátedra *Duns Escoto* en la Universidad de México y calificador del Santo Oficio de la Inquisición de la Nueva España, ya lo vimos como buen predicador en el sermón de Santo Domingo arriba citado. Tanto en los juicios como en el sermón mismo, a Dios se le considera como un artífice, como un pintor, creador de la imagen de la Virgen de Guadalupe. Con respecto al sermón, asegura fray Juan de Torres, que el autor es como un segundo Platón, pero se realiza su unidad discursiva por el contenido espiritual del mismo: “Autor con el suyo y como si escribiera para elogiarle prosigue celebrando las buenas letras y plausibles noticias, la certeza en el juicio de bien proporcionados conceptos, invención elegancia y orden: lo substancial y exacto de la filosofía y la destreza con que mezclado tan varia erudición perfecciona una obra forradísima”.²¹¹

Este franciscano, conocedor de la filosofía, califica al predicador como un Platón y no como un Aristóteles. Y es muy acertada su comparación porque la idea platónica de participación está presente en el sermón de Vidal. Pero también pondera como un acierto la utilización de *proporcionados conceptos*. Es decir, la concisión de las palabras y la intensidad semántica de las mismas. Para el censor, las palabras de Vidal estaban cargadas de significado, en muchas ocasiones polivalente. Pues como decía Gracián: *La verdad, cuanto más dificultosa, es más agradable, y el conocimiento que cuesta es más estimado*. En efecto, la proporción le ayudó a subsumir bajo la semejanza este abigarramiento de significados. Más específicamente, la analogía de proporcionalidad propia. Es decir, la semejanza de dos o más relaciones o proporciones; por ejemplo, cuando la relación de conocimiento que hay entre los sentidos y los objetos sensibles es semejante a la que hay entre el entendi-

miento y los objetos inteligibles; y en ambos casos el nombre de conocimiento puede ser aplicado.

El sermón estuvo dedicado al licenciado Pedro Gálvez del consejo del rey de las Indias y del general de la Santa Cruzada. En dicho brindis asegura Vidal de Figueroa que ya san Pablo había anunciado la aparición de la Virgen de Guadalupe en tierras novohispanas. Punto nada fácil de comprobar, y a eso se va dedicar su sermón teológico. Como ya había comentado líneas arriba, el sermón barroco novohispano estaba más emparentado con las ideas teológicas y poco con los gustos estéticos del momento, esta arenga lo hace manifiesto.

El discurso está dividido en ocho partes. En el exordio plantea si es válido o no una nueva fiesta a la Virgen María, pues ya había bastantes. El venerable padre san Bernardo, ya en sus tiempos, en una epístola reprendía a los canónigos y colegiales de León por querer hacer una nueva fiesta a María. Vidal de Figueroa sostiene que como la devoción nace de un corazón sencillo y de un afecto sin malicia y bien intencionado, no había por qué reprobarla.

La primera comparación realizada por el predicador es entre san Juan Bautista y Juan Diego, así como el judío anunció a Cristo, así Juan Diego anunció a la Virgen de Guadalupe; así como el santo liberó a un pueblo de una tiranía, así el indio liberó a un pueblo de una idolatría. Aquí está presente la analogía, esto es, el aspecto lógico apunta a la representación que nos formamos de la realidad de las cosas. Partiendo de que las cosas son reales pero la representación cognoscitiva es una interpretación subjetiva. En este caso, entre Juan Diego y san Juan y entre Cristo y la Virgen de Guadalupe. La predicación propia es en san Juan y la impropia es en Juan Diego. A continuación plantea el predicador la suposición va a probar en su discurso:

La idea es una imagen que pinta el artífice de la obra primero en su entendimiento que en la tabla, hace primero el diseño en el ejemplar, que en el lienzo, antes que llegue a meter

²¹¹ Juan de Torres, “Aprobación”, en Joseph Vidal de Figueroa, *op. cit.*

los colores con el pincel, tiene unidas en el pensamiento las líneas de la pintura que ha de sacar a la luz en el bastidor. Dios artífice racional y milagroso de MARIA la pinto en su entendimiento primero que la criase. Y aquella imagen aparecida es copia de la que pensó Dios cuando la eligió para su Madre.²¹²

No es poca cosa lo afirmado aquí por el predicador: la imagen de la Virgen de Guadalupe no es la de la María histórica, la nacida de santa Ana y san Joaquín, sino la representación mental de Dios antes de crear a María y desde antes de crear el mundo. No es menudo el problema planteado por Vidal de Figueroa a su feligresía aquel 12 de diciembre de 1661. Debía seguir la apología guadalupana, esgrimir los argumentos con mayor especulación y audacia.

Al igual que otros sermones de la época, se nota aquí cierta defensa del indio, pues el linaje de los hijos de Cristo no se da por la carne y la sangre, sino por el espíritu. Además, para desafío de los presuntuosos y soberbios, la virgen se le apareció a un indio y no al obispo o a algún sabio. La virgen tuvo una opción preferencial por los pobres, más específicamente por los indígenas. Para el predicador esta imagen de la virgen vino a refutar la idea de inutilidad de la evangelización entre los indígenas. Los indios no eran capaces de recibir ningún bien espiritual, afirmaban algunos: “Contrariase la materia, y estaba a riesgo de dejarse la conversión de los indios: salió pues la Virgen MARIA en Guadalupe de México a desvanecer estos informes y aparecerse a un indio en una imagen RETRATO DE LA IDEA DE DIOS, cuando la determino criatura”.²¹³ Luego, los indios también son hijos de Dios y son capaces de recibir dones espirituales.

Mas no se queda ahí, llevando a cabo una interpretación de una epístola, asegura que san Pablo ya había revelado la hierofanía de la Virgen de Guadalupe en México:

...la facilidad con que admite el texto mi sentido, que es el que puedo conforme a las reglas católicas sin arrojarme a persuadirlo, sino solo a proponerlo. Digo pues que este Sacramento oculto dentro del mismo Dios es el ejemplar y diseño que formó Dios en su Idea de las muchas gracias y perfecciones con que había de criar a MARIA para madre de su hijo, oculto porque no se lo comunicó a nadie, hasta que se lo reveló a su Iglesia y de ahí lo supieron los Ángeles por eso guardó Dios dentro de sí este secreto e hizo de sí mismo relicario a este misterio.²¹⁴

Según al apóstol, en Dios estaba un sacramento desde todos los siglos llamado a iluminar a la Iglesia toda. El sacramento es en su sentido más amplio un signo de algo sagrado y oculto que comunica la gracia de Dios; mas para el predicador, la imagen de la Virgen de Guadalupe es un sacramento y no cualquiera, sino aquél escondido por Dios desde el principio de los tiempos. Para el pensador novohispano y para el cristiano sencillo la realidad es toda signo de algo. Toda la realidad es un gran sistema semiótico que es preciso desvelar, desocultar.

Esta interpretación efectuada por el predicador de la perícopa de la carta de san Pablo la justifica con un argumento teológico de mucho peso. Dios es *potens ad intra* y *omnipotens ad extra*:

Es Dios poderoso cuando obra algo dentro de sí: y es omnipotente cuando saca fuera de sí algún prodigio, ahora bien pregunta este Docto (se refiere al Dr., Joseph de la Cerda) por qué dice MARIA que Dios obró en su persona grandes cosas como poderoso y no como omnipotente? Diré que fue porque obró Dios entonces dejando dentro de sí oculto como singular el molde del ejemplar de donde se sacó para Madre de su hijo, cuando la crió hija de Adán en gracia original.²¹⁵

²¹² Joseph Vidal de Figueroa, *op. cit.*

²¹³ *Ibidem.*

²¹⁴ *Ibidem.*

²¹⁵ *Ibidem.*

Aquí se están aplicando los argumentos de la inmaculada concepción a la Virgen de Guadalupe. Tal como lo hizo Peralta en el sermón arriba analizado sobre este tópico. Porque como se recordará, sobre todo en los franciscanos, una de las justificaciones para la inmaculada concepción es que, desde antes de nacer, María está predestinada a ser virgen y a vivir sin mancha alguna. Ahora el predicador asegura que la imagen de la Virgen de Guadalupe estaba en el entendimiento desde antes de ser María creada.

Para Vidal de Figuerola, la imagen de la Virgen de Guadalupe es un sacramento, pero fue revelado hasta su aparición. Y si esa imagen es un sacramento, entonces comunica la gracia de Dios. Según la enseñanza de la Iglesia Católica, los sacramentos de la divina economía no son meros signos; no simplemente significan la gracia divina, la causan en las almas de los hombres por virtud de su institución divina. *Signum sacrosanctum efficax gratiae*, este signo sacrosanto produce gracia; ergo, la imagen de la Virgen de Guadalupe causa la gracia entre la feligresía.

Ulteriormente se pregunta el predicador ¿por qué María se aparece sin su hijo en la tilma de Juan Diego? El primer argumento es el arriba citado: esta imagen de Guadalupe es el retrato de la representación de Dios en su entendimiento antes de todos los tiempos. La segunda razón, no tan fuerte, la sustenta el predicador con la autoridad de Basilio Nacienceno, Theodoreto y Anastasio Sinaira, de donde concluye:

Aparece MARIA en México sin el Niños Dios en los brazos, sino rodeada de luz, porque lo estupendo del milagro en lo antiguo del misterio pues trae desde la eternidad el origen, cuando el hijo de Dios era luz, *erat lux vera*, y no era hombre que esto fue mucho después; los misterios desde entonces de MARIA se han de empezar ya a predicar en la iglesia²¹⁶

²¹⁶ *Ibidem.*

La imagen de la Virgen de Guadalupe no está representada con el Niño Dios en brazos porque es anterior al nacimiento y encarnación del verbo divino. En efecto, si la imagen de la tilma es la representación en el entendimiento de Dios antes de todos los tiempos, no puede ir con el niño pues la encarnación ya se llevó a cabo en un tiempo y espacio específico.

Después se pregunta el filósofo Vidal por qué la Virgen está parada en un ángel. Otra vez citando un texto de Epifanio y los salmos 17 y 98 donde se narra la magnificencia de Dios en su trono de querubines. Mas los ángeles estaban extasiados, no porque no tuvieran en Dios su supremo bien, sino porque veían cómo un humano estaba en el solio de Dios. Citando a san Pedro Damiano, más específicamente un sermón sobre la ascensión de María; y utilizando el argumento etimológico, asegura que María fue vuelta a ese trono, pues ya había estado en él como idea en el entendimiento de Dios: "...el prodigio de este milagro en los cielos fue ver en el trono de Querubín en que esta una criatura sin ser Dios, este milagro es el que predico San Pablo y de lo supieron los Ángeles, y este fue el misterio que se revela a la Iglesia en México,"²¹⁷

En la séptima parte comienza con esta premisa: la sabiduría de Dios de muchas formas se aparece. Explica cómo a través del Antiguo Testamento se dieron todas las formas de comunicación de Dios con el hombre y cómo todas ellas se resumen en la encarnación del verbo y se transforman de sobrenaturales en una comunicación humana-divina. Después narra cómo se dio la aparición de la Virgen de Guadalupe y cómo Juan Diego fue el mensajero tanto de la virgen como de Dios mismo.

¿Cómo escogió Dios la tilma de un indio? Como ya habíamos mencionado más arriba, la evangelización entre los indios estaba de capa caída y en Madrid y Roma ya dudaban de poder llevarla a cabo, mas como la sabiduría de Dios tiene

²¹⁷ *Ibidem.*

distintas formas: “y porque no se quedase sin obreros la viña, quiso Dios asegurarlos con este milagro y no halló otra seña más evidente de su vocación que darles, sino hacerles gusto el traje y forma de los Indios”.²¹⁸ Así quedó mostrada la *vocación* de Dios hacia los indios. Esta opción preferencial explicada por este filósofo es importante subrayarla por su alto grado ideológico. La Virgen de Guadalupe no había escogido a otra nación para su aparición y no había escogido ni a un peninsular ni aun a un criollo, sino a un indio.

No sólo hay una actitud apologética del predicador sobre el tema guadalupano, también del indígena y su capacidad racional y de recepción de los grandes misterios de la fe. Durante la segunda mitad del siglo XVI se había discutido si el indígena entendería los dogmas de la fe y si sólo se le debería bautizar y casar, y por supuesto nunca dejarlos llegar a ser sacerdotes. Mas trata de evidenciar Vidal de Figueroa que Dios mismo había dado el contrapunto de esta opinión generalizada y los había escogido de entre todos sus hijos:

Yo digo que con ser infinitamente sabio me hace gusto el traje y forma de los indios, *Multiformis sapientia Dei*, toma la sabiduría de Dios por empleo de una ocupación el convertir a los Indios porque no los extrañen de su Iglesia por incapaces de su ley y Sacramentos. Y se vale del medio de la pintura de esta Imagen porque lo más admirable de su sabiduría es lo suave de lo eficaz de su gracia conformándose siempre con la naturaleza de quien inclina...²¹⁹

La gracia de Dios es libre y se puede manifestar a voluntad. Ahora bien, el sermón de Vidal de Figueroa oscila entre una posición determinista y una más libre. Pues asegura que Dios tuvo una vocación especial hacia los indígenas y por eso les mandó la imagen de la Virgen de Guadalupe. Asimismo, fue-

²¹⁸ *Ibidem*.

²¹⁹ *Ibidem*.

ron las virtudes de los mismos indígenas quienes propiciaron la hicrofanía del Tepeyac.

En la última parte del sermón plantea este filósofo-orador una objeción: ¿por qué no apareció en vez de la imagen de la virgen, la de Cristo? A lo que contesta el mismo “habíase de predicar en la iglesia con ocasión de este milagro un nuevo misterio de MARIA, su PREDESTINACIÓN SINGULAR”.²²⁰ Esto es, ya se habían atribuido a María varios misterios como su virginidad, etcétera, y ahora estaba predestinada a México. ¿Cómo lo prueba el autor del sermón?

En primer lugar considera que el más moderno atributo de María es el más sacramental: *Complementum Trinitatis*. San Irineo de Lyon llamaba a María la “segunda Eva”, porque a través de ella y su elección voluntariamente aceptada de la elección de Dios, Dios deshizo el daño hecho por la elección de Eva de comer el fruto prohibido.²²¹

El Concilio de Éfeso (tercer concilio ecuménico) debatió sobre si María debía ser llamada *Theotokos* o *Christotokos*. *Theotokos* significa “Madre de Dios”; esto implica que Jesús, a quien María dio a luz, es Dios. Otros en este concilio creían que negando el título de *Theotokos* acarrearía la implicación de que Jesús no es divino. Al final, el concilio confirmó el uso del término “*Theotokos*” y con ello afirmaba la indivisibilidad de la divinidad y la humanidad de Jesús. Así, mientras que el debate trató sobre el título correcto para María, también se trataba de una cuestión cristológica sobre la naturaleza de Jesucristo, una cuestión que volvería a debatirse en el Concilio de Calcedonia (cuarto concilio ecuménico). Las enseñanzas teológicas de las iglesias Católica Romana afirman el título de “Madre de Dios”, mientras que otras iglesias cristianas no le dan tal título.²²²

²²⁰ *Ibidem*.

²²¹ Johanes E. Vilanova. *Historia de la teología cristiana*. Tomo I. Barcelona: Herder, 1987, p. 134.

²²² *Ibidem*.

Vidal de Figueroa va más allá y llama a María complemento de la Santísima Trinidad. Quizá esto fue poco usual, pero el sermón fue censado y verificado por la Inquisición y publicado por las autoridades eclesiásticas correspondientes, esto nos habla que en el medio intelectual del momento se permitía establecer esto. Sin embargo, reconoce el predicador la ausencia de autoridad para sostener esta opinión. Mas él con sus pocas luces tratará de darle fundamento a este sentir: “Encarna el Verbo Eterno y sin descuadernarse de la Trinidad su persona es hombre con que queda hombre Dios, segunda Persona del Trino”.²²³ Cristo es semejante al Padre porque son uno solo, más ¿en qué es semejante Cristo a los hombres? Luego, encaja otro argumento del Antiguo Testamento: *creó Dios al hombre a su imagen, a su imagen lo creó Dios*. De aquí infiere el predicador que Dios creó al hombre a su imagen más no a su semejanza. Ergo, ¿a quién se asemeja Cristo? La respuesta del doctor Vidal de Figueroa es de esperarse:

MARIA quien nunca pecó ha de ser quien llene ese decreto, y sea Imagen y semejanza de Dios por la gracia original: ahora entra mi aplicación. Nadie puede ser semejanza de sí mismo, la imagen requiere para parecer semejante otro a quien imitar, finca su respecto en dos extremos, que se parecen en todo: llega a descubrir la contemplación en la TRINIDAD, un Dios hombre, por lo que tiene de Dios viva Imagen de su Padre, por lo que tiene de hombre viva semejanza de MARIA; y más propiamente de MARIA donde se apareciere como se apareció en Guadalupe de México, adornada de los esmaltes de los Cielos, Sol, Luna, Nubes, Estrellas y Ángel, ahí hallaran la Imagen, y semejanza de Dios hombre, que así era el mapa que Dios tenía por dibujo de su persona hecho hombre.

Así pues, para el predicador ya estaba predestinada desde toda la eternidad a ser María no sólo la madre del verbo encarna-

²²³ Vidal de Figueroa, *op. cit.*, s/p

do, sino a que su imagen de la Virgen de Guadalupe, que ya estaba en el entendimiento divino, fuera lo más semejante a Cristo y, por ende, lo más semejante a Dios. Deseo recalcar la postura de este filósofo-orador, él dice expresamente que no hay autoridad para sustentar su punto de vista, sólo a partir de su razón va a especular sobre la perícopa de la sagrada escritura. Esta insistencia en partir de sus pocas luces es, evidentemente, una postura donde se innova en la hermenéutica del momento, pero sin salirse de la tradición. La tradición era un gran campo donde los filósofos podían reflexionar a sus anchas sin salirse de sus límites.

El predicador construye, entonces, una filosofía de la imagen y del espejo para establecer y justificar la tilma del indio donde se representa a la Virgen de Guadalupe. Esta filosofía de la imagen contribuyó de manera decisiva a la conformación del barroco novohispano. Para un feligrés medio de esta época, seguramente fue muy complicado seguir el hilo de la argumentación. Quizá ya en sus habitaciones y para su impresión, Vidal de Figueroa aumentó y corrigió el texto del sermón haciéndolo más erudito, sutil e ingenioso. Evidentemente, la exégesis tipológica es usada para hacer coincidir la sagrada escritura con el acontecimiento guadalupano. El sentido acomodaticio está aquí presente y puesto en práctica.

c) *La ciudad y la virgen*

En la fiesta celebrada en Guatemala por la cédula real sobre la inmaculada concepción en 1663, le tocó decir el sermón al jesuita Francisco Rodríguez de Vera.²²⁴ El discurso está dedicado por los comisarios de la fiesta, Francisco de Agüero y

²²⁴ Francisco Rodríguez de Vera. *Sermón en la fiesta, que por cédula de su Majestad, celebró la Muy Noble y Leal Ciudad de Guatemala a la Inmaculada Concepción de María Santísima: Descubierto el Santísimo Sacramento en ocasión de la nueva constitución de nuestro Santísimo Padre Alejandro Séptimo*. México: Imprenta de Juan Ruyz, 1663.

promovieron la fiesta religiosa la cual enmarca el sermón pronunciado. Inclusive realiza una interpretación de ambos escritos en favor de su comparación entre la ciudad de Guatemala y la inmaculada.

En el tercer y último punto señala: “Qué María en su Concepción es nueva ciudad, que se funda para restaurar a la ciudad vieja sus ruinas, mudando de sitio, por no participar sus desgracias, para que así sea aclamación de los Reyes y calificación de los Pontífices.”²²⁹ En efecto, María es la ciudad de Dios, toda es obra del creador, viene a restaurar la vieja ciudad. Mientras que la ciudad adámica se funda en el pecado, la de María se sienta en la gracia, ésta le fue dada desde antes de nacer. Así como la antigua Guatemala, la prehispánica, sucumbió ante las inundaciones y volcanes; así el pecado de Adán pereció ante la gracia de María.

Como veremos más adelante con el sermón de Robles, hubo durante el siglo XVII en la Nueva España una competencia entre dos advocaciones marianas: la Inmaculada y Guadalupe. No sólo los predicadores jesuitas incursionaron con sus sermones, sino otras hermandades religiosas. No obstante, para los jesuitas, a diferencia de los franciscanos y dominicos, no les molestaba discurrir a favor de cualquiera de las dos advocaciones. Su pensamiento universal les permitía reflexionar en ambos sentidos y comunicárselos a la feligresía.

CONCEPTOS MORALES Y CONCEPTOS RETÓRICOS

En esta sección analizo los sermones morales. Se puede decir que todo sermón tiene su carga moral, pues como vimos en la definición de Covarrubias éste servía para reprender los vicios de los cristianos. Lo que buscaban los sermones morales era la conversión espiritual del feligrés: “cosas que ayuden

²²⁹ *Ibid.*

a las costumbres y vida cristiana; vicios que hay que evitar y virtudes que hay que aficionarse a seguir.”²³⁰

Los argumentos más usados en este tipo de sermón son los que mueven al cristiano a cambiar de actitud y su forma de vida. Aunque en el caso del siguiente sermón, de Lorenzo Salazar de Muñctones, oscila entre un discurso destinado al entendimiento, pues parte de la concepción metafísica aristotélica a un litigio por el dominio sobre cierta imagen. Se nota aquí la defensa decisiva realizada por Salazar por los indígenas y su capacidad de entender la doctrina cristiana, cuestión tan importante a esa altura del siglo XVII. En efecto, cierta parte de la sociedad novohispana y del clero aseguraba que los indígenas no podían entender la catequesis cristiana y por tanto ya no se les debía adoctrinar más. Pero lo aducido por Lorenzo de Salazar es que Cristo tuvo, al menos en esta imagen, una opción preferencial por los indígenas y nadie tenía el derecho de quitarles su icono.

Por su parte, el jesuita Juan de San Miguel va a analizar la posibilidad de fundamentar, a través de la exégesis acomodaticia de alguna perícopa de la sagrada escritura, la potestad política de los Austrias en Nueva España y cómo los religiosos cohesionaban a la sociedad y la cultura del virreinato.

a) *Sermón político y moral*

El 19 de enero de 1655 se instituyó la fiesta de las cuarenta horas en todos los sagrarios de la ciudad de México a iniciativa del Duque de Alburquerque. En la Casa de la Profesa de la Compañía de Jesús se dijo el sermón correspondiente por la institución de tal celebración. Le incumbió al jesuita Juan de San Miguel discurrir sobre el Santísimo Sacramento.²³¹ La primera censura estuvo a cargo de fray Marcos Morales, Pre-

²³⁰ Félix Herrero Salgado, *op. cit.*, p. 87.

²³¹ Juan de San Miguel. *Sermón del santísimo sacramento a la fiesta de las cuarenta horas*. México: Imprenta de Hipólito Rivera, 1655.

dicador Mayor de san Benito y prior de la Casa de Nuestra Señora de Montserrat. Según Perla Chinchilla, este tipo de aprobaciones fueron determinando que los predicadores hicieran un sermón más estético y menos catequético.²³² No obstante, estas censuras tenían la finalidad de verificar si el sermón contenía alguna enseñanza fuera de la doctrina católica. Es cierto que muchas veces se refieren al predicador como ingenioso y sutil, pero éstas son categorías del entendimiento y no del gusto. Además, estas censuras nos indican la forma de pensar del censor y de los criterios específicos que debían cumplir los oradores sagrados para elaborar su discurso. Así pues, el benedictino Morales asegura que:

Tuvo en el púlpito nuestro orador, no sólo la felicidad del empleo en lo inventado; sino también la gravedad, el magisterio, y la gala en decirlo, pero tela queda preciosa para lucirse el escrito (dice Plinio) pues se viste su dueño de variedad de conceptos, la adorna de elocuencia, le alia de agudezas, y últimamente le llena de erudición. Misterio es de Fe, el que contiene el Sermón, y en él le hallo, no oposiciones, que desmerezcan la imprenta, sí apoyos muchos, que califican su crédito.²³³

Para al benedictino, el sermón efectivamente tenía agudeza, elocuencia y erudición, del mismo modo, tenía magisterio y gravedad. Tratar de mantener ese equilibrio, entre lo ingenioso y lo catequético, no lo lograban todos. Las metáforas, símbolos y demás tropos retóricos no eran usados por los predicadores como meros adornos verbales, sino como *onus probandi* de lo esgrimido. Con la metáfora y la alegoría podían expresar los oradores una serie de ideas que con el lenguaje apofántico no hubieran podido.

Este tipo de textos, como el de la censura, se le denomina paratexto. Un paratexto es, según Genett, un discurso auxiliar

²³² Perla Chinchilla Pewling, "La república de las letras... p. 79-104.

²³³ Fray Marcos de Morales, "Censura", en Juan de San Miguel, *op. cit.*

al servicio del texto principal, que es su razón de ser.²³⁴ Constituye el primer contacto del lector con el texto y desde ese punto de vista funciona como guía o instructivo de lectura. En este caso, las aprobaciones de los censores del Santo Oficio no sólo servían para asentar que el sermón no tenía nada en contra de la fe católica, sino que, con el juicio emitido, se condicionaba la lectura del sermón. Si el censor lo calificaba como bueno, el lector del sermón esperaba una excelente obra concionatoria.

La segunda aprobación estuvo a cargo del doctor Cristóbal Gutiérrez de Medina, capellán y limosnero mayor del Marqués de Villena, cura de la catedral de México y abogado de la real audiencia. Dicha aquiescencia a la letra reza: "Por donde el reconocer yo este sermón, es reconocerle por superior, el más ajustado al intento, y motivos de esta fiesta, mostrando en sus agudos discursos y graves conceptos, retórica cristiana deduciéndolos de la ocasión presente como pide el oficio de Orador y el Magisterio del púlpito que dio S. Pedro Crisol. *Doctores officium est lecta differere, et mysticis obscurata sensibus luzido astruere et demonstrare sermone.*"²³⁵ Para Gutiérrez, el predicador jesuita hace una lectura diferente y lo místicamente oscuro le da luz y lo demuestra en su sermón.

El primer punto que pone a consideración de su feligresía el jesuita San Miguel es "Que Cristo sacramentado es el aumento y conservación de la Santa Madre Iglesia Católica."²³⁶ Narra de forma sucinta tres parábolas: la mujer que extravía la moneda, la oveja perdida y el hijo pródigo. Con la sutileza habitual a los predicadores de esta época hace una distinción que, a su ver, ningún doctor o teólogo había hecho: la mujer y el pastor van a buscar la moneda y la oveja respectivamente, el padre no busca al hijo sino que éste regresa por sí solo. Esto

²³⁴ Gerard Genett. *Umbrales*. México: Siglo XXI, 2001, p. 73.

²³⁵ Gutiérrez de Medina Cristóbal, "Aprobación", en San Miguel Juan, *op. cit.*

²³⁶ *Ibid.*

le lleva a pensar al jesuita que el hijo retorna porque el padre tiene pan. Este pan de la parábola significa para el predicador la hostia consagrada en los oficios litúrgicos. Por eso asegura San Miguel que el pan hecho carne ha permitido la continuidad de la Iglesia Católica.

Como ya vimos, apenas algunos años antes, en 1638, el obispo de Tlaxcala, Juan Rodríguez de León, había comentado en su obra “el fundamento de la predicación es la inteligencia de la escritura. Pruébense todos los sentidos en san Pablo, para que no los olvide el predicador.”²³⁷ En este sentido el orador es un hermeneuta en el más estricto sentido de la palabra. Pues no sólo hace una interpretación de la sagrada escritura, también comunica dicha interpretación. Esto lo sabe y lo atiende muy bien el jesuita.

El segundo asunto enuncia: “Que a cada hora del Santísimo descubierto corresponde un año más de vida y de salud a un rey católico.”²³⁸ Para este punto se remite el filósofo-orador a una explicación netamente natural de la función de los relojes, sobre todo los de sol, y cómo dicho artefacto servía como símbolo del altar en donde se muestra patente la eucaristía bendecida. “Pues no pudo asegurarse mejor la vida y salud de un rey que en un reloj de sol hecho un altar. Y así correspóndale a ese rey un año más de vida en cada hora, siendo el sol, que la señala un sacramentado Sol; y siendo el reloj, que la muestra de este divino holocausto el Altar.”²³⁹ Es interesante cómo se da la correspondencia entre el sol como Cristo, el reloj como el altar y las horas como los años que ha de seguir viviendo el rey. Dicha correspondencia se daba gracias a la semejanza,

La tercera suposición: “Que por los tres días de estas cuarenta horas, y por ese sacramentado pan, asegura el rey nuestro señor, fecundísima sucesión de varón a la imperial casa de

²³⁷ Juan Rodríguez de León, *El predicador de las gentes...*, p. 87.

²³⁸ Juan de San Miguel, *op. cit.*

²³⁹ *Ibid.*

Austria.”²⁴⁰ No se queda el jesuita en la lectura literal del Génesis, se remonta a una alegórica pues la versión de la Vulgata dice: *Ascendit ergo Abrahā ad australem plagam*. Toda la exégesis realizada por el *concionadores* a partir de la palabra *australem*, debido a que la relaciona con la casa de los Austrias. Este tipo de argumento denominado etimológico era muy usado por los predicadores barrocos áureos.

La cuarta formulación enlazada con las tres anteriores es “Que este pan sacramentado es el vínculo de la paz y concordia entre los príncipes cristiano.”²⁴¹ Para el jesuita es enemigo de la eucaristía quien toma las armas y le hace la guerra al prójimo; quien derrama la sangre por venganza no es digno de acercarse a este pan. Luego, narra cómo los gentiles en el mito de Ceres ya tenían este concepto de un pan de la paz. Invoca a Dios, preguntándose hasta cuándo durará la guerra, la librada entre Inglaterra y España por el dominio comercial y marítimo.

Una vez ponderados los beneficios de este acto religioso en la gloria y reinado de Felipe IV, discurre cómo esta fiesta puede traer algunos bienes al virreinato: “Que en Cristo Sacramentado asegura todo su bien y utilidad esta ciudad y todo este reino.”²⁴² Poco a poco, el predicador va pasando de un asunto meramente religioso como es la fiesta de las cuarenta horas del santísimo a un sermón más político, en el cual se menciona la figura de Felipe IV y se le recuerda que la guerra por ambición no es amiga del sacramento.

Ahora va a tocar un punto nodal, la situación de la Nueva España: “Hace a esta ciudad y a este reino un nuevo ciclo en la tierra... que ni pueda lograr más provechos, ni pueda de-searle más dichas... Eres ya reino dichoso no tanto imitación, cuanto envidia de reino de los cielos y del firmamento de los

²⁴⁰ *Ibid.*

²⁴¹ *Ibid.*

²⁴² *Ibid.*

astros.²⁴³ Obviamente mueve aquí los afectos de la feligresía, el reino de la Nueva España era dichoso porque tenía la fiesta de las cuarenta horas, era semejante al reino de los cielos porque tenía de manera presente el cuerpo de Cristo sacramentado. Cada una de las doce tribus de Israel está representada en las hermandades religiosas de la ciudad de México, así termina su quinta meditación el jesuita.

La sexta y última reflexión a la letra reza: “Que Dios sacramentado da la solución a tres objeciones, que se pueden oponer a esta continuada celebración de las cuarenta horas.”²⁴⁴ Según explica el prosélito de la Compañía de Jesús, a no todos en la Nueva España les parecía bien esta fiesta. Algunos argüían que tener tanto tiempo expuesto a la eucaristía era perder el decoro cuando se le debía mucho respeto; otros, que creciendo los gastos y entibiándose la devoción iría a menos el lucimiento debido a la divina presencia sacramentada; y unos más, que esta fiesta no era para durar. No obstante, San Miguel va echando por tierra una a una estas objeciones. A la primera le espeta lo contrario, cuando a este sacramento le tratan menos, menos le respetan, y entre más haya conversación con Dios, más aprecio tendrá éste por los fieles. Al segundo inconveniente responde el orador sagrado con la interpretación efectuada del Apocalipsis, evidenciando que la presencia de Dios fue real en ese momento y no por eso lució menos. La última solución la ofrece a partir de la interpretación de las ideas de san Basilio y otros hombres de letras del cristianismo. Para el predicador, estas tres objeciones le parecen más de corte político y no religioso.

Este sermón pasó de celebrar la fiesta de las cuarenta horas de la exposición del pan sacramentado a un discurso más político en el cual se hace referencia a la situación del rey Felipe IV y a sus actos como monarca de España y de la Nueva España. La dedicatoria al virrey en turno tampoco es gratuita

y la noticia de las denostaciones políticas a la fiesta de algunos contrarios es muy significativa. Tomando en cuenta todo ello, nos percatamos que tampoco el jesuita toma una posición regalista respecto al rey o al virrey, si bien le agradece la oportunidad de celebrar esta fiesta, tampoco los presenta como hombres santos, pues les marca sus errores como lo es la guerra con Inglaterra. Lo deja muy en claro, no puede ser amigo del santísimo sacramento quien derrama la sangre del enemigo.

b) *Metafísica de la transfiguración*

En 1664 en el Hospital de Nuestra Señora de la Concepción de México, Lorenzo de Salazar Muñetones, natural de la ciudad de México, miembro del Colegio Viejo de Nuestra Señora de Todos los Santos, doctor en teología por la Universidad de México, cura beneficiado y juez eclesiástico del partido de Tamaxunchali, del Arzobispado de México pronunció un sermón panegírico a la imagen de Jesús Nazareno.²⁴⁵ En esta unidad discursiva el autor echa mano de la metafísica aristotélica para explicar su mensaje, amén de la apología presentada a favor de los indígenas.

En la salutación Lorenzo de Salazar establece dos contrarios en la vida de Cristo, el Monte Tabor y el Monte Calvario, gloria y pasión, transfiguración y muerte. Así, el autor va a tratar un tema que ha dado mucho qué pensar a los teólogos y padres de la Iglesia. Mas su proposición principal, plasmada en la introducción, es “alta *philosophia* transfigurar lo más restado de las afrentas humanas, en lo más ilustre de las estimaciones divinas.”²⁴⁶ Para nuestro filósofo “Este es el asunto plausible”, esto es, la tesis a explicar y comunicar a su feligresía es

²⁴³ *Ibid.*

²⁴⁴ *Ibid.*

²⁴⁵ Lorenzo de Salazar. *Sermón a la peregrina y milagrosa imagen de Jesús Nazareno del Hospital de N. Señora de la Concepción de México*. México: Imprenta de la viuda de Bernardo Calderón, 1664.

²⁴⁶ *Ibidem.*

plausible, es decir, verosímil. Es una proposición suficiente, es una interpretación probable.

La primera aprobación estuvo a cargo del doctor Francisco de Siles, canónigo de Escritura de la Catedral Metropolitana de México, catedrático de vísperas de teología y canciller de la real universidad: “reconozco en sus discursos doctamente engarzados que son un ramillete de flores, ya por el asunto bien cogido, que los ciñe, ya por la piedad con que celebra las flores milagrosas recuerdo medicinal de desvalidos.”²⁴⁷ El otro juicio lo llevó a cabo el doctor y maestro Ignacio de Hoyos Santillana, racionero de la catedral de México: “en él hallo un asunto digno empleo de tal ingenio; y un ingenio dignamente empleado en tal asunto. Bastantemente tienen calificado por sujeto grande los lucimientos, que en la cátedra y púlpito, ha dado en esta corte el doctor don Lorenzo; pero cuando no los hubiera experimentado con el aplauso que es notorio: este sermón sólo era eficaz argumento de la capacidad de su autor.”²⁴⁸ Ambos censores ven en el predicador su ingenio y capacidad de reflexión llevada de la cátedra al púlpito, asimismo, dan su aprobación para su publicación y así otros aprendan a meditar sermones.

En la introducción, narra Lorenzo de Salazar: “En el descanso apacible de un sueño, se le represento a una india devota, natural de esta Ciudad de México, Jesús Nazareno, en la forma y manera que la gozamos presente”.²⁴⁹ Según este relato, esta india mandó hacer la imagen tal como se le había aparecido en su sueño. Después de muerta, los hijos la heredaron, pero hubo quien se las disputara como propia. Esta historia da pie al doctor para reflexionar acerca de la imagen, pues según él este icono, como muchos otros, no se hubiera consumado sin la ayuda de Dios.

²⁴⁷ Francisco de Siles, “Aprobación”, en Lorenzo de Salazar, *op. cit.*

²⁴⁸ Ignacio Hoyos de Santillán, “Sentir”, en Lorenzo de Salazar, *op. cit.*

²⁴⁹ Lorenzo de Salazar, *op. cit.*

El sermón está compuesto de tres partes denominadas por su autor como discursos. Cada sección tiene su proposición principal y su conclusión. La de la primera es la siguiente: “Dios no ocurre (dice David) a la edificación de su Templo... Si no asistiese a la fábrica de su Imagen.”²⁵⁰ Sólo a través de un sueño revelador Dios puede dibujar en la mente del hombre la imagen con la que desea se le represente. En este caso la visión onírica de la indígena. De lo anterior concluye “Porque en la fábrica de a esta peregrina, milagrosa Imagen, en vano se desvelara la actividad humana en hacerla, sino cuidara estu-diosa la Omnipotencia en dibujarla.”²⁵¹

El predicador afirma que la imagen, por lo menos la de Cristo o la de Dios, sólo es posible representarla a través de revelación divina, en un sueño o en una visión mística. Si por la semejanza, pero no sacada de la pura mente del cristiano, sino dada por encargo de Dios. Eso tiene un peso teológico específico pues la imagen revelada por Dios es más real que la imaginada por el cristiano. Pone como ejemplo Salazar la serpiente enroscada en el báculo de Moisés. Dicho bastón no hubiera surtido su efecto sino no hubiera estado pensado por Dios mismo. Citando a Germano Constantino asegura que el arca y el báculo representan a Cristo en el Monte Tabor y la serpiente enroscada lo representa en la cruz, en el Monte Calvario. A Moisés no se le ocurrió por sí mismo poner una serpiente en el bastón, se lo mandó Dios, ese es parte del punto nodal del sermón. Por eso las imágenes realmente milagrosas no son las inventadas por los hombres, sino las mandadas hacer por Dios mismo.

La conclusión a la que llega en la primera sección es “en esta, es alta Filosofía transfigurar lo más resaltado de las afrentas humanas, en lo más ilustre de estimaciones divinas.”²⁵² Esta solución está basada en la metafísica aristotélica pues el

²⁵⁰ *Ibidem.*

²⁵¹ *Ibidem.*

²⁵² *Ibidem.*

predicador pondera como posible que la señal del reinado de Cristo sea una cruz, un leño de madera que más bien parece una afrenta. Así como Cristo se transfiguró en el Tabor, es decir, no mutó su sustancia, sino que adornó sólo accidentes, así la muerte en la cruz, la más ignominiosa en esos tiempos, Cristo la transforma en su solio.

Como decíamos, esta solución está basada en la metafísica aristotélica. Como se sabe, en la metafísica del Estagirita hay una sustancia y nueve accidentes. Donde la sustancia no cambia y los accidentes sí. A esto se le ha denominado realismo. En ese sentido, parece que el discurso filosófico de Salazar es realista, pero de lo que está hablando es de un milagro, de un misterio: la transfiguración de Cristo. Esto es, aplica las categorías de la filosofía de Aristóteles para hacer comprensible este entresijo. Más que un sermón realista, es una interpretación posible de la pericopa y su aplicación a un suceso contingente: la imagen aparecida a la indígena.

Para justificar a los indígenas de México como hijos de Cristo se da a la tarea de hacer una distinción y subdistinción de los términos en el más puro escolasticismo tardío. Como si estuviera en la barandilla de la cátedra y no en el púlpito del templo, Salazar va diseccionando con afilada navaja las denominaciones distintas de diversas fuentes. La pregunta fundamental es ¿quiénes son los herederos del señor?, ¿sólo los cristianos viejos o también los indígenas del nuevo mundo? Después de esa escuda distinción de los términos concluye: “Pues son tantos los que Jesús Nazareno en su herencia aposciona fieles agradecidos, cuantos tienen con sus flores milagrosas beneficiados.”²⁵³ Esto es, tanto los cristianos viejos como los naturales de la Nueva España son herederos del reino de Cristo.

En esta parte, el sermón tiene tintes de discurso forense pues hace una defensa de la indígena soñadora y su derecho a la propiedad de la imagen en contra del español usurpador.

²⁵³ *Ibidem.*

Una disputa real y no una mera alegoría. Sin embargo, al predicador le sirve esto de pretexto para defender a los indígenas todos, representados en aquella que recibió la visión onírica. Basándose en un argumento etimológico sobre la raíz de nazareno escribe Salazar que así como Cristo hizo hijos suyos a los primeros cristianos por su fe, hace otro tanto por los que no lo conocieron por los milagros: “Pues es lo mismo pedir en nombre de Jesús Nazareno favores, que ejecutar la omnipotencia en milagros”.²⁵⁴ Esto se lo aplica a la imagen arriba mencionada. Invocar el nombre de Jesús en algún favor es pedir un milagro, y según la tradición oral la imagen del Cristo de la indígena era muy milagrosa.

El discurso tercero comienza de esta forma: “Bienaventurado el varón, el noble, (concluye el *Propheta*) que satisfecho a milagros, redarguye sin confundirse a sus enemigos en la puerta.”²⁵⁵ Según Salazar, David se está refiriendo a un litigante, ese noble varón es el mismo Cristo. Aquí hay una interpretación compatibilista. En efecto, el predicador hace compatible el sentido literal de este versículo con la adecuación del tema del sermón. Esta hermenéutica compatibilista estaba fundada en los signos visibles del sujeto referido por David y la imagen del Cristo de la indígena.

El *concionator* no usa solamente argumentos jurídicos para la defensa de la indígena y su dominio sobre la imagen del Cristo sino que, particularmente, echa mano de metáforas, analogías y alegorías para explicar que Jesucristo quiso mostrarse a la indígena y no a otro. Pero esta defensa no sólo le corresponde a Cristo mismo sino también a los poderes en la tierra, por lo cual refiriéndose al virrey Duque de Albuquerque concluye: “Porque es obligación de la Sacerdotal y la Regia, conservar los cultos de Jesús Nazareno la permanencia.”²⁵⁶ Ergo, no sólo le corresponde a la Iglesia cuidar y fomentar el

²⁵⁴ *Ibidem.*

²⁵⁵ *Ibidem.*

²⁵⁶ *Ibidem.*

culto a las imágenes y, en este caso, a Cristo, sino también a la potestad política pues Jesús lo había establecido en el Monte Tabor al momento de la transfiguración, llevándose a Pedro y a Jacobo con él. Donde Pedro representa a la Iglesia y Jacobo a la autoridad civil.

Esta obligación de ambas potestades les llega a través de la sangre: “Que el Noble en el Magistrado, se halla para estos religiosos obsequios, por el puesto, y la sangre reconvenido.”²⁵⁷ En efecto, según el jesuita los apóstoles después de la muerte de Cristo no pudieron hacer nada por bajarlo de la cruz, mas José de Arimatca sí, pues él por su sangre y su puesto estaba obligado a cuidar del cuerpo del crucificado.

Aquí está implícito un razonamiento de la siguiente forma: todo aquél que sea noble y tenga un puesto está reconvenido a cuidar el culto a Cristo, si el virrey tiene estas dos prerrogativas, y las tiene, entonces está obligado a ello. Pero también a defender a aquéllos que la propician; en esta situación concreta, a la indígena: defenderla del español que le quería quitar la herencia de sus hijos.

Cierra su sermón este filósofo haciendo un resumen de todo lo discurrecido en él. Evidentemente, esta unidad discursiva no sólo es de corte moral, además tiene tintes forenses, pues se toma como pretexto la transfiguración de Cristo en el Tabor y su pasión en el Calvario, y aun su mismo nombre para defender a los hijos de una indígena la posesión de una imagen en donde se representa a Cristo transfigurado. Echa mano adecuadamente de la metafísica de Aristóteles para aclarar dicha transfiguración como accidental y no substancial.

Aunque como nos lo explica Marc Fumaroli, las imágenes de Cristo, específicamente, tienen cierto carácter sacramental que les daba la teología de las imágenes del barroco, tanto en Italia como en España y Nueva España.

²⁵⁷ *Ibidem*.

Esa contigüidad, paradójica y completamente moderna, entre, por un lado, sustancias orgánicas y materiales perecederos incorporados en las imágenes, y por otro su significado espiritual más divinamente eficaz, establece un parentesco esencial entre sacerdocio y pintura, entre la “cocina” sacramental de la iglesia y los talleres de pintura. En la concepción cristiana y moderna del padre Richeome, el oficio y los ingredientes del pintor son del mismo orden que el oficio y los ingredientes del sacerdote: ambos representan los misterios trinitarios y su actualización en la *Vita Crhisti* en una continuidad esencial con los actos fundadores de las imágenes y los sacramentos del propio Cristo.²⁵⁸

Efectivamente, la imagen meditada por el predicador en su sermón, como ya vimos, es efectivamente real porque se le reveló Cristo mismo a una indígena y no solamente fue invención humana. Sin embargo, comparte con el santísimo sacramento la capacidad de representación. El filósofo Salazar no era tan moderno como el jesuita francés Richeome, pues para el pensador novohispano no eran realmente reales si no eran reveladas por la divinidad. El pintor o escultor podía hacer imágenes pero no compartían el mismo estatus ontológico que la revelada. Se da en este sermón un discurso moral en cuanto la obligación de dar a cada quien lo que le corresponde, así a la potestad civil y como a la religiosa, pero también se da cita aquí una cavilación sobre las imágenes y su forma de representar lo sagrado.

²⁵⁸ Marc Fumaroli, “Los jesuitas y la apologética de las imágenes sagradas” en *Artes de México. Arte y espiritualidad jesuita. Principio y fundamento*. N° 70, México: Junio de 2004, p. 26.

Las meditaciones arriba analizadas aun cuando van de 1638 a 1666 comparten varios puntos en común a explicita para identificar los elementos configuradores de la racionalidad del discurso. En primer lugar, hemos de reiterar que el ejercicio discursivo presente en estas piezas de oratoria es una práctica concreta de la razón, con instrumentos concretos: la agudeza, la sutileza y el ingenio.

Tanto en el sermón de Rodríguez de León como en el de Ayrolo encontramos la *inventio*, esa capacidad del retórico para encontrar las ideas precisas para la construcción de su unidad discursiva. Pero el ingenio se pondera como una virtud no sólo de orador sino de la pieza misma. El ingenio, una facultad indefinida en épocas pasadas, adquiere en la oratoria sagrada áurea novohispana una autonomía y un lugar central por parte de los predicadores, los cuales resaltan en sus sermones la agudeza y la sutileza. El ingenio actuaba de poderoso estimulante de la razón discursiva y la encaminaba hacia una inteligencia de la realidad.

Según la retórica de esta época, el ingenio era una capacidad ínsita en el hombre y sólo quien era ingenioso y agudo se podía decir que era un buen *concionator*. Ese era el ideal de los oradores novohispanos, llegar a ser un predicador discreto, prudente, sagaz, inteligente, dotado de buen gusto y buena educación; un completo caballero, en suma. Esa es una de las virtudes que alaban tanto Rodríguez de León como Alderete en los difuntos a quien está dirigido el sermón.

La *vis intelligendi* era el motor que permitía a los predicadores de esta época elaborar su sermón y presentarlo a la feligresía. Así pues, el entendimiento no era un obstáculo para la comprensión de la religión y la doctrina católica. Muy al contrario, la fuerza del entendimiento le permitió a Ayrolo, a de la Serna y Vidal de Figueroa conformar su elocuencia sin caer en la vacua vanidad. Una de las características peculiares de estas unidades discursivas es su erudición; inclusive rayan

en el opúsculo filosófico y poco en la persuasión mediante el movimiento de los afectos. Así, el de Rodríguez de León o el de Peralta o Jacinto de la Serna son sermones sumamente elaborados, los cuales van más dirigidos al entendimiento que al sentimiento. Fueron hechos no tanto para la feligresía en general, sino para otros predicadores y entraron al debate de las ideas y conceptos.

Los juicios de los censores nos ayudan a comprender cómo era el modelo de sermón que se estaba pidiendo. *Verbi gratia*, Luis Esquibel asegura que el ingenio de Ayrolo era agudo, tenía un estilo elegante y su enseñanza era singular. Para este tiempo la agudeza era una de las partes esenciales del intelecto humano, un predicador era agudo porque tenía la capacidad de penetrar con sus palabras una selva de apariencias y conectar dos o más semejanzas entre dos o más entes para hacer un concepto.

El ingenio y la agudeza eran condiciones de posibilidad no sólo de esta racionalidad que estamos explicitando. De alguna manera dichas condiciones de posibilidad estaban en la conciencia de la predicación. Era agudo un predicador porque se daba cuenta de las semejanzas existentes fuera de su entendimiento y lograba expresarlas con palabras y comunicarlas a su feligresía. Por muestra, Diego de Monroy calificó a Rodríguez de León como un aventajado ingenio y a su unidad discursiva como ingeniosa, grave y sentenciosa.

Lo que venía a vencer esta racionalidad ingeniosa eran esos aparentes imposibles, esas situaciones no consideradas como juntas o semejantes. No se trataba sólo de evidenciar lo semejante, sino lo disímil hacerlo símil. Si la escolástica de la baja Edad Media había establecido los conceptos a partir del género, la especie y la diferencia específica, esta racionalidad barroca había establecido su jerarquización de seres no a partir de la diferencia específica, sino de la semejanza menos evidente. Trayendo como consecuencia un saber acumulativo. Si bien, no avanzaba con pasos agigantados, sí adelantaba en la comprensión de la realidad circundante.

Cada uno de los argumentos esgrimidos por los predicadores es también condición de posibilidad de la formación de esta *scientia sermocinalis*. La analogía en sus distintas formas de acepción es uno de los rasgos específicos de esta racionalidad. Pero no sólo la analogía sino otros argumentos, como el contrario, en donde el filósofo-orador antepone dos ideas distintas para sacar de ahí una tercera resumiendo a las otras dos. Este es un buen ejemplo de la dialéctica, parte formal del sermón. Asimismo, el argumento por etimología fue muy usado en la predicación barroca novohispana: concionadores como Ayrolo, Alderete o Rodríguez de León recurrieron muy frecuentemente a él. Este argumento por etimología remon- table hasta Aristóteles, lo usaron los predicadores novohispanos en muchas ocasiones como prueba de su discurso. Pues las palabras no sólo tenían un significado semántico sino uno etimológico.

Por supuesto, el argumento de autoridad jugó un papel importante en esta racionalidad presente en el sermón. Este tipo de argumento utiliza actos o juicios de una persona o grupo de personas como prueba a favor de su tesis. Los predicadores barrocos recurrían a los padres o doctores de la Iglesia, a un profeta o a un exégeta para confirmar su suposición. En muchas ocasiones estas autoridades se contradecían y el concionador debía inclinarse por una o por otra. Entonces es donde aparece la capacidad dialéctica del predicador y su capacidad de síntesis, de resumir en su unidad discursiva la serie de contraposiciones.

Estos pensadores echaron mano también de estos tres tipos de sutileza: *subtilitas intelligendi*, *subtilitas explicandi* y la *subtilitas aplicandi*. La primera corresponde a la semántica del sermón, esto es, a los significados distintos que puede tener una palabra. Se refiere a los aspectos del significado, sentido o interpretación del significado de un determinado elemento, símbolo, palabra, expresión o representación formal. En principio cualquier medio de expresión admite una correspondencia entre expresiones de símbolos o palabras y situa-

ciones o conjuntos de cosas que se encuentran en el mundo físico o abstracto, que puede ser descrito por dicho medio de expresión. Esto particularmente se refería a la capacidad de interpretar del mismo predicador, es decir, este era un paso del acto hermenéutico.

El segundo tipo es la *subtilitas explicandi*, relacionada con la explicación a los neófitos. En efecto, el predicador llevaba a cabo una explicación de la sagrada escritura a la mayoría de los feligreses, poco conocedores de las cuestiones de la exégesis. Este era parte del ejercicio hermenéutico del orador sagrado.

El tercer momento de esta acción era la *subtilitas aplicandi*, es decir, la aplicación moral del versículo que servía como epígrafe. Esto es, la aplicación a la vida real o al hecho histórico. Tanto en Ayrolo como en Jacinto de la Serna o Vidal de Figueroa acoplan su discurso a los hechos históricos dándole a éstos una dimensión especial.

El ejercicio hermenéutico realizado por los concionadores era un arco, de la explicación a la comprensión, pasando obviamente por la aplicación. No se contentaban con explicar la sagrada escritura, sino también comprender el sentido último del texto y, especialmente, aplicarlo a su momento histórico. En efecto, esta interpretación era un procedimiento dialéctico, pues la explicación comporta un proceso cognoscitivo mediante el cual se hace patente el contenido o sentido de algo, en este caso de la sagrada escritura. Mientras la comprensión elabora el significado por la vía de aprender las ideas relevantes del *gran texto* y relacionarlas con los conceptos que ya tienen un significado para el lector. Así, el sermón explica y comprende la realidad y la sagrada escritura.

CAPÍTULO III LA PREDICACIÓN MEDIA

*Bien está dos veces encerrada la lengua
y dos veces abiertos los oídos,
porque el oír ha de ser el doble que el hablar*
Baltasar Gracián

ENTRE LA RAZÓN Y LA FE

Una de las principales críticas efectuadas por los detractores a la forma sublime era que esta predicación estaba destinada a la razón y no tanto a la fe y al sentimiento. Estos críticos no creían en convencer con argumentos sutiles y una dialéctica altamente elaborada, sino en una búsqueda del movimiento de sentimientos entre los feligreses medios o ignorantes. La predicación elevada les parecía que sólo estaba destinada a otros predicadores o a la clase sacerdotal, pero poco o nada llegaba al creyente simple quien buscaba reconfortar su vida escuchando un sermón.

Estos predicadores eran según Rodríguez de León del tipo flemático, poco aptos para el saber y el raciocinio, no predicaban lo sublime y lo docto, sino lo humilde y lo sencillo, estimulaban el llanto entre la feligresía, pero realmente no los convencían a través de la razón.²⁵⁹ La fe, para muchos de los predicadores de la corriente fideísta, era una aceptación emocional de la doctrina, más que una aceptación intelectual. A pesar de ello, numerosos sacerdotes siguieron predicando cultamente. Pero había quien intentaba encontrar un equilibrio en el discurso sermocinal, pretendía una proporción entre la fe y la razón, el entendimiento y el sentimiento. Tales fueron los casos del doctor Isidro Sariñana y de algunos de los predicadores que serán analizados aquí. Particularmente, es en

²⁵⁹ Juan Rodríguez de León, *El predicador de las gentes...*, p. 89 y ss.

este periodo que se comienza a dar una crítica a la predicación conceptista por una más sencilla y humilde. Lo sencillo y humilde era relacionado con la fe y el ingenio y la agudeza con la razón. De tal suerte, los predicadores de esta corriente consideraban que si su predicación era más sencilla estaba basada en la fe y una predicación más ingeniosa era más mundana, menos comprometida con la salvación del cristiano.

Los argumentos más usados por los predicadores de esta época son los inductivos como el *a pari, argumentum a maiore ad minus*, es decir, apelar a un ejemplo donde se halla mayor certeza que en nuestro caso, el viaje de lo conocido a lo desconocido transcurre de lo más a lo menos. Asimismo, el argumento *a fortiori*, lo que es válido en un ejemplo lo sea con más razón en un caso semejante.

a) Los compromisos de la predicación

Para los concionadores de esta segunda etapa, la predicación tenía un compromiso patente: la salvación del alma del cristiano. No obstante, el estilo culto estaba imperando en el discurso barroco novohispano. Los pensadores se dieron a la tarea de encontrar un punto medio entre el entendimiento y el afecto, la razón y la fe. De cierta forma tratarían de hallar una *scientia sermocinalis media*, esto es, una forma de discurrir poco relacionada con el conceptismo, pero sin dejar en la indigencia intelectual al predicador. Una ciencia de la predicación para todos, en la cual cualquier cristiano pudiera entender lo que se le estaba diciendo. A pesar de ello, jamás renunciaron a la utilización definitiva de la argumentación porque ello arrojaría el discurso al puro sentimentalismo. De alguna manera pretendían que su sermón fuera más homilético y menos panegírico.

b) Un sermón de oposición

En el México de 1666 se concursó la canonjía magistral de la Iglesia Metropolitana. Para tal efecto se pidió a nueve orado-

res dijera un sermón sobre un tema específico: el capítulo 11 del Evangelio de San Mateo. En esta ocasión sólo deseo referirme al sermón y predicador ganador del concurso: el doctor Isidro Sariñana, cura de la parroquia de la Santa Veracruz con el *Sermón de puntos que en Oposición a La Canonjía Magistral*.²⁶⁰ Sariñana pasaría a la historia de México como quien describió con lujo de detalles el túmulo funerario del rey Felipe IV. Su obra *Llanto de occidente del más claro sol*, publicada en edición facsimilar por el estudioso del barroco mexicano, Francisco de la Maza, ha sido una fuente importante para el estudio del arte efímero.

La unidad discursiva estuvo dedicada al virrey Antonio Sebastián de Toledo, Marqués de Manzana. La primera aquiescencia la dijo fray Alonso de la Barrera, dominico, nada menos que rector de la Universidad de México en ese momento, quien aseguró: “he hallado que los términos son propios, los discursos legítimos, los textos de Sagrada Escritura a propósito, las glosas de originales de Santos y graves Doctores, sobre útiles de mucha viveza y erudición”.²⁶¹ Aquí el censor no se regodea en alabanzas al predicador, seguramente como se trataba de un sermón de oposición debía ser mesurado su juicio. Quien lo aprueba es el rector de la universidad, una de las máximas autoridades académicas en ese momento, muy probablemente haya fungido como jurado para el otorgamiento de la canonjía. Generalmente, los censores también eran predicadores a quienes se les encomendaba enjuiciar el sermón, pues tenían una larga experiencia en la oratoria sagrada. Más adelante vamos a ver al rector de la universidad, Barrera, en un sermón fúnebre sobre la muerte de Felipe IV.

El otro sentir estuvo a cargo del carmelita descalzo fray Pedro de San Simón: “en lo nervoso del discurso, en la colo-

²⁶⁰ Isidro Sariñana. *Sermón de puntos que en Oposición a La Canonjía Magistral*. México: Imprenta de la viuda de Bernardo de Calderón, 1666.

²⁶¹ Fray Alonso Barrera, “Aprobación”, en Isidro Sariñana, *op. cit.* A continuación veremos un sermón de Barrera.

cación de las palabras en lo serio de la Escritura, en la elección de lo que dice y en el juicio de lo que se infiere, se trae el lustre y le basta para elogio su nombre Tarde de Sol en salir, que eso se detendrá en resplandecer, mostrarse el misterio y lucirlo, todo será uno.”²⁶² Este tipo de sermones se sacaban en cuarenta y ocho horas y la capacidad del autor se debería poner de manifiesto en este corto lapso. Este es uno de los rubros valorados y alabados por los censores: la aptitud del predicador para discurrir sobre una perícopa de la sagrada escritura y aplicarla al momento histórico.

El tema dado para el sermón fue la transfiguración de Cristo en el Monte Tabor. Como ya vimos en el sermón de Lorenzo de Salazar, uno de los tópicos difíciles de discurrir era la transfiguración de Cristo en el Monte Tabor, pues se anteponía a la imagen del Cristo crucificado en el Calvario. En el caso de Salazar, recurre a la metafísica aristotélica para explicar a su feligresía este misterio. En el caso de Sariñana es un pretexto para discurrir sobre los compromisos de la predicación. El sermón explicaba el evangelio leído en latín en la misa. Como el discurso estaba escrito y leído en español y como la mayoría de la gente no sabía latín, lo que quedaba era la interpretación realizada por el predicador de la sagrada escritura y no el evangelio mismo.

En el exordio Sariñana plantea su primer juicio acerca de la predicación: “es la predicación Evangélica, sagrado ministerio a la que destinó su erección. La predicación no puede tener aserto sin la gracia, con que es indispensable la gracia para este mérito de Prebenda.”²⁶³ Esto trae a colación un antiquísimo problema acentuado en el barroco: ¿era necesaria la retórica y erudición humana para la predicación de la palabra de Dios o bastaba estar en gracia? Este es un inconveniente inscrito en otro más grande, el libre arbitrio y la gracia de Dios. Había dos corrientes, una pretendía un discurso lo más

sencillo posible sin tantos retuécanos, pues consideraba que era la mejor manera de predicar la palabra de Dios. Esta corriente suponía que el predicador solamente debía ser pluma de Dios, esto es, mero instrumento. Más había otra corriente, resaltada en el barroco, que ponderaba los beneficios del ingenio humano y su capacidad de raciocinio. Sariñana trata de encontrar un término medio entre una voluntad humilde y un entendimiento activo.

El sermón tiene seis proposiciones principales. La primera es “Que para conseguir lugar en nóminas de Cristo, tanto se requiere ser humilde de voluntad, como no ser humilde de entendimiento; porque la voluntad merece con lo que baja, pero el entendimiento con lo que sube.”²⁶⁴ Este parece una paradoja, pues plantea el autor que el predicador deber ser sumiso en el carácter pero audaz en la inteligencia. No sirve de nada un rétor netamente manejable y sin voluntad alguna, pero tampoco pura vanidad. El orador perfecto debe ser manso como paloma, pero astuto como serpiente.

Se plantea Sariñana encontrar un punto medio entre la obediencia del predicador como portavoz de las preocupaciones de una institución religiosa como la Iglesia y su propia iniciativa personal. Debe existir una mediación entre la tradición y la autoridad del magisterio de la Iglesia y el entendimiento y capacidad de *inventio* del rétor mismo. La humildad es tomada como un valor importante para la predicación, pero también el intelecto se debe poner en una balanza. Es decir, debe haber un equilibrio, bastante difícil en toda la oratoria áurea, entre fe y razón. Pues había quienes se inclinaban más a un lado que al otro. Por ejemplo, como ya vimos, Rodríguez de León se sesgaba por un sermón erudito, lo mismo Alderete y el jesuita Juan de San Miguel. Como veremos, el rector de la universidad y censor de este discurso, intentaba hacer una predicación media.

La segunda proposición trata de la antítesis entre afecto y razón. Dos palabras, conceptos, ideas u oraciones mutua-

²⁶² Fray Pedro de San Simón, “Aprobación”, en Isidro Sariñana, *op. cit.*

²⁶³ Isidro Sariñana, *op. cit.*

²⁶⁴ *Ibidem.*

mente contradictorias son contrapuestas. De este modo la contraposición o la contradicción se realza. Con una antítesis se puede conseguir una refutación. ¿Qué debe predominar en un sermón, el afecto o la inteligencia? Esta es la idea de esta parte: “Aquella solamente es lección de su gusto, en que con respecto a los méritos, y atención a las obras, de tal manera se da lugar al afecto de la voluntad, que no se perjudique el dictamen de la razón”²⁶⁵. ¿Cómo debía ser estructurado un sermón, desde la pura intuición afectiva o desde la razón que todo lo juzga y todo lo pondera? ¿Sermón intuitivo o sermón intelectual? Esta es la problemática presentada por el doctor Sariñana a su auditorio.

Otra vez, fiel a su concepción personal acerca de la alocución, establece un punto medio en donde se combinen las dos, ni puro afecto, ni pura razón. Esto es, el hombre es un microcosmos en donde están ínsitas tanto la pasión como la razón, entonces, la predicación debe atender a ambas. Curiosamente toma como modelo a san Juan y no a san Pablo, pues este: “Dio (Cristo a San Juan) lugar al amor, pero un amor fundado en el conocimiento evidente de sus obras y en la infalible presciencia de sus méritos.”²⁶⁶ Aquí el argumento de peso es la presencia de Cristo. Cristo escogió a san Juan como el apóstol querido no sólo por sus méritos actuales sino por los que habría de desarrollar en un futuro posible, esto es, según Sariñana, el desarrollo de su evangelio donde se nota tanta el afecto como la razón del evangelista.²⁶⁷

La tercera enunciación es como sigue: “Quien más hubiere sujetado el cuello al peso de las obras, y el hombro a la carga de las fatigas, ese tiene más derecho a la primacía del lugar, porque ese ha dado más lugar al conocimiento público de sus

²⁶⁵ *Ibidem*, p. 4.

²⁶⁶ *Ibidem*.

²⁶⁷ Más adelante, con el sermón de Gaspar de los Reyes, veremos esta misma consideración de la ciencia media aplicada a san Juan Evangelista.

letras.”²⁶⁸ El trabajo duro es extenuante y provoca en quien trabaja una testa baja. Se narra en el evangelio cómo Cristo poco antes de morir bajó la cabeza, pues había dado mucho; mas según Sariñana, bajó la frente para dejar evidente la fuerza de sus letras: Jesús de Nazaret, rey de los judíos. Así, para el predicador las obras hablan por las personas y debe obtener la canonjía de la catedral quien más haya publicado. En su caso, como afirma el censor carmelita, fray Pedro de San Simón: *el prodigioso ingenio del doctor Isidro Sariñana* era muy conocido por todos. De una manera velada le estaba diciendo a su auditorio y al jurado mismo quién era el mejor para ocupar dicha prebenda.

Dice el doctor Sariñana: “Pesada carga es la Predicación, a que se empeña un Magistral y tanto, que a menester todos los hombros, porque lleva un Predicador sobre el cuello todos los hombres.”²⁶⁹ Compara a los concionadores con el carro de Elías del Antiguo Testamento, porque el predicador lleva en sus frases toda la doctrina y los saberes de los padres y doctores de la Iglesia y, además, el compromiso de llevar la palabra de Dios a todos los hombres.

“Que cuando las honras inducen obligación, cuando tienen anexo ministerio, cuando los honores son gravámenes; entonces carga y honor tienen recíproco el origen y mutua la causalidad: de tal modo, que se ha de llegar al honor por el trabajo, pero no se ha de dejar el trabajo con el honor.”²⁷⁰ Esta cuarta proposición tiene como díada el trabajo y el honor. Un filósofo-orador debe construir su honor con trabajo y, una vez ganada la fama, no debe dejar el trabajo o de lo contrario queda hueco. Pone el ejemplo de san Pedro cuando llegó a la cumbre del Tabor y le sugirió a Jesucristo se quedaran ahí, que no bajara más a los pueblos. Más espeta el doctor Sariñana, el predicador no se puede quedar ahí, debe descen-

²⁶⁸ Isidro Sariñana, *op. cit.*

²⁶⁹ *Ibidem*.

²⁷⁰ *Ibidem*.

der a trabajar, a predicar entre el pueblo y las ciudades: “baja del monte, predica, arguye, insta, exhorta, reprehende, suda... que para desempeñar las obligaciones el puesto, todo es menester, predicar, argüir, instar, porque es honra que induce obligación...”²⁷¹. No por ganar una canonjía se va a quedar Sariñana en la gloria y en lo alto, debe bajar al púlpito para seguir con su oficio, con su ciencia. Para el canónigo, es un gran compromiso moral para quien gane la magistratura de la catedral Metropolitana, pues debe seguir con su quehacer como predicador, de lo contrario el honor merecido sería injustificado.

La quinta conjetura esgrimida por Isidro Sariñana a la letra reza: “Que en las oposiciones de tal modo debemos negar todo el corazón a las ciegas pasiones de la emulación envidiosa, y dar toda voluntad a los amantes afectos de la caridad cristiana, que cualquiera quede contento con el lugar del otro, aunque no lleve lugar.”²⁷² Al doctor no se le olvida que está en un concurso y se dirige a los otros contendientes recordándoles la caridad cristiana y el olvido de los celos y las querellas. Fruditamente hace un rápido e inteligente recorrido de los evangelios y nota como san Juan, el evangelista, alaba a san Pedro quien ocupa la primacía en su relato después de Cristo. Siendo que san Juan fue uno de los protagonistas de la historia, calla su propia gloria y enaltece el quehacer del apóstol pescador. Ese es el modelo de Sariñana, san Juan no sólo es afecto y razón, no sólo se va a predicar y no le propone a Cristo quedarse quietos en el Tabor, sino ensalza al otro por encima de sí mismo. Es decir, para Sariñana san Juan se abnegó delante de los demás, pero no deja de ser audaz en su entendimiento e inteligencia.

Para atemperar los ánimos, Sariñana les recuerda a sus contendientes y al público en general que del polvo vienen y en polvo se convertirán. La muerte siempre está presente,

²⁷¹ *Ibidem.*

²⁷² *Ibidem.*

aun para un posible canónigo magistral de la Catedral Metropolitana de México. En eso consiste la sexta y última proposición: “Para templar los afectos del puesto sin que se peligren de ambiciosos, para buscar las glorias de la vida sin que se arrastren el corazón, mirarlas como glorias, que acaban en el polvo de la muerte a que corren.”²⁷³ Aquí desengaña a sus antagonistas y a la feligresía en general. La gloria no dura para siempre, la muerte está presente hasta para los canónigos, un título no los va salvar de la sepultura. Para el rétor el hombre está para la muerte, aunque no esencialmente, pero sí para la muerte. Esto es un rasgo significativo compartido por los sermones de la época, el desencanto perpetrado por la muerte de la fatuidad humana.

Este sermón es un hito en la historia de la oratoria sagrada novohispana porque trata de conciliar las dos posturas preponderantes en ese momento: la fe y la razón, la *inventio* de la retórica y la tradición de la teología católica. Sariñana nos da muchos elementos para comprender lo que se entendía por predicación en ese momento y cómo estaba comprometida con el pueblo. La alocución era en sí misma un acto moral (aparte de ser un acto político) cuya finalidad no sólo era alimentar el alma con los afectos, sino también la razón con la enseñanza. Para este filósofo se debía ser humilde ante la tradición y la autoridad, pero se debía ser audaz en la inteligencia y el entendimiento de la sagrada escritura. No propone aquí el concionador ser original, pero tampoco dejar de lado las elecciones efectuadas por la razón al momento de construir el sermón.

Como ya había dicho Rodríguez de León, la forma y el contenido de los sermones no tenía porqué estar reñida ni con la inteligencia, la agudeza o la sutileza. Aquí, veinte años después, Sariñana trata de encontrar un arte medio para la predicación, una combinación de sermón intuitivo afectivo y un sermón inteligente basado en la capacidad racional del

²⁷³ *Ibidem.*

individuo. Aquí podemos ver una postura epistémica importante. Los que adecuaban su discurso a la forma tradicional de hacer sermones y los que, a través de su entendimiento y sutileza, trataban de comprender y hacer comprender ciertos misterios de la fe católica. Sariñana trata de lograr el punto medio.

DISCURSOS FÚNEBRES

Como asegura Francis Cerdan la oración fúnebre cristiana, si bien engendrada de la latina se ha modificado con respecto a sus orígenes y tiende claramente hacia el sermón. El elogio del difunto sirve, particularmente, para la cristiana edificación de los oyentes, con valorización de los bienes eternos y menosprecio de lo terrestres.²⁷⁴ Los sermones fúnebres pertenecen al género demostrativo de la retórica romana, sobre todo a la de Cicerón y Quintiliano. El concionador católico para llevar a cabo su *laudatio funebris* seguía fielmente las tres finalidades: *docere, delectare et movere*. Los sermones a continuación analizados aquí van del *docere* al *movere* y un poco al *delectare*.

Como vimos en el capítulo uno, tanto Rodríguez de León, fiel a la preceptiva por él elaborada, su sermón es ingenioso y sutil, basado un tanto en los conceptos. Lo mismo sucede con Antonio Alderete y su unidad discursiva sobre la defunción de obispo González Soltero. Rodríguez de León y Alderete reparan bastante en el *docere* y en la agudeza de la palabra. Mas, para este periodo, tanto el rector de la Universidad de México fray Alonso de la Barrera como Juan de Poblete, predicador real, tratan de plantear en su sermón un punto medio entre el *docere* y el *movere*. Ambos sermones son por la muerte de Felipe IV.

²⁷⁴ Francis Cerdan, "La oración fúnebre del Siglo de Oro. Entre sermón evangélico y panegírico poético sobre fondo de teatro", en *Criticon* (Toulouse), 30, 1985, pp. 78-102.

a) *A rey muerto, rey reo*

En 1666 fray Alonso de la Barrera, calificador del Santo Oficio, juez ordinario por el Obispado de Yucatán y rector en ese momento de la Universidad de México, predicó un sermón en las honras fúnebres del rey Felipe IV.²⁷⁵ Ya habíamos visto a fray Alonso de censor, ahora lo veremos como predicador. Este sermón le fue encomendado por la Inquisición y fue dicho en el Convento de Santo Domingo. Aunque no de manera completa, el dominico intenta darle a su discurso un tinte de querrela judicial.

Esta pieza pertenece a la tradición de sermones fúnebres, como el de Rodríguez de León o el de Antonio Alderete sobre el obispo de Guatemala. Éste tipo de unidad discursiva cobra especial importancia en el siglo barroco novohispano debido a los actos públicos organizados tanto por la Iglesia Católica como por el gobierno civil. Particularmente, cuando se trataba de un personaje muy importante se le encomendaba la alocución a un experto y éste lo pulía bastante para que quedara a la posteridad mediante la debida impresión.

Como fue encomendado por la misma Inquisición, el sermón no cuenta con aprobaciones o censuras de ninguna índole; pero sí cuenta con cuarenta y ocho citas a un costado de la caja del texto. Las referencias más frecuentes son de san Clemente, Orígenes, san Agustín y Hugo de San Víctor, todos de la escuela alegórica de interpretación; asimismo, del dominico valenciano Tomás Malvenda, quien escribió una obra sobre el Anticristo y tenía una postura apocalíptica.

El sermón tiene como modelo la obra *El Político*, de Baltasar Gracián, y se adscribe al género del encomio biográfico que tuvo importante cultivo en este tiempo. Gracián perso-

²⁷⁵ Alonso de la Barrera, *Sermón que predicó a las honras y exequias que el Tribunal de la Fee y Señores Inquisidores Apostólicos, hizieron y Consagraron a la Católica Majestad del rey señor PHILIPPO QUARTO, en la Clemencia, Constançia, Religión el GRANDE*. México: 1666.

naliza ahora, en un ejemplo histórico concreto, la figura del rey Fernando, lo que había consignado en la figura ideal de su primer libro, *El Héroe*. Se ofrece de este modo un modelo determinado de gobernante que destaca sobre todos los monarcas pasados y que se constituye, a su vez, en espejo en que se reflejen los posteriores en la línea de los conocidos “espejos de príncipes”. Buena muestra de lo dicho es el inicio del panegírico:¹ “Opongo un rey a todos los pasados; propongo un rey a todos los venideros: don Fernando el católico, aquel gran maestro del arte de reinar, el oráculo mayor de la Razón de Estado.”²⁷⁶

En el exordio el dominico Barrera, a partir del capítulo 11 del Evangelio de san Juan, se plantea el tema de su unidad discursiva: “El que cree perfectamente, sobre ser en el edificio de la iglesia piedra rastreada con aparato diligente, es colocada en la cumbre con máquina admirable.”²⁷⁷ Todo el texto se irá financiando en la imagen de una estatua de Felipe IV, según parece, mandaron hacer los señores inquisidores. Desde un principio, en el cristianismo la fe se asemejó a una roca. Cristo mismo viendo la fe de Simón le llama piedra. La dureza de la piedra siempre ha sido una buena imagen de una excelente fe. La estatua de Felipe IV dará pie al predicador para construir sus conceptos predicables y para asegurar que la fe del monarca fue tan dura como *lapis levigatus*.

A diferencia de otros sermones de la época, el de este dominico no está dividido en puntos, más bien es un continuo discursivo donde los argumentos se van entrelazando unos con otros mediante preguntas retóricas surgidas de la misma meditación. Después de confirmar entre la feligresía presente la muerte de Felipe IV les espeta esta cuestión: “se cree, que aún vive”²⁷⁸ Para el dominico los niveles de conocimiento van de la creencia a la experiencia y a medio paso la razón. Así, para

el discursante es de mayor certidumbre la creencia religiosa y no la práctica fáctica pues más adelante asegura: “Es vida de la alma en la otra vida la Fe”²⁷⁹. De lo cual concluye que el rey vive y si vive puede hablar.

Aquí la vida se toma no sólo como la función biológica del cuerpo, sino como lo plantea el credo de la Iglesia Católica: creo en la resurrección de los muertos y en la vida futura. El rey vive y en ese sentido le ha ganado una batalla a la muerte. Como ya habíamos comentado más arriba y como seguiremos viendo, la muerte para dentro del cristianismo novohispano es un paso más, un tránsito de una vida terrenal a otra mejor. No hay esa melancolía marcada en Europa, el saberse finito y fugaz en la existencia lo veían como una situación natural. Asegura el predicador: el rey vive y habla, le habla a la parroquia reunida ese día: “Hoy necesita la América, de que delante del Tribunal de la Fe de Nueva España (a quien preside Dios) hable Felipe cuarto, aunque esté en el sepulcro.”²⁸⁰

La intención del rétor es poner a Felipe IV ante el tribunal de la fe. Más adelante dice “Ya habla este rey, pero pronuncia como reo”²⁸¹. Aunque el tribunal de la fe la preside Dios, es el dominico en su sermón quien lo está enjuiciando. Citando el salmo 25, donde se lee *Indicame Domine... Probime Domine*, etcétera, lo aplica al rey muerto. Hace una interesante digresión acerca de cuándo fue escrito este salmo. Según Theodoro, este salmo 24 debió ser redactado después del citado 25, con lo cual se muestra entre los estudiosos de la sagrada escritura una incipiente y modesta crítica textual. Cada uno de los versículos del salmo 25 se los aplica el rector de la universidad al rey reo.

Confronta una serie de imágenes mentales contrarias pero de una manera elegante y bien cuidada: “Ya habla; pero con Dios: y entre los vivos el que medito siempre había de en-

²⁷⁶ Baltasar Gracián. *Obras completas*. Madrid: Espasa-Calpe, 2001.

²⁷⁷ Alonso de la Barrera, *op. cit.*

²⁷⁸ *Ibidem*.

²⁷⁹ *Ibidem*.

²⁸⁰ *Ibidem*.

²⁸¹ *Ibidem*.

trar a este juicio entre los muertos. Y si cuando vivo estuvo más mudo que una estatua; acá habla como vivo aunque es estatua.²⁸² No podía haber mayor contraste entre la vida y la muerte. Sin embargo, el predicador disolvía este desgarramiento mediante un *continuum* expresado en la fe.

Es Felipe IV pilastra: “Celebren otras otras virtudes de Felipe a mí me toca predicarle Columna: Estatua, fundada sobre la misericordia y verdad divinas; estribando en su fe y en su Esperanza; por lo cual ha de salir de la Suprema Inquisición purificado como el oro para el Cielo.”²⁸³ Aquí no se le juzga en tanto rey en el actuar de su gobierno, sino en su ser como cristiano. Se pregunta el predicador ¿qué es inocencia en un rey católico? Y responde “inocencia en un rey Católico es cuando falta de él ánimo el delito; de las costumbres la mancha; cuando está como lira, templada la armonía de todas las acciones Cristianas, así en la voluntad como en el entendimiento.”²⁸⁴

Como bien lo señala Negredo del Cerro, los predicadores de la corte de Felipe IV siempre lo presentaron ante la feligresía como columna vertebral del cristianismo y de ahí la justificación de su mandato.²⁸⁵ Pero, ciertamente, ninguno de los predicadores novohispanos hacía evidenciar el gobierno del rey por herencia divina, sino que el pueblo le daba la potestad política en virtud de su nobleza y probidad cristiana, como lo vemos en este sermón.

El rétor dominico le recuerda a su auditorio que el rey es un humano más, como cualquier cristiano deberá someterse al juicio de Dios. No compara al rey muerto con Job, pues le parece muy alto, sino con el rey David: “Felipe cuarto, no como Job inocente, sino como David desengañado ruega,

²⁸² *Ibidem*.

²⁸³ *Ibidem*.

²⁸⁴ *Ibidem*.

²⁸⁵ Fernando Negredo del Cerro, “La palabra de Dios al servicio del rey. La legitimación de la Casa de Austria en los sermones del siglo XVII”, en *Criticon* (Toulouse), 84-85, 2002, pp. 295- 311.

que sus afectos, que sus defectos se ponderen; no el peso de la justicia de Dios; sino a el calor y ensaye de su verdad; a el valor y quilates de su misericordia...”²⁸⁶. Como cualquier mortal, Felipe IV tuvo afectos y defectos, elementos claves para su valoración en la vida terrenal de cualquier cristiano al momento de presentarse en el juicio divino. La muerte hace iguales a los reyes y a los súbditos.

A continuación el dominico plantea este reparo: “Corona es, la que quiere Felipe, aún después de muerto”.²⁸⁷ A simple vista esto parece una incongruencia, ¿cómo un muerto ha de desear una corona? Esta es una figura muy usada en la época. Baltasar Gracián le llama a esto agudeza de reparo: “Consiste, pues, el reparo en levantar oposición entre el sujeto y alguno de sus adjuntos, que es rigurosamente dificultar. Pondérase la discordancia, y luego pasa el ingenio a darle una sutil y adecuada solución.”²⁸⁸ Ésta dependerá del ingenio y sutileza del mismo orador y con esto persuadirá a su feligresía. Para dar salida a esto, compara el dominico al rey muerto con Abraham. Como sabemos Dios le pidió a Abraham a su hijo en sacrificio, después llega el ángel y lo salva. Según la interpretación realizada por el rector de la universidad, no pudo más el amor paterno de Abraham que su obediencia hacia Dios. Para el discursante el cuchillo es la corona descado por Felipe aún después de muerto:

Espera Abraham, no la vida de su hijo sola, sino el cuchillo, para examinarle la Corona de su fe; y la defensa de Isaac, y de los demás Católicos, con que me afirmo, en que por tener Felipe hijo, a quien confiar la Corona, que es el cuchillo, para la defensa de la fe; quiere que en ella le apruebe Dios, y le examine: y así le ofrece así mismo en sacrificio.²⁸⁹

²⁸⁶ Alonso de la Barrera, *op. cit.*

²⁸⁷ *Ibidem*.

²⁸⁸ Gracián Baltasar. *Agudeza y arte de ingenio*, Volumen I. Clásicos aragoneses. Huesca: Larumbre. 2004, discurso vi.

²⁸⁹ Alonso de la Barrera, *op. cit.*

Como vemos, la corona pretendida por Felipe, según el dominico, es efectuada por su hijo con el cuchillo para la defensa de la fe. Su hijo Carlos II, El Hechizado, realmente no gobernará, será su madre quien se encargue del imperio español. Claro que eso aún no lo sabía el predicador, pues las noticias entre ambos lados del atlántico surcaban muy lento. Con todo, sí resuelve el reparo propuesto líneas arriba, pues la comparación con Abraham le sirve muy bien para tal efecto.

Al final, como es obvio, el rey saldrá absuelto del juicio. Pero no es el predicador quien le sirve de abogado. El afán del dominico es presentar las acciones y situaciones específicas del caso, es decir, el de Felipe IV. Dentro de la teología moral había cobrado bastante fuerza la casuística, pues los confesores y teólogos estaban conscientes de que cuando no había una deliberada mala voluntad, el cristiano tenía ciertas atenuantes en su circunstancia existencial. Así, de manera inductiva, el rector de la Universidad de México va exponiendo ejemplos con los cuales se muestra la fe y esperanza del rey.

Para el rétor el rey sale bien librado de su juicio porque tenía fe y defendió la fe católica. No tanto porque haya sido buen administrador o buen gobernante, sino porque dijo, como Marta, hermana de Lázaro, *yo creo*. Inclusive no tanto por la justicia divina, sino por la misericordia de Dios: “Pero examinemos mejor la causa. El Crisol en que Dios totalmente lo limpia de la escoria, y en esta judicatura le purifica para sí, oro de toda ley, no es al fuego de su justicia; sino acompañado a la luz clemente de su misericordia.”²⁹⁰ No lo dice de manera directa pero sugiere que si el rey hubiera sido juzgado bajo la justicia divina no se salva.

A diferencia de otras oraciones fúnebres, la del doctor Alonso de la Barrera no alaba desmedidamente al difunto, ni siquiera porque es el rey. Realiza una ponderación prudente de lo que el soberano hizo como rey católico. No es regalista en su posición, pero tampoco hace una crítica excesiva y sin

²⁹⁰ *Ibidem*.

ningún fundamento. Como predicador discreto, presenta al rey como un reo ante un tribunal y va sopesando cada uno de los elementos de su vida. No se asume como abogado, pero tampoco como fiscal. A diferencia del sermón de Rodríguez, de León sobre Paravicino, aquí no se exalta la sabiduría del monarca, ni siquiera sus dotes de gobernante. Más bien se esgrime como argumento para su posible salvación la fe y esperanza: ser un rey católico.

b) *Panegírico fúnebre*

El sermón de Juan de Poblete, *Oración fúnebre panegírica a las honras del rey nuestro señor don Phelipe Quarto el Grande*, aparece al final de la obra de Isidro Sariñana *Llanto del occidente en el ocaso del más claro sol*, obra en donde se rescña todo el arte funerario puesto en movimiento por la muerte de Felipe IV. Este discurso fue dedicado a la viuda María de Austria.²⁹¹

En la dedicatoria Juan de Poblete se llama a sí mismo mexicana pluma, no hispana, no cristiana, sino mexicana. Como ya habíamos visto con Ayrolo y con Jacinto de la Serna, los predicadores nacidos en Nueva España se dicen a sí mismos mexicanos. Con esto se fue delimitando de manera muy temprana un *nosotros* y un *ustedes*, donde el *ustedes* eran los concionadores peninsulares. En el exordio se pregunta Poblete por el significado de su texto: “un mudo silencio debía ser el Orador de tanta pompa funeral”.²⁹² Citando a Bernardo de Claraval, afirma que no hay palabras para expresar el sentimiento tan grande causado por la muerte de este rey. El lema a meditar en todo su discurso es el salmo 71, versículo primero: *Deus iudicium tuum Regida et iustitiam tuam filio Regis*.

²⁹¹ Juan Poblete. *Oración fúnebre panegírica a las honras del rey nuestro señor don Phelipe Quarto el Grande*. México: Imprenta de la viuda de Bernardo Calderón, 1666.

²⁹² *Ibidem*.

Así como Barrero compara a Felipe IV con David, Poblete hace otro tanto. Así como David pide a Dios para su hijo la prudencia necesaria para reinar, otro tanto hace Felipe con su vástago Carlos. A continuación Poblete plantea lo siguiente: “El título y sobrescrito de este Salmo me asegura el discurso en la novedad de mi pensar (si es que pensamientos y discursos tienen lugar en Oraciones Fúnebres, que requieren más ponderaciones, que pensamientos ni discursos) *In Salomonem, pro Salomone, ad Salomonem*. Ahí están en uno significados los cuatro Salomones de este sepulcro.”²⁹³ En efecto, todo el mensaje del salmo se refiere al hijo del rey, en el primer caso al de David y en segundo al de Felipe IV. Así, el sermón pasa de ser una meditación sobre la muerte del monarca a una reflexión sobre el futuro del imperio Español. Por otro lado, los predicadores barrocos novohispanos intentaban innovar para dentro de la tradición. Ellos se sabían dentro de una tradición y mediante su discurso podían contribuir a meditar temas nuevos o de manera distinta. Consideraban que una tradición sin renovarse muere, pero dicha transformación debía ser en los límites de la misma.

Todo el tema del sermón se va a centrar en la continuidad de la monarquía española gracias al hijo de Felipe IV, Carlos II: “Por un Felipe Cuarto tenemos un Carlos Segundo. Y aunque en edad tan pequeña de cuatro años, viven las esperanzas ciertas de otro Carlos Quinto u otro Felipe Cuarto.”²⁹⁴ Según el rétor, todo el reino tenía puestas sus esperanzas en el hijo de la casa de Austria. Recuerda Poblete lo realizado por la reina a favor de la educación del príncipe y subraya, no sin cierto dejo de triunfalismo que “el único fundamento y más seguro apoyo para la perpetuidad de los reinos consiste en la veneración, culto y religión de lo Sagrado”.²⁹⁵ En efecto, como ya vimos con el sermón de Barrera y como lo repararemos más

²⁹³ *Ibidem*.

²⁹⁴ *Ibidem*.

²⁹⁵ *Ibidem*.

adelante, aquilatan los predicadores un rey religioso, defensor del catolicismo y no tanto si eran buenos administradores o no. Sin embargo, no hubo un regalismo por parte de los predicadores barrocos novohispanos, si bien no hubo una crítica, tampoco una actitud servil. Los oradores trataban de ser prudentes al momento de verter su opinión acerca de un rey.

Recurre el discursante al argumento de autoridad como la mayoría de los oradores sagrados: apela al emperador Constantino para asegurar que si falta culto, veneración y religión de las cosas sagradas, seguramente los imperios se vendrán abajo. Esto era típico porque podían seguir la opinión probable siempre y cuando fuera de uso común o fuera sostenida por sabio. En ese sentido, el argumento de autoridad era parte de este probabilismo ínsito en estas unidades discursivas del setecientos.

Pidió David a Dios un juicio para él y justicia para su hijo; según Poblete, lo mismo hizo Felipe IV. Utilizando un argumento etimológico asegura que “Dificultan los más Padres de la Iglesia y Expositores Sagrados si causan distintos efectos estos nombres *Iustitia et Iudicium*, pidiendo el padre juicio para sí y justicia para su hijo, divididos los halló mi estudio, pero el más ajustado sentir es, que son distintos y causa distintas significaciones, no parezca nominal voy a lo significativo.”²⁹⁶ Como ya lo habíamos comentado, los predicadores barrocos sabían perfectamente que las palabras no eran unívocas, sino más bien equívocas, eran un signo que nos remitía a cierto significado no del todo explícito en un texto y era menester interpretarlo. Así, infiere Poblete, la justicia es toda misericordia y el juicio es todo rigor, Felipe IV pide para sí el rigor del juicio y piedad para su hijo.

Siguiendo su meditación, dice el rétor, estos dos elementos, juicio y justicia, son indispensables para un buen gobierno: “Benignidades, equidades y clemencias de ésta, con lo acervo y amargo de aquel constituyen un Católico Cristiano y Polí-

²⁹⁶ *Ibidem*.

tico Gobierno.²⁹⁷ Ni tan duro que sólo ofrezca juicios a sus vasallos, ni tan benevolente que sólo sea apacible un término medio entre la severidad y la clemencia. Este es el segundo componente de un buen gobierno. Para muestra de su buen gobierno ofrece Poblete un botón de la pluma del rey: “Por ser contra Dios y contra mí y en total destrucción de esos reinos, cuyos naturales estimo y quiero, sean tratados como lo merecen, como vasallos, que tanto sirven a la monarquía y tanto la han engrandecido.”²⁹⁸ El rey reconocía a los indígenas como vasallos, entonces eran parte del reino, podían tener los mismos derechos y las mismas obligaciones. Otro de los puntos a subrayar de un buen gobierno católico y cristiano es: *Montes sunt magni principes, qui debent suscipere pacem populo*. Son estos montes los príncipes, cancilleres, virreyes, nobles, etcétera; ellos deben ofrecer a su pueblo una vida de paz y unión según la última voluntad del rey a la hora de su muerte.

A diferencia del sermón fúnebre de Rodríguez de León o el de Alderete sobre el obispo de Guatemala, este sermón de Poblete identifica la trascendencia del muerto en el tiempo, no tanto por sus letras sino por sus acciones como rey cristiano y católico: “¿Cómo no ha de ser la memoria de nuestro rey eterna? Llegando la fama de sus Reales y heroicos hechos a los más remotos senos del mar y de la tierra, eternizado como el sol, antepuesto a la luna por todas las generaciones hasta lo más remoto de las orbes.”²⁹⁹ A diferencia de Barrera, quien presenta al rey como un cristiano más ante el juicio de los hechos de su vida, este sermón de Poblete lo muestra más benévolo y como un sol. No por nada aparece en la obra de Isidro Sariñana *El tanto de occidente*. No obstante, los predicadores barrocos novohispanos no le dan el título de rey sol, como sí se lo darán los predicadores franceses a su rey Luis. Aquí los oradores sagrados plantean, con la ayuda de la retórica y de la

²⁹⁷ *Ibidem*.

²⁹⁸ *Ibidem*.

²⁹⁹ *Ibidem*.

dialéctica, la pura posibilidad de ver al rey como un sol, pero no que fuera el sol. Éste es un punto importante porque el absolutismo del monarca va a empezar con el rey de Francia avivado por la palabra de los predicadores de la corte como Bossuet y otros.

Esta es una distinción de suma importancia, tanto Barrera como Poblete estudiaron la teología moral católica de la época. Esta teología planteaba que Dios le otorgó la soberanía al pueblo y éste la confiaba a su monarca, al rey le venía su poder del pueblo y no directamente de Dios. En cambio los predicadores franceses van a sostener que el poder le viene al rey directamente de Dios y no del pueblo. Punto nodal para establecer el absolutismo francés. Para estos filósofos novohispanos el verdadero sol y el verdadero rey del mundo era Cristo y los demás debían adecuar su práctica política a su voluntad. Los demás reyes mortales sólo eran imágenes imperfectas del rey perfecto, en ese sentido no deberían pretender una superioridad por encima de la ley natural establecida por Dios.

ASOMBRO, MEDITACIÓN Y FE

La admiración también es una condición de posibilidad de construcción del discurso barroco novohispano. Los santos eran el modelo más propicio para incitar esa admiración, pues si bien eran mortales comunes, llegaban, según la Iglesia Católica, a un estado de perfección y de gracia que los hacía acreedores de tal dignidad. Como dice Miguel Ángel Núñez Beltrán, a los predicadores barrocos les interesa poco los acontecimientos históricos y mucho más el ejemplo mismo del santo. Los concionadores buscaban la más próxima contemporaneidad del santo para dar más veracidad a la exposición de la unidad discursiva. Los sermones fúnebres y de santos guardan una cierta similitud con las hagiografías barrocas. Se puede establecer en estos sermones un esquema como sigue: 1) ímpetu vehemente de la gracia, 2) proceso de

perfeccionamiento, 3) la existencia como catarsis, 4) cultivo de la vida cristiana, 5) posibles milagros y 6) muerte en olor de santidad.³⁰⁰

Uno de los recursos retóricos más usados en esta etapa de la predicación barroca novohispana es la amplificación porque con ella se mueven los afectos. Esta técnica participa de la retórica como la entendía el Estagirita, pues no sólo atiende a la razón sino también al afecto, en este caso a la fe. Así como la argumentación es para el entendimiento la amplificación es para la devoción, la argumentación en este tipo de sermones servía para convencer al auditorio y la amplificación para que la feligresía llegara a amar y venerar al santo en cuestión. La amplificación correspondía a lo denominado por Aristóteles *psicagogia*, es decir, la conducción del alma hacia la contemplación de lo bello y en estos sermones novohispanos a la admiración del beato. Según Mauricio Beuchot, lo cual comparto plenamente, esta conjunción de lo argumentativo con la psicagogia está muy relacionada con la pragmática, esto es, con esa dimensión de la semiótica que nos esclarece la relación de los usuarios con el signo dentro del acontecimiento comunicativo.³⁰¹ En este caso, el uso del lenguaje tanto por el predicador como su feligresía.

A cien años de la muerte de san Francisco Borja se llevó a cabo en la Catedral de México un certamen poético, carros triunfales, procesiones, mascaradas y, por supuesto, sermones. Se dieron cita en dicha festividad los dos cabildos y emitieron discursos los mejores oradores de cada orden: franciscanos, dominicos, agustinos, mercedarios, juaninos, sacerdotes seculares. Poemas, silvas, versos y sermones se editaron en un solo libro: *Ad maiorem Dei gloriam*, denominado *Festivo aparato con*

³⁰⁰ Miguel Ángel Núñez Beltrán. *La oratoria sagrada en la época del barroco. Doctrina, cultura y actitud ante la vida desde los sermones sevillanos del siglo XVII*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2000, p. 381.

³⁰¹ Mauricio Beuchot. *Retórica como pragmática y hermenéutica*. Madrid: Antropos, 1998, p. 82.

que la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús celebró en esta Imperial Corte de la América Septentrional, los inmarcesibles lauros [sic]... de S. Francisco de Borja. Aquí analizo siete sermones dichos en este octavario, identifiqué cuáles son los argumentos más usados y cuáles son las categorías de pensamiento implícitas. Especial atención mereció el sermón del jesuita Antonio Núñez de Miranda, confesor de Sor Juana Inés de la Cruz.

a) *Apparatus concionae*

La primera anuencia estuvo a cargo del doctor Diego Malpartida Zenteno, racionero de la Iglesia Metropolitana de México. Asegura que por lo bien hecho del libro, cúmulo de versos y escritura sagrada, pasa de la censura a la admiración, pues llama a todo el texto, “fruto de Nuestra América”. No quiero dejar pasar la oportunidad de comentar esta cita. Para Diego Malpartida, América era de ellos, se sentía identificado con la tierra que lo vio nacer. Esto tiene relación directa con la postura de Ayrolo, Jacinto de la Serna y el mismo Poblete. Todos se sienten pertenecientes a un grupo específico: los filósofos oradores de la Nueva España.

Otra aquiescencia la redactó el doctor Alonso Alberto de Velasco, cura de la parroquia de Santa Catalina, abogado de la real audiencia y del Santo Oficio:

Por orden del señor doctor don Antonio de Cárdenas y Salazar, Canónigo de esta Santa Iglesia Metropolitana, Provisor y Vicario General de este Arzobispado. He reconocido la descripción de las fiestas que celebró la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús, a la canonización de san Francisco Borja, en cuyos copiosos raudales de elocuencia y erudición, inundando un ingenio tan corto como el mío, más he hallado en ocupar la admiración, que en ejercitar el examen, más en que entrar a la parte, para el aplauso, que en que ejecutar la censura.³⁰²

³⁰² Alonso Alberto de Velasco, “Parecer”, en *Festivo aparato con que la Provin-*

En efecto, este es uno de los elementos importantes del sermón barroco: la admiración en el artificio. Desde el punto de vista estético, sobresale el gusto por la dificultad, vinculada con la idea de que si nada es estable, todo debe ser descifrado; la tendencia al artificio y al ingenio y la noción de que en lo inacabado reside el supremo ideal de una obra.

El primer sermón pronunciado en la festividad organizada por los jesuitas novohispanos fue el del doctor Ignacio de Hoyos Santillana.³⁰³ Este predicador era natural de la ciudad de México, en cuya universidad concursó mediante examen de oposición la cátedra de retórica a los 17 años. Recibió en dicha universidad el grado de maestro en artes y de doctor en teología. Fue racionero, canónigo y chantre de la catedral metropolitana. Escribió varios sermones y publicó en 1650 una *Relación de méritos literarios*, hoy desaparecida.³⁰⁴ Compara a la Compañía de Jesús con la tribu de Leví, el clan sacerdotal, doctos y sabios. Como aquí ya se trataba de un religioso canonizado, los predicadores podían amplificar mediante alegorías y metáforas las virtudes del beato.

Ignacio de los Hoyos plantea una continua alegoría donde se van comparando las diferentes etapas de la vida del santo, con cátedras y conocimientos adquiridos en la universidad. Para el rétor, ya desde niño Borja estaba llamado a ser santo. Después, dichas virtudes se perfeccionaron al entrar a la Compañía de Jesús.

El segundo sermón le correspondió al dominico Francisco Muñiz, regente de estudios del Colegio de México, natural de las Islas Canarias, quien profesó en el Convento Imperial de Santo Domingo el 12 de diciembre de 1633, maestro en

cia Mexicana de la Compañía de Jesús celebró en esta Imperial Corte de la América Septentrional, los immarcescibles lauros... de S. Francisco de Borja. México: Imprenta de Juan Ruiz, 1672.

³⁰³ Ignacio de Hoyos Santillana, "Sermón primero en el octavario de la canonización de S. Francisco Borja", en *Festivo aparato...*

³⁰⁴ Mariano José Beristáin y Souza, *op. cit.*, p. 110.

teología, prior de México y definidor de su provincia, en cuyo cargo pasó a Europa y asistió al capítulo general de su orden en 1651³⁰⁵. La proposición a probar es la siguiente: "Dice el Divino Maestro Jesús a sus discípulos en la primera cláusula, que se ciñan como siervos para servir y en la última promete ceñirse también como Ministro para administrarles como Señores."³⁰⁶ Mas esto lo explica a través de un argumento filosófico: "que la criatura obra por lo negativo por haber sido su principio el no ser, y Dios por lo positivo, porque es, siendo su primer ente su mismo ser."³⁰⁷ Aquí está presente un principio de la metafísica teológica católica. Dios es, mientras la criatura tiene en su principio el no ser, fue sacada *ex nihilo*. Esta meditación metafísica guiará todo el sermón del dominico acerca de san Francisco Borja.

"Que tanto cuanto la criatura niega de si en oficio, ser, o dignidad, tanto pone Dios y con mejora de lo que deja. En cuya prueba se sumarán las mejoras; que la Majestad Divina puso en San Francisco de Borja, por lo que de sí negó."³⁰⁸ El santo, como cualquier otra criatura, tiene como principio el ser dado por Dios, pero también el no ser, pues fue sacado de la nada. Esta parte del no ser es lo dejado por cualquier ente creado, es su parte negativa, para el dominico Dios la llena con su positividad.

De manera inductiva va poniendo ejemplos para comprobar su proposición. El primero le corresponde a san Pedro y su hermano, quienes, dejado el oficio de pescadores, se hicieron pescadores de hombres gracias a Jesús. Dejaron su negatividad y recibieron la positividad de la majestad de Dios. El segundo es san Pablo y la ya conocida historia de su conver-

³⁰⁵ *Ibidem*, p. 354.

³⁰⁶ Fray Francisco Muñiz, "Sermón segundo predicado en las fiestas de canonización de S. Francisco Borja en la Casa Profesa de la Compañía de Jesús", en *Festivo aparato...*

³⁰⁷ *Ibidem*.

³⁰⁸ *Ibidem*.

sión. La tercera prueba es Moisés, quien negó ser hijo de la hija del Faraón y se hizo grande.

Todos estos son ejemplos de lo formulado por el rétor. Los ejemplos tienen una fuente material y una función de prueba útil, son una *probatio* traída de fuera; en este caso, son *res gestae* sacados de la sagrada escritura. Como hemos estado viendo, el método lógico correspondiente al *exemplum* es la inducción. La base de la prueba de credibilidad mediante la inducción la forma un hecho indubitable, fuera de la proposición inicial del discurso. A partir de esa base se establece una relación con la proposición principal, relación fundada en la semejanza. A este respecto, para la feligresía era indubitable que Cristo les hablara a los apóstoles y Dios llamara a san Pablo para su conversión. De aquí infiere el predicador, de manera análoga, que lo mismo sucedió con san Francisco de Borja.

“Que el que con una luz en la tierra, atrás como siervo no se mira, con la otra a ser señor en a gloria, adelante no pasa.”³⁰⁹ Quien desee ser santo debe tener dos luces, una en la izquierda y otra en la derecha. La primera le sirve para alumbrarse de dónde viene, en este caso de la tierra; y la segunda para alumbrarse para dónde va, es decir a la gloria. Ambas luces las tuvo Borja durante su vida. Como ejemplo pone a Luzbel, quien siendo un ente creado quiso por sí mismo suprimir su negatividad y parecerse a Dios, más en su afán desmedido no se percató que había sido creado de la nada y dicha nada lo arrastraba hacia el abismo. Es decir, no volvió los ojos atrás para ver de dónde había sido creado y sólo miró hacia delante para querer ser glorificado.³¹⁰

A diferencia del dominico, el franciscano Juan de Mendoza, plantea el tercer sermón y su argumento a partir de reflexionar la cita del evangelio como un emblema: *Sint lumbi vestri praecincti et lucernae ardentes in manibus vestris*.³¹¹ Este concio-

³⁰⁹ *Ibidem*.

³¹⁰ *Ibidem*.

³¹¹ Fray Juan de Mendoza, “Sermón tercero de estas fiestas de la canoniza-

nator nació en México, en cuyo Convento de San Francisco tomó el hábito por el año de 1656. Fue orador muy celebrado y obtuvo el grado de lector jubilado y definidor y cronista de la Provincia del Santo Evangelio. Escribió: *Historia de la Imagen y Santuario de Nuestra Señora de Tecaxic en el Valle de Toluca*, *Panegírico de Nuestra Señora de Guadalupe* y dos sermones de la *Impresión de las llagas de San Francisco*, *Panegírico de la Concepción de la Virgen María pronunciado en la Universidad de México* y varios más.³¹²

Como ya hemos dicho, había colecciones de emblemas de las cuales echaban mano los predicadores para enseñar, convencer y persuadir. La idea de una perícopa de la sagrada escritura como emblema no era muy común, pues ésta se tomaba como una proposición elaborada por el ingenio humano. Como asegura Herón Pérez Martínez, los emblemas también servían para argumentar a favor de la causa establecida al principio del discurso.³¹³ El emblema es una condensación de ideas, frases lapidarias del tipo discursivo en las cuales se identifica la reflexión como estructura de su función. Es decir, el franciscano ve la cita bíblica como un lema, esto es, como un argumento que precede a un discurso para indicar en breves términos el pensamiento de la obra.

El franciscano explica que su discurso va a versar sobre la canonización de san Francisco Borja. Bajo el argumento etimológico, interpreta el significado de *praecincti*. De aquí infiere que este ceñirse es pasivo, esto es, Cristo les dijo a sus discípulos que se dejaran ceñir. En esto se va a igualar la canonización de san Francisco Borja.

La segunda proposición planteada es como sigue: “Que se le incorporaron las virtudes del cinto, y la santidad de la ropa, y viniendo al justo esta ropa, se le ajusto fácilmente el

ción de S. Francisco Borja”. en *Festivo aparato ...*

³¹² Mariano José Bristáin y Souza, *op. cit.* p 294.

³¹³ Herón Pérez Martínez, “Hacia una retórica del lema en Picinelli” en Picinelli Filippo. *Los cuerpos celestes*. Libro I. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, 1997, p. 29 y ss.

ser con ella más justo y el gozarse con ella canonizado.³¹⁴ El cinto y la ropa a referida es la ofrecida por la Compañía de Jesús a Francisco Borja, tanto la material como la espiritual. De lo cual colige el concionador, dichas ropas le llamaron la atención al Papa Clemente.

Después, explica la diferencia entre beatificación y canonización a partir de los tradicionales argumentos de autoridad. La beatificación es una primera respuesta oficial y autorizada del Santo Padre a las personas que piden venerar públicamente a un cristiano considerado como ejemplar, con la cual se les concede permiso para hacerlo. La beatificación no impone a nadie nada en la Iglesia. Los textos litúrgicos de la canonización son distintos de la beatificación. Además, es el Papa quien actúa en persona. La petición no la formula un obispo individualmente —es decir, el obispo de la diócesis en la que se ha hecho el proceso canónico, que suele ser la del lugar en el que ha muerto el santo— sino la Iglesia y, en su nombre, el prefecto de la Congregación de las Causas de los Santos. De lo cual deriva el franciscano: “Que no discrepa un punto de lo que Dios en su inspiración le dicta, lo que el Pontífice en la canonización de nuestro Borja pronuncia.”³¹⁵

Para el predicador, la canonización de san Francisco Borja estuvo dictada bajo inspiración divina. Aquí el Papa no es más que un portavoz de la voluntad de Dios. Pone los debidos ejemplos sacados de la Biblia y como los demás siervos de Dios, Borja es santo. Este es un argumento ontológico muy importante, decir santo es plantear que realmente es santo, que está en su esencia la santidad, “Que le ciñe todos los elogios y le sacramenta todos los panegíricos.”³¹⁶

La pluma de los escritores santos es la lengua de Dios. Una pluma principal fue la de san Agustín, a quien cita con frecuencia el franciscano:

Sabed que esta lengua es pluma, porque lo que ella pronuncia se escribe para perpetua memoria. Y saber que esta lengua es pluma, que escribe con velocidad; porque si todas las lenguas, después de una palabra pronuncian otra, y todas las plumas, después de una sílaba escriben otra, y aun muchas sílabas y palabras no dicen lo que hay en una materia, qué decir; que se les queda mucho por expresar; aquella lengua de Dios, que es pluma, es de comprensión tan veloz, que en solo una palabra que escribe y que pronuncia lo dice todo.³¹⁷

Como ya habíamos comentado anteriormente, el leguaje del humano es limitado y nunca puede expresar todo. Mientras Dios, para san Agustín y el concionador franciscano, lo puede expresar todo mediante una sola palabra. Esta posibilidad de expresar mucho en pocas palabras era uno de los ideales del discurso barroco novohispano. Esta era la justificación de tal concepción expresiva. El franciscano termina su sermón asegurando que la vida de san Francisco Borja estuvo ceñida por la disciplina, el trabajo y la oración propia de la espiritualidad jesuita. La canonización ya no fue efecto de la petición de los hombres, más bien salió de la lengua divina puesta en la pluma del sumo pontífice.

Al agustino fray Andrés de Almazán le correspondió pronunciar el cuarto sermón, con la asistencia de los escritos de san Gerónimo sobre un príncipe de su época. Otra de las características, tanto del verso como de la prosa barroca, son los neologismos. En este caso el agustino dice que él va a *homerizar* acerca del tema de su sermón, esto es, sobre la vida de san Francisco Borja.³¹⁸

Compara a Nebrido, objeto de los discursos de san Gerónimo con Borja. Así como Nebrido estaba rodeado de lujos y de una vida cortesana, así estaba el ex Duque de Gandía. Su

³¹⁴ Fray Juan de Mendoza, *op. cit.*

³¹⁵ *Ibidem.*

³¹⁶ *Ibidem.*

³¹⁷ *Ibidem.*

³¹⁸ Andrés de Almazán, “Sermón cuarto de estas fiestas de canonización de S. Francisco Borja” en *Festivo aparato*

proposición principal es como sigue: “que ser el gran Francisco de Borja siervo fiel ceñido a lo perfecto, y aun a lo santo en la Compañía de Jesús, no es mucho; pero ser fiel siervo ceñido en la compañía de un Palacio, eso es siervo fiel perfecto con prerrogativas de Santo.”³¹⁹ Como vemos, el predicador plantea su proposición como una paradoja, recurso frecuente en la predicación barroca. Esta figura retórica es una opinión extraña, opuesta a lo que se considera verdadero o aceptado por todos. En este caso, el concionador está afirmando que es mejor ser siervo en un palacio que ser miembro de una orden religiosa. Como buen filósofo, el agustino presenta la paradoja para estimular la reflexión de su feligresía y mostrar con esto la complejidad de la realidad. Andrés de Almazán maneja su proposición como algo inesperado y singular. Más allá residía la complicación del discurso barroco, en hacer posible lo que en apariencia era imposible. Para la mayoría de la feligresía les parecería mejor ser siervo de la Compañía de Jesús que del Palacio. Mas veamos cómo procede en su argumentación.

Fiel a este modo de predicación media, asegura: “no ha de solicitar mi estudio vivezas cultas que entretengan sino verdades ajustadas que aprovechen.”³²⁰ Como ya habíamos comentado, había predicadores sin tanto cultismo, con una predicación media, sin lances en el discurso que sedujeran los oídos de la feligresía. Evidentemente, como inicia con una paradoja, aún hay en el concionador agustino cierta influencia de los sermones sublimes.

La primera parte de su unidad discursiva comienza: “Esta vez aunque se yerre el sermón, aunque se desbarre en el asunto el estudio, aunque se arriesgue en lo que he de discurrir el acierto, he de extravíarle el ingenio a mi estilo, ha de llevarme toda la atención lo que a mi insuficiencia le pareciere de la celebridad el argumento.”³²¹ Aquí el agustino declara como

³¹⁹ *Ibidem.*

³²⁰ *Ibidem.*

³²¹ *Ibidem.*

el tópico de su sermón no era muy común y pudiera verse en aprietos al momento de esgrimir sus razones. En efecto, aquí se da perfecta cuenta que iba a seguir la opinión menos probable antes que la más probable.

También usa el neologismo *homerizar*, pues según él, lo llevado a cabo por la Compañía de Jesús no fue la celebración de la canonización de Borja, sino la aristocracia del santo. Pues siendo cortesano, sometido a una hoguera de vanidades y de vacuidades, su santidad se sobrepuso y no se perdió para la Compañía de Jesús. La carga probatoria estuvo en los ejemplos suministrados como pruebas de lo discurrido. San Pablo, Moisés y otros como ellos estuvieron expuestos a los problemas propios de una corte, a las tentaciones propias de su clase y, sin embargo, ambos pudieron alcanzar la santidad. La feligresía y los demás oradores no podían objetarle este punto al *concionador* y tampoco que, de manera semejante, Francisco Borja haya corrido con la misma suerte. Por eso asegura el discursante los festejos no son porque se haya hecho santo Borja en la Compañía de Jesús, sino porque no se perdió en las comodidades y engrimeos de la corte real.

El sermón quinto estuvo cargo del carmelita fray Jacinto de la Asunción. Su proposición a comprobar es “por el estrecho cingulo de su humildad delincó en sí el Misterio de la Encarnación.”³²² Compara a san Francisco y a Jonás y exalta la humildad de Borja, sirviéndose de lo escrito sobre este jesuita asegura, como teólogo, haber llegado a la siguiente conclusión: “De nada he sido criado, a nada estoy reducido, aun el ser que tengo ignoro. Si alguna ciencia tengo de mí, tan sólo he llegado a saber que el infierno es mi habitación.”³²³ Como vemos, desea comunicar a su feligresía que el nuevo santo canonizado tenía plena conciencia de su existencia limitada, que participaba Borja de alguna manera del no ser o

³²² Jacinto de la Asunción, “Sermón quinto que predicó en este célebre octavario de la canonización de San Francisco Borja” en *Festivo aparato ...*

³²³ *Ibidem.*

de la nada. Esta dialéctica entre el ser y la nada es otra de las particularidades del barroco, pues como vimos más arriba, el dominico Francisco Muñoz utiliza este mismo argumento en san Francisco Borja.

Este es el primer cingulo, pues en su meditación sobre la nada de su ser y lo frágil de su existencia se asemejó más al verbo encarnado que a Jonás:

San Francisco Borja con el raro Magisterio de su doctrina y don particularísimo de enseñanza, ciñéndose verdaderamente a lo ministro evangélico concurrió a esta universal Redención como lo acreditan numerosísimas almas, que arrebatadas de espíritu tan fervoroso, mudaron vida y costumbres a la dulce eficacia de sus Sermones.³²⁴

En efecto, san Francisco Borja fue un buen predicador, inclusive se dio a la tarea de redactar una preceptiva sobre las maneras de este arte. Así como Cristo bajó del cielo y dejó su majestad, así Francisco Borja renunció a todas las posesiones en la tierra y títulos nobiliarios para ser un caballero al servicio del reino de Dios. De igual forma, como Cristo predicó y convenció, también Borja hizo lo propio entre los creyentes e incrédulos.

La segunda proposición viene a reforzar la primera: “Que si por humilde delineó en sí el misterio de la Encarnación, por el cingulo de su pobreza llegó a ser como participante de la naturaleza divina y heredero forzoso de la Gloria.”³²⁵ Para comprobar esta segunda sentencia se vale del argumento de autoridad citando a Filón de Alejandría y otros. Toda argumentación, según Perelman y Olbrechts-Tyteca, debe proceder de un punto de acuerdo; las materias discutibles particularmente no se pueden introducir sin la existencia de un suficiente consenso anterior o las premisas antecedentes y re-

³²⁴ *Ibidem.*

³²⁵ *Ibidem.*

lacionadas que se hayan establecido ya. Las bases del acuerdo se dividen en dos categorías: la primera se ocupa de hechos, verdades y presunciones; la segunda de valores, jerarquías y *loci* de lo preferible o preferencias y pretericiones.³²⁶ Así, el predicador carmelita da por sentadas ciertas proposiciones de teólogos y filósofos que se pueden citar para reforzar el discurso o bien para partir de ellas. Por ejemplo, cita la historia de Moisés como un hecho histórico y de ahí infiere su semejanza con la vida del santo en cuestión.

La siguiente proposición para reforzar todo el andamiaje del discurso es “Que por el cingulo de su penitencia le era debida la canonización como de justicia.”³²⁷ Aquí la penitencia se toma como un valor en sí mismo y expresa además que la canonización se le debía a Borja por este valor. La glorificación no le llegó como un regalo, más bien se le debían. Esta es una suposición debatible, pero precisamente ese es la característica de la razón dialéctica presente en los sermones. No lidiaban sobre cosas evidentes, porque eso es una necedad, sino sobre cuestiones en tela de juicio y buscaban la adhesión de la feligresía a la opinión del *concionador*.

Culmina su unidad discursiva haciendo un resumen de la vida de Borja y cómo se asemeja bastante el verbo encarnado, cómo ayudó a la Compañía de Jesús a abrir colegios en distintos lugares con su peculio. La admiración es la parte central de esta pieza. Invita el predicador a su auditorio o a sus lectores a descubrir la realidad con una actitud de admirarse ante ella, a observarla con deslumbre, dejándola hablar y obtener alguna noticia de su autor. Como buen filósofo es capaz de admirar una realidad, la realidad de un santo canonizado. Dicha capacidad de admiración es otra de las características específicas del sermón barroco novohispano. De alguna manera dicha fascinación es más bien filosófica al comprender que la rea-

³²⁶ Ch. Perelman y L. Olbrechts Tyteca. *Tratado de la Argumentación. La Nueva Retórica*. Madrid: Gredos, 1989.

³²⁷ Jacinto de la Asunción, *op. cit.*

lidad es más compleja que el método de la geometría o del álgebra. La admiración intelectual es parte importante de este paradigma sermocinal novohispano.

El sermón sexto de la celebración estuvo a cargo del mercedario fray Joseph de la Vega, regente de estudios. Empieza “Con la metáfora de siervos ceñidos, que con antorchas encendidas esperan desvelados la venida de su señor, se celebran hoy en el mundo las primeras entradas que hace a la iglesia por la puerta de canonización San Francisco Borja.”³²⁸ Como ya habíamos comentado, la metáfora no sólo era una figura retórica, sino que tenía su grado de verosimilitud sustentada en la semejanza de los entes. La metáfora era el núcleo ontológico del discurso barroco, pues en ella se condensa el razonamiento por analogía.

La alegoría, así como también su hermenéutica basada en la metáfora, trata de poner en claro una serie de ideas vagabundas en el discurso especulativo. Es sorprendente el reinado de la metáfora en el barroco y cómo modeló la forma de pensar de los intelectuales de este momento. Porque en los barrocos, como fray Joseph de la Vega, no sólo es un adorno al discurso, como tampoco lo es su continuación en el mismo. En los oradores barrocos revela la verdad de manera distinta a como la muestra el concepto. Incluso se dice más con ellas que con conceptos analíticos porque vivifica, mientras que el concepto analítico mata. Aquí se refiere el rétor a cada uno de los predicadores participantes de esta fiesta como siervos ceñidos y a su discurso como fuego que ilumina.

Describe el mercedario un retrato mandado hacer para dichas fiestas, en él se encuentra a san Francisco Borja con un cráneo en la mano y a sus pies esta cita del evangelio: *Sint lumbi vestri praecincti*. Para él es un emblema porque tiene su imagen y su texto, la parte icónica y el lema que lo acompaña: “Vamos explicando la pintura con el mote. La muerte real en

³²⁸ Fray Joseph Vega, “Sermón sexto de este celebre octavario de San Francisco Borja”, en *Festivo aparato* ...

las manos del santo y la letra que dice estad ceñidos, explican una canonización a lo singular, porque contiene un ceñidor a lo solitario. Tener en las manos Francisco la muerte, fue vivir siempre ceñido, como quien esperaba desvelado; pero ceñido como Príncipe, para ser celebrado el día de su canonización, como ninguno.”³²⁹ El poder suasorio de los emblemas los convertía en una herramienta didáctica o de propaganda para enseñar el camino de la virtud. Así, para una persona culta de la Nueva España su ingenio le obligaba al uso constante de referencias y alusiones simbólicas. Esta es la propuesta principal de la cual va a partir todo el discurso. La vida del santo Borja es como un emblema continuo a descifrarse siempre.

A continuación dilucida cada uno de los elementos de la parábola del evangelio. Esta exégesis es alegórica y acomodaticia. La interpretación alegórica busca el sentido cifrado de las palabras. Si el sentido literal no se puede entender plenamente, a través del alegórico los predicadores barrocos novohispanos podían hacer una interpretación válida ya bien de la pericopa o de la palabra en cuestión. Con la interpretación acomodaticia asimila el mensaje del evangelio a la circunstancia histórica en que se dice el discurso. En este caso sobre la canonización de un Borja: “El segundo mote de la parábola dice *praecinctet se*. Y la pintura que le corresponde para celebrar las entradas del Duque, es el mismo santo dentro de la ropa y encerrado en la sotana, por estas dejó todos sus títulos y con ellas celebran sus entradas.”³³⁰ Dicha hermenéutica está sustentada en tres principios fundamentales: la unidad de toda la sagrada escritura, la tradición como fuente de autoridad y saber así como la analogía de la fe, es decir, la cohesión de las verdades de fe individuales entre ellas y con el plano completo de la revelación. Aquí pone en práctica todo su saber hermenéutico para comprender y explicar un versículo del evangelio a su parroquia.

³²⁹ *Ibidem*.

³³⁰ *Ibidem*.

La siguiente suposición es “porque mayor es quien está a los pies del mundo como jesuita santo, que quien tiene como señor a los pies el mundo.”³³¹ Para su comprobación se remite al ejemplo. La comprobación por ejemplo es inductiva, esto es, identifica el *concionator* los casos semejantes encontrados en la sagrada escritura para de ahí inferir que a su tema se aplica la misma conclusión. En este caso, los ejemplos son de Josué, del rey Nabucodonosor y Abraham. La inducción es un razonamiento no deductivo el cual consiste en obtener conclusiones generales a partir de casos particulares. Estos casos particulares son ejemplos, que como ya señalamos son un modo de prueba no artificial. Aunque la inducción aquí es muy especial, pues está mediada por una ejercicio hermenéutico específico. La inducción tiene sus problemas epistemológicos pues no tiene en la médula la implicación material; esto es, no se sigue necesariamente B de A, o dicho con otras palabras, no siempre que se da A se va a dar B. En este caso específico, de la historia de Josué y de Nabucodonosor no se sigue necesariamente la historia de Francisco Borja, pero sí probablemente. Característica específica de este paradigma sermocinal novohispano construido en este siglo XVII.

Este sexto sermón fue breve, el predicador se contentó con exponer algunos lugares comunes sobre la vida del canonizado y cómo se asemejaban a los ciertos ejemplos históricos sacados de la sagrada escritura. Quizá lo interesante es que presentó desde un principio la vida del santo como un gran emblema continuado, como una representación simbólica a la que le es inherente un significado: la canonización del jesuita.

El séptimo sermón estuvo a cargo de un franciscano descalzo, fray Sebastián de Castrillón.³³² Como epígrafe tiene, como todos los demás, el capítulo 12 de Lucas dado como *leit motiv* de todos los sermones. Esta sentencia se interpreta-

³³¹ *Ibidem*.

³³² Fray Sebastián Castrillón, “Sermón séptimo que predicó en las fiestas de San Francisco Borja”, en *Festivo aparato ...*

ba y se hacía comprender a la feligresía. Para el franciscano aquel día, en que se celebraba la canonización del jesuita, era anagógico. Dentro de la hermenéutica, la *anagogía* es la interpretación con un sentido místico de los textos sagrados por la cual se pasa del sentido literal a un sentido espiritual, esto frecuentemente con el fin de dar una noción y una perspectiva de la bienaventuranza eterna; por extensión se denomina *anagogía* al sentimiento por el cual se considera que el alma se engrandece contemplando la divinidad y sus obras. Ergo, para el concionador, aquel día fue místico porque la canonización de jesuita es una obra de la liberalidad divina.

El apego del público hacia el predicador depende de la defendibilidad de la causa o tema a tratar. La tensión entre el grado de defendibilidad y la necesidad de captar la benevolente atención de la feligresía es muy fuerte en los sermones panegíricos como este. La difícil defendibilidad del *genus admirabile* llevó a la elaboración de un tipo especial de exordio apropiado, denominado *insinuatio*.³³³ Éste consiste en la utilización astuta de ciertos recursos psicológicos donde el predicador influye sobre la parroquia en un sentido favorable a su causa. Fray Sebastián de Castrillón, como buen rétor, sabía muy bien esto y lo puso en práctica en su unidad discursiva.

Donde hace hincapié es en el sentido anagógico del día de la fiesta celebrada en la Catedral de México. Eso nos habla de cómo los predicadores barrocos novohispanos no veían a sus discursos como arte, como si fuera la auto afirmación de su subjetividad, sino como un proceso exegético en el cual se pone en juego toda su energía retórica para la comprensión de la sagrada escritura y para la explicación de la misma.

Para el *concionator* aquél día era un signo visible de la voluntad de Dios. En este sentido, la mayoría de los sermones barrocos novohispanos comparten un ejercicio semiótico importante porque cada elemento de la realidad es como un texto que está para leerse y dilucidarse. Esta concepción de la

³³³ Henrich Lausberg, *op. cit.*, p 255.

realidad es también parte de este paradigma sermocinal aquí estudiado.

b) *Entre confesión y predicación*

Antonio Núñez de Miranda ha pasado a la historia de México como el confesor de sor Juana Inés de la Cruz. No obstante, ésta era solamente una de las muchas actividades que realizaba el jesuita zacatecano. Núñez de Miranda también era buen teólogo y filósofo. En su opúsculo sobre la ciencia media se identifica un pensador de altos vuelos. Un filósofo especulativo capaz de comprender y comunicar las dificultades metafísicas tan arduas de la segunda escolástica.

Su biografía ha sido trabajada por diversos investigadores, la doy aquí por sabida. Ya Carlos Herrejón³³⁴ lo ve desde el punto de vista de la historia y analiza una plática doctrinal sobre la vida monjil. Bravo Arriaga nos presenta a Núñez de Miranda como la autoridad que ejerce una influencia decisiva en las conciencias novohispanas, portavoz del pensamiento dogmático de su época y a sus sermones como instrumentos ideológicos de la Iglesia para sostener su hegemonía.³³⁵

Aquí vamos a analizar un sermón dicho por Núñez de Miranda en la festividad por la canonización de san Francisco Borja, desde la argumentación y la hermenéutica. Se trata del último sermón pronunciado en tal conmemoración.³³⁶ Antes hubo poemas y otros siete sermones que ya hemos analizado. En dichas festividades se dejaba hasta el último al mejor predicador del momento. Preguntas importantes en este análisis son ¿cuál es su forma de argumentar?, ¿qué relación hay

³³⁴ Herrejón Carlos, *Del sermón al discurso cívico...*

³³⁵ Ma. Dolores Bravo Arriaga, *El discurso de la espiritualidad dirigida: Antonio Núñez de Miranda, confesor de Sor Juana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 2001, p. 45 y ss.

³³⁶ Antonio Núñez de Miranda, "Sermón último en las fiestas de canonización de San Francisco Borja", en *Festivo aparato ...*

entre la fe y la razón en la predicación? y ¿cuál es la postura de Núñez de Miranda ante la predicación?

El epígrafe usado estaba dado de antemano, era el capítulo 12, versículo primero de Lucas. Llama a su exordio preludeo y hace una alegoría entre la siembra y la muerte de los siervos de Dios, donde el muerto es la semilla sembrada y como es buena simiente dará óptimos frutos. De todo lo anterior concluye Núñez de Miranda: "De todo este preludeo, infiero yo, que la vida de un santo, muerto de puro mortificado, es bien una esperanzada siembra en la tierra de su corruptible tabernáculo, para lograrlo de cosecha en el Cielo".³³⁷

Narra a continuación el capítulo 40 de Éxodo donde se dice cómo Moisés construyó el altar para el Arca de la Alianza, de lo cual colige Núñez de Miranda: "Supongo, no sin dolor de suponerlo así, que la dedicación del tabernáculo en su levantado trono, es metáfora corriente de la canonización de un Santo, con todas sus circunstancias".³³⁸ Como buen profesor de filosofía, Núñez de Miranda sabía que una suposición es una hipótesis a comprobar mediante el razonamiento. Sin embargo, aquí duda, quizá le parezca una suposición demasiado atrevida. No obstante, el jesuita se percata de la necesidad de la metáfora para sostener su argumentación. Durante todo el sermón va teniendo un estilo débil, es decir, no sostiene categóricamente, sólo lo supone, lo insinúa, sugiere, propone, apunta. Pero no hay una actitud de certeza en el discurso, asume una posición de verosimilitud en el transcurso de sus ideas. Esto es así debido al carácter probable que tuvo toda la predicación barroca novohispana.

Va comparando Núñez de Miranda a cada uno de los conccionadores que le antecedieron con cada una de las tribus de Israel. Nahason de la tribu de Judá representado por Ignacio de Hoyos Santillana, predicador del rey, canónigo magistral de la Catedral de México y sacerdote secular. El segundo día

³³⁷ *Ibidem.*

³³⁸ *Ibidem.*

correspondió a los dominicos quienes representaban a la tribu de Isachar en su príncipe Nathanael, “la doctoral tribu de Israel”, según las palabras de Núñez. La principal virtud de esta tribu era el estudio, al igual que la Orden de los Predicadores. Toda esta parte es una continua alegoría donde los principales de cada tribu eran metáfora de los predicadores de las distintas órdenes.

La alegoría utilizada por el rétor es un procedimiento retórico de más amplio alcance, en tanto se crea un sistema extenso y subdividido de imágenes metafóricas representadas en un pensamiento más complejo o una experiencia humana real, y en ese sentido puede constituir obras enteras. La alegoría se transforma, entonces, en un instrumento cognoscitivo y se asocia al razonamiento por analogía. El razonamiento analógico es una modalidad de razonamiento no deductivo consistente en obtener una conclusión a partir de premisas en las que se establece una comparación o analogía entre elementos o conjuntos de elementos distintos. En efecto, el razonamiento no deductivo es una modalidad de razonamiento en el cual la verdad de las premisas no convierte en verdadera la conclusión, sino que la conclusión de un razonamiento no deductivo sólo es probable. Así, las premisas son los principales de la tribu de Israel y los predicadores que le antecedieron a Núñez de Miranda, la conclusión. Esto será probable, es decir, lo narrado en el capítulo 40 del Éxodo es figura de lo que va sucediendo en la ciudad de México aquél 1672.

Ciertamente, pondera Núñez de Miranda en los predicadores “su extraordinario discurso, exquisita erudición, peregrinos pensamientos, engastados todos con rarísimo talento, como bien compartidas estrellas en el viviente cielo...”³³⁹. Tanto el saber como la composición eran categorías propias del sermón, la ignorancia y la rudeza no eran situaciones preferibles. Más adelante, respecto al predicador carmelita asegura Núñez: “porque debían ser de sagrada elocuencia, de canoni-

zada oratoria y para que su hablar fue vencer, su razonar apriar, su discurrir cautivar, en dulces prisiones suaves lazos y cautiverio amable”.³⁴⁰

Como ya habíamos comentado, el ingenio, la sutileza y la agudeza no sólo eran virtudes de un buen sermón, sino categorías propias del pensamiento de la época. Aquí Núñez pondera la capacidad del predicador para cautivar a la feligresía, pero al mismo tiempo su erudición y estilo. Con respecto al sexto orador exclamó Núñez “corriendo todo su ingenioso discurso desde el principio hasta el fin, a vista de este glorioso sepulcro que adornó con tan preciosos emblemas”.³⁴¹

Toda la interpretación realizada por Núñez de Miranda de la perícopa del Evangelio o del Antiguo Testamento es alegórica también, busca el sentido espiritual del Gran Texto, pues continúa con su alegoría del santo muerto como semilla y su retoñar en el cielo. Por ejemplo, santo Tomás de Aquino resume la tradición de los sentidos de la Biblia haciendo las siguientes distinciones: el sentido literal se subdivide en propio cuando designa sus objetos sin recurrir a las figuras del lenguaje; y literal impropio, cuando recurre a figuras literarias, como la comparación, metáfora, parábola, alegoría, etcétera. En este aspecto, el sentido literal impropio puede llamarse también figurado. A su vez, el sentido espiritual, en cuanto se le aplica a consideraciones diversas, puede subdividirse en: típico, en cuanto las cosas del Antiguo Testamento preanuncian la del Nuevo Testamento; tropológico, cuando se aplica la sagrada escritura a la orientación y reglamentación de la conducta moral; y anagógico, cuando se refiere a la consumación celeste de las cosas de aquí abajo. En fin, puede hablarse también de un sentido místico.³⁴² Puede

³⁴⁰ *Ibidem*.

³⁴¹ *Ibidem*.

³⁴² Manuel Velázquez Mejía. *Hermenéutica Exegésis: uso y tradición*. Volumen 1. Primera y segunda parte. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, 2005.

³³⁹ Antonio Núñez de Miranda, *op. cit.*

decirse que el sentido más usado por Núñez de Miranda es el figurado.

Analiza los tres momentos de la vida de san Francisco Borja, cuando estuvo casado, cuando religioso fue guardián de la Compañía de Jesús y cuando murió. Una de las formas de amplificar cada una de las etapas del santo es a través de la numerología. Para el rétor jesuita, al igual que para otros de sus contemporáneos, los números no sólo representaban cantidades específicas, sino que cada número tenía un significado distinto o misterioso. Si las palabras podían tener más de una acepción, lo mismo sucedía con los números. Por ejemplo, afirma en su sermón que “El numero centenario es antonomástico símbolo de la suma de perfección de los Prelados, porque es numero perfecto: compuesto de circulares dieces y unidades, en cuyo círculo se compasa y gira la perfección Apostólica.”³⁴³ Los números dentro de la tradición cabalística de la Biblia tenían una importancia indiscutible, mas Núñez de Miranda los emplea para amplificar la figura de san Francisco Borja.

También recurre al principio de individuación. El principio de individuación (en latín, *principium individuationis*, de *individuare*, proveniente de *individuus*: indivisible) designa aquello que condiciona y posibilita la individualidad y concreción de cada ente y explica la pluralidad y diferencia de los individuos. La posición de santo Tomás de Aquino y sus seguidores, que en principio seguían las doctrinas de Aristóteles y veían el principio de individuación en la *materia signata vel individualis* («concreta o individual»), es que la materia está dotada de relaciones de extensión y magnitud determinadas. La *materia sensibus signata* («la materia concreta de los sentidos») es *individuationis et singularitatis principium* («principio de la individuación y la singularidad»). Y *formae, quae sunt receptibiles, in materia individuuntur per materiam, quae non potest esse in alio. Materia non quomodolibet accepta est principium individuationis, sed solum*

³⁴³ Antonio Núñez de Miranda, *op. cit.*

materia signata («las formas, que son capaces de ser recibidas, se individuán en la materia por la materia, que no puede serlo [recibida] en otro. El principio de individuación no es percibido en cualquier materia, sino sólo en la materia concreta»). No basta la concepción teológica de lo que es santo, sino su aplicación específica en un individuo concreto, en este caso a san Francisco Borja:

Ejercitado en estos heroicos actos de seráficas virtudes, mereció en su vida, y alcanzo en su triplicada muerte los tres sublimes grados de veneración que hoy goza, adorado de los hombres en la tierra, cortejado de los hombres en el cielo y canonizado del Pontífice sumo en la iglesia... Más claro aún y con mejor individuación nos concluye el Crisóstomo, cuya, como dije, es toda la ampliación de las palabras.³⁴⁴

En este sentido, la posición de Núñez de Miranda no es nominalista, pues para él no sólo existe el individuo concreto, en este caso Borja, más bien existe lo santo y la circunstancia histórica del jesuita le permitió llegar a ese estado de gracia.

Después, Núñez de Miranda compara a Borja con José el soñador, consejero del rey de Egipto. Sacando la etimología de la palabra *marqués*, concluye que, así como José fue consejero del faraón, así lo fue Borja del rey Carlos V: “Parece que hemos superpuesto de preludeo toda la sustancia de la prueba que deberíamos más ponderar muchos más de propósito. No ha sido más todo que legitimar la persona de Joseph como idéntica representación de cuerpo y relieve entero de nuestro Santo Canonizado, para ajustarse con más claridad al principal predicado de su sujeto.”³⁴⁵

Aquí la cuestión es cómo construir el mejor predicado para el sujeto. Ese sujeto es san Francisco Borja y todo lo predicado de él deberá ser adecuado. Así una predicación unívoca

³⁴⁴ *Ibidem.*

³⁴⁵ *Ibidem.*

ca poco podría decir de su persona, una predicación equívoca podría inducir al auditorio a exagerar las virtudes de canonizado; por eso a Núñez de Miranda le parece que la predicación más idónea es la analógica, porque es proporcional.

Como ya habíamos mencionado más arriba, la actitud de Núñez de Miranda es poco vigorosa, es timorata, pues su suposición está mediada por la indigencia de sus recursos, además, hay muchas otras circunstancias que no se pueden decir de la vida del santo. No se pueden referir porque sería interminable el sermón y aparte porque no hay palabras para tales circunstancias: “Y aún mucho más que ni se puede decir, ni ponderar, ni aun aprehender.”³⁴⁶ Y para los que piden conceptos predicables, básteles la misma vida del santo, con eso se deben persuadir. En efecto, la idea de Núñez de Miranda no es hacer un discurso muy elaborado y cargado de sentimentalismo; más bien intenta hacer un panegírico lo más sencillo posible, donde se manifieste la grandeza del canonizado y poco la capacidad del predicador.

El sermón de Núñez de Miranda tiene 67 páginas; no creo que lo haya dicho todo tal cual está impreso, más bien, después le añadió bastantes periodos. Evidentemente, en el impreso arremete contra ciertos críticos de su sermón:

Que mucho allí, que poco aquí musitan no sé qué Críticos, desajustando todo el discurso a un golpe de su censura... Esa disforme conformidad y adelantada gradación ha mucho, que temía yo, y receloso de no hallarle condigna, ni aun decente ponderación, descaba pasarla en silencio; porque confieso ingenuamente es casi infinito exceso mayor para mi corta capacidad, que no solo me falta el discurso para su ponderación debida, pero ni aun especies hallo para su imaginación proporcionada, ni palabras decentes para su delineación confusa.³⁴⁷

³⁴⁶ *Ibidem.*

³⁴⁷ *Ibidem.*

Esto no es una falsa modestia, tampoco el tema era tan difícil como para no poderlo explicar ante su feligresía. Denota esta actitud de Núñez de Miranda es esa incertidumbre de ciertos predicadores al saber que su discurso era sólo probable. El jesuita no estaba en la cátedra, en el espacio del *magister dixit*, ni tampoco en el confesionario donde tenía cierto poder, sino en el púlpito, un espacio donde se construían opiniones probables a partir de ciertos temas evangélicos o bien, como en este caso, de circunstancia. El orador sabía que no estaba haciendo teología, sino discutiendo libremente sobre la vida de un correligionario. Sin embargo, también recrimina al auditorio cuando tuerce la palabra del predicador:

Porque enseñando bien el predicador cae y se recibe de diversa manera su palabra, según la mala o buena disposición de los oyentes, que malignos de maliciosos, atribuyen a la semilla evangélica los vicios de su cosecha. Pican ellos como espinas y achacan al predicador que pica: ellos son los obstinados y derramados, y quieren que la dureza y desahogo esté en el sermón.³⁴⁸

Crítica a los predicadores que se extralimitan en su interpretación de la perícopa de la Biblia o de los escritos de los doctores de la Iglesia, esta es, notoriamente, una incipiente crítica a la forma de predicación culta y conceptista. Aquí encontramos una visión probabilista del discurso retórico y, por ende, del saber que pueda llegar a elaborar dicha unidad discursiva. De igual forma, la recomendación de Cicerón y el autor de la *Retórica a Herenio*, es decir, buscar el sentido de los textos a partir de los contextos y evidenciar más de una forma de interpretación posible, en este caso de la sagrada escritura.³⁴⁹ Los sentidos más empleados por Núñez de Miranda son el figurativo y el acomodaticio. Su argumentación va dirigida a

³⁴⁸ *Ibidem.*

³⁴⁹ Cicerón. *Invención retórica*. Madrid: Gredos, 1997.

un auditorio y trata de convencerlo de su punto de vista. Las razones ofrecidas son de peso, elaborando con esto parte del paradigma sermocinal.

PRAEDICATORUM VIRGINAE

Como vimos en el capítulo dos con Antonio de Peralta y Joseph Vidal de Figueroa, los sermones marianos fueron en ascenso conforme se iba desarrollando el siglo XVII. En esta parte de dicho siglo la inmaculada concepción es más meditada que la Virgen de Guadalupe. Sin embargo, ya se van encontrando sermones de esta advocación novohispana sobre todo a partir de los relatos de la aparición y el opúsculo de Miguel Sánchez. En los sermones sobre la Inmaculada y Guadalupe se da particularmente una argumentación anafórica. La anáfora puede definirse como una puesta en relación interpretativa en un enunciado o serie de enunciados, de por lo menos dos secuencias donde la primera guía la interpretación de la segunda;³⁵⁰ en este sentido, la anáfora es cognitivamente determinada por la intención del predicador. En efecto, la exégesis efectuada por los predicadores de un enunciado de la Biblia les servía para comentar los siguientes y, obviamente, siempre el referente era la Inmaculada o la Virgen de Guadalupe, según correspondiera.

a) La virgen y la serpiente

El sermón predicado por el bachiller José Días Chamorro en la capital angelopolitana durante la solemne fiesta de la Purísima Concepción de la Virgen María es sutil en su forma de combinar cuatro elementos que parecen distantes: la serpiente, la inmaculada concepción de María, la fiesta hecha por los

³⁵⁰ Patrick Charaudeau. *Diccionario de análisis del discurso*. Madrid: Amorrortu, 2005, p. 23.

mercaderes del lugar y la orden de las carmelitas descalzas.³⁵¹ Estos cuatro entes aparentemente no tienen ninguna relación entre sí, no obstante, la habilidad del predicador consiste en demostrar al menos una relación posible, inclusive su implicación material, es decir, uno nos lleva a los otros.

La aprobación de este sermón estuvo a cargo del doctor don Lorenzo de Salazar Muñetones, canónigo magistral de la Santa Iglesia Catedral de Puebla y examinador oficial. Ya vimos a Salazar como predicador con el tema de la transfiguración de Cristo, ahora lo comentamos como censor. En su parecer el canónigo menciona:

...en él he reconocido el más precioso empleo de la Mercadería más Sagrada...implorando los destellos de su elocuencia para el buen dispendio de sus haberes, dorando, no solo con el Oro sino de la verdad, sino con el falso de sus afectadas ponderaciones... riesgo que no padece este místico Mercader y Cristiano Panegirista, antes lo experimento con elocuencia tan segura como es sagrada la materia de sus empleos.³⁵²

Comienza su discurso con una narración sacada de la mitología griega donde Júpiter, después de vencer a los gigantes, recibe de cada uno de los animales una ofrenda y la serpiente no encontrando mejor presente le regaló una rosa en el hocico, al ver Júpiter que un animal ponzoñoso traía una flor tan bella en la boca, le puso espinas a la rosa para que ya no la pudiera tomar jamás. Para el bachiller esta es una alegoría del pecado original. La primera rosa tomada por la serpiente fue Eva, más a la segunda Eva ya no la pudo tomar, pues Dios le puso espinas. Pero, ¿por qué el pecado, simbolizado en la serpiente, no pudo tomar la segunda rosa, es decir a María?

³⁵¹ Joseph Días Chamorro. *Sermón que predicó... en la Solemne Fiesta de la Purísima Concepción de la Santísima Virgen María Nuestra Señora*. Puebla: Imprenta de la viuda de Juan Borja, 1675.

³⁵² *Ibidem*.

¿por qué María no fue tocada por el pecado original? El rétor esgrime dos razones: por la dignidad de su persona y por el ministerio que guarda.

A continuación se propone demostrar cómo la Virgen María no sólo fue primera en la Iglesia gracias a méritos propios, es decir, por su caridad, piedad y fe, sino porque Dios la pensó en el principio de los tiempos. Como fue pensada antes de Eva o Adán, entonces no le alcanzó el pecado. Para esto no sólo echa mano del argumento de autoridad, sino haciendo distinciones y subdistinciones, tanto en las etimologías de las palabras de la Biblia como de los mismos argumentos citados, para tratar de exponer de la manera más aguda su opinión al respecto.

Como ya vimos con Vidal de Figueroa en su sermón sobre la imagen de la Virgen de Guadalupe, éste era un argumento bastante empleado: Dios pensó a María antes de la creación. La diferencia es que para Vidal de Figueroa se trataba de la Guadalupana y Chamorro medita sobre la Inmaculada. Las razones aducidas para una advocación también eran empleadas en la otra. Estableciéndose un *continuum* retórico y semiótico entre ambos cultos.

Ofrece una interpretación del versículo XIX del capítulo XI. del Eclesiástico: *Filii aedificatio civitatis confirmat nomen; et super hanc mulier immaculata computabitur*. Esto es, sobre el nombre confirmado de una mujer se edificara la ciudad. La característica de esta mujer es ser inmaculada, esto es, sin mancha alguna. ¿A cuál mujer se refiere la sagrada escritura? Obviamente Chamorro asegura que se trata de la Virgen María:

Le dijo a Cristo el Eterno Padre, Hijo la edificación de la Iglesia confirmará tu nombre, que siendo hasta ahora como de Dios, conocido en Judea y grande en Israel, será de aquí en adelante admirable en toda la tierra, porque se elevó tu magnificencia sobre los cielos de los templos de todo el mundo; pero sobre ésta es la inmaculada concepción de tu Madre, porque es primera en la dignidad...³⁵³

³⁵³ *Ibidem*.

Mas no se queda aquí, sino según la interpretación realizada de este versículo, el padre eterno le habla a Cristo como a un mercader pues con su sangre compró la Iglesia. Por cierto, esta analogía de Cristo con un mercader es para alegrarles el oído a los mecenas del sermón, pues en realidad no es muy acertada, sobre todo teniendo en cuenta la escena del evangelio de la expulsión de los mercaderes del templo. Asimismo, se basa en san Eusebio, notable defensor de la virgen, quien aseguraba que la virgen tenía ciencia y palabras justas y precisas, todo cuanto sabía María se los enseñó a los apóstoles.

Medita el predicador que el caudal de la sangre con que pagó Cristo la edificación de la Iglesia salió de la humanidad conferida por María. Aquí es donde estriba la sutileza. La opinión seguida por el bachiller no es la más probable, sino la menos probable: la sangre de Cristo vertida para la redención de los hombres se la dio María, una mujer sin mancha, como lo exigía la perícopa del Antiguo Testamento.

En su afán de poner como relieve la importancia de María en el plan de la salvación y de hacer hincapié en su inmaculada concepción, agudamente el predicador hace notar un elemento poco subrayado: ciertamente Cristo derramó su sangre para la redención de la humanidad, pero esa sangre se la dio la Virgen María, pues en ella se humanizó el verbo.

A continuación, se lanza a demostrar cómo en el principio de los tiempos ya estaba la Inmaculada Concepción de María. Cuando en el Génesis se dice *In principio creavit Deus caelum et terram*, el predicador interpreta que en el principio Dios creó el alma y el cuerpo de María. Citando a Ricardo de San Laurencio, asevera que el cielo es el alma de María y la tierra su cuerpo. Uno de los puntos importantes del discurso barroco expresado en los sermones novohispanos es actualización de muchos de los teólogos y escritores poco conocidos en la historia del cristianismo. En distintas ocasiones esgrimen el argumento de autoridad pero no basándose en los tradicionales padres de la Iglesia como san Agustín, san Gregorio, san Jerónimo; o bien, en los teólogos más famosos, como Duns

Scotto, Tomás de Aquino o san Buenaventura, más bien citan a pensadores poco difundidos y con ello estaban restaurando, de alguna manera, el pensamiento de dichos religiosos. Este es el caso de este sermón quien cita Ricardo de San Laurencio, Bernardino de Bustos, Arnoldo Charnotense, etcétera.

No obstante, si hemos de ser francos, aquí ya hay una sobre interpretación de pasaje del Génesis, pues en él no hay ningún indicio de la Virgen María. Éste es su argumento más débil. Chamorro en mucho trata de seguir los preceptos de la retórica clásica. Ésta recomienda para los discursos argumentativos monográficos el orden nestoriano, el 2, 1, 3. Esto es, en primer lugar los argumentos medianamente fuertes, en segundo lugar los más flacos y débiles y en último lugar los más fuertes.³⁵⁴ Después explica, a grandes rasgos, el significado cada uno de los elementos del zodiaco aplicados a la Virgen María. Es decir, va encontrando en cada uno de los signos zodiacales analogías con las virtudes de la Virgen María.

Si Cristo es el verbo de Dios, María es la primera de todas sus obras: “El hijo es la primera palabra como principio de todos los seres, María la primera obra como la más principal de todas las puras criaturas... el Verbo es imagen del Padre, María compendio del cielo y la tierra...María no es como Dios, pero respecto de las puras criaturas sin igual, y como según la fe no se puede decir menos que esto de Dios: no se puede decir más según la verdad de María.”³⁵⁵ Aquí vemos cómo el predicador usa un argumento de analogía: así como Dios es infinitamente perfecto, así es María respecto a las cosas creadas. Mientras que Dios es el perfecto absoluto, María es la perfecta relativa a las criaturas.

En la segunda parte del sermón plantea: “Que como mercader apreció Dios en el cielo y en la tierra el valor de su madre.”³⁵⁶ Esta proposición obviamente tiene como objeto

alabar a los mercaderes mecenas de la fiesta y del sermón. Para el predicador Dios apreció a María desde el instante de su concepción. Aquí ya no se discute si la concepción de María fue inmaculada o no. El predicador ya lo da por sentado. Para el bachiller Chamorro la concepción de María fue en el momento de la creación del universo, más no explica si María estuvo en potencia antes de que naciera o en el pensamiento de Dios.

En una posición panmarianista asegura que el cielo es el alma de la Virgen María y la tierra su cuerpo. Ciertamente, en los sermones los predicadores eran más libres que en la cátedra de teología y podían seguir la opinión menos probable antes que la más probable. Pero el laxismo teológico de los argumentos del bachiller da a pensar dos cosas: que era aún inexperto en la predicación, algo palmario y, además, los censores fueron muy benévolos con él y con su escrito. No contento con eso, menciona que Dios obró como mercader porque con la sangre de su único hijo compró a María: “el precio de María es Cristo... Todas las riquezas de Dios están en el cielo y en la tierra, y las dio todas como mercader por María.”³⁵⁷ Como juego de luces está el contrapunto: Cristo amó más a la Iglesia que a su madre. Chamorro sutilmente hace esta distinción o subdistinción: si consideramos a la Iglesia con Cristo, como su cabeza, es verdad lo expresado por el Abulense; pero si la consideramos la Iglesia sola, Cristo amó más a su madre porque era ella la que estaba al principio de la misma. No pone en duda el amor entre el Padre y el Hijo, mas como María es la primera entre todas las criaturas (no tanto por sus virtudes morales, sino por un acto metafísico, anterior en la existencia), Dios ama más a la Virgen María que a toda su Iglesia: “Y como primero se concibió María, luego encarnó el Verbo y después edificó la Iglesia, le dice el padre a Cristo mercader que es primero que la Iglesia su madre.”³⁵⁸

³⁵⁴ Henrich Lausberg, *op. cit.*, p. 97.

³⁵⁵ Joseph Días Chamorro, *op. cit.*

³⁵⁶ *Ibidem.*

³⁵⁷ *Ibidem.*

³⁵⁸ *Ibidem.*

En la tercera y última parte, que se supone debería ser la más fuerte argumentativamente hablando, el predicador no convence de su opinión y de su punto de vista. Indisputablemente, la argumentación probable les permitía a los predicadores esgrimir y ponderar su opinión, pero siempre sabían que estaban dentro de una tradición, por eso recurrían con frecuencia al argumento de autoridad. Mas no se trataba de que proyectaran su ego, como literatos, sino que fueran capaces de imaginar una salida distinta y resolvieran con agudeza y sutileza. Punto muy pobre en esta pieza del predicador Chamorro. Tiene mucha imaginación pero no logra resolver satisfactoriamente las suposiciones planteadas.

b) *Signum magnum*

El opúsculo de Miguel Sánchez trajo como consecuencia la toma de conciencia de la advocación de la Virgen de Guadalupe y que se comenzaran a hacer sermones con este tema. Como ya anotamos en capítulo anterior, Vidal de Figueroa fue uno de los primeros en pronunciar un sermón a favor de la imagen en la tilma. Como asegura Carlos Herrejón, el sermón guadalupano tuvo su propio curso con sus vaivenes y altibajos, sobre todo a partir de la primera mitad del siglo XVIII la imagen guadalupana va a ser objeto de una gran cantidad de discursos.³⁵⁹ El sermón aquí analizado es del jesuita Juan de Robles y fue dicho en Querétaro mucho antes de esa explosión de fervor guadalupano. El discurso lo dijo el 12 de diciembre de 1681 en la iglesia para la veneración de dicha imagen en esta ciudad.³⁶⁰

³⁵⁹ Herrejón Carlos, *Del sermón al discurso cívico...*

³⁶⁰ Juan de Robles. *Sermón que predicó...Teólogo de la Compañía de Jesús en la Ciudad de Santiago Querétaro, su patria, el día 12 de diciembre de 1681 en la Iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe a la anual memoria de la milagrosa Imagen que se venera en el cerro de Guadalupe Mexicano*. México: Imprenta de Juan Rivera, 1682.

La primera aprobación estuvo a cargo de nuestro ya conocido Isidro Sariñana, quien en ese momento ya era arcediano de la Iglesia Metropolitana de México, catedrático de prima de sagrada escritura en la universidad, calificador del tribunal del Santo Oficio y sinodal del Arzobispado de México:

He visto este sermón y lo he visto con el gusto, que siempre he oído al grande Orador, que lo dijo. No hallo en él cosa que pueda estorbar la licencia que se pide: sí muchos motivos para que participado a la luz pública, le gocen todos. Ojalá y los muchos y doctor panegíricos que su autor reserva por su modestia, escondidos al provecho común, tuvieran la suerte de éste, que sin duda la tendrían los que gozasen el rico tesoro de su erudición.³⁶¹

Evidentemente, el jesuita Robles ya tenía fama de predicador y de hombre erudito. Sariñana para ese momento ya era toda una autoridad en la *scientia sermocinalis*, pues como ya vimos había discurrido bastante y reflexionado sobre la predicación. Este sermón está en esa predicación media, la cual había sido inaugurada por el propio Sariñana.

El otro sentir estuvo a cargo del evangelista guadalupano, el jesuita Francisco de Florencia, a quien veremos como predicador solemne, sentencioso e inteligente más adelante. En ese momento, Florencia era rector del Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo de México y ya conocía bastante a su correligionario, no sólo como caballero al servicio del reino de Dios, sino como orador sagrado:

...y aunque siempre he admirado el acierto, en todo lo que predica; en este se adelanta a sí mismo por lo singular del asunto, por lo sólido de las pruebas y por lo agudo de los conceptos, por lo crudito de las historias, por lo escogido de los Santos Padres, por lo elegante del estilo, y lo principal,

³⁶¹ Isidro Sariñana, "Aprobación" en Juan de Robles, *op. cit.*

por la piedad con que llama a la devoción de la Virgen y a la enmienda de las costumbres.³⁶²

Como vemos, Florencia resalta del sermón de Robles su erudición, sus pruebas sólidas, sus argumentos de autoridad sacados de los santos padres, etcétera. Ya el ingenio y la agudeza no son tan tomados en cuenta. Subraya la piedad que despierta el sermón hacía la veneración de la Virgen de Guadalupe, advocación que aún no estaba completamente cimentada. Asegura que las pruebas del sermón son sólidas, ese es un juicio significativo. Como sabemos la confirmación era el corazón del discurso, y en ella se daban cita no sólo los argumentos sino las pruebas. Las pruebas pedidas por los censores no eran verdades evidentes de las cuales no se pudiera dudar de ellas, sino interpretaciones convincentes esgrimidas a favor de la causa.

Comienza el jesuita Robles justificando por qué usa el libro de la genealogía de María, es decir, el capítulo uno de Mateo, para una fiesta como la de la Virgen de Guadalupe. Pues esa sección de dicho evangelio era empleada en la fiesta de la natividad de la virgen:

Digo que este y no otro Evangelio, se había de cantar, porque en él se van refiriendo las generaciones de muchos patriarcas, reyes, jueces y sacerdotes; que en el estilo de San Bernardo, no son más que zarzales y abrojos de nuestra tierra maldita por el pecado, y de repente en medio de esas malezas se aparece María en el Evangelio: *Mariae de qua natus Iesus*. Está en él como aparecida la Señora y por eso es prodigiosa, grande y singular la fiesta de su Aparición.³⁶³

Se establece aquí una alegoría condensada. Así como los antecesores de María, bajo la consideración de san Bernardo,

eran espinas y cardos y de manera repentina apareció María, así la Guadalupana también surgió entre ortigas y hierbas y en medio de un cerro abrupto. Por eso Robles va a usar dicho evangelio. ¿En qué se parece la genealogía de María a la narración de la aparición de la guadalupana? En nada, aparentemente, pero las apariencias engañan, pues citando a una autoridad le da la carga necesaria a su interpretación. O mejor dicho, a partir de la interpretación realizada por san Bernardo de la genealogía de María, basa Robles su argumento.

Esta es una de las características específicas de este paradigma sermocinal. Las pruebas a las cuales se remitían los predicadores no se referían a evidencias claras y distintas, sino a interpretaciones del texto sagrado, de tal suerte que se iba firmando una *episteme* hermenéutica. No sólo se elaboraba un saber pragmático que partía del convencimiento de la feligresía y de un acuerdo mínimo para llegar a un acuerdo máximo, donde las subjetividades involucradas adecuaran su mente a las palabras del predicador; sino que el mismo predicador debía adecuar su conciencia a las diferentes interpretaciones efectuadas de la sagrada escritura y de allí construir su discurso. Por lo tanto, la *episteme* propia del sermón era la exegética en el nivel del predicador y pragmática en el nivel de la feligresía. Robles convenció a su auditorio y ahí está el nivel pragmático, pero él mismo debía interpretar la Biblia y ahí está el nivel exegético.

Cuenta Robles cómo un impresor europeo de Amberes, Cornelio Galle, elaboró un grabado en 1678 en donde venía la imagen de la Virgen de Guadalupe y al pie el salmo 147 *Non fecit taliter omni natione*, creando con esto un emblema. Y si esto hicieron los europeos, a los nacidos en la Nueva España no les restaba otra cosa más que superar tal acto. Como ya vimos más arriba, los emblemas no sólo se usaban como símbolos que invitaban a la meditación, sino también como

³⁶² Florencia Francisco "Sentir", en Juan de Robles, *op. cit.*

³⁶³ Juan de Robles, *Op. Cit*

argumentos de prueba en el raciocinio³⁶⁴ y como definiciones ontológicas de la realidad.³⁶⁵

El primer punto de reflexión de Robles comienza con el sentido literal de dicho salmo, el cual se refiere a Israel cuando Dios lo determinó como el pueblo elegido. Pero el sentido literal no puede ser el más adecuado porque la ley de Dios quedó esculpida en el alma de todos los seres racionales, según san Agustín. Y si la ley de Dios está en el alma racional de todos, entonces vano es que se glorié el pueblo hebreo de ser los únicos escogidos.

El segundo punto comienza con algo sabido: lleno está el mundo católico de imágenes, estatuas, esculturas de la Virgen María, muchas son sus advocaciones: del Pilar, de Loreto, de Lourdes, de Aranzazú, etcétera. Todas estas imágenes las pintó el arte, es decir mano humana, “pero nuestra Imagen de GUADALUPE ¿qué pincel le dio colorido? ¿Qué artífice le dio la perfección? O el mismo Dios con su poder o la misma Señora se pintó con su mano.”³⁶⁶ Después, el jesuita va confutando una a una las tradiciones orales que acompañan a las distintas imágenes de la virgen, concluyendo que “aún en la línea del milagro no se ha hecho otro mayor en el mundo.”³⁶⁷

En la parte tres del sermón sostiene el jesuita Robles que el mayor milagro de María fue aparecer y dejarse ver en el mundo: “el aparecer o representarse en el mundo como la verdadera Madre de Dios esto excede en superior ventaja todos

los demás milagros (de los santos)”.³⁶⁸ Los santos hicieron prodigios, pero ninguno como el de María: mostrarse ante el mundo como madre de Dios. Robles confiesa su respeto a las demás imágenes de la virgen y las distintas advocaciones con que cada pueblo se representa a María, pero: “en esta adoro, admiro y aclamo en sí misma el mayor milagro de todos.”³⁶⁹

En la cuarta sección del sermón plantea Robles una duda: ¿se podría decir que la imagen de la Virgen de Guadalupe es la misma que narra san Juan en el Apocalipsis? Claro que las semejanzas son muchas y el prodigio narrado por san Juan es muy significativo. Mas el rétor jesuita asegura “me atrevo a decir en gloria de nuestra nación, que la misma imagen que vio San Juan y que por ser en el cielo, fue aunque milagro grande común a todas las naciones del mundo, no fue más que un dibujo, una idea, una señal de la que en México se había de aparecer.”³⁷⁰ Así, para el *concionator* lo relatado por san Juan en su visión en Patmos es el tipo de lo que sucedería en el cerro del Tepeyac. Esa visión es una señal, un indicio de la aparición de la guadalupana. La *episteme* presente en este sermón no sólo es la pragmática, la establecida por el predicador con su feligresía, esa intersubjetividad mediada por el sermón mismo; sino un saber semiótico donde las palabras devienen señales a interpretar. Es conocimiento semiótico porque cada elemento de la sagrada escritura es susceptible de interpretación. Al sentido literal, el más evidente, se le extraen otros sentidos no son tan evidentes. Este es el tipo de conocimiento construido por este paradigma sermocinal.

Robles cita a una pléyade de doctores de la Iglesia para sostener que en sentido literal y alegórico la mujer del Apocalipsis representa a la virgen, mas se pregunta ¿a qué misterio de la virgen personifica? Está sentado, asevera el discursante, que todo el Apocalipsis es profecía del estado futuro de la

³⁶⁴ Herón Pérez Martínez, “El emblematismo argumentativo en un sermón novohispano. El panegírico de Palavicino sobre la fineza mayor”, en Víctor Mínguez. *Del libro de emblemata a la ciudad simbólica, Actas del III Simposio Internacional de emblemática hispánica*, Vol. II. Castellón de la Plana: Univesitat Jaume I, 2000.

³⁶⁵ Beuchot Mauricio, “El emblema, símbolo y analogía-iconicidad”, en Bárbara Skinfill Nogal (editora). *Las dimensiones del arte emblemático*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, 2002, p. 357 y ss.

³⁶⁶ Juan de Robles, *op. cit.*

³⁶⁷ *Ibidem.*

³⁶⁸ *Ibidem.*

³⁶⁹ *Ibidem.*

³⁷⁰ *Ibidem.*

Iglesia y siendo profecía no podía referirse al presente de san Juan ni a su pasado, sino a su porvenir: “Luego lo que a San Juan se le dio a entender en aquella aparición, no fue a María Señora, como entonces estaba en la vida, ni como estuvo en el tiempo antecedente, sino como había de estar y aparecer en lo futuro.”³⁷¹

En efecto, el Apocalipsis es revelación y, por lo tanto, cada uno de sus pasajes lo tomaban los predicadores como símbolo y señal de lo ulterior. Por tanto, contundentemente asegura Robles “que la que vio San Juan fue profecía de la nuestra y que si aquella se alzó con la preeminencia del mayor milagro: *Signum magnum*, este se goza con la antelación a todas las naciones del mundo.”³⁷² Si bien lo visto por san Juan fue la relevación de la Virgen de Guadalupe, la imagen en la tilma es el *non plus ultra* de las imágenes, por eso es *Signum magnum*.

La otra prueba de su interpretación la toma el filósofo jesuita del Libro de los Reyes, capítulo diez, donde se narra la grandeza del trono de Salomón. Compara el solio de Salomón al de otros muchos de la época o posteriores a él, de los cuales dan cuenta los historiadores, quienes afirman que ningún trono fue tan magnífico como el de dicho sabio. El sitio significaba a la Virgen María con la prerrogativa de ser madre de Dios, asegura citando a Pedro Damiano. La segunda razón la saca de san Gerónimo donde menciona cómo dicho trono es el mismo donde vio Ezequiel a Dios, de donde colige que también representa a la Virgen María y más específicamente a la imagen de Guadalupe.

Después se lanza a reprender a la feligresía por no saber corresponder a tal elección. Si María no hizo otra cosa igual en todas las naciones, entonces el pueblo novohispano debe corresponder con su actuar en la vida diaria: “No sea que por nuestras culpas ofendida de nuestra ruina correspondencia,

³⁷¹ *Ibidem*.

³⁷² *Ibidem*.

como apareció para favorecernos, desaparezca y se vaya para castigarnos.”³⁷³ Con esto termina su sermón.

De manera concluyente, hemos visto el problema epistemológico en dos niveles. El primero referido al sujeto cognoscente, en este caso el predicador Robles, quien hace un ejercicio de comprensión de varios textos para justificar su punto de vista. Estos textos son principalmente la sagrada escritura y los escritos de los doctores de la Iglesia. No podemos negar que esta es una *episteme* hermenéutica cuyo caso específico es una metodología semiótica, donde los signos y símbolos específicos le permiten asegurar que la imagen de la Virgen de Guadalupe ya había sido profetizada.

Eso corresponde al nivel epistemológico del sujeto. Sin embargo, el predicador no se queda ahí, establece a través del sermón una intersubjetividad con su feligresía. La palabra hablada es el nexo de tal intersubjetividad. No hay una adecuación de la mente con la cosa, pues el ser de la imagen de la Virgen de Guadalupe no es tan claro. Indudablemente, es una imagen y como tal es una representación, pero la causa eficiente de dicha imagen la desconocen. El *concionator* plantea a su auditorio una serie de suposiciones de las cuales no pueden dudar, esas enunciadas son sacadas de la Biblia y, en ese sentido, son indubitables. Sin embargo, parece dubitable su opinión, pero llega al consenso con la feligresía a través de las pruebas presentadas, fincadas en la semejanza y la analogía.

ENTRE EL TEXTO Y EL TEMPLO

Llamo sermones de circunstancia a aquellos pronunciados por la consagración de una capilla o de un templo a un santo, a la virgen o a Cristo. Este tipo de unidades discursivas, un tanto festivas, plantean una analogía entre el discurso y el mismo edificio. Como si se tratara de un juego de espejos,

³⁷³ *Ibidem*.

el sermón de dedicación reflejaba lo “dicho” por el templo con cada uno de sus elementos. Un templo, aparte de ser un espacio sagrado, era un lugar donde la feligresía se reunía, un espacio de convivencia donde el cristiano iba a escuchar el sermón de campanillas o de verónica. Se establece en este tipo de discursos un *continuum* entre dos sistemas semióticos: el edificio y la pieza retórica, pues el templo también era una arenga hecha en piedra que pretendía persuadir y convencer al cristiano de llevar una vida más apegada a la doctrina católica. Asimismo, el rétor, con la fuerza de su palabra, contribuía a la exaltación de dicho espacio de liturgia.

Aquí el tipo de argumentos manejados eran los hipotéticos, es decir, los signos y señas. Cuando los hechos no son accesibles nos vemos obligados a rastrear sus indicios, a utilizar pruebas indirectas que, como señala Aristóteles, no suelen develar completamente la verdad, pero nos aproximan a su umbral. En las relaciones de semejanza tomamos el parecido como indicio de identidad. La fuerza del argumento del signo está vinculada a la seguridad con que podemos afirmar la correlación. En este sentido hablamos de signos inequívocos y de signos equívocos o no concluyentes.³⁷⁴ En este caso los predicadores barrocos novohispanos recurren más a los signos equívocos que a los primeros.

a) Una alegoría hecha piedra

Las fachadas barrocas de los templos de Puebla, México, Oaxaca o Zacatecas nos embelesan y maravillan. La finalidad de dichas portadas no solamente fue el deleitar a la feligresía, sino de conmoverla y persuadirla de que era posible alcanzar el cielo con fe, esperanza y caridad. La imagen en la Contrarreforma jugó un papel importantísimo, pues se halla en ella una forma de comunicación con los nativos prehispánicos

³⁷⁴ Aristóteles. *Retórica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.

que no se encontró en el lenguaje. El mismo sermón echó mano de las imágenes narradas y discurridas en los labios de los predicadores.

Es el caso del sermón pronunciado en Puebla de los Ángeles en 1682 por el franciscano Joseph de Torres Pezellin, maestro de estudiantes de sagrada teología en el Convento de San Francisco de dicha ciudad, quien era natural de México, lector y predicador jubilado, guardián del Convento de Puebla.³⁷⁵ El sermón, *Ierusalem Triunphante y Militante trasladada a la Portería de N. P. S. Francisco de la Ciudad de los Angeles* es una descripción de dicha fachada.³⁷⁶ El frontis mismo es una alegoría hecha piedra en el cual se conjugan las imágenes como símbolos y éstos como ideas que quieren comunicar un mensaje, el mensaje divino.

En el exordio plantea la tesis. Como ya habíamos comentado, dicha tesis es una opinión poco probable o dudosa, la cual la habría de confirmar la argumentación del predicador. El punto es si la celestial patria puede ser representada por los dibujos de los pintores y los cinceles de los labradores. El predicador está convencido que también con palabras se pueden crear imágenes, en efecto, si las palabras forman ideas en la mente y esas ideas son representaciones precisamente, cuando el rétor pronunciaba su discurso elaboraba signos en la mente de los oyentes. El asunto es si con las piedras se pueden formar imágenes y con ellas se puede representar, aunque sea de manera tosca, el cielo.

Citando el capítulo XXI del Apocalipsis de san Juan, el predicador manifiesta que cada una de las doce piedras pre-

³⁷⁵ Además de escribir el sermón que ahora analizamos, Torres Pezellin es autor de un *Elogio fúnebre del venerable Ilustrísimo Sr don Francisco Aguilar y Seijas. Arzobispo de México*; y escribió otros sermones panegíricos. Cfr. José Mariano Beristáin, *op. cit.*, p 366.

³⁷⁶ Fray Joseph Torres Pezellin. *Ierusalem Triunphante y Militante trasladada a la portería de N. P. S. Francisco de a ciudad de los Angeles. Descríbela en el día de su colocación que fue el 19 de abril de 1682*...Puebla: Imprenta de la Viuda de Juan Borja, 1682.

ciosas descritas por dicho pasaje representa a un santo de la Iglesia Católica. Aquí la palabra fundamento está tomada en sus dos sentidos tanto literal como figurado, pues el fundamento es una piedra, el predicador la llama margarita, pues según él es perla en francés. De donde concluye: “MARGARITA se entienda cualquier piedra preciosa por cuya razón asegura por probable que eran las piedras de las puertas de la misma especie y significación que la de los fundamentos... Esta pues fábrica admirable, anagógicamente representa la Celestial Jerusalén descanso eterno de los que gozan sin fin la clara visión y fruición perfecta de Dios, que es el Reino...”³⁷⁷

Aquí está tomando el predicador el sentido anagógico de los cuatro aplicados a la Biblia. Evidentemente, en esta época se entronizó el sentido alegórico y anagógico de la interpretación y por ende, el discurso buscaba ser más espiritual y no tan mundano como se ha querido ver. La espiritualidad estaba a flor de piel y el orador sagrado la vivía y la comunicaba desde su púlpito. Más, no se ha justipreciado del todo el discurso barroco pues en su afán de develar esos recónditos y arcanos sentidos de la Biblia y de la misma realidad se lanzó a la sutileza e ingenio a más no poder.

La ciudad descrita por san Juan en su Apocalipsis está fundada en doce piedras: “El primero de JASPE, el segundo de SAPHYR, el tercero de CALCEDONIO, el cuarto de ESMERALDA, el quinto de SARDONIO, el sexto de SARDIO, el sexto de CHRISOLITO, el octavo de BERYLIO, el nono de TOPACIO, el décimo de CHRISOPASO, el undécimo de JACINTO, el duodécimo de AMFISTO.”³⁷⁸ A cada una de estas piedras el *concionator* les encuentra una semejanza con algún santo del martirologio católico, funcionan como símbolos que remiten a la vida de los mártires; su significado está dado de manera velada y el predicador traduce dicho símbolo en una explicación congruente.

³⁷⁷ *Ibidem.*

³⁷⁸ *Ibidem.*

El esquema de la unidad discursiva es como sigue: en primer lugar menciona el nombre de la piedra y a qué santo corresponde, por ejemplo, el calcedonio incumbe a san Antonio de Padua; en segundo lugar, citando a alguna autoridad, asocia la roca a otro material, en este caso al carbunco y ofrece algunas características definidas por los estudiosos del momento a este material; en tercer lugar, dicha peña correspondía a una jerarquía en el cielo, en este caso a la de los mártires porque es rojiza, del color de la sangre vertida por los santos por amor a Dios; en cuarto lugar busca en la sagrada escritura algún personaje semejante al santo correspondiente con la piedra, con san Antonio de Padua se asemeja san Juan y Santiago el mayor; en quinto lugar reúne en una breve conclusión todas las virtudes de los anteriores mencionados en el santo varón que representa a la piedra preciosa, en este caso el calcedonio. Hace lo propio con las restantes piedras.

En todo el sermón el argumento por analogía juega un papel muy importante. En un primer momento pareciera que el análogo principal es la piedra preciosa, sin embargo, no es así, el principal es el santo varón representado en la piedra. Los analogados son el material, la jerarquía o los personajes encontrados en la sagrada escritura. El santo varón representado por la piedra tiene todas las cualidades de dicho mineral y además todas las virtudes de los personajes mencionados, esa es la primera parte de la conclusión.

Como cualquier argumento por analogía, la dificultad radica en hacer un balance de consideraciones sobre la verdad de las afirmaciones explícitas o implícitas, y sobre las semejanzas y diferencias relevantes entre el análogo y los analogados. En este caso, el santo repite a la piedra y al material inflamable, así como a la jerarquía de los mártires y a los personajes de la sagrada escritura. Es una serie de semejanzas entre la naturaleza y lo celestial. Por eso el sermón se llama la Jerusalén triunfante y militante, en ambas hay una serie de correspondencias que no son objetivas, sino que gracias a la agudeza y sutileza del predicador se encuentra la semejanza entre dos sistemas

semióticos distintos y su interrelación. Aunque su conclusión no es muy contundente, finalmente acepta que la representación pictórica o arquitectónica, como en esta fachada, puede manifestar de alguna manera, aunque sea con cierta verosimilitud, lo que la Jerusalén triunfante o celestial es.

La argumentación ofrecida es el parecido existente entre la fachada descrita y la representación tradicional del cielo. En esto vemos la importancia que tuvieron los pórticos de las iglesias en este periodo. No solamente servían de adorno u ornamento, más bien toda la construcción arquitectónica estaba pensada para el lucimiento de dicho frontis. La analogía permite una forma inductiva de argumentar fundada en que si dos o más entidades son semejantes en uno o más aspectos, entonces es probable que existan entre ellos más semejanzas en otras factas. En este caso, entre la fachada y la Iglesia triunfante y militante.

La comparación realizada entre el frontispicio y la Iglesia triunfante y militante se logra gracias a la conveniencia efectiva entre lo representado ahí y la tradición de la misma Iglesia. Como cualquier argumento por analogía, se debe discernir hasta dónde la consistencia obliga a asentir la analogía trazada. En esta caso sí hay una consistencia, pues la semejanza entre los santos y los personajes de la Biblia hay similitudes. Quizá ésta se pierda un tanto en consideración de la relación con la piedra, pues esa similitud no la justifica del todo. En este sentido el rétor cumple con su objetivo: enseña, persuade y convence de que la fachada a la cual se refiere tiene cierta semejanza tanto con la Iglesia triunfante con la militante. Hay una proporción entre las tres y por lo tanto una participación, tanto la fachada y la Iglesia militante con la triunfante.

b) San Pedro y Zaqueo

Otro sermón dicho en el mismo año es de un jesuita, Francisco de Florencia.³⁷⁹ El templo consagrado a Nuestra Señora de Loreto había sido costeadado por Pedro Medina Picazo de la misma compañía, quien le dedicó dicho discurso a su hermano Francisco Antonio. Este santuario se erigió en el Colegio y Casa de Probación en Tepozotlán, Puebla, en 1682. Las mismas capillas eran símbolos no sólo de la casa de Dios, esto es del cielo eterno, sino de la vida de un santo o santa.

Francisco Florencia era oriundo de la Florida Española y nació en 1620, tomó el hábito de la Compañía de Jesús en 1643. Había estudiado antes de ser religioso en el Real Colegio de San Ildefonso de la capital de la Nueva España. Ya siendo jesuita enseñó en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, la filosofía y la teología con gran aceptación. Desempeñó varias funciones en el tribunal de la Inquisición y mereció de los obispos mexicanos su confianza. En 1668 fue nombrado por su provincia procurador en Madrid y Roma y concluida su misión permaneció algunos años en Sevilla. Regresó finalmente a México. Falleció a los 75 años en 1695 con una buena producción publicada.³⁸⁰ Florencia es uno de los cuatro evangelistas guadalupanos, así llamados por de la Maza.

En la dedicatoria alaba no sólo al mecenaz de la obra sino también al hermano. Por lo cual afirma que “Quien después de empleada mucha hacienda en servicio de Dios, queda gustoso y le queda como dicen, la mano sabrosa...”³⁸¹. Así como Dios utilizó toda su fuerza para la creación del universo, así

³⁷⁹ Francisco de Florencia, S. J. *Sermón en la solemne dedicación del Templo que costó y erigió el P. Pedro Medina Picazo de la Compañía de Jesús en el Colegio y Casa de Probación del Pueblo de Tepozotlán*, México: Imprenta de Francisco Rodríguez Lupercio, 1682.

³⁸⁰ José Mariano Beristáin y Souza, op. cit. P. 273.

³⁸¹ Francisco de Florencia, S. J. *op. cit.*

usan los ricos su caudal para la construcción de templos ofrendados a Dios. Mas, así como Dios no termina con sus fuerzas, así los ricos de este mundo, por hacer cosas buenas, tampoco terminan con su caudal: “lo que en Dios es verdad por esencia y lo que en los ricos hacen obras para Dios, sucede por participación”.³⁸² En efecto, hay aquí una concepción del dinero y de la riqueza. Si el hombre emplea su fortuna para las obras de Dios será bendecido o de lo contrario no estará en gracia. Además, esta idea de la participación empleada por los predicadores en muchos temas es aquí notoria. El jesuita les dijo a los ricos: como Dios es generoso, así ellos deberían hacer otro tanto.

La primera censura estuvo a cargo de otro jesuita, Agustín Franco, quien era prefecto de la Congregación del Salvador de la Casa Profesa de la Ciudad de México. Antes de dar su parecer sobre el sermón actualiza una idea bastante antigua, los profanos tenían una sabiduría impropia. Los filósofos y oradores gentiles tenían una sapiencia de la cual no eran legítimos dueños, ni de la retórica, ni de la elocuencia o elegancia. Respecto al discurso afirma:

Estas prendas repartidas en diferentes sujetos se reconocen tan hermanadas en el padre Francisco de Florencia que ninguna se echa menos y bien se reconoce en este sermón, que tiene erudición sagrada de divina Escritura, tiene artificioso alio de Retórica, tiene florida variedad de noticias de historia, tiene nervosa persuasión de elocuencia y tiene todo lo que debe de tener un sermón panegírico, laudatorio exhortativo y encomiástico.³⁸³

Para que un sermón fuese aprobado debía estar basado en la autoridad de la sagrada escritura, de los padres y doctores de la Iglesia y los argumentos sutiles convincentes de la pro-

³⁸² *Ibidem*.

³⁸³ Agustín Franco, “Parecer”, en Francisco de Florencia, S. J. *op. cit.*

posición y no contravenir en nada los dogmas de fe. Algunas tesis propuestas en los sermones ahora nos parecerían herejía o por lo menos mucha exageración, mas para el siglo XVII las opiniones probables vertidas en un sermón no estaban reñidas con el núcleo de la fe. Se tomaban estos textos como eso, como acuerdos probables entre el orador y la feligresía.

En la salutación, como los otras unidades discursivas dichas en la dedicación de un templo, empieza con un epígrafe: *Hodie en tua oportet me manere* (Lucas 19), símbolo a reflexionar. Principia con un intrincado problema entre el hoy, el ayer y el mañana, relacionado con los futuros condicionados de la ciencia media desarrollada por los jesuitas:

Este hoy primero del Evangelio venia ayer como nacido. ¡Día en que saliendo a luz MARIA de quien nació Jesús: *Maria de qua natus est Iesus*, tuvo Dios en sus entrañas la casa que había menester para hospedarse en el mundo! Aquel hoy segundo de Cristo, ayer venía como en su día, porque celebrándose en él la traslación de su Santa Casa de Loreto, pudo blasonar el señor, que tenía en ella morada, en que vivir en la tierra. Pero pues Dios dispuso, que no fuese ayer este hoy, veamos este hoy sin ayer.³⁸⁴

Para un feligrés medio esta intrincada maraña de palabras quizá pareció bastante problemática y hasta incomprensible. Mas lo que está planteando aquí es un problema hartamente complejo relacionado con la ciencia media de Dios. ¿Podía ver Dios los futuros absolutos? Y de ser así, ¿dónde quedaba la libertad humana? Dios puede ver los futuros contingentes y por eso el hoy del predicador no fue el ayer del mismo, porque Dios, puede ver en potencia una gama de posibilidades, mas no las ve en acto, quien las actualiza es el libre albedrío humano. Así, la fiesta de dedicación celebrada aquel 1682 era una de muchas posibilidades que se hubieran realizado en el tiempo histórico.

³⁸⁴ *Ibidem*.

El asunto de su discurso lo deja claro: cotejar las infelicidades de Pedro, al parecer cuando edifica un templo, y las dichas de Zaqueo por haber hospedado a Cristo. El primer sinsabor del apóstol según el jesuita Florencia es el día de la transfiguración de Cristo en el Monte Tabor. Después antepone en un razonamiento la diferencia entre el saber práctico y el especulativo: “No debe ser siempre lo mismo decir que hacer y aquí parece que quería Pedro luego diciendo y haciendo, poner su intento por obra. Debe de ser en las disposiciones de Dios muy diferente la especulación de la práctica, no se han de ejecutar por sólo especulaciones; en la práctica aún los más sabios yerran.”³⁸⁵

El saber práctico es ponderado por encima del especulativo, pues el segundo es más fácil que el primero. Meditar sobre las cosas del hombre, cuya característica es la contingencia, es más difícil que razonar en base a un sistema axiomático. El contrapunto es la felicidad de Zaqueo al recibir, sin siquiera decir nada, la presencia de Cristo en su casa. Mientras Cristo no quiso que Pedro le construyera nada, con la pura mirada de Zaqueo Cristo se va derecho a su hogar.

Surge una duda: ¿Por qué se desprecia el ofrecimiento de Pedro y se acepta el de Zaqueo? A lo que responde el predicador: “Ya otra vez desde el púlpito, he dado solución a esta duda, pero hoy día con que este templo se dedica la Santa Casa de Nazaret viene como en su día.”³⁸⁶ El eslabón del discurso es tomar como metáfora a María, como la primera casa en donde moró Cristo en la tierra y de ahí asegurar que el santuario de la Madona de Loreto es la casa de María y la capilla del Colegio de Tepotzotlán era copia proporcional a la de Italia.

Además, a san Pedro le permitió Cristo erigir, no una iglesia cualquiera, sino la Iglesia universal de la cual todos los cristianos son partícipes: “Trae esta erudición el diligente y

³⁸⁵ *Ibidem.*

³⁸⁶ *Ibidem.*

piadoso libro que de la Santa Casa escribió el P. Juan de Burgos, donde pondera muy bien, que los deseos que Pedro tuvo de hacerle templo a Jesús y erigirle altar en el Tabor, se lo cumplió Dios en Nazaret dedicándole el precioso tabernáculo de su casa en iglesia.”³⁸⁷ De este discurso se colige, según el rétor, que Cristo le permitió a san Pedro hacer un templo mayor que el del monte Tabor.

La segunda proposición es aun más problemática. Como ya habíamos comentado, la estructura del sermón es una proposición, el planteamiento de una duda, la argumentación probable y la conclusión verosímil. Mas el predicador problematiza aquí demasiado, de tal suerte que no queda lo suficientemente claro el punto a convencer. Hasta él ve la dificultad planteada: “Pero será menester que la solución sea tal, que con ella no quede duda, porque en casa de Noviciado el punto es sutil y delicados de espíritu los que oyen”.³⁸⁸

La problematización de la proposición venía de más atrás. Cristo no quiso que se le construyera un templo en el Tabor. Una de las razones aducidas por el *concionator*, con ayuda de la interpretación del Papa Julio II, era porque Pedro quería hacer un templo sin María y Cristo, y no podía dejar fuera a su carne y sangre. Sin embargo, en la erección final de la Iglesia, es decir, en la universal, Cristo pide a Pedro que esté toda su parentela. No sólo su madre, sino también los discípulos y apóstoles.

La dificultad esgrimida por el jesuita es la siguiente: ¿Por qué Cristo aparta a Pedro de su parentela para edificar el templo y a Zaqueo sí se lo permite? Se presenta una antinomia surgida de la lectura de la sagrada escritura: en varias partes se invita a aborrecer a los padres y a los hermanos y en otros pasajes a amarlos como a sí mismo. Y como la sagrada escritura es verdad infalible tenemos “Si ambas cosas son, que no hay duda, verdaderas, ambas obligan: luego ¿obligados estamos a

³⁸⁷ *Ibidem.*

³⁸⁸ *Ibidem.*

amar a un tiempo a los que debemos de aborrecer; aborrecer a los que estamos obligados a amar?³⁸⁹ ¿Cómo resolver esta paradoja? Glosando a san Gregorio expone una solución: hay un tipo de sangre y carne que estorba para llegar a Dios y hay otra que nos ayuda a llegar a él. La primera es la humana, pues ata a la tierra y la segunda es la convidada por Cristo en su redención.

Este contrapunto entre san Pedro y Zaqueo resulta porque, como ya habíamos mencionado, los sermones de dedicación de algún templo tomaban el evangelio del día y el obligado capítulo de Lucas. De esta suerte, el predicador debía comentar el evangelio del día más el de Lucas. Y si estaba dedicado el templo a algún santo en específico debía aludir a la hagiografía correspondiente. Pero no sólo por eso, sino por la dialéctica misma ínsita en el paradigma sermocinal esbozado hasta aquí. En efecto, la dialéctica suponía una tesis, una antítesis y una síntesis, con lo cual la tesis era el pasaje de Cristo en el Tabor, la antítesis es el evangelio de Lucas sobre Zaqueo y aquí la síntesis será la capilla de Tepotzotlán en Puebla.

En la tercera parte del sermón retoma el jesuita Florencia el Evangelio de Lucas sobre Zaqueo. Así como la familia de Zaqueo recibió el favor de Cristo con su visita, así la familia del bienhechor del templo consagrando recibirá lo propio. El templo no sólo era símbolo de aquella visita hecha por Cristo a Zaqueo, sino de aquel otro templo erigido a la Madona de Loreto en Italia. En el fondo del sermón está la teología de las imágenes. Pues el templo entero es una imagen posible de la casa de Dios y cada una de las imágenes era un símbolo del santo o de la santa. Aquí el predicador empezó con mucha fuerza su sermón mas conforme fue avanzando el discurso fue perdiendo esa fuerza y terminó solamente en una glosa recta del evangelio de san Lucas. El jesuita Florencia participa de esa predicación media donde se quería establecer un equilibrio entre el estilo culto y el llano, entre la razón y la fe, entre el sentimiento y los argumentos.

³⁸⁹ *Ibidem.*

EL PREDICADOR DISCRETO

Como hemos visto hasta aquí, la predicación culta y la sencilla, la dedicada a la admiración y al entendimiento, la consagrada a la razón y al sentimiento, estuvieron conviviendo a lo largo del siglo XVII. Para esta época se buscaba un predicador discreto y prudente. Discreto en el sentido de Baltasar Gracián y prudente en la humildad requerida para poder predicar. El predicador discreto era aquel hombre prudente, sagaz, inteligente, dotado de buen gusto y buena educación; un completo caballero en suma. Gracián entiende por discreto la capacidad de discernimiento, es decir, la inteligencia para elegir lo mejor y para distinguir y valorar aquello que el hombre necesita para ser un varón de todas las horas y todas las circunstancias. Debía acentuar el predicador de este tipo en sus sermones el realce, o sea, el adorno o labor elevada, que sobresale en la superficie de cualquiera cosa, como el figurado, metafóricamente lustre, estimación y grandeza sobresaliente. Si los primores estaban relacionados con la excelencia, los realces tienden a elevar la personalidad, a dar lustre, magnanimidad.

El otro modelo de predicador era el humilde, quien se veía a sí mismo como la pluma con la cual escribe Dios para los hombres, mero instrumento de la voluntad divina, donde su indigente inteligencia nada podía hacer o decir de las cosas de Dios. Sólo acertaba a balbucear lo que el Espíritu Santo le dictaba. Evidentemente, este tipo de predicadores no se percataban de que el sermón, como construcción humana, estaba determinado por el lenguaje del mismo humano.

En esta sección hallamos la crítica realizada por Barcia y Zambrana a la predicación culta, a partir de las fallas del púlpito con relación a la salvación de las almas. Barcia recurre a los argumentos patéticos para tratar de disuadir a los predicadores de dejar sus realces de lado. Pero también encontramos el otro lado de la moneda con Carrasco Moscoso, quien opta por un espíritu de fineza y no sumiso.

a) *Predicando a los predicadores*

Aunque hasta en 1693 se editó por primera vez en Puebla la obra de José de Barcia y Zambrana, *El Despertador cristiano*, pertenece a este espíritu de renovación crítica sobre la predicación culta pues se publicó en 1685 en Madrid. Barcia y Zambrana nació en Málaga a mediados del XVII y murió en Cádiz en 1696. A decir de Verónica Zaragoza, esta obra se siguió reimprimiendo en la Nueva España hasta finales del siglo XVIII.³⁹⁰ El padre era del grupo declarado en contra de la predicación culta, abogaba más bien por una forma de predicación sencilla. Los sermones y exhortaciones del canónigo gaditano influirían en la forma de predicar, particularmente en los oradores del siglo XVIII en Nueva España.

Como ya habíamos visto, en la primera mitad del siglo XVII se estaba consolidando poco a poco la predicación culta y erudita, donde privaba el conceptismo, es decir, esa capacidad del entendimiento para comprender en un solo concepto una serie de fenómenos distintos. Pensadores como Rodríguez de León, Alderete o Vidal de Figueroa, entre otros, consideraban la crudición y la sutileza como condiciones de posibilidad para la construcción del discurso barroco novohispano. No obstante, intelectuales como Barcia y Zambrana van a denostar esa forma de construir sus sermones.

En el prólogo del tomo uno del *Despertador*, Barcia invita a sus lectores precisamente a desengañarse de las letras del siglo. El título no es casual, intenta el obispo mostrar, según él, el engaño en que se ha vivido por predicar con conceptos elevados y agudas sutilezas: “Demás de éste con la experiencia de las Misiones he tocado la suma necesidad que hay (especialmente en los lugares cortos), de doctrinas claras y

eficaces, más que los discursos sutiles que muchos Predicadores suelen predicarles.”³⁹¹ Más adelante escribe: “No busqué agudezas para recrear el oído, sino verdades prácticas y doctrinas eficaces para mover la voluntad, después de convencido el entendimiento.”³⁹² Definitivamente, la crítica del canónigo de Cádiz es un punto de inflexión dentro de la historia de la oratoria sagrada novohispana.

Los preceptistas y predicadores de esta corriente veían como más importante la voluntad y no el entendimiento. Para ellos, lo primero era el carácter y en segundo lugar la inteligencia. Esta es una vieja rencilla en el interior del cristianismo. En los primeros siglos se quejaban varios teólogos de que el cristianismo sólo buscaba a los sencillos y no a los instruidos. Asimismo, algunos de los predicadores de los primeros lustros sostenían no necesitar, según ellos, de las artes profanas para comunicar la palabra de Dios. En esta época barroca la discusión se recrudeció, pues había predicadores más sublimes y no se centraban en el estilo directo y llano. Barcia, tan reimpreso en la Nueva España, aconsejaba que la palabra de Cristo se transmitiera sin tanto artificio, sin las distinciones sutiles, ni la agudeza de pensamiento como lo quería Rodríguez de León y otros. Al respecto afirmó el obispo gaditano: “En la forma o modo he procurado huir del estilo que llaman culto, y palabras afectadas, porque hay pocos vocabularios para entenderlas y es fácil quedarse sin fruto todo el trabajo.”³⁹³

En el siglo XVII la mayoría del pueblo era iletrado y no sabía más allá del padrenuestro, eso lo sabía perfectamente Barcia y Zambrana, por eso creía firmemente en una forma de predicar acomodada a la cultura del pueblo, aun cuando tuviese un demérito en la calidad. O más bien, para este

³⁹⁰ Verónica Zaragoza, “Sobre el modo de predicar según el padre José de Barcia y Zambrana”, en Isabel Terán Elizondo y Marcelino Cuesta (eds). *Cultura novohispana. Estudios sobre arte, educación e historia*, Zacatecas: Universidad Autónoma de Zacatecas, 2006, pp. 239-249.

³⁹¹ José de Barcia Zambrana. *El Despertador Cristiano de sermones doctrinales sobre particulares asuntos*. Tomo Primero. Madrid: Imprenta de Manuel Román, 1719.

³⁹² *Ibidem*.

³⁹³ *Ibidem*.

obispo la calidad iba de la mano de la sencillez. Explica por qué nombró así a su obra: “Llamo a esta obra Despertador porque siendo caminante a lo eterno y siendo tan molesto el sueño que oprime al pecador, son las verdades golpes que lo despiertan, para que no pierda el camino en la noche de la muerte, si del todo se deja en el sueño del descuido en la venta de la vida.”³⁹⁴

Como hijo de su tiempo, Barcia y Zambrana ve a la vida como un sueño del cual algún día se ha de despertar. Para el deán el sacudir es doble, primero de la forma rebuscada de la predicación, de los conceptos predicables y, en segundo lugar, del pecado que tiene adormecido al cristiano. Pues como propone el emblema que está en el tomo tercero de su obra, el alma adormilada debe elegir entre la vida eterna o el tormento.

En la introducción del primer tomo denominada *Introducción Exhortatoria a los muy venerables señores sacerdotes y ministros de la divina palabra*, Barcia, tras la falsa modestia acostumbrada, se pregunta en el primer capítulo ¿por qué no da fruto la palabra de Dios? La respuesta es predecible, no hay predicadores con celo riguroso, y aduce una argumento incontestable: “son los sacerdotes lenguas o intérpretes de la nave de la Iglesia, para poder comerciar la tierra con el Cielo y como el que es lengua o intérprete de una nave debe saber los idiomas de las naciones con quien se comercia; así el Ministro de Dios debe saber el idioma de su Majestad (Dios), para que explicándolo entienda el pueblo ignorante y pueda negociar su salvación eterna.”³⁹⁵

Así pues, no da fruto la palabra de Dios porque no hay una verdadera comunicación entre el predicador y su pueblo, pues el orador en sus sermones se dedica a construir conceptos, agudezas y sutilezas y no le lleva el mensaje de Cristo a la feligresía. Para este preceptista la comunicación se rompe por lo elevado del discurso expuesto en el púlpito. El orador debe

³⁹⁴ *Ibidem.*

³⁹⁵ *Ibidem.*

bajarse al nivel cultural del pueblo para hacerles comprender los designios de Dios y sobre todo para salvar sus almas, ese es, según Barcia, su primer objetivo.

A causa de la falta de predicadores que cumplan con este propósito hay muchas culpas y muchos pecadores sin una vida cristiana. Y para el mal predicador se le promete: “...clamarán las almas, que por falta de doctrina perecieron, pidiendo venganza contra los sacerdotes que se la negaron...”³⁹⁶ La responsabilidad de los sacerdotes cristianos es la salvación del alma y si éste no las salva, aquéllas se volverán en su contra. Con este y otros argumentos similares intenta Barcia y Zambrana persuadir a los concionadores para que dejen de orar cultamente y desciendan al lenguaje del pueblo llano. Peor la tienen los curas de almas que no predicán, pues no les basta con ser santos y tener todas sus virtudes, con su silencio se pierden sus ovejas. El cristiano se pierde por sus pecados propios, pero el cura por los propios y los ajenos, por la omisión y el silencio. Entonces, los curas están obligados a predicar la palabra de Dios y no sólo a administrar los sacramentos.

Para Barcia y Zambrana no se remedian las almas con los sermones conceptistas o culteranos, para una verdadera conversión interna de los cristianos: “Bastará para desterrar de la Iglesia el abuso pernicioso de predicar, llamado culto, que han introducido, la viciosa desgana de los oyentes, o el apetito vano de los que debiéramos predicar contra este apetito, o lo que es más cierto, lo uno y lo otro...”³⁹⁷ Predicar la verdad de Dios, sencillamente ese es el cometido de los oradores sagrados. Para al canónigo de Cádiz es la realidad muy sencilla, pues sólo le basta al concionador enunciar el misterio de la encarnación, resurrección y redención universal para que el cristiano la entienda.

Barcia y Zambrana, con la ayuda de Francisco de Salés, define lo que para él es predicar: “La predicación es la publi-

³⁹⁶ *Ibidem.*

³⁹⁷ *Ibidem.*

cación y declaración de la voluntad de Dios, intimada a los hombres por aquél, que legítimamente es enviado, a fin de instruirlos, y moverlos a servir a su Divina Majestad en este mundo para que se salven en el otro. Eso es predicar, y lo que no es esto, no lo es.”³⁹⁸ La predicación no es la construcción de un elevado discurso en el cual la especulación está a flor de letra, sino la publicación de la voluntad de Dios y para este predicador la voluntad de Dios es explícita. Los conceptos sacados de la dialéctica altamente especulativa sobre la sagrada escritura no son predicar.

Este preceptista gaditano hace una jerarquía de los elementos a los cuales se puede recurrir para elaborar el sermón: sagrada escritura, los santos padres, los concilios, los expositores, las razones, las historias eclesiásticas, los ejemplos, las parábolas, los símbolos, jeroglíficos y similares, todo ello en estricto orden diferenciado. El valor de autoridad e inclusive epistémico de la sagrada escritura no podía ser superado por un concilio o por un doctor de la Iglesia. Pero como hemos visto, el modo de interpretar la Biblia no era uno solo, sino había distintos niveles hermenéuticos de la misma.

En su consideración el sentimiento debe estar por encima de la razón, es menester predicar con el corazón y no con la lengua. El predicador está obligado al amor ardoroso a Cristo y no su fama en el púlpito. Para él se predica al gusto y no al corazón. Hay algo de cierto en ello, como lo plantea Gadamer, con Gracián se entronizó el gusto como juez de lo que debería seguir el ideal de cristiano.³⁹⁹ En el Renacimiento, el caballero cristiano impelía a los fieles a que actuaran de acuerdo con sus sentimientos interiores. O sea que de acuerdo con una interioridad fundada en la fe absoluta en Cristo crucificado. Mientras que el barroco se inclinó más por una exterioridad, construido no sólo en lo aparente sino en la palabra pronunciada.

³⁹⁸ *Ibidem*.

³⁹⁹ Hans G. Gadamer. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1997, p. 126.

El pecado como realidad abrupta de la condición humana le parecía a Barcia que cundía, y las almas se perdían por culpa de la predicación elevada. Por yerro de varios predicadores se van al infierno muchas almas: “La causa de tanta perdición es porque no ladran los perros, sino duermen.”⁴⁰⁰ Esos perros son los predicadores que no les gritan sus verdades a los cristianos, sólo estimulan su entendimiento y su oído. Para Barcia y Zambrana el orador sagrado debía ser como la nube: “Porque deben estar como las nubes elevados por la contemplación, desasidos de la tierra y sin comercio con el mundo; pero principalmente, como dice San Antonio de Padua, porque como las nubes regando la tierra, la fecundan y la fertilizan, así los Predicadores deben disponer las almas, para que lleven frutos de vida eterna.”⁴⁰¹

El juicio hecho por Dios en la muerte era para el católico del siglo XVII una realidad esperada con mucho temor. En cierta medida Barcia y Zambrana hace una exhortación para los predicadores, para su conversión, para dejar de predicar cultamente. Utiliza argumentos patéticos para conmoverlos y persuadirlos, para que hagan sus sermones de otra manera, manifestaciones de cariz puramente afectivo y ligado fundamentalmente al receptor del discurso, en este caso al orador sagrado: “Ay de los Predicadores, que olvidados de la gloria de Dios, y utilidad de las almas, sólo buscan en los sermones el aplauso y estimación. Nunca hubieran estudiado si está en sus letras su muerte.”⁴⁰² Para ser un buen predicador exige:

El ejercicio santo de la Oración, porque sin ella no tendrá eficacia la predicación aunque tenga virtud el que predica... Lo segundo que se requiere en el predicador, es un continuo cuidado de mortificarse para vencer las pasiones y que tenga su divino imperio la razón Cristiana... Lo tercero que pide

⁴⁰⁰ José de Barcia y Zambrana, *op. cit.*, p. 36.

⁴⁰¹ *Ibidem*, p. 37.

⁴⁰² *Idem*.

este ejercicio santo es una muy profunda humildad en el ministerio... Lo cuarto, y lo que importa muy mucho para hacer obra el ministerio de Dios, es el retiro del trato de creaturas, que no sea el muy necesario. De suerte, que para bien ser, no habían de ver al predicador sino en el púlpito... Conviene mucho al ministro de Dios la discreción para medir las doctrinas con las circunstancias del tiempo, del lugar y capacidad de los oyentes, variándolas según las circunstancias...⁴⁰³

Se nota aquí cierta actitud jansenista por parte del canónigo de Cádiz. En efecto, la visión jansenista del mundo y del hombre es fundamentalmente pesimista; de aquí se deriva su intransigencia respecto a la naturaleza humana, dominada por instintos y sentimientos peligrosos, y también una *fuga mundi* tan radical presentada en ciertos casos manifestaciones realmente aberrantes. Se nota en sus sermones y escritos cierta influencia de esta doctrina católica nacida en Francia.

Así, la crítica de Barcia y Zambrana en el siglo XVII pasará a los pensadores del XVIII en España. Nueva España por ser dependiente de España recibió los textos de Barcia y Manuel Fernández de Santa Cruz, quien mandó se hicieran varias impresiones de este *Despertador*. Dicha obra se siguió reimprimiendo a lo largo del siglo XVIII en este continente. Ambas tradiciones, tanto la puritana como la conceptista, siguieron conviviendo en la historia de la oratoria sagrada al final de este siglo XVII y, por lo menos, hasta la primera mitad del siglo XVIII. Si bien hubo una orden expresa del Papa en 1729 sobre la reforma de predicación en España y sus colonias, ésta no se va a llevar a cabo por decreto sino de manera paulatina.

⁴⁰³ *Idem*, p 59 y ss.

ESPÍRITU DE GEOMETRÍA Y ESPÍRITU DE FINEZA

Para este tiempo se da muy importante discusión en el pensamiento europeo que tuvo sus repercusiones tanto en la vieja como en la Nueva España. ¿Era preferible un espíritu geométrico o uno de fineza? La cuestión ya la había planteado Pascal en sus *Pensamientos*. Aunque como meros aforismos y no como sistema, estos pensamientos habían tenido sus consecuencias para dentro de la filosofía. Los cartesianos apostaban por un espíritu geométrico en el cual se pudieran plantear ideas claras y distintas, un espíritu basado en el sistema axiomático de la geometría. Otros consideraban que la filosofía debía estar orientada hacia un espíritu de fineza representado por la retórica. Pascal había mencionado: “El arte de persuadir consiste tanto en el agradar como en el de convencer. Los hombres se gobiernan tanto por el sentimiento como por la razón.” Para Pascal el arte de persuadir es tratado en el contexto de la búsqueda de la verdad. Para este pensador francés la retórica ayudaba a descubrir la verdad, en eso consistía el espíritu de fineza. El doctor Nicolás Carrasco intenta amalgamar en su discurso ambos espíritus. Trata de llevar a cabo una predicación media: ni pura razón, ni puro sentimiento. Son pocos los sermones como este de Nicolás Carrasco Moscoso para pedirle a san José su intervención en contra de los rayos y tempestades que asolaba a la ciudad de Puebla de los Ángeles.⁴⁰⁴

Este sermón estuvo dedicado al capitán Francisco Zatorre y Medrano, alcalde ordinario de la ciudad de Zacatecas en ese momento. En la salutación expresó el predicador su respeto por su mecenazgo en la edición del texto. La primera censura estuvo a cargo de fray Bartolomé Gil Guerrero, agustino, maestro en teología, calificador del Santo Oficio, examinador sinodal del Obispado de Guadalajara y rector del Colegio de san Pablo:

⁴⁰⁴ Nicolás Carrasco Moscoso. *Sermón de el Patrocinio que contra los rayos y tempestades goza dichosa la ciudad de de la Puebla en el esclarecido Patriarca San Joseph*. Puebla: Imprenta de Diego Fernández, 1688.

Confieso empero, que me quedara sin percibir sus valientes tamaños; sino me encontrara la dioptra perspectiva o brújula geométrica (que halló en María Señora este excelente orador, para descubrir los de su castísimo esposo) en este mismo precioso panegírico. Porque si es instrumento éste, que para medirle la altura, latitud y longitud a una cosa, supo inventar el arte... Sólo así mismo puede medirse tan valiente discurso, donde sólo sus rasgos bastan para artificioso instrumento, con que en la Sagrada Geometría del púlpito se le tomen los tamaños, o se le tanteen las dimensiones, pues no tiene menos razón para darse por sí a darse a conocer tan bien acabada obra...⁴⁰⁵

El agustino utiliza el campo semántico de las ciencias duras como la geometría y la física, para estar a tono con el discurso de Carrasco, pues como veremos, para el rétor María será el astrolabio que le permita guiar su sermón en busca de la verdad de san José.

En el exordio narra el predicador que la protección de san José hacia la ciudad de Puebla le viene desde 1580, cuando una tempestad la asoló. En 1611 se reafirmó dicho patronato gracias a otra tempestad. Los poblanos tomaron para sí a san José como su protector ante los infortunios cosmológicos, mas el discursante lo pone en duda, esa será la proposición a comprobar a través de sus ejemplos: ¿Realmente san José es el verdadero protector de las tormentas, a él le incumbe esta tarea?

La primera suposición es “Que cuando por suerte no hubiera electo esta ciudad dichosa a Joseph por su Patrón contra las tempestades se vería obligada a hacerlo, porque sólo a Joseph le compete por derecho el patrocinio contra los rayos.”⁴⁰⁶ Toma los argumentos de la astronomía de su tiem-

⁴⁰⁵ Bartolomé Gil Guerrero, “Censura”, en Nicolás Carrasco Moscoso, *op. cit.*

⁴⁰⁶ Nicolás Carrasco Moscoso, *op. cit.*

po pero de manera metafórica, es decir, utiliza los conceptos pero de manera distinta, pues sabe que para una palabra hay distintos modos de significar y por lo tanto de ser.

Citando a un padre Villalpando asegura que el oriente es la siniestra del mundo y el occidente la diestra. Por el primer lado viene la ira de Dios manifestada en tormentas y centellas; mientras por la segunda, por la austral, por la derecha viene su benignidad y sosiego. De lo cual infiere el orador que la estrella de la mañana que se levanta por el occidente es san José: “porque si Salomón dijo que los justos están siempre en la mano de Dios, y no como quiera sino en la mano derecha, por estar ésta llena de deleites de benignidad y misericordias, Joseph no sólo está en la mano derecha, como los demás justos, sino que es la mano derecha de Dios.”⁴⁰⁷

La segunda proposición es la siguiente: “Que al parecer el Espíritu Santo sobre la florida vara de Joseph fue para que afianzase esta Ciudad, cuando por su patrón le elige, contra los rayos, segura su protección.”⁴⁰⁸ Como ya había comentado, las proposiciones como la de arriba citada están estructuradas de forma hipotética de tal suerte que se revela aquí la característica propia del sermón barroco, su carácter probable. Es decir, tiene un *status coniecturae*, un dominio netamente conjetural. Este estatus tiene el cometido de comprobar los hechos, está limitado a contenidos del pasado. Sin embargo, la cuestión, mediante la analogía, puede aplicarse a todos los tiempos. No olvidemos que el predicador quiere comprobar si se le puede adjudicar a san José la tarea de protector de las tormentas.

Como bien afirma el *concionator*, ya era lugar común dentro de la exégesis católica que el Espíritu Santo se posó en la vara de san José y por eso floreció. Sin embargo, no estaba discutido de dónde había llegado el Espíritu Santo. Para Carrasco el Austro es el Santo Espíritu y esto lo conecta con lo ya mencionado antes: “siendo ese mismo Espíritu el que desempeña

⁴⁰⁷ *Ibidem.*

⁴⁰⁸ *Ibidem.*

en Joseph esta obligación, porque es el Austro que sobre esa vara se levanta para resistir los ímpetus de Aquilón.⁴⁰⁹

Aquí vemos cómo el cielo y las tormentas son escenarios no sólo de una lucha cosmológica, sino de una espiritual, donde el Espíritu Santo, representado por el Austro, con la ayuda de san José protege a la ciudad de Puebla de los embates de Aquilón. Pero José no merece esta dignidad, protector contra las tormentas, sino porque es esposo de María. Aquí hay un giro inesperado del sermón, pues se estaba discutiendo sobre san José y tan sólo se justifica su acción por ser cónyuge de la virgen, pues la vara de José sólo floreció porque con esto indicaba el Espíritu Santo que era el idóneo para ser consorte de la escogida.

“Que de tal suerte logra esta ciudad en aquella vara el patrocinio que con voto a Joseph consagra, que por ella no sólo se libra de la plaga de los rayos; sino que consigue las saludables, abundantes lluvias que la tierra riegue para colmarla de frutos que la sustenten.”⁴¹⁰ Esta es la tercera y última proposición del sermón del doctor Carrasco. Pues después de la tormenta viene la calma y con la paz la lluvia abundante que riegue los campos. La tempestad se sosiega por la voluntad de Dios y Cristo como Dios verdadero tiene esa misma potestad totalmente manifiesta en el evangelio. Asegura el concionador que san José participó de dicha potestad, además le parece indubitable, poco común dicha afirmación. El razonamiento es como sigue:

Este mismo Dios humanado, dio, entregó, puso en las manos José ese poder, sujetó esa potestad a su arbitrio. Para que veamos que si Dios por naturaleza puede convertir y convierte las tempestades en lluvias, José por gracia las deshace, las desmenuza y resuelve en saludables, apacibles aguas que la tierra rieguen y de abundantes frutos la colmen.⁴¹¹

⁴⁰⁹ *Ibidem.*

⁴¹⁰ *Ibidem.*

⁴¹¹ *Ibidem.*

La diferencia es la gracia, mientras que en Dios es un poder natural de su esencia, en san José es por obra de la gracia. La gracia para dentro del catolicismo es ese estado espiritual en el cual el hombre está en íntima relación con Dios y totalmente equilibrado; de tal suerte que el hombre en gracia puede ser medio para que Dios obre en el mundo. En este caso, como de muchos otros santos, la intercesión de san José es decisiva para que la ciudad de Puebla tenga buen temporal.

El argumento más fuerte es esta idea de participación, idea netamente platónica, en la cual se justifica el actuar del santo pues participa del poder de Dios. Aunque la participación platónica es epistemológica, aquí se torna espiritual confiriéndole Dios a san José un poder sobre los fenómenos meteorológicos a través de su vara. Esto le remite al concionador al Dios pagano Mercurio y lo asemeja con el esposo de María: “Pintaban los antiguos al Dios Mercurio con una vara en las manos en cuya cima de veía un rotulo que así decía *Sola haec virga potest*. Símbolo que mejor cuadra a José sobre aquella vara porque en ella puso Dios todo su poder.”⁴¹² Al igual que Mercurio, san José es mensajero de buenas nuevas, en eso se asemejan. Aquí, ambos comparten el mismo significado pues en el modo de significar está el modo del ser.

Dios hizo participar a san José de su poder cuando le mandó un ángel para que aceptara a María como esposa, pues esa es la vara del poder de Dios. Esta es la última consecuencia y la conclusión del sermón, de donde se colige que, gracias a María, José participó del poder de Dios para disipar las tormentas y las tempestades. Ergo, sí es buen protector ante estas calamidades y por eso la ciudad de Puebla está en lo correcto en haberlo nombrado su guardián, pues a san José sí le incumben dichos quehaceres.

El espíritu de geometría estaba representado por la forma de predicar llana, abierta y clara; mientras el espíritu de fineza estaba representado por el arte propio de la retórica. El

⁴¹² *Ibidem.*

doctor Carrasco trata de combinar ambos espíritus, pero se inclina más al espíritu de la geometría, tratando de llevar solamente un hilo conductor de su sermón y no superponiendo sentidos o meta sentidos a lo claramente ya establecido. No especula con la perícopa y no trata de establecer una opinión tan distinta a la de otros sobre este tema. Es un solo asunto y expone los ejemplos más claros y fácilmente distinguibles de la sagrada escritura.

Aquí el estado conjetural de todo el sermón está en sintonía con esa forma de predicación media buscada en el siglo XVII. Con esa dialéctica entre *natura* y *ars*. Esto es, entre la forma natural de discurrir que naturalmente se engazaría con el entendimiento del auditorio y el artificio propiamente ofrecido por la retórica. El lenguaje es una aptitud o capacidad natural, suscita el problema y el origen y vinculación natural de la misma *ars oratoria*. Para algunos el sermón es un arte, es decir, tiene su base en los datos y realidades naturales y surgió mediante la sistematización de la enseñanza y el ennoblecimiento del lenguaje como una actividad natural. Mas para otros la retórica ahoga dicho lenguaje natural haciéndolo oscuro y poco entendible para el feligrés medio. Esta discusión no se cerrará aquí, pasará al siglo XVIII y ahí ganaran los concionadores puritanos.

RACIONALIDAD MEDIA

En este capítulo hemos visto cómo a partir de 1666 hay una inicial crítica a la forma de predicación culta. Esta crítica fue de manera oblicua con el sermón de Sariñana, y abierta y directa con la publicación de la obra de Barcia y Zambrana. Tanto Núñez de Miranda como Chamorro están más a favor de una forma de predicar donde no abunden ni los conceptos, ni la sutileza, sino más bien, que se le enseñen al cristiano las doctrinas esenciales de su religión y que se le conduzca de una manera segura por la incertidumbre de la existencia.

Lo cierto es que este tipo de predicadores subestimaba a la feligresía y consideraba que un cristiano medio no podía entender cuestiones de teología y filosofía. Privilegiaban que su sermón fuera más homilético y menos panegírico, más sencillo y menos recargado. Pero con esta actitud también estaban provocando que el cristiano se quedara con un puro discurso tautológico que muchas veces, como el caso de Chamorro, sólo evidenciaba su falta de preparación retórica y filosófica.

La excepción a la regla es el sermón del jesuita Robles sobre la Virgen de Guadalupe. En él podemos encontrar no sólo una postura apologética sobre esta advocación sino un ejercicio basado más en su capacidad heurística que en las autoridades. Pues si bien es cierto que el argumento de autoridad priva en casi todos los sermones, para el caso de los discursos guadalupanos, como no había autoridad que hubiera dictaminado sobre ello, el concionador estaba en mayor posibilidad de recurrir a la razón y a su ingenio.

Este tipo de predicadores usaba el argumento de autoridad, pues creían que sustentando su discurso con alguna autoridad, o con varias, su sermón era mejor. Lo cierto es que éste también está basado en el probabilismo. En efecto, como ya lo vimos en el capítulo uno con Aristóteles, los discursos retóricos partían de la idea de que una opinión era probable si se podía sostener por la opinión común o porque algún sabio la hubiese sostenido con anterioridad. Así, los predicadores barrocos novohispanos al momento de recurrir al argumento de autoridad no estaban más que siguiendo la prescripción que había dado el Estagirita siglos atrás.

Lo cierto es que está aquí presente una teología de los afectos, pues la mayoría de los argumentos que esgrimen los concionadores apelaban al *pathos* y al *ethos*. Los del segundo tipo son esencialmente de orden afectivo y moral, y son directa responsabilidad del emisor del discurso; en suma es un elemento actitudinal en el que se procura lograr e inspirar confianza por parte del orador con el auditorio, es decir, hace relación a las actitudes que debe tomar el orador para

inspirar confianza a su auditorio. Debe mostrarse sensato y fiable, en otros términos, capaz de dar consejos razonables y pertinentes; sincero, no debe disimular lo que piensa o lo que sabe; simpático, debe mostrar que está preparado a ayudar a su auditorio. Los que corresponden al tipo *pathos* son de orden puramente afectivo, relacionados fundamentalmente al receptor del discurso. Según Aristóteles, estos argumentos se basan en suscitar ira, calma, odio, amistad, miedo, confianza, vergüenza, indignación, agradecimiento, compasión, envidia y por a las virtudes de otro.

CAPÍTULO IV SÍMBOLO, METÁFORA Y ANALOGÍA

*La oración del lógico anda como la línea recta,
por el camino más breve,
y la del retórico se mueve, como la curva,
por el más largo, pero van a un mismo punto los dos*
Sor Juana Inés de la Cruz

ARGUMENTACIÓN METAFÓRICA

El símbolo es lo más equívoco de lo cual el predicador puede echar mano, no obstante, también es lo más persuasivo en el discurso sermionario. Pues condensa una serie de ideas y pensamientos que el rétor desea transmitir, da qué pensar y eso lo sabían muy bien los predicadores, con ellos provocaban en la mente de los feligreses una serie de opiniones. Este elemento se inserta en los discursos de los sermones no sólo como figura de ornato, sino como apoyo argumentativo como el emblema.

La metáfora es el núcleo ontológico del sermón barroco novohispano. Aristóteles define a la metáfora como la traslación de un nombre ajeno. Es decir, predicar impropriamente algo de un sujeto, precisamente esa es la riqueza de la metáfora. Si el logos no puede decir del todo lo que las cosas son, echa mano de la metáfora para encontrar semejanzas y similitudes que el pensamiento hipotético deductivo o la racionalidad cartesiana no ven. Dicha figura, tanto en Aristóteles como en los predicadores, no pierde su capacidad mostrar lo que con la lógica deductiva no se puede demostrar. Aquí juega un papel importante la sutileza. El rétor debe tener sutileza para encontrar relaciones y semejanzas donde los demás no la ven. No obstante, la fuerza de la metáfora nos proporciona por sí misma una forma de conocimiento y aprendizaje que no nos proporciona una racionalidad lógica.

La analogía en los sermones barrocos no sólo cuenta como figura retórica, además, se toma de modelo racional, de tal suerte que es utilizada como instrumento para comprender y explicar la realidad. Las palabras de la sagrada escritura y los hechos históricos no son vistos como dos entidades sin ninguna relación, al contrario, se corresponden. Lo mismo sucede con las fachadas de los templos, los evangelios y los actos humanos de los católicos novohispanos. La historia es vista como un gran texto en el cual se cumple de cierta manera lo que está escrito en la Biblia. De este modo, para la feligresía de aquella época, era verdadera la sagrada escritura. La analogía no sólo reconstruye la interpretación posible del predicador, conjuntamente construye una realidad para todo católico.

Los sermones aquí analizados son de circunstancia, es decir, fueron dichos por la dedicación de un templo o de una capilla. La unidad discursiva nos invita a ver a la casa de Dios precisamente como un texto en donde se dan mutuas correspondencias. La portada de las capillas o de los santuarios eran vistos por los predicadores como una alocución que enseñaba, movía y deleitaba a los parroquianos y al mismo tiempo contribuía a dicha consagración. El rétor con lo elocuente de sus palabras lograban persuadir a los oyentes que en aquel frontis o aquel altar residía lo sagrado, un espacio sacralizado no sólo por la consagración del sacerdote, sino porque todo aquello era símbolo y signo del santo, la santa o la virgen a quien estaba dedicado.

Los predicadores recurren aquí a la metáfora no sólo como un concepto hermoso, sino como pruebas de la argumentación, porque encierran en sí mismas un nivel de verosimilitud que no puede ser expresado de otra forma. La metáfora es “una analogía condensada, resultante de la fusión de un elemento del foro con un elemento del tema.”⁴¹³ En efecto, se le puede considerar como una concentración del razonamiento

por analogía; gracias a esta fusión se presenta no sólo como una sugerencia, sino como un dato, lo cual equivale a afirmar que la metáfora puede intervenir para acreditar la analogía.

La metáfora tiene una parte denotativa y otra connotativa. De tal posición, sólo la denotación es cognoscitiva y, como tal, de orden semántico. Una connotación es extra-semántica porque consiste en el entramado de evocación emotiva que carece de valor cognoscitivo. Si podemos mostrar que la relación entre el sentido literal y el figurativo en una metáfora es una relación intrínseca a la significación completa de la metáfora, podremos obtener el modelo de una definición puramente semántica del sermón que será aplicable a cada una de las clases esenciales: de circunstancia, fúnebres, morales, de santos y un tanto a los políticos.

Los sermones aquí tratados es lo que he llamado de circunstancia y que también tienen una larga tradición en la oratoria sagrada hispana. Como vimos más arriba, con las piezas retóricas de Torres Pezellin y el del evangelista guadalupano Francisco Florencia, se comprendían el texto como templo y el templo como texto. El sermón era metáfora del templo y el templo del discurso. Dichas interpolaciones eran normales en una cultura simbólica. Mas aquéllos tenían como estigma buscar lo que había dicho Sariñana: una predicación media, entre la fe y la razón. Como veremos en este apartado, los predicadores del último quinto del siglo XVII fueron un poco más complacientes. O mejor dicho, continuaron con la tradición inaugurada por Rodríguez de León y Ayrolo años atrás.

a) *El rosario de piedras*

Empieza su sermón el doctor Diego Victoria de Salazar en la fiesta de la dedicación de la capilla de Nuestra Señora del Rosario con una amplificación de la imagen de María.⁴¹⁴ Para ello

⁴¹³ Ch. Perelman, *op. cit.*, p 611.

⁴¹⁴ Diego de Victoria Salazar. *Sermón en la solemne fiesta de la dedicación de la Capilla de Nuestra Señora del Rosario*. Puebla: Imprenta de Diego Fernández,

se vale de las citas de Paul Ricard, Ricardo de Santo Lauren-
cio, san Gregorio, santo Domingo, san Bernardino de Sena,
Beda el Venerable y, curiosamente, de Juan de Palafox y Men-
doza. Diego Victoria de Salazar era canónigo magistral de la
Catedral de Puebla, vicario superintendente y juez ordinario
de los conventos de las religiosas de la misma Puebla, exami-
nador de dicho obispado y calificador del Santo Oficio.

El tema del sermón es el santo rosario. El propósito del
predicador, según sus propias palabras, era buscar en el Evan-
gelio de Lucas las flores y misterios del rosario de María. Ve-
mos cuál es su primera proposición: “Dice San Lucas que
entró Cristo señor N. en Jericó, pero no entró solo, formó
primero una procesión solemne y celebró un símbolo del Ro-
sario, para entrar a casa de Zaqueo, que le dedicó su casa en
Sagrado Templo.”⁴¹⁵ Así, según la interpretación acomodati-
cia realizada por el predicador, la entrada de Jesús a la casa
de Zaqueo es símbolo del rosario, aquí está su primera idea
principal.

A continuación narra cómo la muchedumbre se acercó a la
casa de Zaqueo y cómo un ciego próximo se topó con Cristo.
Según el predicador, con la ayuda de la cita de Hugo de San
Víctor, el ciego no vio a Jesús, lo olió. Tanto el doctor Victoria
de Salazar como Hugo de San Víctor interpretan *Nazareno*
como florido, como una rosa nacida en Jericó. Este argumen-
to etimológico le ayuda a Victoria de Salazar a convencer a su
feligresía que efectivamente la entrada de Jesús a la casa de
Zaqueo es símbolo del rosario mariano.

Posteriormente se convierte la ciudad de Jericó en símbolo
del mundo entero. Así como Cristo se encarnó en la historia
para salvar al mundo, así su llegada a Jericó fue con el mis-
mo propósito. Mas el predicador se hace una pregunta: “Y
¿esto cómo se había de obrar? Por medio de la predicación
Evangélica, en que los Predicadores Evangélicos, habían de

trabajar.”⁴¹⁶ Porque todo Jericó es como la mujer Rhab, quien
se salvó de la furia de Dios haciéndole caso a los profetas
judíos en poner una cinta en su puerta. De aquí se sigue el
predicador para asegurar que esa cinta de la cual se habla en
la leyenda de Rhab son los labios de María. Ésta es una fuga
interminable de símbolos y metáforas concatenados unos
con otros pero que quedan en un discurso bastante etéreo.
Se pondera poco el *es* y se resalta el *siendo*, el movimiento, el
transcurso del tiempo. La de los sermones barrocos novohis-
panos es una metafísica gerundiana, del siendo, no del es.

Según el predicador, cuando Cristo entró a la casa de Za-
queo le explicó los misterios del rosario: “corrió Zaqueo al
Árbol fervoroso, y estos son los Misterios gozosos; de su
Maestro, *praecurrens, exultavit ut Gigant ad currendam viam*. Su-
bió al Árbol, de la Cruz, y estos son los misterios dolorosos.
Ascendit in Arborem. Bajo de la Cruz y se introduce en su casa
donde de Dios goza, y estos son los Misterios gloriosos.”⁴¹⁷
Este pasaje de Cristo entrando a la casa de Zaqueo es para el
predicador un mensaje velado del santo rosario, una alegoría
a desentrañar con agudeza e ingenio. En la primera sección de
su sermón plantea este supuesto:

... todos los misterios de Cristo señor nuestro, cada uno divi-
dido tiene inefable perfección, pero unidos, para nuestra ve-
neración tienen el superlativo de lo mejor, y como el Rosario
de María, contiene todos los misterios juntos; por esto entre
las devociones la muy buena; y la que goza entre todas, su-
perlativa aprobación, es la quinta esencia de los nombres de
María, y de sus particulares devociones, *illud rosarii nomen, est
quaedam veluti omnium aliorum nomini Virgini attributorum, quinta
esencia.*⁴¹⁸

⁴¹⁶ *Ibidem*.

⁴¹⁷ *Ibidem*.

⁴¹⁸ *Ibidem*.

1690.

⁴¹⁵ *Ibidem*.

Ese es lo que va a demostrar: el rosario reúne en sí mismo lo más grande de los misterios del cristianismo y por eso es el día más grande posible en la línea de la gracia, es decir, en el tiempo sagrado. Es importante recalcar esto, pues tanto la misa como el sermón estaban encuadrados en un tiempo sagrado. Aunque se referían a situaciones contingentes, como la dedicación de un templo, estos actos eran parte del ritual correspondiente. Así, el rosario de María reúne en sí mismo todos los misterios de Cristo y por ese solo hecho su importancia es superlativa.

Uteriormente, el orador plantea la siguiente suposición: Cristo mismo fue el primero en orar el santo rosario. ¿Cómo fue esto posible? A su muerte reunió en su santo sepulcro a las rosas: a María su madre, a María Magdalena, a María de Jacob. Citando el Evangelio de Mateo 28, asegura Victoria de Salazar que les dijo a las Marías *avete*:

Pues Avete en letras, y distribución lógica en las Marías es Decir: Dios te Salve María, Dios te Salve María y siendo este Ave según San Gerónimo, como el que le dijo San Gabriel en la Encarnación a María, queda cierto que Cristo celebró su Templo florido, que era Templo de su Madre, con una unión de Marías y repitiendo de la salutación divina que hacemos de su Madre en los Sacrosantos Misterios del Rosario.⁴¹⁹

Este argumento aunque no suena muy fuerte sí es muy sutil. La sutileza era un valor en la predicación y en la argumentación de la época, no se trataba de asentar los elementos de un razonamiento de manera apodíctica, sino más bien probable y abierta. Donde la suposición esgrimida fuera considerada como verosímil.

Anteponer el rétor dialécticamente un argumento sacado del mismo san Jerónimo. Pues este *avete* fue dicho como una maledicencia acerca de Eva por lo que había hecho en el Pa-

⁴¹⁹ *Ibidem*.

raíso. Con la ayuda de Cornelio a Lapide, el *concionator* asegura que este ave no sólo es un saludo sino es el Ave María: "Pues véase claro este misterioso argumento: Envió el Consistorio de la Santísima Trinidad a San Gabriel a saludar a María, a comunicarle que Dios, los Ángeles y hombres pueden comunicar y saludar a María, porque en su gracia no contrajo de Eva la censura, privilegiada y así se le debe el estar en el Paraíso, el derecho de entrar en el Templo a ser saludada con el Rosario Ave María."⁴²⁰

Dios se comunicó con María a través de san Gabriel y si la saludó fue porque ella no participaba de la mancha de las hijas de Eva. Así el Ave pronunciado por Cristo estaba dedicado a su madre. El argumento antepuesto arriba por el predicador sólo le sirve para reafirmar la preferencia de Dios sobre María. Más que un adorno musical, el contrapunto sirve aquí como refuerzo de lo que se sustenta. Esta es la dialéctica propia del sermón barroco novohispano, pues los predicadores proponían una tesis, ellos mismos le ponían en frente una antítesis, para de ahí sacar una síntesis que era el culmen de su unidad discursiva.

En la tercera parte, el canónigo magistral de la Catedral de Puebla plantea una dificultad mayor aún. Esgrimir asuntos complicados para después resolverlos con la ayuda de la retórica y la dialéctica era la actitud estética preferida por los predicadores barrocos. En esta sección plasma el autor del sermón la particularidad que tiene la dedicación de la capilla de la iglesia de Santo Domingo en Puebla de los Ángeles. En esta parte del sermón las redes lanzadas por los apóstoles de Cristo al lago, son para el predicador símbolo del santo rosario. Aunque no lo dice expresamente lo da a entender, así como se lanzan las redes para pescar, así el rosario pesca humanos. Los predicadores son como pescadores, y los mejores son los hijos de santo Domingo de Guzmán, según la exégesis hecha por el orador sagrado. Lo que empezó como un símbolo, se

⁴²⁰ *Ibidem*.

continuó en el sermón gracias la palabra del predicador, en una metáfora, una alegoría y de ahí a un concepto. El concepto de predicación, pues predicar es echar las redes y ya san Vicente había dicho que el sermón era como una red.

Sigue Victoria de Salazar con su alegoría: ¿dónde pescan estos pescadores? Pues en una sagrada piscina, ¿en cuál piscina? María es esa piscina, aseveró el predicador. ¿Cómo llega a esta conclusión? Narra como en el templo de Jerusalén había a un lado un estanque y que bajó un ángel a turbarla:

Pues esta piscina que se interpreta casa de misericordia. *Domus misericordiae*, es donde está María con las aguas de sus piedades, *aquae motum idest misericordiae eius*, dijo Ricardo, esta agua de María turbó, movió, San Gabriel cuando saludó a esta Señora, que por esto dice San Lucas que se turbó María con sus palabras del Arcángel, *turbata est in sermone eius*, y con mover la salutación Angélica en esta piscina las aguas de su clemencia, se vivificaron los hombres, vivieron los peces, que de las redes del Evangelio convertidos en sus aguas estuvieron asegurados, para que se sepa: que si puso Dios en María, las aguas de vida de la piscina, edificada junto al Templo, si estas aguas se turban, y mueven, para comunicar su virtud con su salutación Angélica, los peces de la iglesia que viven, son los que mueven sus aguas como Ángeles; con la salutación de Gabriel, en las repetidas oraciones de su Rosario; para que fabricaron aquí, los hijos de Domingo y su querida Archicofradía junto a su iglesia esta suntuosa Capilla.⁴²¹

Toda esta tercera sección del sermón es una larga alegoría del predicador para explicar lo que en un principio había anotado. María es vista como una piscina y la ocasión de los fieles aviva la misericordia de la virgen. Aquí uno se puede preguntar qué beneficios trae a la argumentación la utilización de metáforas, analogía y alegorías. En un primer momento se puede

⁴²¹ *Ibidem*.

decir que, a diferencia del pensamiento moderno construido en Europa, la mirada de los predicadores es oblicua, sólo se construye a través de la palabra hablada. No es la de los predicadores barrocos una mirada directa sobre los objetos, siempre un ente nos remite a otros porque la semejanza es universal y porque la verdad no se puede encontrar en un solo lado de la realidad. La realidad la ven como un *continuum* en el tiempo, donde cada ente está relacionado íntimamente con el otro. Más que atrapar al ente con su palabra y dejarlo inmóvil, busca el predicador barroco capturar al ente en el tiempo en el movimiento, se preocupa el rétor más por el *siendo* del *ser* que por el *es* del ente. Además, el método alegórico de interpretación está relacionado con la espiritualidad, lo que buscaban los predicadores, en este caso el doctor Zalazar, era turbar y mover la conciencia de los cristianos, pero más que con un regaño moral con la sutileza del espíritu que todo lo renueva.

b) *La sangre, la santa y el arcángel*

La mayoría de los sermones barrocos son trinitarios, es decir, conjugan tres elementos en su discurso. En este caso: la sangre de Cristo, santa Tecla y el arcángel san Miguel se dieron lugar en el sermón pronunciado por Antonio de Saldaña, en Chiapas en 1692. *La Sangre de Cristo* se llamaba el templo que el presbítero Lorenzo de Olivera consagraba y el altar estaba dedicado a santa Tecla. El arcángel aparece porque la cofradía que pagó el sermón estaba bajo el patrocinio de san Miguel.⁴²²

Antonio de Saldaña y Ortega era originario de Puebla, doctor en teología por la Universidad de México, fue secretario y confesor de Isidro Sariñana, rector del Colegio de San Bartolomé en Antequera, catedrático de vísperas de sagrada

⁴²² Antonio de Saldaña y Ortega. *Dedicación del Templo que con el título de Sangre de Cristo edificó y consagró e nuestro redentor don Lorenzo de Olivera y Ávila*. Puebla: Imprenta de Diego Fernández, 1692.

seología en el Seminario Real de Santa Cruz y examinador sinodal del obispado. Dejó publicado un gran número de sermones y vidas de venerables.⁴²³ Según sus contemporáneos fue un gran predicador y filósofo.

Frecuentemente, quien construía un templo, por pequeño que fuera, atendía a una disposición de algún testamento de sus antecesores, este también es el caso. Pues donde se edificó el templo era la casa de los padres del patrón de la obra, es decir, del presbítero Olivera. También explica en su exordio el predicador que cuando se edificaba un templo en una ciudad *habita Dios en ella como vecino y mora como ciudadano*.

Asimismo, en esta unidad discursiva, como en otras, se da una situación específica. Trata de interpretar dos evangelios distintos. Por un lado, el ya común que citan los predicadores cuando de un templo se trata: Lucas 19 y el evangelio de dominica, correspondiente a Mateo 20. Así la situación se complica, pues no sólo debe atender a la Sangre de Cristo a quien está dedicado el templo, sino al altar de santa Tecla y arcángel san Miguel.

El sermón cuenta con tres partes con sus respectivas proposiciones. La primera es respuesta a esta pregunta: ¿Por qué le place a Cristo entrar a casa de Zaqueo? Según el sentido literal expuesto por medio de Cornelio a Lapide, Cristo se quedó en casa de Zaqueo por su infinita libertad. Después escribe: “queda campo abierto al discurso, para buscar en sentido propio de la Escritura, porque razón dice Cristo, que le importa quedarse en casa de Zaqueo”.

A lo que se responde: “le importaba quedarse en casa de Zaqueo: porque entrando en ella como Redentor, había de ser idea singular de un Templo consagrado a Cristo en gloria, y veneración de su sangre.”⁴²⁴ El que la casa de Zaqueo fuera prefigura de cualquier templo era un lugar común en la oratoria sagrada. No obstante, aquí la diferencia es la sangre

⁴²³ José Mariano Beristáin, *op. cit.*

⁴²⁴ Antonio de Saldaña y Ortega, *op. cit.*

de Cristo. El sicomoro al que se subió Zaqueo era figura de la cruz de Jesús. Pero, ¿qué le importaba a Cristo irse a meter a la casa de un publicano? Le importó, según el predicador, cumplir con su oficio y, ¿cuál era este?, de médico y redentor.

Es notorio, asegura el predicador, que la casa de Zaqueo es símbolo expreso de la dedicación de un templo, mas como Cristo entró como redentor y redentor con el precio de su sangre, es símbolo de un templo dedicado a la sangre de Cristo: “que si Cristo no fuera redentor, ni pecador Zaqueo, no hubiera entrado en su casa”. Es así que Zaqueo es pecador y Cristo redentor, ergo, entra en su casa.

Otra dificultad que se presenta es la siguiente: en el evangelio llama Cristo a Zaqueo hijo de Abraham, según los estudiosos, Zaqueo era más bien de origen cananeo, ¿cómo es posible que lo llame hijo de Abraham? Por su sangre obviamente. Al momento de entrar Cristo a casa del gentil, como redentor y no como juez, y al momento de derramar su sangre lo hizo por todos no sólo por algunos cuantos.

Aquí la casa de Zaqueo es un símbolo de cualquier templo, más para el predicador es un signo del templo que estaba dedicando, esto es, a la sangre de Cristo. El razonamiento es como sigue:

Si le importaba a Cristo, que Zaqueo le hospedara en su casa, para cumplir con la obligación de su oficio...y el motivo por el que quiere hospedarse, es su salud, y su redención...claramente se deduce y se reconoce, que por eso dijo su Majestad, que le importaba quedarse en casa de Zaqueo...porque había venido al mundo como Redentor y siendo recibido Cristo como Redentor con el precio de su sangre, está claro que la casa de Zaqueo, cuando para su redención recibe a Cristo, es con singularidad idea de un Templo dedicado a la Sangre de Cristo Redentor.⁴²⁵

⁴²⁵ *Ibidem*.

Aquí el predicador hace su glosa de lo que narra el evangelio y esa interpretación es válida aun cuando sea menos probable que otras. Utiliza la argumentación para reforzar su exégesis. Lo cierto es que había una conexión entre la casa de Zaqueo y el templo que se estaba dedicando, o al menos eso les hacía sentir el predicador a su feligresía.

El contrapunto en el sermón no era sólo un adorno, como en las fugas musicales, sino era un proceso dialéctico en el cual se anteponía otra tesis, aunque fuera sólo probable, de la interpretación central del mismo. Antonio de Saldaña anteponer como contrapunto el evangelio de dominica, donde se narra la parábola del amo en busca peones para su viña, a quienes manda a distintas horas. La serie de correspondencias va de la viña a los viñadores y el dueño. Obviamente, el patrón es Dios y los viñadores son los cristianos, para el rétor cristiano la viña es la Iglesia.

Aquí el punto principal es el dominio. ¿Cómo consiguió Cristo el dominio de la Iglesia? “Si el cargo del Redentor es el título en que se vincula el dominio: si es suya la viña porque la adquirió con su sangre...”⁴²⁶ El señor compró la Iglesia con su sangre y como es de su propiedad a él más que a nadie le importa que la trabajen. Pero hay una duda que corroe la conciencia del predicador: ¿Acaso necesita Dios de viñadores? “Sólo de los pecadores tiene Cristo necesidad, y sólo le importan a Cristo: porque siendo solamente su majestad Redentor, su Majestad solamente los puede rescatar”⁴²⁷.

En un primer momento pudiera parecernos que no es posible que Cristo necesite de nadie, pues es Dios absoluto, Pero precisamente en ello está el mérito de los predicadores barrocos, de hacer posible lo que no lo parece. Hay en el ambiente intelectual una serie de cuestiones que inciden en la forma de predicar: el probabilismo, la ciencia media, la verosimilitud de

⁴²⁶ *Ibidem.*

⁴²⁷ *Ibidem.*

la retórica y lo probable de la argumentación dialéctica. Todo ello se conjuga para poder hacer posible lo que no parece.

Al final de la primera parte asegura el predicador que el evangelio del domingo le dio pie a la reflexión arriba analizada, mas es san Gerónimo quien le da pauta para poder engarzar el tema principal con el de la protomártir santa Tecla. Los sermones barrocos están muy influenciados por los padres de la Iglesia, sobre todo por san Agustín, san Gerónimo y san Clemente de Alejandría, entre otros. En capítulos siguientes veremos con mayor detalle este punto.

La segunda parte la inicia así: la Cofradía de la Sangre de Cristo celebra dignamente las glorias de santa Tecla, pero ¿cómo conecta los dos evangelios con la vida de la santa? Acude para esto a san Gerónimo, para afirmar que el salmo ochenta se refiere a santa Tecla: “Todas las señas de la Santa con la divisa de una circunstancia muy principal de la fiesta, juzgo que nos da el salmo ochenta. Su título es *Infinem pro torcularibus ipsi Asaph*.”⁴²⁸ Utilizando el argumento de etimología acude a san Agustín para preguntarse el significado de *Asaph*, el cual es cofradía o congregación. He aquí el eslabón que la va permitir conectar su discurso con la cofradía que mandó decir el sermón.

Después de narrar, según el martirologio de la Iglesia, la vida de santa Tecla, explica el predicador cómo un milagro de la mártir le va permitir hacer una interpretación posible que la pueda conectar con la construcción de la capilla y con el evangelio de domingo. Así como Cristo convirtió a Zaqueo santificó su casa, lo propio realizó santa Tecla en la casa de una gentil: Tryfena. La familia de ésta se convirtió al cristianismo cuando entró la beata. El razonamiento es como sigue:

Si la casa de Zaqueo, según lo discurrido, es símbolo de la dedicación de un Templo consagrado a la sangre de Cristo, porque entrando en ella su Majestad recibió con la salud

⁴²⁸ *Ibidem.*

los frutos de la redención, porque logró esos mismos frutos Tryfena recibiendo en su casa a santa Tecla, será este recibimiento idea de la dedicación de su Altar en concurso de la dedicación de este Templo. Y la razón o explicación de la paridad es porque casi igualmente resplandecen los efectos de la redención, y de la sangre de Cristo en casa de Zaqueo entrando en ella su Majestad, como en casa de Tryfena.⁴²⁹

En efecto, hay una proporción entre el milagro que hace Cristo con el que hace santa Tecla, y esa misma proporción la guarda el templo dedicado a la sangre de Cristo como el altar que se le erigió a la santa. Todo el templo es para la sangre de Cristo y un altar para la mártir.

La duda en los sermones barrocos no sólo servía como instrumento retórico para luego acentuar la respuesta, sino que verdaderamente tenía una dimensión epistemológica, pues lo que se planteaba era si el discurso podía soportar un cuestionamiento. Además, todo el discurso del sermón estaba basado en lo contingente de las acciones del ser humano y en lo contingente cabe la duda.

La primera duda que se plantea el predicador es “por qué ha de concurrir especialmente dedicación de Iglesia de la sangre de Cristo, para celebrar dignamente dedicación de Altar de santa Thecla?”⁴³⁰ A esta incertidumbre aduce dos razones: porque los triunfos de ésta se han de celebrar como triunfos de la sangre de Cristo. En la Iglesia Católica los santos sólo son intercesores entre Dios y los hombres, mas ellos no tienen ningún poder para obrar milagros, sólo son instrumentos de la voluntad de Dios. La segunda y la más importante para el predicador: “porque a la manera de Zaqueo fue uno de los primeros frutos de la sangre de Cristo en la ley de gracia, según aquello de san Ambrosio: *Zacheus in sicomoro, novum novi temporis pomum*; así en el coro de las Mártires fue santa Tecla el

⁴²⁹ *Ibidem.*

⁴³⁰ *Ibidem.*

primer fruto del sangriento martirio de nuestro Redentor”.⁴³¹ En consonancia con la metafísica de lo posible el predicador plantea esto:

Pues si Zaqueo y santa Tecla fueron los primeros frutos de la sangre de Cristo, cuando en esta advocación se dedica un Templo figurado con especialidad en la casa de Zaqueo, entonces se ha de celebrar en gloria de la Santa la dedicación de su Altar. Esta razón pudiera confirmarse ingeniosamente, si supiéramos con certidumbre, ser esta iglesia la primera, que se dedica (al menos en este Reino) a la sangre de Cristo: porque supuesto que su eficacia, y méritos debió S. Tecla los triunfos de su martirio, y en él como Proto-martyr las glorias de primera; se ofrecía nueva senda para discurrir, que la dedicación de Altar de Santa Tecla por Mártir primera debía celebrarse en concurso la del primer Templo dedicado a la sangre de Cristo. Pero por no fabricar sobre fundamento menos seguro, dejo lo que pudiera discurrir, si fuera cierta la suposición...⁴³²

No contento el orador con proponer a su feligresía una interpretación menos probable del evangelio y de los hechos históricos que estaban sucediendo, con cierta fuerza especulativa plantea lo posible, es decir, cómo hubiera sido si la proposición que en este párrafo propone fuese cierta.

¿Qué relación tiene la cofradía con santa Tecla? Esa es la segunda dificultad que el predicador ofrece a su feligresía en su discurso. Aparentemente no hay mucha relación entre santa Tecla y la Cofradía de la Santa Sangre de Cristo, pero para los predicadores novohispanos las dificultades como estas se disuelven gracias al poder de la analogía. Después de afirmar que el sicomoro, según sus propiedades intrínsecas, es una planta sanguínea y por ende símbolo de la cofradía que cons-

⁴³¹ *Ibidem.*

⁴³² *Ibidem.*

truyó el templo, ofrece el predicador la siguiente respuesta a la duda:

Si santa Tecla es fruto del árbol de la Cruz, regado con la sangre de Cristo, o del mismo Cristo, que muerto en la Cruz como grano fue semilla de donde a riegos de su sangre nació la santa en el Jardín de los Mártires, como primero nobilísimo fruto: si la cofradía de la sangre de Cristo esta significada en el árbol que fue símbolo expreso del que dio, como fruto a Santa Tecla; conocida esta la relación y dependencia, que tiene con la santa cofradía, y para manifestar cuan dignamente se gloria de tan ilustre y soberano respeto, celebra la dedicación del Altar en concurso de la dedicación de su iglesia.⁴³³

Como vemos la respuesta está dada como condicional. De la sangre de Cristo nació la santa y la cofradía está significada en el árbol sanguíneo, por lo tanto, la beata como la cofradía parten de la sangre de Cristo y de la cruz. Esta es una verdad evidente para cualquier católico, que Cristo con su sangre redimió al mundo, mas el predicador logra entrelazar los tres elementos para hacerlos coincidir con la erección del templo.

Aún le queda arreglárselas de cómo va a hacer intervenir al arcángel en su discurso. De eso trata la tercera parte del sermón. La tesis la plantea una comparación: “Como en la sangre de Cristo resplandece la excelencia mayor de San Miguel, así en la dedicación de este Templo se descubre el más ilustre elogio del nombre de su patrón.” Veamos cómo argumenta esta tesis.

En primer lugar plantea la duda correspondiente: ¿cuál es la excelencia de la que habla la comparación? Esa tal es el haber arrojado a los ángeles rebeldes, pero eso se lo debió san Miguel a la sangre de Cristo. Para reforzarlo se remite al argumento de autoridad citando el capítulo doce del Apoca-

⁴³³ *Ibidem.*

lipsis, más específicamente el versículo once: *Et ipsi vicerunt eum propter sanguinem Agni.*

San Miguel echó a los ángeles rebeldes gracias a la sangre del cordero. Esa es quizá la interpretación más común, pero el predicador busca otra más atrevida. Es sabido, dice el predicador, en la circunstancia de que el verbo se encarna y después de su pasión por las cinco llagas vertió su sangre y éste es como un sello que Dios imprime en sus elegidos. Al menos eso sucedió con san Francisco, pero ¿quién le imprimió al pobrecillo de Asís dicho sello?, pues san Miguel. Por lo que concluye su razonamiento el autor: “En estas palabras supone claramente el autor, que San Miguel, sello con que imprime Cristo sus llagas en los santos, es excelencia sobre las que goza el sagrado Arcángel, con muchas ventajas gloriosísima, superior, eminente a todas...”⁴³⁴

Mas la común opinión es que la misma persona de Cristo fue quien imprimió los estigmas en el santo, pero de opinión a opinión el predicador ve la suya tan probable como la otra:

La impresión de las llagas es obra tan divina, que algunos Doctores discurren se hizo en san Francisco, no por ministerio del ángel, sino inmediatamente por la persona del mismo Cristo: luego (supuesto con otros Doctores, que sea factible por ministerio de ángel, como parece a los citados muy probable) a ver encomendado Dios una obra tan divina, no a un ángel, no a otro Arcángel, no a un querubín, no a otro Serafín; sino al supremo Príncipe de todos san Miguel.⁴³⁵

Aquí vemos de manera evidente que el predicador tiene plena conciencia de que su interpretación es válida porque es probable, ya que otros doctores la pensaron. No se trata de la novedad por la pura novedad, sino que en el ambiente del probabilismo y de lo posible de la ciencia media era total-

⁴³⁴ *Ibidem.*

⁴³⁵ *Ibidem.*

mente factible, como él asegura, que su interpretación fuera verosímil.

No contento con ello, busca afirmar su interpretación con la ayuda del Evangelio de la Dominica. Allí se dice que el dueño de la viña salió cinco veces a buscar viñadores y el orador se pregunta “¿Y esto puede ser sin misterio? De ninguna manera, porque como enseña san Pedro Crisólogo: ni las palabras, ni las sílabas, ni las tildes, puntos y comas están sin misterio y soberana significación en el Evangelio.”⁴³⁶ Así tenemos que todo en la sagrada escritura era un misterio que debía ser desentrañado, todo es significación de todo, encontramos en esta postura cierta semiosis hermética donde la sospecha está a la orden del día.⁴³⁷

Obviamente, las cinco veces que sale el dueño de la viña a buscar gente es símbolo de las cinco llagas de Cristo y Antonio de Saldaña ofrece sus razones. La primera es sólo de orden numérico y como él dice poco congruente, mas la segunda tiene la fuerza de una exégesis consistente con la autoridad del Abulense.⁴³⁸ “En las cinco veces, que salió el padre de familias se significa la eximia vigilancia con que el amor divino busca y solicita al hombre.”

Pero aún no está claro cómo es posible que el arcángel tenga relación con las cinco llagas y con las cinco veces que el dueño de la viña haya salido a buscar viñadores. Para el presbítero, san Miguel es el medio por el cual Cristo comunica las cinco llagas y el hombre las recibe y para esto se fundamenta en Orígenes:

Acabado ya el día (dice el evangelista) y dado fin a su trabajo los operarios, dijo el señor de la viña a su procurador, que les

⁴³⁶ *Ibidem.*

⁴³⁷ En posteriores investigaciones trabajaré la influencia del hermetismo en los sermones barrocos novohispanos.

⁴³⁸ El Abulense era Fray Juan de los Ángeles, franciscano, quien construyó una elaborada y reflexiva teoría sobre el amor místico; la empezó con *Triunfos del Amor de Dios* (1584) y la concluyó en su *Lucha espiritual y amorosa entre Dios y el alma* (1600).

diera el salario que se les debía... Quien sea este procurador, dudan, y resuelven con variedad los intérpretes. Ninguno lo explica más a mi intento, que Orígenes, el cual citado de Cornelio, dice que es el Arcángel San Miguel... Y la razón a mi entender es: porque el salario, o merced, que se dio a los operarios, es en común exposición, la vida eterna; y llamara a los justos, para que la reciban, es cargo en que Dios tiene constituido como príncipe a San Miguel... pues ahí el quinario, que se refiere al señor de la viña, según lo discurredo, es símbolo de las llagas, que en la impresión activamente imprimen; y el que se refiere a los operarios, de las llagas pasivamente impresas: mediar en el Evangelio San Miguel, como vínculo, que une señor de la viña, y operarios, es idea para darnos a entender, que en la impresión de las llagas, media también como sello, que une a Cristo con el hombre.⁴³⁹

Vemos claramente cómo va el razonamiento. El procurador que les da la paga a los operarios es san Miguel, y ¿con qué les paga?, con las llagas de Cristo que pasan a significar la beatitud eterna. Pero llama la atención, como se había mencionado más arriba, que el concionador se basa en Orígenes. Los predicadores barrocos están muy influenciados por la patrística y por los místicos como el maestro Eckhart y el Abulense.

Hemos encontrado en este sermón el uso del razonamiento analógico, la interpretación de símbolos y la construcción de una imagen a partir de la dedicación de un templo. Un templo era como un texto en el cual se podía hacer una serie de interpretaciones finitas, y al mismo tiempo el texto del sermón era como un templo en el cual podíamos encontrar las imágenes que se pertenecían una a una. De esta suerte, el templo, al igual que el sermón, era un sistema semiótico cerrado en el cual se encontraban las correspondencias de manera significativa.

Asimismo, encontramos en este sermón una postura probabilista *ad hoc* con el pensamiento predominante en el ba-

⁴³⁹ *Ibidem.*

roco novohispano. Los predicadores novohispanos, como Antonio de Saldaña y Ortega, llevaban a cabo una retórica casuística en donde el discurso y la interpretación la acomodaban a cada circunstancia en específico.

c) *El texto y el templo*

El siguiente sermón que trato es el del padre Juan de Espinosa, pronunciado en la fiesta de la reedificación del templo de San Juan de Dios en la ciudad de Zacatecas en 1695. Lo sacó a la luz el reverendo padre fray Juan de Dios, prior del convento de San Juan de Dios y lo dedicó a su benefactor don Martín Berdugo de Ávila, tesorero de la real caja de la ciudad de Zacatecas.⁴⁴⁰ Era originario de Guadalajara, profesó en la Orden de Santo Domingo en México el 19 de abril de 1673, y fue presentado en teología, asimismo, fue director de la tercera orden de penitencia del convento imperial, prior de Zacatecas y vicario provincial.⁴⁴¹

Comienza el sermón con un escudo de armas del tesorero Berdugo. A continuación, la salutación hecha por parte del que mandó decir el sermón y quien lo sacó a la imprenta, el padre fray Juan de Dios. En ella, el padre hace una analogía entre el tesorero Berdugo con Jesucristo. Así como Jesucristo se apiadó de los enfermos y los sanó con sus milagros, así el tesorero con sus limosnas ayuda a la orden a aliviar los dolores y las enfermedades de los que están bajo su custodia. Esto es así porque don Martín Berdugo ayudó con capital de manera significativa para la reedificación del templo de San Juan de Dios.

Aquí tenemos la primera analogía, en donde así como Jesús actuó con los pobres haciéndoles milagros, así el tesore-

⁴⁴⁰ Juan de Espinosa. *Sermón Panegyrico que en la plausible solemne fiesta de la reedificación del Templo de S. Juan de Dios y publicación del testimonio de su canonización predicó...* México: Imprenta de la viuda de Francisco Rodríguez, 1695.

⁴⁴¹ José Mariano Beristáin, *op. cit.*

ro de la caja real actúa con los pobres de san Juan de Dios, ayudándoles para la reedificación del templo. La estructura es la siguiente: como A es a B, B es a C, ergo, A es a C. Esta analogía se puede llevar a cabo por dos puntos importantes: la enfermedad y la misericordia. Los pobres enfermos son los mismos en los tiempos de Jesús y en los tiempos del sermón. Y la misericordia tanto de Cristo como del tesorero. Es cierto que como el poder de ambos es distinto, mientras que Cristo hace un milagro, el tesorero comparte sus bienes.

La analogía no sólo tiene un enorme poder de convencimiento sino también está basada en una estructura ontológica. Se puede hacer una analogía siempre y cuando los analogados participen de alguna manera con el analogado principal. En este caso Cristo es el principal y el tesorero es el análogo. El tesorero se parece a Cristo en su humanidad y se acerca a él con su misericordia. Y dice el padre fray Juan de Dios:

Y así el sermón predicado este día, con aclamación del docto, y noble concurso, que lo hizo tan insigne como ya vimos; se vino a pedir de boca por sus pasos contados a las aras del patrocinio de usted dedicado. Y ayudó no poco en los precios de su autor la autoridad del mecenas, para que sin temor su encogimiento diese a pruebas el sermón, temiendo no sudase más en los ojos quien al leerlo lo fiscalice que pudiera en las prensas de los moldes oprimidos sus conceptos.⁴⁴²

Después hace otra analogía entre el tesorero y Vespasiano, Plinio y él. Donde Plinio es el padre fray Juan de Dios y Vespasiano el tesorero. Pues si como Vespasiano fue mecenas de Plinio, así don Martín Berdugo lo fue de fray Juan de Dios. Y como el sermón gustó tanto al mecenas es por eso que lo dan a la prensa para que los lectores futuros no lo olviden.

En el texto, antes de entrar al sermón de fray Juan de Espinosa, se encuentran las aprobaciones de los distintos lectores.

⁴⁴² Juan de Espinosa, *op. cit.*

El primero es del reverendo padre fray Luis Méndez, catedrático de prima de filosofía de la universidad, provincial que fue de esta provincia de la visitación del real orden de Nuestra Señora de la Merced. Su opinión fue la siguiente: *lo hallo por lo ajustado de sus conceptos y por la claridad del estilo muy digno de darse a la estampa*. Después menciona que los símbolos de los preladados y los doctos según Silveyra son las estrellas y que el predicador, como buen hijo de su orden, es una estrella que participa de la luz enorme que es Santo Tomás de Aquino.

Aquí está un viejo principio agustino de las cosas como símbolos. Las estrellas se vuelven símbolos de inteligencias y brillantes pensamientos. Así como santo Tomás es un gran astro por lo profundo de sus pensamientos, así los predicadores de la Orden de Santo Domingo son estrellas que participan de la luz de Tomás. El símbolo es un signo que une a dos cosas distintas, en este caso la luz con la inteligencia. De ahí se pasa a la vieja explicación platónica de la participación. Donde Tomás es un gran astro y de él participan los predicadores como Espinosa. Tomás les comunica su inteligencia como un gran astro le comunica la luz a las estrellas. Ahí hay también el viejo principio hilemorfismo, donde la luz es crepuscular y se comunica a través del éter.

Otro de los pareceres fue el de don Pedro de Ábalos y de la Cueva, cura de la parroquia de Santa Catalina Mártir de la Ciudad de México; cura beneficiado, vicario *in capite*, y juez eclesiástico que fue del pueblo y partido de San Juan del Río, colegial y rector una y otra vez del Muy Insigne Colegio viejo de Nuestra Señora de Todos los Santos.

He visto con gustosa atención el sermón que en la Canonización del gran Patriarca y Padre de pobres San Juan de Dios predicó el R. P. Fr. Juan de Espinosa, ..., y en la brevedad con que tan floridamente discurre y anticipación con que prueba haberse debido dedicar el Templo, y agudeza de sus conceptos, hallo las tres cosas que de la espina el sapientísimo Cornelio Alávide de la Compañía de Jesús: *In spina tria notantur*,

cito floret, cito crescit, aeculis pungit; tres cosas dice que hay en la espina, y las dos con mucha anticipación que son el florecer y llegar a los últimos hasta secarse, y la tercera picar con sus agudas puntas, y todas tres si bien se miran las reconocerá quien con atención leyere este sermón del R. P. Espinosa.⁴⁴³

Es evidente pues que al sermón del padre Espinosa se lo compara con la espina, da flores y además hiere con su agudeza. En los siguientes renglones se dedica a explicar y a exponer su analogía entre las espinas y el sermón del padre Espinosa. Es significativo también que cada vez que hace alusión al apellido del predicador lo pone en cursivas, para subrayar la similitud de dicho apellido con las espinas. Así tenemos que el lector no sólo se complace en dar su aprobación del sermón que está leyendo, tampoco hace una lectura analítica donde dice de qué partes se compone el sermón, o tampoco intenta contrastar si lo que dice el predicador es verdadero o no, o si es posible una comprobación racional de sus proposiciones, sino que hace una lectura alegórica. Lleva a cabo una alegoría de otra alegoría. Pone en evidencia que él también tiene agudeza de ingenio y que es tan sutil como el mejor predicador.

También dice del predicador Espinosa: *en la agudeza con que discurre, picó en su ingenio lo más vivo de los conceptos: aculeis pungit; obras todas muy propias de su nombre Espinosa*. Y termina diciendo “Obra pues tan florida no es bien que se marchite, sino que dure siempre su olor, y así es digna de que se imprima, para que viva siempre en los moldes, y que todos gocen de sus fragancias y principalmente cuando en toda ella no se halla cosa alguna contra la pureza de nuestra santa fe católica”.⁴⁴⁴ Así pues, asemeja la obra con una flor que nació de una espina, he

⁴⁴³ Parecer del Dr. don Pedro de Ábalos y de la Cueva, Cura de la Parroquia de Santa Catalina Mártir de esta ciudad de México, Cura Beneficiado, Vicario Capite y juez eclesiástico que fue del pueblo y partido de San Juan del Río, Colegial y Rector una y otra vez del muy insigne Colegio de Nuestra Señora de Todos los Santos.

⁴⁴⁴ *Ibidem*.

ahí la paradoja. Como flor se puede marchitar; entonces, para alcanzar la eternidad es menester ponerla en letras de molde, para que perdure y para que otros puedan leerla, aspirar su perfume.

Esta es la paradoja de la agudeza de su ingenio, de los conceptos espinosos nació una flor, obra que tiene una fragancia que perfuma el entendimiento. De aquí sigue la metáfora: la obra es flor que se puede marchitar. Este es el punto, los predicadores novohispanos no sólo utilizaron los símbolos y metáforas para comprender lo sagrado, no sólo utilizaron el sentido alegórico de la interpretación en las sagradas escrituras, sino que continuaron con este gusto en todo lo que con su palabra querían tocar, he ahí su importancia.

De ahí que la relación entre sentido literal y el sentido figurativo en una metáfora sea como una versión abreviada dentro de una sola oración de la compleja interacción de significaciones que caracterizan al sermón en su totalidad. La metáfora, desde un principio, está a caballo entre la argumentación y la poética. El mismo Aristóteles se dio cuenta de que no puede haber un lenguaje unívoco, que intentar plantear la univocidad en el lenguaje y, por ende, en el pensamiento, es querer borrar de un plumazo una serie de circunstancias que están implícitas en el mismo lenguaje que no pueden ser expresadas sino es con la metáfora o la analogía.

También dio su juicio el censor fray Juan del Castillo, maestro en sagrada teología, calificador del Santo Oficio y prior provincial de los Predicadores de Santiago de México y rector del Colegio de Porta Coeli. Este catedrático compara el sermón del padre Espinosa con un tesoro: “es un opulentísimo y riquísimo tesoro, hallado en las minas de la Sagrada Escritura y de su ingenio, adornado con el sentir de los sagrados doctores, hermanando lo claro con lo profundo, lo suave con lo sólido y lo ameno con lo sutil, y artificiado con ingeniosísimos primores”. He aquí otra metáfora donde el sermón es un tesoro. Pero también puede comprenderse como símbolo pues la palabra “tesoro” se puede usar como tal. En un tesoro

sólo se hallan cosas preciosas. La primera imagen de tesoro es un baúl con objetos de un gran valor, de una riqueza material: oro y piedras preciosas. De aquí se sirve el censor para decir que el sermón del padre Espinosa ya no es una flor, como para el censor anterior, sino que es un tesoro, un espacio donde se pueden encontrar cosas hermosas y de gran valor. Aunque el valor de las ideas y conceptos del padre Espinosa no es intercambiable por un bien material, sí al menos por un bien espiritual o intelectual.

Además logra hacer un todo artificioso en el cual hermana los contrarios de una manera satisfactoria sin salirse de la tradición de la religión católica. Esto es importante porque no se trataba sólo de innovar por innovar, sino innovar dentro de la tradición.

Es importante señalar que tanto los lectores de los sermones como los censores de los mismos eran también predicadores. Con esto se formaba un círculo de lectura que no era cerrado sino más bien abierto, a la innovación dentro de la tradición. Así los lectores de los sermones eran otros predicadores. Éstos buscaban ser más sutiles y más ingeniosos que su antecesor y al mismo tiempo más agudos y ofrecer una lectura distinta de la Biblia. Si hemos de ser francos, la tradición de la Iglesia Católica está basada en la serie de interpretaciones posibles de la Biblia, siempre y cuando esas interpretaciones no sean sobreinterpretaciones o exageraciones.

Era necesario exponer todos los comentarios anteriores sobre el sermón de Espinosa para poder explicitar mejor cómo se comprendía y se comentaba un sermón barroco novohispano. En cuanto al sermón de Espinosa, éste comienza con una serie de citas bíblicas: *Hodie in domo tua oportet me manere.* (Lucas 19) *Si in tertia vigilia venerit, et ita in venerit beati sun servilli* (Lucas 12). *Factum est Verbum Dei supe Joannem Zachariae filium* (Lucas 3). Estas serán las que vaya utilizando e interpretando a lo largo de su sermón.

Comienza el orador con un recurso muy utilizado en su época: el tema es superior a las luces de su pobre y pequeña

inteligencia. Sin embargo, se va a atrever a hablar sobre él. Este recurso, como ya decía, era muy utilizado desde Cicerón y Quintiliano, pues se trataba de falsa modestia, la cual hacía ver el tema enorme, y si el predicador lograba llevar con éxito su predicación sería muy bien visto. Realmente este recurso venía desde Sócrates que la utilizaba contra los sofistas.

El asunto, puesto de manifiesto en el exordio, es el templo que se reedifica para la veneración de Cristo y la proclamación de la santidad de san Juan de Dios. Estas dos cosas las encuentra el predicador en el evangelio de san Lucas *en donde Zaqueo desde la cima del sicomoro haciéndose ojos para ver, ut videret, se hizo lenguas para decir dixit Zaqueus*.⁴⁴⁵ Después se regresa más atrás para citar el salmo ochenta y en el ciento diez y siete, donde según Espinosa ya el músico había hecho una descripción de la fiesta por la cual se reunían. Citando el salmo, a Alain de Lyra, a Lorino, san Agustín, Isidoro de Sevilla y san Juan Crisóstomo, señala la importancia de un día como ese: la consagración de un nuevo templo para alabar a Dios.

En todo el discurso el predicador Espinosa plantea este seguimiento: san Juan Bautista-Cristo-san Juan de Dios. Expone que no hay nada del día que celebran que no esté ya en las planas del Evangelio. Asegura que el primer Juan, el Bautista, fue el primero en reconocer la divinidad de Cristo, el primer precursor de la glorificación del Hijo del Hombre, así también precursor del Juan que por su fe se hizo santo: san Juan de Dios.

Luego, señalando el libro de Job menciona que ya en él se describía lo que en la fiesta que celebraban sucedía; dice Job:

Quando secreto *Deus erat in tabernáculo meo: quando erat omnipotens mecum*. Entonces, *Auris audiens beatificabat me et oculis videns testimoniu reddebat mihi*. Cuando merecí de Dios las asistencias en mi tabernáculo. Entonces disponía el mundo un testimonio

⁴⁴⁵ *Ibidem*.

auténtico para aplaudir mi santidad y alegres voces para decir la gloria que ya gozaba: *Gloria mea semper innovabitur*.⁴⁴⁶

Y continúa su discurso entrelazándolo con el evangelio de san Lucas que habla de Cristo en la casa de Zaqueo. Citando a san Alberto Magno dice que lo que antes era casa de publicano se convirtió en templo consagrado a Dios: “Y viendo Cristo la liberalidad de Zaqueo y la piedad que con los pobres tenía cuando de sus bienes se descarnaba, erigiendo su habitación para casa de dolientes le aseguró.”⁴⁴⁷ De esta manera, la casa de Zaqueo se convirtió no sólo en templo consagrado, sino que volvió la salud a su casa porque también él era hijo de Abraham. De ahí pasa el predicador a que aquello fue como mandado a hacer con el asunto su sermón: *esto es mirarla como templo hodie salus, esto es atenderla como hospital, en quien es Zaqueo el enfermero*. Asegura el predicador que Zaqueo es honroso hijo de Abraham no sólo por su fe, sino también por su caridad con los pobres. Y citando a Cornelio a Lapide dice que si hasta ese momento Zaqueo había sido considerado como publicano y pecador, con su desprendimiento se convirtió en justo y hasta a santo podría llegar.

Después discurre sobre las enseñanzas que estaban puestas en el templo reedificado de San Juan Bautista. *Sólo quien no supiere que enseñanzas es lo propio de Dedicación de un Templo renovado, ni tendrá por literal la prueba ni por ajustado el discurso, pero todo lo asegura con la letra el comentario de Cornelio: facta sunt Enseñanzas*. Así las enseñanzas nos “dicen” a quién está dedicado el templo, son signos. Desgraciadamente este punto no lo desarrolla el predicador. Es muy sugerente que diga con a Lapide que los hechos son enseñanzas, es decir, signos.

Después duda si esta fiesta no debería ser el día veinticinco de diciembre porque: *en el portal de Belén apareció el Verbo recién nacido y en un pesebre como el templo de la caridad adorado*. Mas a esta

⁴⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁴⁷ *Ibidem*.

duda se contesta “Todo es prisas el Evangelio (ininteligible) hoy ha de ser la dedicación de este templo, hoy importa en todo caso: *hodie in domo tua oportet me manere*, San Alberto: por mí dice Cristo, por ti Zaqueo, y por los hombres a quienes he prometido como a enfermos la salud en esta casa.”⁴⁴⁸

Pero lo que importa para la celebración que tiene presente el predicador son Cristo, Zaqueo y los pobres interesados: a todos importa que se adelante a Cristo por este templo que se le consagra: “*propter me a Zaqueo*, esto es, al Padre de los Pobres, san Juan de Dios heredero del espíritu de Abraham, por el testimonio con que se celebra declarada su Santidad y ya a los pobres por la salud que se les asegura y las limosnas como necesitados alanzan.”⁴⁴⁹

Obviamente, el templo de Salomón no podía faltar en su discurrir acerca de la reedificación del templo de San Juan de Dios por la fiesta de su segura canonización. Y haciendo gala de erudición filológica menciona lo que dice el texto bíblico de los setentas y en hebreo, dice que el templo de Salomón tenía aposentos, reclinatorios, o camas o algo así. Citando una vez más a I flamenco a Lapide menciona que:

...¿colocado en medio del Arca, en una imagen pintada como misterioso emblema de la caridad con que el edificio ilustra? Ya lo dice el texto mismo: *media charitate constravit propter filias hierusalem*. En sabiendo con Hugo de San Víctor, que esta hijas de Jerusalén son los enfermos en las camas de un hospital deseando a su dolencias remedio, se viene a los ojos con la imagen pintada de flores,... Más dice Cornelio, esta estatua que ideaba la caridad, se trasladó a una valiente pintura en que hecho todo el arte todo el resto, porque siendo gallardo el pincel, eran rosas los colores y era de flores el retrato que se adoraba en el medio de aquel templo... De pies a cabeza ha salido parecido el retrato a la Imagen milagrosa de Gua-

⁴⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁴⁹ *Ibidem*.

dalupe aparecida en el horizonte de nuestro dichoso México, y hoy misteriosamente (aunque por contingencia) colocada en el Altar: alas de un querubín la sustentan, como en pena sobre sus penachos rizos: *Alis instructa*, unas flores componen de su rostro peregrino la hermosura: *facie Rossae*, y una corona que tomando del oro lo fino, y del fuego lo encendido publica su superior majestad...⁴⁵⁰

La fiesta, que es un tiempo sagrado, le permite al predicador actualizar una serie de temas que antes de él se habían dicho ya. El tiempo sagrado por tener su propia dimensión no es lineal ni en ascenso como el tiempo secular. No busca llegar a un punto específico en la historia, sino más bien estar en comunión, en contacto específico con lo sagrado. En este sentido, el ritmo y la repetición cobran un papel fundamental, ya que el tiempo sagrado se repite incesantemente, *ad infinitum*, mas no por eso se desacraliza o se desgasta.

Una de las características del tiempo sagrado es que se repite, pero esta repetición en lugar de disecarlo o fosilizarlo lo renueva. Lo remeza porque hay una continuidad entre un determinado fenómeno religioso en un tiempo sagrado y otro, aun cuando se dé después, ya sean ocho días o un año. Un ritual no se contenta con repetir el ritual precedente, sino que conecta a éste con el siguiente, pues lo continúa periódicamente. A lo largo de los años y de los siglos hay una continuidad en este tiempo sagrado, lo conforma como un solo bloque.

Tres símbolos importantes están en este sermón: la casa-templo, la salud-misericordia y la caridad-Virgen de Guadalupe. Empiezo por el primero: la casa de Zaqueo. Como ya vimos, se transforma de un lugar profano y hasta recinto de pecador, en un lugar sagrado gracias a la voluntad de Cristo. Desde tiempos inmemorables el espacio donde está Dios es espacio sagrado, y cuando Cristo entra a la casa de Zaqueo

⁴⁵⁰ *Ibidem*.

lo transmuta en espacio privado publicano a espacio sagrado. Este es un símbolo muy importante para la comprensión de la religión cristiana, más específicamente para el catolicismo. El predicador recurre a este símbolo para hacer una analogía con el templo reedificado, con el templo dedicado san Juan de Dios. El símbolo del templo se presta para muchas analogías, como la casa de Dios, como espacio de lo sagrado, como la casa del alma, es decir, el cuerpo humano. También se ve el templo como la iglesia, esto es, como la asamblea.

El otro símbolo importante: la salud. Así como Cristo da la salud espiritual, así la orden de San Juan de Dios se dedica a la salud de los más pobres. La salud siempre se vio como en grados, desde la salud física hasta la salud espiritual.

Llama poderosamente la atención que la caridad la representa con una mujer que supuestamente estaba en el templo de Salomón. De ahí se pasa el predicador a la mujer que se apareció en el Tepeyac: la Virgen de Guadalupe. La morena del Tepeyac no sólo fue un símbolo de identidad sino, y sobre todo, de caridad, de amor materno. El predicador fue pues del símbolo de templo, de la casa de Dios, hasta la aparición de la Virgen de Guadalupe. ¿Coincidencia? Por supuesto que no, fue tramando su discurso para que surtiera el efecto deseado. La idea con que se concluye es la de la casa como devoto hospital para los pobres. Finalmente, la salud que promete el hijo en el evangelio lo cumple la madre con las rosas de su aparición.

Hay que hacer hincapié en que aunque el tema no era la Virgen de Guadalupe, la saca a relucir para poner de manifiesto la importancia que estaba tomando esta advocación no sólo entre los grupos indígenas, sino entre los criollos y los mestizos. Como se sabe los franciscanos eran marianos por convicción, y como la inmaculada concepción no se había fijado como un asunto de dogma, estaban impulsando su culto.

Ahora bien, ¿qué tipo de interpretación hace el predicador? Obviamente una muy libre. Como ya habíamos dicho en la Edad Media había cuatro tipos de interpretación. Mi idea

principal es que los sermones se hacían según se inclinaban más a una interpretación literal-histórica, moral, alegórica o anagógica. Según hemos visto, Espinosa hace una interpretación alegórica, pues si bien Cristo habla de salud en la casa de Zaqueo no lo menciona como un hospital. Eso lo hace el predicador y a Zaqueo como enfermero o semejante a san Juan de Dios. Para el predicador novohispano los símiles halagan al oído para facilitar la inteligencia y aun el gusto de la doctrina. Las semejanzas eran instrumento ineludible de la comprensión, la comparación les servía de pinza para captar la fineza del decir y de lo verosímil. El padre Espinosa compara la casa de Zaqueo donde Dios se hospedó y se quedó a comer con el templo dedicado a san Juan de Dios en la ciudad de Zacatecas a finales del siglo XVII.

Pero la fuerza de su discurso hace ver, por ejemplo, que la aparición de la Virgen de Guadalupe ya estaba prefigurada en la mujer que aparece en el templo de Salomón. Que Zaqueo es como san Juan de Dios y que su casa es el hospital donde los pobres pueden encontrar refugio.

Así notamos que el autor del sermón busca un concepto que pueda reunir salud y enfermedad, caridad y la imagen de la virgen, Zaqueo y san Juan de Dios. Como mencionábamos más arriba, el concepto es el artificio que más se usó en la retórica barroca y aquí no podía quedar fuera. El padre Espinosa hace una fuerte condensación expresiva y reúne en su discurso imágenes y símbolos que no habían sido pensados antes.

MORALIDAD Y ARGUMENTACIÓN

Estos sermones están sustentados por la teología moral de la época, por ser el predicador un jesuita su nexo es más con la teología moral desarrollada por la Compañía de Jesús. En la primera mitad del siglo XVII numerosos teólogos propusieron como seguras opiniones, que de hecho eran muy dudosas o probables sólo en apariencia. De este modo relajaban la re-

gla de una auténtica vida cristiana. El laxismo no es un sistema de moral propiamente dicho, y se le encuentra en autores que por otra parte pueden ser perfectamente equilibrados. Opiniones laxas se encuentran también en autores pertenecientes a escuelas muy diversas. ¿Cuáles fueron las causas del laxismo? Pueden enumerarse varias. Ante todo hay que mencionar el método casuístico con que se afronta la moral. Si la relación de la conciencia con la norma moral se concibe según el modelo de la actitud que habitualmente se adopta respecto a la ley humana o nos esforzaremos en proteger la libertad de la coacción de la ley, o bien, se buscarán los límites inferiores de la obligación con riesgo de ser infieles al ideal evangélico. Otra causa será la ampliación de la probabilidad. Bartolomé de Medina había hablado de elección entre una opinión más probable y una opinión simplemente probable; muy pronto se corregirá: "... y una opinión menos probable". Se será cada vez menos riguroso en cuestión de grados de probabilidad. Bastará que una opinión sea probablemente probable o que no sea improbable para que se la pueda seguir en la práctica, obrando así prudentemente. La esencia del laxismo consiste en contentarse con una probabilidad extremadamente débil, pero sin salirse del cuadro de una probabilidad. Finalmente, el laxismo fue también consecuencia de una crisis en la adaptación de la moral al mundo moderno, de forma que a veces degeneró en una moral de clase, siendo indulgente con los prejuicios de la nobleza

En la Compañía de Jesús las reacciones contra el laxismo tenían como fin proteger el buen nombre de la congregación. Entre los teólogos jesuitas se nota gran diversidad de opiniones: las proposiciones abiertamente laxistas desaparecen; se encuentran probabilistas puros pero también rígidos probabilioristas como Tirso González, al que el Papa Inocencio IX hará elegir prepósito general de la Compañía para promover el probabiliorismo, sin embargo, a pesar del apoyo del Papa, Tirso González no triunfó en su empresa.

Juan Martínez de la Parra no es laxista, pero tampoco creo que sea jansenista. Como profeta denuncia una serie de

situaciones que estaban minando la moral del cristianismo, más específicamente del catolicismo novohispano. Asimismo, sus pláticas doctrinales buscaban la sencillez, pero al mismo tiempo la erudición necesaria para enseñar. No se trataba sólo de mover los ánimos hacia el cambio de conducta, sino dar razones de peso para que el convencimiento fuera pleno. La efectividad de los sermones y de sus pláticas queda de manifiesto al encontrar que a lo largo de los siglos XVIII y XIX se seguían leyendo y formaron en muchos sentidos la conciencia moral de miles de mexicanos.

Por su parte fray Antonio Valdivia se atiene más a mover las emociones a través de argumentos del *pathos* y del *ethos*, pues lo que se buscaba era que los fieles pagaran la santa bula. Para ello recurre a persuadirlos a través del miedo a la condenación eterna. Para Valdivia lo que ve en el cielo son signos que le "hablan" al cristiano para que se convenza y pueda salvarse. Los signos en el sermón de Valdivia funcionan como argumentos hipotéticos, es decir, son todos aquellos que extraen conclusiones de signos o indicios. La fuerza del argumento del signo está vinculada a la seguridad con que podemos afirmar la correlación. En este sentido hablamos de signos inequívocos y de signos equívocos o no concluyentes. Con lo cual estamos hablando de una argumentación hipotética, que se da a través de la conjetura.

a) *Sermones de cuaresma*

Los sermones que a continuación voy a analizar se encuentran en la obra *Luz de verdades católicas y explicación de la doctrina cristiana, que siguiendo la costumbre de la Casa Profesa de la Compañía de Jesús de México, todos los jueves del año ha explicado en su iglesia el padre Juan Martínez de la Parra*. La primera impresión data de 1692 y sus lectores no sólo fueron los de su siglo, sino los de las centurias siguientes. La edición que yo consulté es la de 1788, pero todavía en 1902 se hizo la última publicación.

Juan Martínez de la Parra nació en Puebla de los Ángeles, en 1655, y murió en la ciudad de México en 1701. Después de haber enseñado filosofía y teología en Guatemala fue predicador en México durante muchos años. Su obra no sólo se publicó en México, sino que traspasó al atlántico y los impresores peninsulares hicieron muchas reimpresiones de su *Luz de verdades católicas*. Nos explica el jesuita en los preliminares, que su auditorio era muy diverso:

Se compone el auditorio de las Doctrinas en esta Casa Profesa de todo género de personas: unos entendidos, sabios, y aun también venerables y Doctos sacerdotes, que su piedad los motiva a oír lo que ya saben. Y otros ignorantes, y rudos, que su necesidad los trae a aprender lo que ignoran. Unos, que el oír lo cogen como entretenimiento piadoso: y otros, que el atender lo buscan por pasto del alma necesario. Esta junta, pues, me ha obligado a temperar el estilo, de modo, que no siéndoles a unos molesto por lo tosco, les sea a los otros provechoso por lo claro. Procuro decirlo todo, que los unos me entiendan, y no por eso descuido de atender sin afectación a la pureza de las voces que los otros gustan.⁴⁵¹

Esta era una buena justificación del por qué, tanto sus sermones como sus pláticas, no participan del rebuscamiento de la oratoria de la época. También es cierto que muchos de los censores que revisaban los sermones, que pertenecían al Santo Oficio, estaban en contra de una predicación recargada. Además toma como modelo a san Agustín, quien aconseja que el predicador deba acomodar su discurso al oído de la feligresía.

Esta obra, según sus propias palabras, fue hecha por encargo, pues él no hubiera querido que se dieran a la prensa

⁴⁵¹ Juan Martínez de la Parra. *Luz de verdades católicas explicación de la doctrina christiana, que siguiendo la costumbre de la Casa Profesa de la Compañía de Jesús de México, todos los jueves del años ha explicado en su iglesia / Juan M. de la Parra*. Madrid: Pedro Marín, 1788.

sus enseñanzas en la Casa de la Profesa. Mas como él es uno más en la Compañía de Jesús no le quedó más remedio que aceptar su publicación. No obstante, no sólo ve la gravedad del púlpito, sino que manifiesta que es necesario acudir a algún filósofo o alguna historia que permita mantener la atención de la concurrencia: “Esto, pues, y el ver en nuestro siglo tan estragados los gustos, que andan buscando sazones aun al sustento más necesario de la mejor vida, me ha hecho procurar algún sainete, o con ejemplos, o sucesos de Historias, o dichos o sentencias de Filósofos”.⁴⁵² Así que él no sólo se valía de la sagrada escritura, sino que recurría también a las enseñanzas de los filósofos.

Se le presentaba al predicador jesuita una duda real en su ministerio de la palabra: “Y por decirlo en dos palabras, dudaba si esto debía ser solo *enseñar* o juntamente *persuadir*?” Cuestión nada sencilla, pues no siempre el enseñar conlleva el persuadir. Porque el enseñar es una actividad intelectual, fría, que no implica el mover los afectos. Mientras que el persuadir trae consigo la pasión. El jesuita concluye, con el Águila de Hipona, que se deben juntar ambas, enseñar y persuadir. Explicación y comprensión. Aparte de los sermones que voy a tratar de interpretar, hay en esta obra gran cantidad de pláticas doctrinales. Una pregunta que se viene a los ojos es ¿por qué esta obra del jesuita se siguió imprimiendo después de doscientos años de ser publicada por primera vez? La respuesta merece otra tesis.

El padre jesuita Escardó, tan citado por Martínez de la Parra, menciona que los retóricos clásicos distinguían dos tipos de pruebas: las artificiales y las no artificiales. Aplicando esta división a la predicación el padre Escardó adscribe estas pruebas a las razones o también llamados tópicos dialécticos. Las pruebas no artificiales son los testimonios y las autoridades.⁴⁵³ En este caso la sagrada escritura, los padres y doctores de la Iglesia Ca-

⁴⁵² *Ibidem*.

⁴⁵³ Félix Herrero Salgado, *op. cit.*, Tomo III, p. 253.

tólica. Veremos que en los sermones del jesuita Martínez de la Parra hay más pruebas no artificiales que sus contrarias.

En la cuaresma de 1691, el jesuita Martínez de la Parra pronunció una serie de seis sermones morales en la Casa de la Profesa de México. Los jesuitas, por mandato de sus *Constituciones*, tenían la obligación de salir de sus casas y colegios de dos en dos, hacia plazas, pueblos y aldeas pequeñas a predicar doctrina. Eran enviados “como pobres” y el fin de dichas misiones era la salvación de las almas. En opinión de Herrero Salgado, estos religiosos se diferenciaban de los predicadores de la ciudad ya que “*el clero ilustrado no se dignaba predicar a analfabetos y rústicos, incapaces de comprender las sutilezas de sus sermones*”.⁴⁵⁴ De acuerdo con el fin que se perseguía, los temas más recurrentes en la predicación eran la confesión general, el juicio final, el infierno, el sexto y noveno mandamientos, el amor a los enemigos, la muerte y recomendación del alma, la fealdad del pecado, los que callan los pecados, así como la devoción de los pobres, de las ánimas y de la gloria.

La palabra constituye uno de los vehículos más directos y eficaces a la hora de despertar y mantener el fervor religioso. A través del púlpito, el clero logra conectar con la masa de fieles, siendo el único recurso para la inmensa mayoría de la población que es analfabeta. La celebración de la pasión ocupa un lugar muy destacado en el calendario litúrgico y va precedida de un tiempo de preparación que es la cuaresma. Durante este periodo se insta a los fieles a la conversión y a la práctica de la penitencia como purificación de las faltas cometidas. Los sermones cuaresmales alcanzan una evidente notoriedad y tienen como objetivo principal fustigar los vicios e inculcar la necesidad de la penitencia. También contribuyen de manera decisiva a que el vecindario cumpla el precepto de confesarse por lo menos una vez al año.

Los sermones y las pláticas doctrinales del jesuita Juan Martín de la Parra tuvieron éxito sin precedentes, pues,

⁴⁵⁴ *Ibidem*, p. 262.

después de publicados por primera vez en 1692, se siguieron editando a lo largo del siglo XVIII y aun muy entrado el siglo XIX. La edición que consulté fue la de 1788, que se trata de la vigésima cuarta impresión.

En el exordio de su sermón de cuaresma Martínez de la Parra plantea la siguiente proposición: “Si el amar es tan fácil como el querer”; después el predicador niega la consecuencia con la cita del evangelio de san Mateo que le sirve de epígrafe: *Diligite inimicos vestros*, es decir, amen a sus enemigos.⁴⁵⁵ Se sigue que el amar no es tan fácil como el querer. Aquí el jesuita usa una forma que en lógica, se llama *modus tollendo tollens* (modo que negando niega), también llamado razonamiento indirecto, es el nombre formal para la prueba indirecta o inferencia contrapositiva. Se resume así: si P entonces Q, no Q, no P.

Plantea a continuación una posible objeción, sólo se ama lo agradable. A lo que el jesuita alega “si el mismo Dios nos asegura en el amar al enemigo, el mayor gusto en la quietud de la conciencia, el mayor provecho en el bien del alma, y el deleite más inmenso de la Gloria; luego el amar al enemigo será también tan fácil como el querer.”

Ya en el cuerpo del sermón aclara que no quiere establecer una batalla entre argumentos e ideas, sino que: “Más a lo casero pienso batallar hoy”. Las disputas o las peleas se las deja a otros más hábiles que él. Aunque esto pudiera parecer un efecto retórico, también es cierto que había entre varios predicadores contemporáneos a Martínez de la Parra, quienes veían en los discursos elaboradísimos la soberbia y autosuficiencia del orador. Esto a muchos les parecía totalmente ajeno a lo que debía ser una predicación cristiana.

⁴⁵⁵ Juan Martínez de la Parra, “Sermón del Amor de los Enemigos”, primer viernes de cuaresma en la Casa de la Profesa de México, 1691, en *Luz de verdades católicas explicación de la doctrina christiana, que siguiendo la costumbre de la Casa Profesa de la Compañía de Jesús de México, todos los jueves del años ha explicado en su iglesia / Juan M. de la Parra*. Madrid: Imprenta de Pedro Marín, 1703.

El precepto del evangelio es amar a los enemigos, mas se pregunta el jesuita ¿quiénes son los enemigos? Se aman a los prójimos, pero quiénes son los éstos, si por las obras no se conocen, si por sus acciones no se identifican. Según las palabras del sacerdote, no estaba claro quiénes eran los enemigos. Pues se podría pensar que éstos eran los que agraviaban o los que ofendían, mas también había entre los prójimos quienes actuaban como contrarios. Asegura a su feligresía que hay profundos rencores entre los que lo escuchan. Aquí está denunciando el predicador la doble moral con que actuaban los miembros de la sociedad novohispana. Se los señala duramente para corregirlos.

Acto seguido, narra el predicador la historia de la mujer que le explica a David que entre su familia ha habido homicidios a causa de la herencia. Para el jesuita el interés es lo que hace que dos hermanas, inclusive, se vuelvan enemigas, pues el dinero lo único que hace es provocar discordias. Pone otros ejemplos, como el de la tribu de Efraín en la guerra contra los medinitas porque no se les dio el crédito suficiente. Estas son pruebas por semejanza con el tema tratado.

Saca como conclusión el jesuita que los enemigos no son sólo aquellos que atacan con armas o los que pertenecen a otra nación, sino los vecinos, los parientes próximos. La calumnia es la causa de las enemistades, confiesa el jesuita en la Profesa. Explicando el pasaje de Daniel donde lo encierran con leones hambrientos, declara el predicador que los animales son menos peligrosos que los cortesanos envidiosos.

Si los que parecen amigos son enemigos y los que parecen enemigos no lo son tanto, el predicador se pregunta ¿A qué enemigos manda amar Jesucristo? Si los hechos reales y los textos tenían diversas interpretaciones, la moralidad de los cristianos no estaba exenta de esta problemática. A lo que se está enfrentando de la Parra es a la dificultad de identificar, en un mar de apariencias, si el amar es lo mismo que el querer.

El paradigma supremo es Cristo, pues él hablo lo mismo con los que le declaraban su enemistad como con los que, so-

lapadamente lo aborrecían. Para el jesuita el modelo es Jesús. Termina asegurando que sólo el que perdona será perdonado.

Este sermón es muy corto y lo que más se notó aquí es el estilo llano con que el predicador se quiere comunicar con su feligresía. No es rebuscado, aunque comienza con el argumento arriba citado, pero hay, como ya vimos, un cambio de estilo cuando afirma que discurrirá de forma casera. No es este discurso como otros de la época, en que eran trinitarios, es decir, que manejaban tres temas en un solo sermón.

De la Parra, ante los argumentos muy sutiles o la dialéctica elaborada, presenta a Cristo crucificado que amó a sus amigos y a sus enemigos. Su máximo argumento es ese, la pasión y muerte del hijo de Dios. Ante la cruz no vale razón alguna.

Receta de salud para las tres enfermedades principales de la Piscina es el segundo sermón que dijo de la Parra el siguiente viernes de cuaresma, en el mismo año y lugar. El tema principal de este sermón es la confesión. En tiempos de que el jesuita escribiera su sermón había una discusión entre contricionistas y atricionistas. El Concilio de Trento definió la contrición como “un intenso dolor y detestación del pecado cometido, con propósito de no pecar en adelante”. Además, añade que “en todos tiempos ha sido necesario este movimiento de Contrición, para alcanzar el perdón de los pecados”. La definición implica tres actos de la voluntad (no del sentimiento o de la sensibilidad, esto es muy importante): dolor del alma, aborrecimiento del pecado, propósito. No siempre estos movimientos del alma vendrán unidos a sentimientos sensibles de dolor, pero no por ello dejan de constituir una verdadera contrición. La contrición es el elemento primario y más necesario del sacramento de la penitencia y fue en todos los tiempos condición indispensable para obtener el perdón de los pecados. Ahora bien, como dice el Concilio de Trento, esta contrición sólo prepara a la remisión de los pecados: “si se agrega a la Contrición la confianza en la divina misericordia, y el propósito de hacer cuantas cosas se requieren para recibir bien este Sacramento”.

La contrición llamada “imperfecta” (o “atrición”) es también un don de Dios, un impulso del Espíritu Santo. Nace de la consideración de la fealdad del pecado o del temor de la condenación eterna y de las demás penas con que es amenazado el pecador. Tal conmoción de la conciencia puede ser el comienzo de una evolución interior que culmina, bajo la acción de la gracia, en la absolución sacramental. Sin embargo, por sí misma la contrición imperfecta no alcanza el perdón de los pecados graves, pero dispone a obtenerlo en el sacramento de la penitencia. La postura del jesuita en este sermón es netamente contricionista.

Martíncz de la Parra inicia narrando que en el antiguo Jerusalén había una piscina llamada Betsaida, en la cual se iban a curar los enfermos. Según la tradición judía, cuando las aguas de esta piscina se movían era porque un ángel las revolvía y sólo el primero que se mojara en sus aguas podía sanarse. Mas se pregunta, si esta piscina era milagrosa ¿por qué había tantos enfermos a su alrededor? ¿Por qué cuando Cristo llega a ese lugar un paralítico le pide que lo sanc? Más bien era que aquella piscina no sanaba.

Para el predicador toda Nueva España era una piscina de achaques incurables. Cristo es el médico de todos, para lo cual dejó la receta perfecta. Alrededor de la piscina había muchos enfermos, pero sólo adolecían de tres enfermedades: cojera, ceguera y la hemiplejía. ¿Cómo es posible, se pregunta el predicador, que haya sólo tres enfermedades? A lo que se responde “Miren lo que he pensado y considérenlo conmigo a lo práctico. Esos tres achaques eran los que en sí mismos, tenían el embarazo de su remedio; no así los otros.” Esto es lo que tiene que demostrar el predicador jesuita.

Esto lo explica de manera sencilla: tanto el ciego, como el cojo y el hemipléjico necesitan de otros para llegar a las aguas de la piscina, por lo que siempre están rezagados, siempre se quedan al último y nunca pueden sanarse en las aguas de Betsaida. Aplica esta circunstancia la sociedad novohispana:

¡Ah, enfermedades que así de vosotras mismas os fabricáis los imposibles al remedio! Sucede, Fieles, (porque vengamos de la piscina de Jerusalén al común Hospital de México) sucede, que llegada una Cuaresma, muévanse a las voces de los Predicadores las aguas de la gracia, vienen, como de tropel, concursos grandes al Sermón de todo género de enfermos, sanan por suma desdicha nuestra, y suya, no pocos; ¿pero quiénes? El uno, que lo precipitó su desdicha: la otra, que la arruina su fragilidad; pero pasada la Cuaresma, vemos que todavía le queda una muchedumbre granel de enfermos.⁴⁵⁶

Está comparando al predicador con el ángel y al sermón con las aguas de la piscina. Aspecto importante si tenemos en cuenta que Martín de la Parra hizo en sus sermones muy pocas metáforas y no cita a muchos autores, sino que, con la ayuda de su razón e hilando el tema de manera directa y sin rizados, ofrece su punto de vista del tema a tratar. No cita a autoridades de la Iglesia o a teólogos, tampoco hace una interpretación alegórica de la cita bíblica y no superpone sentidos en su discurso. Quizá por estas cualidades los sermones y las pláticas doctrinales de este jesuita se fueron reeditando a lo largo del siglo XVIII y aun avanzado el XIX.

Recordemos que para el predicador tanto la ceguera, como la cojera y la hemiplejía son enfermedades que tienen en sí mismas su condena. Lo prueba con el ejemplo de David, que después de cometer homicidio y adulterio con Betsabé no lo reconoce ni aún cuando el profeta se lo señala. El pecado de lascivia engeuece la inteligencia del hombre. También menciona el ejemplo de Sansón quien su “amor torpe” hacia Dalila le dejó ciego. A lo que se interroga “¿por qué siendo la ceguera del entendimiento castigo general de todos los vicios se ha de alzar con todo, sobre todos el amor torpe con el nombre, las propiedades y los hechos de ciego?” En otras palabras, porque la lujuria ciega el entendimiento del hombre.

⁴⁵⁶ *Ibidem.*

La respuesta la saca de santo Tomás de Aquino: pues el humano cuanto más se acerca con la sensualidad a la carne, tanto más se tupe a lo ciego. Hasta aquí a primera prueba, veamos como demuestra las demás.

Se le presenta al jesuita un problema: ¿por qué los soberbios y vanos serán cojos? O dicho de otra manera, ¿se les puede llamar cojos a los que pecan de soberbia? Según la teología del momento, cada pecado residía en una parte específica del cuerpo. Siendo que la soberbia se cometía con la cabeza, ¿cómo era posible que se les llamara cojos a estos pecadores? Lo demuestra con una cita de David: *Non veniat mihi pes superbiae*. Aquí la palabra *pes* la toma en sentido literal. Esto está basado en la teoría de la suposición, donde *pes* está entendida como una suposición formal propia simple: “es la acepción del término común en lugar de aquello que primariamente significa”.⁴⁵⁷ Entonces, *pes* significa primariamente pie y así lo toma el jesuita. Este pie de la soberbia lo interpreta el predicador como la vanidad, a lo que concluye:

Este competir a parecer mejores, esta soberbia, ¿a cuántos trae en un pie? Diré de otro modo, ¿cuántos caudales cojean porque se han de continuar las visitas? ¿Cuántas casas cojean, porque no ha de faltar coche? ¿Cuántos créditos cojean, porque aunque sea de trampas, no han de faltar las galas? ¿Cuántos hombres cojean, porque aunque sea de ajeno, han de ostentar sus mujeres la bizarría? ¿Cuántas conciencias cojean, porque aunque sea a costa de culpa no han de dejar las funciones? Y ¿cuántas almas cojean, porque sea aunque con la sangre de los pobres ha de mantenerse la pompa!⁴⁵⁸

Aquí el jesuita fue duro con su feligresía. Es cierto que los sermones de cuaresma se caracterizan por una fuerte re-

⁴⁵⁷ Tomás de Mercado. *Comentarios lucidísimos al texto de Pedro Hispano*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1986, p. 139.

⁴⁵⁸ Juan Martínez de la Parra, *op. cit.*

presión del sacerdote hacia sus oyentes, pero Martínez de la Parra tenía fama de hacer conciencia entre los penitentes de una manera muy cruda. La tradición profética se pone de manifiesto en sus sermones, pues el profeta no sólo es el que anuncia la buena nueva, sino el que denuncia los problemas que la sociedad tiene. Así, el jesuita reclama a su feligresía el que se alcen por encima de sus semejantes de una manera poco cristiana.

Le propone a sus oyentes dejar toda la vacuidad y oropel que les estorba para ser buenos cristianos. Lo prueba mediante la cita bíblica de la historia de David cuando vence a Goliat, pues dejó la armadura, el peto y la lanza y sólo lo venció con la honda y la piedra. Les ofrece una recomendación práctica para la vida cotidiana: “Pues buen remedio, pon sobre tus hombros, lo que cargues, reconoce si puedes, mira si son los tuyos más empeños, y deudas, que lucimientos, y con eso te asegurarás mejor los pies, de que tan peligrosamente cojeas, porque tanto cargas: *Tolle gravatuam tuam*.”⁴⁵⁹

Pero la parte central y fuerte de su discurso se lo dedica a los ricos: “Unos hombres, que teniendo todo el corazón en el dinero, y todo el dinero en el corazón, con medio lado baldado, ni hacia Dios pueden dar un paso, ni un paso hacia los pobres”. Es el más enfermo, pues se juntan en él todos los males, su corazón está poseído por la avaricia: “De estos hablaba Job y dice que los derribara Dios, como suele el segador derribar las puntas de las espigas”. Muy fuertes palabras pronunciaba el predicador y seguramente hacían temblar a más de un rico que lo estaba escuchando, o bien, que después lo leería.

Surge aquí una pregunta, ¿por qué Dios cortará a los ricos como a las espigas y no los derribará como con una torre, un árbol o una estatua? La respuesta se la da Cornelio a Lápidre: cuando la espiga está pobre de grano está mirando al cielo, cuando llena de fruto y de riqueza se inclina a la tierra y no

⁴⁵⁹ *Ibidem*.

quiere mirar al cielo: “Pues caiga de una vez la que así se inclina: *ut simmitates conterentur.*”

Con bella metáfora llama a los hombres espigas racionales, pero secas y hemipléjicas. Narra con mucha viveza el ejemplo de un hombre de medianos recursos temeroso de Dios y benefactor de los pobres, que por un golpe de la suerte su fortuna se quintuplica y al siguiente negocio la suerte le sigue sonriendo. Qué le sucede al tal, pues que se olvida de sus limosnas para con los pobres y de su amor para con Dios. A esos el jesuita les anuncia: “Pues sábetse que es estar ya seco para el Cielo, es estar prevenido para la hoz; te cortará Dios y dejando el grano para otros, la raspa quedará para quemarte a ti en el infierno”.

El jesuita no usa una dialéctica tan elevada y tampoco hace retruécanos con las palabras, va directo al asunto y lo plantea lo más sencillo que se pueda. Lo que pretende, como él mismo lo afirma, no es deleitar a los oyentes, sino convencerlos y convertirlos. Para meterlos en cintura no usa argumentos rebuscados, sino verdades explícitas que a cualquier cristiano de la época conmovía.

La soberbia y vanidad que crea el dinero no le permite ver al enfermo su padecimiento. Pues cree —afirma el jesuita— que está bien sentado. Pero que no se fíe, pues muchos en la historia sacra creían lo mismo y cayeron irremediamente. Narra la historia de Mateo, el evangelista, que estaba muy bien sentado y cómo Cristo lo hizo bambolear.

Lo que aconseja el orador es lo que Cristo le dijo al tullido: toma de cama y anda. “Ya, pues, desventurado enfermo, anda un poco, Ambula; y con eso estará tu remedio: sal de ese brete que te aprisiona; da unos pasos de fuera de esa esclavitud que te oprime, deja un poco ese cautiverio que te encarcela; anda hacia Dios, hacia el caudal de tu espíritu, hacia las ganancias de tu alma.” Ese salir de sí mismo y ofrecerse al otro y hacia Dios es una de las mejores recomendaciones que tiene el cristianismo para superar los errores personales.

Sin embargo, el predicador reconoce que los discursos de nada valen si la voluntad del individuo no está presta: “Ya he acabado mi sermón; mas no sé si he conseguido todavía vuestro remedio, que habiendo este menester vuestra voluntad, de poco servirá que el mismo médico del Cielo aplique la medicina, si la voluntad todavía se resiste dura; pero he acabado.” El jesuita reconoce que el cristiano tiene libre albedrío y que no está determinado por nada. Que si libremente no quiere tomar los consejos que él le da, no se puede hacer nada más.

La reprensión en público la recomendaba el jesuita Escardó como “se ha de dar a sazón después de haber puesto fundamento de doctrina moral que persuade amar la virtud o aborrecer el vicio, temer a Dios o agradecer lo mucho que hizo por amor del hombre”. Esto, según el jesuita, puede hacerse de dos maneras: “al contrario, como lo hace Cristo en el sermón de las bienaventuranzas... o sacar las reprensiones del Evangelio positivamente como si dijésemos naturalmente.”⁴⁶⁰ Como hemos estado viendo, el padre Martínez de la Parra no usa la reprensión de manera personalizada, sino más bien en términos generales. Además, lo hace del segundo modo, es decir, saca las reprensiones del evangelio de manera positiva.

Como ya habíamos mencionado, el sentido acomodaticio es el más usado en la predicación barroca novohispana. El padre Escardó lo define:

Consiste en una exposición con la cual extendemos la palabra de la Escritura a la significación de alguna cosa que el sagrado escritor no la pretendió significar ni en sentido literal ni en sentido místico. De este modo de citar los lugares usan muchas veces los Santos y los predicadores para autorizar sus conceptos, porque las palabras divinas traen consigo una maravillosa majestad y siendo santas en cierta manera santifican los razonamientos, despiertan la devoción y recrean los ánimos de los oyentes, que descubren propor-

⁴⁶⁰ Félix Herrero Salgado, *Op. Cit.*, p. 264.

ción y semejanza entre las cosas de que hablan las Divina letras a que se aplican.⁴⁶¹

Martínez de la Parra, conocedor de esta forma de interpretar, acomoda el sentido del evangelio que toca a cada viernes de cuaresma y lo aplica a un precepto moral válido para el quehacer rutinario de sus feligreses. Ciertamente, no lleva a cabo en sus sermones una exégesis alegórica, que no la desconoce, sino la que le pueda llevar a destinar la escritura a una regla moral.

En el tercer viernes de cuaresma el jesuita discurrió sobre la hacienda y los que deben. Comienza su exordio diciendo que la comprensión alegórica del capítulo 21 del evangelio de Mateo, son los tres plazos que pone el tramposo para no pagar: tarde, mal y nunca.⁴⁶² Narra la parábola del padre de familia que les arrienda a ciertos campesinos un campo de labranza. Cuando se dieron los frutos les mandó a sus sirvientes para recoger la paga, pero fueron agredidos y lo mismo sucedió con los segundos mensajeros. El dueño de la viña les mandó a su hijo, pensando que a él sí lo respetarían. Mas los viñadores se propusieron matarlo para quedarse con la hacienda del hijo. Aplica el jesuita esta parábola a los feligreses novohispanos. Les asegura que ellos son los malos viñadores: “Vosotros sois los arrendadores tan repetidamente ingratos, y así os quitará la viña y en ella quedareis privados de un Reino”. Es muy directo el padre Martínez de la Parra, no les da a entender nada, se los dice franca y llanamente. Quizá esta franqueza le valió que sus obras se siguieran editando muchas décadas después de haber muerto.

Lo que va a demostrar es lo siguiente: “En tres plazos, pues, se dilató allí de los arrendadores la paga, que corresponden a

otros tres plazos, en que acá muy de ordinario vemos que se restituye la hacienda ajena: *tarde, mal y nunca*”. Hace una división en su afirmación. Siguiendo el uso de hacer distinciones en los términos como se hacía en la cátedra, asegura el orador:

¿Pues cómo se compadece al *tarde* junto con el *nunca*? Por lo que está en medio me dirán: porque el que paga tarde, paga mal, y el que paga mal nunca paga. Buena respuesta. Pero aun todavía tengo instancia. Porque si nunca paga, dígame desde luego, que no paga. Que si ello el pagar es nunca, eso es lo mismo de decir que no paga. No por cierto. Bien se compadece el *paga*, y el *nunca*. Nunca paga, y con todo eso paga en la verdad. ¿Cómo puede ser esto? ¿Les parece misterio? Pues veamos el Evangelio.⁴⁶³

Se saca como conclusión de lo arriba citado que el uso de paradojas, aun en los escritores más puritanos como Martínez de la Parra, era de uso corriente, que les ayudaba a sazonar, como él mismo asegura, su discurso. Plantea aquí esta contradicción aparente: el que nunca paga, paga en verdad. Esto que pudiera considerarse un juego de palabras era muy socorrido por los predicadores y estaba basado en una distinción lingüística que la resolvían a través de la lógica.

Sin embargo, no les escamotea demasiado la respuesta a sus oyentes: los que no pagan nunca, en verdad pagan con el castigo. De lo cual se saca que todos pagan, tarde o temprano. Si hubiera sido otro predicador les hubiera dejado la respuesta a la paradoja hasta el final y mientras les hubiera planteado argumentos ingeniosísimos y muy elaborados. Fiel a su estilo de predicación, pica la curiosidad a los entendidos, y para que los ignorantes no se queden en ascuas, inmediatamente les da la solución. Ulteriormente, de manera implacable, arremete contra los que han despojado a los indígenas, a los pobres, huérfanos, viudas, etcétera:

⁴⁶¹ *Ibidem*, p. 254.

⁴⁶² Juan Martínez de la Parra, “*De la restitución de la hacienda*”, Sermón en el tercer viernes de cuaresma, en *Luz de verdades católicas explicación de la doctrina cristiana...*

⁴⁶³ *Ibidem*. Las cursivas son nuestras.

Hacienda de Indias (decís), caudal de Indias, ya se ha hecho adagio, por la facilidad con que se desmorona. Si se forma de robos, de hurtos, de la sangre de los pobres, y del sudor de los miserables Indios: si en ninguna parte del mundo es tan cierto el que se vive de lo que se roba como en las Indias; ¿cuáles han de ser los caudales de las Indias? Pues de ello se ha de pagar sin remedio, oyentes míos, yo vengo a proponeros una de dos, o pagar volviendo voluntariamente lo ajeno, o pagar quitándooslo violentamente Dios... No hay salida de aquí, no hay escape.⁴⁶⁴

Como ya había comentado líneas arriba, aquí está presente la tradición profética de la Iglesia Católica. Pues el profeta no solamente es el que anuncia, sino que denuncia. Martínez de la Parra está denunciando un hecho real: se debe restituir la hacienda ajena. Los peninsulares han llegado a las Indias a hacer riquezas a partir del trabajo de los demás. No es suya la tierra y la ganan sin ningún sacrificio. El jesuita lo confiesa una y otra vez hasta volverlo un estribillo: “Hacienda de indias, caudal de indias. Es tan fácil hacerse rico en las Indias, que quien no lo es, es un payo.” Pero, certeramente, con una disyunción inclusiva: o regresas lo ajeno o Dios te lo quita violentamente. No hay de otra. Nadie escapa a la palabra aguda y punzante de Martínez de la Parra, ni abogados, comerciantes, funcionarios públicos, etcétera:

Fuiste Alcalde Mayor en aquella Provincia, hiciste lo que de ordinario se suele, Anzuelo de la Vara, Red de Jurisdicción, con que desollaste a los miserables; y aunque diste una Residencia, en que con las marañas que no se ignoran, con el amedrentar a los ofendidos, con el cohechar a los ministros, con el hacer callar a todos, te declararon como un Santo, y por digno de obtener mayores puestos en el servicio de su Majestad: Pero tu alma te está diciendo que no eres digno

⁴⁶⁴ *Ibidem.*

sino de estar en lo más hondo del Infierno, y que todo eso que tienes de ajeno, es de pobres. Ves lo mal ganado, ves lo mal adquirido, ves lo hurtado: *Pagaré*. ¿Cuántas Cuaresmas han pasado? ¿Cuántos años? ¿Cuántas Confesiones has hecho engañando a los Confesores con este *pagaré*?⁴⁶⁵

Hay en este discurso de Martínez de la Parra una opción preferencial por los pobres. Él se ve impelido a comprometer su palabra a favor de los que menos tienen. No usa una argumentación muy elaborada y las pruebas que da no son de razón, sino de corazón. Lo que escuchan sus feligreses los tiene que mover. No se trata de enseñar qué dijo tal doctor o tal padre de la Iglesia, sino que, como católicos, qué pueden hacer los que lo escuchan. Más que un discurso especulativo, es una serie de recomendaciones para la vida cotidiana.

Antepone en su discurrir un error común que prevalecía en esa época, aun entre gente letrada: “Están persuadidos no pocos, que para cumplir con el precepto de la restitución y para estar seguro en la conciencia, basta sólo con la voluntad de restituir en algún tiempo, estar en ánimo, y con propósito de pagar; y con esto, aunque no se pague en muchos años, les parece que están muy seguros.”⁴⁶⁶ Esta objeción que aquí aduce el predicador no es con la finalidad de obtener un recurso de contrapunto, sino que realmente quiere echar por la borda esta falsa idea con la que muchos se cobijan.

Citando a santo Tomás de Aquino, menciona que hay dos formas de definir el precepto de la restitución, el primero de forma positiva y el segundo, de manera negativa. El primero es: *paga lo ajeno*. El segundo: *no te retengas lo que es ajeno*. De esto no se puede dudar, afirma el jesuita. Si la teología del doctor Angélico no los convence, Martínez de la Parra les aplica una bella metáfora: “Es como una brasa ardiente en la mano, la hacienda ajena, que no basta tener el propósito de arrójala;

⁴⁶⁵ *Ibidem.*

⁴⁶⁶ *Ibidem.*

que si no se arroja al punto, más y más quema, y más y más crece la llaga.”

Después ofrece pruebas de autoridad, cita el Concilio Lateranense y a san Agustín, pero no pone tanto empeño en interpretarlas. Más bien plantea una alegoría para darse a entender. El agua congelada de una fuente es el corazón del que no restituye la hacienda ajena, sólo los rayos del sol, es decir de Dios, son los que permitirán que dicho corazón se deshiele. Este predicador usa las metáforas por la concisión de expresar estados emocionales y para reprender. Aquí la metáfora cumple con una doble función: estética y didáctica, más lo segundo que lo primero.

Así vemos que el jesuita está en contra de los ricos que no restituyen lo que no es de ellos: “Así lo vemos, que de ordinario los más poderosos son los que alegan a la restituciones más imposibles.” Entre más riquezas y más poder se niegan a reponer lo que no es de ellos. Continúa con su diatriba en contra de los ricos: “Entre las cosas que aborrece Dios, una es el rico mentiroso.” Las palabras son tremendas, pues más que probarles con razones sutiles, el predicador va directo al problema y lo denuncia sin empacho. Esto nos habla de la calidad moral del predicador y por qué su obra se siguió reimprimiendo después de dos centurias.

Con la ayuda de la casuística va analizando cada situación específica de los posibles deudores. La casuística en ética aplicada refiere al razonamiento basado en casos se utiliza en cuestiones éticas y jurídicas, y a menudo representa una crítica del razonamiento basado en principios o reglas.⁴⁶⁷ La casuística da un enfoque práctico a la moralidad. En lugar de utilizar la teoría como punto de partida, comienza con un examen del caso. Buscando paralelismos entre el paradigma, los llamados «casos puros», y el caso que nos ocupa, un casuista trata de determinar una respuesta adecuada a la moral para un caso particular. Así, el jesuita va mencionando

⁴⁶⁷ José Ferrater Mora. *Diccionario de filosofía*. Madrid: Alianza, 1980.

en qué momento es más probable el restablecimiento de los bienes y en cual no:

Cierto es, no lo niego, que convienen Doctores graves, en que la necesidad en la que llegarais restituyendo es tan grave, que os sería menester pedir limosna vos, y vuestros hijos, o perder del todo vuestra reputación, y créditos; o caer en el común desprecio, o malbaratar por dos lo que vale diez: con tal que aquel, a quien le tenéis su dinero no padezca igual necesidad, él tiene más derecho que vos a lo que es suyo. En tal caso, con esas circunstancias, convienen, digo, Autores graves, en que podéis dilatar en algo la restitución, o ir la haciendo poco a poco, y en partes.⁴⁶⁸

En esta cita enumeró los casos en los que el deudor puede dilatar un poco la restitución de lo debido. Mas inmediatamente aclara que no puede ser excusa el tener un coche, lacayos con librea, vestidos lujosos o caballos costosos. En ese caso no se aplica la regla.

Después usa un argumento etimológico. Narra el capítulo del evangelio de san Mateo donde se cuenta que un individuo le debía diez mil talentos a otro. El dueño del dinero pide su paga, mas como el otro no tenía con qué pagar, el quejoso exige que lo vendan como esclavo a él, a su mujer y a sus hijos. Se extraña el predicador de la actitud de Dios. Pues citando a san Lucas asegura que en otra situación similar Dios perdonó la deuda, ¿cómo en este caso no? La clave está en la interpretación que se hace de la perícopa del evangelio de san Mateo: *omnia quae habebat*. ¿Cómo antes no tenía y ahora sí tiene?, se pregunta el predicador. Transcribiendo al abulense, dice que el deudor sí tenía riquezas: “¡Pues válgame Dios! ¿Quién ha de entender esto? Antes decía el Texto que no tenía: *cum non haberet*. Y ahora ya nos dice que tiene: *et omnia quae habebat*. ¿En qué quedamos? En que reparando bien en el Texto encon-

⁴⁶⁸ Juan Martínez de la Parra, *op. cit.*

tramos la solución. No tenía para pagar: *cum non haberet unde redderet*, pero tenía para la ostentación: *omnia quae habebat*.” Esta distinción tan sutil nos indica que el jesuita no era ajeno a la forma de pensar y discurrir de su época, que también echaba mano de estas distinciones tan específicas para lograr completar su argumentación.

Trae a colación cuando Cristo le pide a san Pedro que pesque con anzuelo. Explica el predicador con vívida palabras todo lo que sufre el pobre pez hasta que cae en brazos de la muerte. Eso mismo le sucederá al rico. No necesita una red, sino un anzuelo: “De los demás peces esperan los Predicadores Evangélicos coger a redadas la pesca; pero del que tiene el dinero ajeno en el buche, dicha será lograr uno”.

Para el segundo caso, que es pagar mal, pone por ejemplo al difunto que señala en su testamento que le debe a tal persona cierta cantidad, pero nunca dice que se los debía desde hace cinco o diez años: “Eso es pagar mal, y no pagar es eso. Manda Dios en el Éxodo, (Cap. 22) que si alguno hubiera hurtado un buey, o una oveja, y lo hubiera ya muerto, o vendido, por el buey que hurtó pague cinco bueyes, y por la oveja pague cuatro ovejas.”⁴⁶⁹ Aquí el predicador se refiere a la pena de composición: las penas con que sancionaban las ofensas contra el patrimonio económico ajeno durante la colonia, iban desde la composición hasta la muerte.

De manera inductiva el predicador va poniendo distintos ejemplos en los que se cumple lo que él ha planteado desde el principio. Por lo que logra cumplir muy bien con su cometido. Por lo menos, sus lectores quedaron satisfechos con la interpretación y explicación. De lo contrario no hubiera tenido tanto éxito y tantas reediciones. Podemos decir que la obra de Martínez de la Parra formó la conciencia de miles de mexicanos, tanto en tiempos de la Nueva España como en la etapa nacional y aun, a pesar de varios liberales, en la Reforma y el porfiriato. Tanto sus sermones como sus pláticas doctrinales

fucron establecidos, aunque no oficialmente, como el catecismo de los católicos mexicanos. Decididamente, el jesuita está por los derechos de los más pobres, de los más necesitados:

Un pobre oficial, que se sustenta hoy con lo que hoy gana; un miserable Indio, que come hoy lo que hoy trabaja, si no le pagáis su trabajo, si queréis que sea su sudor tributo de vuestra introducida tiránica soberanía ¿de qué ha de comer? ¿Con qué se ha de sustentar?.. ¡Ah que cuentas os esperan poderosos!⁴⁷⁰

Definitivamente, para el sermoneador no hay plazo que valga para pagarle a un trabajador su jornal. En esa circunstancia el patrón no puede decir que se lo paga después, le tiene que pagar en el acto. Eso no es pagar, sino pagar mal.

A los que se confían pensando que les encargarán a sus herederos que paguen, el jesuita les dice que eso es pagar nunca. Se los demuestra de la siguiente manera: primero, con la autoridad de san Agustín: *si res ablata reddi possit, et non reddatur, poenitentiam non agitar, sed simulatur*. Si lo que se debía de restituir no se hizo, la penitencia no fue hecha, sólo se simuló. Segundo, con la experiencia: “Fuera de que la experiencia lastimosamente está mostrando cada día, que muy rara vez se restituye después de la muerte.” Explica que nadie se puede fiar de los hijos, pues éstos no siempre cumplen con el testamento. También lo prueba con la razón: ¿Cuánto de la hacienda que tienen ahora –les pregunta el predicador a su feligresía y a sus cientos de lectores– no es parte de esa restitución que nunca hizo tu padre?

También les asegura el orador que no les sirve de nada que hayan dejado pagadas misas, responsos, oraciones, limosnas; pues con eso sólo demuestran que sí se podía restituir lo ajeno: “No: pues con todas esa Misas, limosnas, obras pías, funerales y acompañamientos os condenáis. Con la restitución

⁴⁶⁹ *Ibidem*.

⁴⁷⁰ *Ibidem*.

de lo ajeno, sin que digan por vos una sola Misa, os podéis salvar, no hay duda.” Como ya decíamos, es implacable con su auditorio y con sus lectores, pues ni siquiera les da la posibilidad que con misas se puedan salvar, ni con limosnas. En este sentido, es imperativo categórico el que deban restituir lo que no les corresponde: “¿Que importa con que dejes que canten unos, si quitas con que lloran los otros?.. ¿Pues a quien piensas que oirá el señor? ¿La voces que cantando piden por ti misericordia, o los gemidos o las lágrimas del que llorando demanda contra ti justicia?”.

Les pone otro ejemplo, citando el capítulo 5 de Mateo: *amen dico vobis, non exis inde, donecreddas novissimum quadrantem.* Yo te aseguro que no saldrás del infierno hasta que no hayas pagado hasta el último centavo. La predicación pone toda su atención en ese *hasta que pagues*. Pues se entiende que pagando podrá salir del infierno. Plantea una duda: ¿Acaso en la doctrina católica no se dice que la condena en el infierno será eterna? ¿Cómo es que se diga hasta que pague?: “Pues si ha de ser eterna. ¿Cómo dice Cristo, que ha de salir en acabando de pagar? Por eso mismo, como nunca acabará de pagar, nunca jamás podrá salir. ¿Ello no se pone al plazo en que se acabe de pagar? Pues si ese plazo nunca se ha de cumplir, él pagara siempre en el plazo del *nunca*, y así estará pagando para siempre.”⁴⁷¹ Obviamente, este es un argumento de razón.

Para cerrar, vuelve al evangelio del día y les plantea una disyuntiva inclusiva: “o restituir ahora lo que sin duda se ha de dejar; o pagar eternamente lo que nunca se acabará de pagar” Es inclusiva porque se tiene que escoger necesariamente una de dos y no las dos posibilidades. En este sentido la disyunción es verdadera porque ambas proposiciones lo son. Es verdadero que lo que se tiene se va a dejar aquí en este mundo y también es verdadero que se paga eternamente lo que nunca se termina de pagar.

⁴⁷¹ *Ibidem.*

Martínez de la Parra echa mano de las tres tipos de argumentación: argumentos *ethicos*, que se fundamentan en el carisma personal (condición moral o *auctoritas*) del predicador. Argumentos *patheticos*, se basan en los sentimientos que se intentan activar en el receptor, se les clasifica como argumentos por *pathos*. También se fundamenta en la lógica argumentativa que emana del propio discurso, en argumentos por *logos* o lógicos. Así, notamos que el jesuita se dirige en su discurso al hombre completo, a su razón, a sus sentimientos y a los valores que como católico comparte.

El concionador no era atricionista, sino contricionista. No estaba a favor de un arrepentimiento a medias, sino que buscaba que su feligresía se arrepintiera completamente. Las fuertes palabras que usa nos revelan a un orador que no sólo cumplía con el cometido de enseñar y persuadir, sino que intentaba ir más allá, amedrentando al feligrés. También se revela en sus palabras a un hombre con una autoridad moral impecable. Los que censaron los sermones seguramente aplaudían la forma de increpar a su auditorio.

Es cierto que atiende a los casos específicos en cuestiones morales, pero también es cierto que su prédica no es laxista. Tampoco atentaba contra la libertad del individuo, más bien apelaba a dicho albedrío para que desenvueltamente se convencieran de hacer el bien. Sus pláticas doctrinales eran tan concurridas que se decidió después mandarlas imprimir y como ya decíamos, se siguieron leyendo por dos centurias más.

b) *Indulgencias, dinero y salvación*

Estos tres astros fueron en el barroco, de los más usados como símbolos: el sol como Cristo o como Dios, la luna como la virgen y las estrellas como la Iglesia triunfante o militante, según fuera el caso. El sermón que a continuación comentaré no toma dichos astros como símbolo de ninguno de los ante-

riores, sino como señales proféticas.⁴⁷² El cielo como texto y los astros como signos o señales que había que leer. Esta pieza retórica tiene un acentuado perfil moral, pues de las señales de las cuales habla no son benévolas, sino rigoristas ¿cómo salvarse del juicio divino ante el pecado?

El asunto principal es la conmemoración de ciertas bulas papales: las Bulas de la Santa Cruzada.⁴⁷³ Es significativo que el tema sea el escrito de un Papa que había sido promulgado desde hacía varios años. No se trataba de Cristo, un santo varón o la virgen y mucho menos de promulgar el evangelio, sino de persuadir y mover a pagar la bula. En algunos momentos esas bulas tuvieron mayor autoridad que otros escritos de los sumos pontífices. Además, ese fue uno de los principales problemas que se dieron en el siglo XVI, pues como se sabe dichas bulas era para recabar dinero. Las Bulas de la Santa Cruzada eran indulgencias (perdón de pecados y concesión de varios privilegios espirituales) que se vendían con la finalidad de obtener fondos para la guerra contra los infieles.

Veamos los argumentos que utilizó el predicador para convencer a los feligreses de que deberían pagar dicha bula. Antes quisiera mencionar algunos puntos de vista del franciscano Valdivia sobre el predicador y la predicación. En la dedicación que hace asegura que: “es el Predicador celoso, que con obras y palabras apacenta sus manadas, significando que de veces han penetrado los oídos de sus feligreses las saetas de su elocuencia y los dardos de su fervor”. Después, narra un suceso que llama la atención. Resulta que descubrieron a los indígenas de Puebla con ciertas prácticas idolátricas y por el

⁴⁷² Fray Antonio Valdivia. *Union sagrada de Iusticias misericordiosas y misericordias justificadas sagradas señales de juicio y juicio de las señales de las Misericordias Divinas, en las tres Bullas de Cruzada contenidas y en el Sol, Luna y Estrellas estampadas / que discurrió y predicó a dos del mes de diciembre del año de noventa y uno Dominica primera de Adviento, en que se celebró la publicación de Bullas en la Santa Iglesia Cathedral de la Ciudad de los Angeles*. Puebla: Imprenta de Fernández de León, 1692.

⁴⁷³ *Ibidem*.

“bien de su salud” espiritual destruyeron dicho idolillos. Los descubrió precisamente el primo del predicador Es decir a finales del siglo XVII los indígenas no estaban completamente evangelizados. Ya en el más puro espíritu conceptista, uno de los censores del sermón del franciscano Valdivia lo hace con una serie de versos que aquí cito:

Los querubes más lucidos
de la celestial Sion
de los inferiores son
por conceptos entendidos
así estos tan aplaudidos
de cuantos el arte usan
entendimiento aguzan
por donde a entender se entran,
y aunque con nadie se encuentran
hay conceptos que se cruzan
También compuesto sermón
(no simple) puede salir
A ser visto, sin pedir
Bula de Composición
De molde viene ocasión,
que está impreso en el deseo.
No sea este solo, aunque veo
que humilde en tanto saber
tal gracia no habéis de hacer
si no es por un Jubileo,⁴⁷⁴

Aunque se no dice quién firma esta aprobación, es muy singular que el censor haya dado su parecer con estos versos. No obstante, éste no era un juez del Santo Oficio, es decir, estos versos no eran de un censor oficial. Sin embargo, he querido citarlo no sólo porque viene en el sermón, sino porque representa muy bien el espíritu de la época. Perla Chinchilla podrá

⁴⁷⁴ “Parecer”, en Fray Antonio Valdivia, *op. cit.*

“~~El~~ ~~sermón~~ que con esto se cumple su tesis de una predicación ~~no~~ ~~esteticizada~~, pero habría que advertir que esto no es poesía, ~~sino~~ ~~solamente~~ una aprobación no oficial rimada con cierto ~~ingenio~~ y ni siquiera está firmada. A pesar de ello, los predicadores sí buscaban la sonoridad de las palabras en su mismo sermón. Pero es que es inevitable que después de escribir varios sermones y buscando la composición de los mismos no se cayera en ciertas polifonías. Inclusive habría que recordar que este es el tiempo de las fugas barrocas, en las cuales había una superposición de armonías. Y si la voz era el instrumento del hombre, algo de musical habría en la predicación.

El primer parecer oficial es del padre fray Juan de Ávila, predicador general jubilado, calificador del Santo Oficio, custodio de la Provincia del Santo Evangelio. Respecto del sermón dice: “El principal asunto fue unir justicias con Misericordias, Premios con sentencias, Juicio final que atemoriza en la Dominica, con Gracias e indulgencia que consuclan, en la Bulla. Bastante no sería para causar el discurso más sabio gran fatiga”. Más adelante asegura: “No dejo punto el autor que no explicase, y así puedo decir de su sermón, lo que de otra oración Panegírica alababa el autor del libro intitulado Oratoria Cristiana. *Haec concio potest dici, Sermo Sermonum, oratio, orationum*, también dice por qué”.⁴⁷⁵ El argumento principal de este censor es comparar un manual de predicación, en este caso la *Oratoria Cristiana* de Pedro Rodulfus, con el sermón que se le dio a dictaminar. Si el sermón cumplía con lo que decía la preceptiva que el examinador escogía bien podía ser publicado.

Con respecto al predicador fray Juan de Ávila escribió que: “Predica este orador, muy sin fingimiento, en un propio natural, en su voz, en su eco y todo es muy sonoro lo que pronuncia discreto. Es a mi ver, el *Phomasco*, predicador, que así lo llamaba aquel que así predicaba de quien Quintiliano se admiraba”. Realmente el padre de Ávila fue benévolo con el predicador, como lo eran la mayoría de los calificadores.

⁴⁷⁵ Juan de Ávila, “Parecer”, en Fray Antonio Valdivia, *op. cit.*

El segundo parecer fue del dominico fray Diego de Gorospe, calificador del Santo Oficio. El dominico refiriéndose al sermón asegura que:

Y todas las señales que hay en él son de juicio y de juicio muy particular..., y como si fuera el último de su predicación, parece que corrió en pocas líneas, todos los espacios de tiempo que harán, no más madura, aunque más anciana, la prudencia que en los dictámenes de púlpito cuenta no por año, sino por aciertos el logro de sus escolásticos empleos.⁴⁷⁶

El juicio se presenta siempre en una conexión determinada en una síntesis que les presta unidad. Es un discurso en el cual se afirma o se niega algo de algo. Para Gorospe el sermón de Valdivia estaba mediado por la escolástica y por la sutileza de los ejercicios de dialéctica aprendidos en la cátedra. Es decir, el sermón era producto del *trivium*.

Para el franciscano Valdivia, toda la fiesta de la llegada de la bula a la catedral de Puebla, con su squito y lo que ella significa, ya estaba misteriosamente encerrado en el salmo cuarenta y siete de David. Citando a Titelman asegura el predicador: “Grande es Dios en todos los tiempos, dice David, pero en la ocasión y lugar, donde más ostentaciones hace de su misericordia (dice mi doctísimo Titelman, por cuya cuenta ha de correr lo más de la exposición de este salmo) es en el templo a todas luces el grande, es en la Catedral iglesia de la insigne Angelopolitana Ciudad.”⁴⁷⁷ Dios tiene dadas todas sus misericordias en el monte de Sion, pero para el franciscano dicho salmo sólo era figura de lo que acacía en Puebla ese día. Va comparando uno a uno los elementos tanto del salmo

⁴⁷⁶ Diego de Gorospe, “Aprobación”, en Fray Antonio Valdivia, *op. cit.* Fray Diego de Gorospe de Irala nació en 1649 en Puebla, México. Fue nombrado obispo de Nueva Segovia, en las islas Filipinas, donde murió en mayo de 1715 a la edad de 66 años.

⁴⁷⁷ Fray Antonio Valdivia, *op. cit.*

como de lo que se compone la celebración de la llegada de la bula pontificia.

Compara la bula con el maná, pues así como este fue alimento para todo mundo, así la bula es para resarcir los pecados de todos, pues el documento es la absolución plenaria de las culpas. Así como cuando los judíos después de asentar el Arca, se vaticinaron una serie de señales terroríficas, así: “hoy todos los fieles no dejaran de temer, oyendo las espantosas señales que han de preceder al juicio, como en el Evangelio que se ha cantado se nos anuncia: *erunt signa in Sole, etcétera*.”⁴⁷⁸ Contraponen dos juzgados. El primero adusto y severo a más no poder: el evangelio de Mateo en el capítulo 23, y el segundo, más benévolo, la Bula de la Santa Cruzada.

Genimina viperarum quomodo sugietis a indicio gebemnae? Esto es lo que les dice Jesús a los pecadores, una pregunta tremenda que le sirve al predicador para hacérselas también a su feligresía. Aludiendo a Royardo asegura el predicador que cuando los apóstoles mostraron el templo a Cristo, también le estaban mostrando la cruz que vendría después. A continuación, el predicador hace una comparación de la carne de Cristo como el papel donde se imprimió la escritura de la bula, su sangre como la tinta y la cruz como el estilógrafo con que se grabó la escritura. La escritura como cuerpo y el cuerpo de Cristo como escritura. Así como el cuerpo y la sangre de Cristo dan la salvación, así la Bula de la Santa Cruzada también tiene ese poder. Esta última idea la trabajará durante todo el sermón.

Como ya habíamos comentado, en otros sermones el predicador interpreta los pasajes del Evangelio como tipos de los hechos históricos del momento que se está viviendo, en este caso, de la llegada de la Bula de la Santa Cruzada. “¿No es esto (autorizado y nobilísimo auditorio) lo que hoy en día nos sucede? ¿No nos dice Cristo nuestro bien por su Evangelista S. Lucas, que en demostración de su justicia, ha de haber antes el

universal juicio, señales en el Sol, en la Luna y las Estrellas?”⁴⁷⁹ Los astros son signos, señales de lo que sucede en la tierra, el cielo es como un texto en el cual Dios manifiesta su voluntad, la tierra refleja lo que sucede en el cielo y el cielo refleja la voluntad del padre.

Aquí está presente una metafísica de la semejanza. En esta metafísica la sustancia es destronada por los accidentes. Pues las cosas se asemejan por lo que aparecen no por lo que son. Bajo cierto aspecto, las estrellas reflejan la voluntad de Dios y bajo cierta forma lo que ocurre en la tierra. Así la semejanza entre un cielo estrellado y un hecho histórico es meramente convencional. Pues la palabra condensada es la que construye la realidad.

Tras una serie de conexiones entre las citas de Estella, san Agustín y Llorino, el predicador asegura que antes que la justicia de Dios se ejecute, su misericordia actúa efectivamente. Para el fraile la primera publicación de la Bula de la Santa Cruzada fue cuando Cristo expiró en la cruz. Así como aquél, hubo señales en el cielo del rigorismo de Dios, así ahora las hay también; pero así como en aquel día la sangre y cuerpo de Cristo vinieron a salvar de dichos rigores, así ahora la promulgación de la Bula de la Santa Cruzada emitida por el Papa viene a aligerar dichas durezas.

Para el fraile predicador el hombre no está esencialmente dañado como sucede con los luteranos, sino que tiene posibilidades de acceder a la gracia de Dios. Una de estas posibilidades era a través de la Bula de la Santa Cruzada, la que tenía el poder de regenerar en la estabilidad del cristiano con Dios. Obviamente para muchos hoy en día eso les parece algo inconcebible, mas para el tiempo de que estamos hablando hay cierto laxismo en cuanto a perdones se refiere. Habría que recordar el probabilismo de la teología moral. El pecado en el barroco novohispano tuvo sus asegunes, lo más problemático no eran los pecados de la carne o los veniales, sino el desvío de la doctrina,

⁴⁷⁸ *Ibidem*.

⁴⁷⁹ *Ibidem*.

esos eran más graves. No obstante, la Bula de la Santa Cruzada podía restituir la amistad del cristiano con Dios:

no son para nosotros rigorosas esas señales en este solemne día, sino auténticas señales de la misericordia divina..., pues es el Sol, la Luna y las Estrellas (dice mi doctísimo Palvarto) se halla dibujadas tres señales de la misericordia Divina, y en ellas hallo yo delineadas, las tres sagradas Bullas de las Cruzadas... En la del Sol, porque recibimos en ella, la gracia de Dios... En la de Luna, porque nos componemos con Dios de nuestros logros...Y en las Estrellas, abra señal de que se libran por la Bulla las almas...⁴⁸⁰

El pecado es una realidad humana y ante ella no se escandaliza la Iglesia, la falta que los cristianos pudieran cometer podía ser perdonada, pero había una, la falta contra el Espíritu Santo, esa sí es imperdonable. Así que las bulas que emitía la santa sede para perdonar los pecados cumplían con una doble función: restituir al cristiano su equilibrio con la gracia divina y, sobre todo, para recabar fondos, dinero suficiente en su lucha contra los infieles, que después de Trento se multiplicaron.

Los argumentos que aquí usa el predicador son los que los especialistas en retórica llaman del *pathos*. En la *Retórica* de Aristóteles, es el uso de los sentimientos humanos para afectar el juicio de un jurado. Un uso típico sería intentar transmitir a la audiencia un sentimiento de rechazo hacia el sujeto de un juicio para intentar con eso influir en su sentencia. En este sentido, se puede decir que crear en la audiencia un sentimiento de rechazo hacia el sujeto juzgado, al margen del hecho que se está juzgando es, en el sentido etimológico de la palabra, crear un argumento patético.⁴⁸¹

En este caso la argumentación es para aceptar la bula y el pago correspondiente. Aquí juega el predicador con los

⁴⁸⁰ *Ibidem*.

⁴⁸¹ Bristáin Helena, *op. cit.*, 2002.

sentimientos de la feligresía para sentar el temor y temblor, pero al mismo tiempo, para ver en la bula un rayo de luz que puede iluminar la vida tan oscura de pecador. En la *amplificatio* aumenta la realidad pecaminosa de los cristianos de ese momento, pero con esa misma estrategia ofrece los beneficios de la Bula de la Santa Cruzada. Veamos un fragmento de la bula:

Así mismo les puedan absolver y absuelvan de todos sus pecados, crímenes y excesos y de horas no rezadas, y de simonía y de otros cualesquier pecados confesados y olvidados en confesión, aunque la absolución de los tales crímenes y excomuniones sea reservada a la santa sede apostólica. Salvo de conspiración contra el Romano pontífice y contra la dicha sede apostólica y de poner manos en obispo y de matar clérigo de orden sacro y de apartar porfiosamente y en cualquier manera de la obediencia de su santidad o de sus sucesores y de impedir la publicación y ejecución de esta indulgencia o la prosecución de a ésta santa guerra o de retraer a cualesquier persona y en cualesquiera maneras de tomar ésta indulgencia así tomare algo de lo que en cualquier manera se atuviere por virtud de ella.⁴⁸²

Prácticamente, quien pagara los costos establecidos podía confesar sus culpas con cualquier confesor y podía ser absuelto. Obviamente que esto a los tucioristas les molestaba bastante, pues la bula no exigía una contrición perfecta, bastaba que el pecador estuviera arrepentido y pagara su respectiva contribución. Quizá para los atricionistas la bula significaba, lo que significaba para el predicador la posibilidad de obtener el perdón de una forma expedita.

Para el predicador los signos de los tiempos son visibles y están presentes ante él; esas señales son la conducta de los cristianos, y para esos signos tan terribles estaba la bula del Papa. El problema fue que se exageró el poder de dichas bu-

⁴⁸² Bula de la Santa Cruzada.

las, de tal suerte que muchos cristianos de aquella época podían pecar fuertemente y pagar fuertemente. Está claro que estas bulas eran usadas por el reino para sacar recursos para la guerra contra otros países, pero la Iglesia Católica, representada aquí por este predicador, convencía a sus feligreses de que pagaran.

HONRAS LUCTUOSAS

Es bastante conocido el obispo de Puebla Manuel Fernández de Santa Cruz, por su contestación a la *Carta Atenagórica* de sor Juana Inés de la Cruz. La discusión la hizo bajo el seudónimo de *Sor Filotea*. Según Octavio Paz, la misma carta de sor Juana fue propiciada por el obispo. La cuestión no era menor, se trataba de discutir cuál fue la mayor fineza de Cristo. El oponente era el predicador jesuita Antonio Vieyra, llamado en su tiempo Cicerón Cristiano. El jesuita aseguraba que la mayor fineza de Cristo no había sido su muerte, sino ausentarse de con los hombres. Sor Juana, siguiendo una opinión distinta pero igual de probable, que la muerte de Cristo fue su mayor fineza, pues para eso había venido al mundo. El obispo de Puebla era amigo de la *Décima Musa* y, por tanto, le pidió dicha *Carta* que nunca debió de publicarse; quizá su superior, el arzobispo de México, le pidió que contestara la *Carta* de sor Juana. Lo cierto es que el obispo pasó a la historia como un intrigante que no pudo sostener la mentira.

Sin embargo, en el sermón que ahora comento, Joseph Días de Chamorro, con la ayuda de la *amplificatio* pone por las nubes y muy cerca de los querubines al obispo de Puebla. Según se desprende del mismo sermón, el bachiller conoció muy poco a Fernández de Santa Cruz. Esta obra concionatoria se pronunció días después de haber muerto el obispo en el templo de la orden de san Felipe Neri.⁴⁸³

⁴⁸³ Joseph Días Chamorro. *Sermón Funeral en las honras que celebró la muy*

La gestión del obispo Fernández de Santa Cruz se desarrolló en el último tercio del siglo XVII. Elegido obispo de Puebla en 1676, tomó posesión de su obispado en 1677. Fernández de Santa Cruz había nacido en Palencia, siendo colegial mayor en Salamanca y canónigo magistral en Segovia. Allí fue nombrado obispo de Chiapas y poco antes de embarcarse recibió el nombramiento para la silla de Guadalajara, en la Nueva Galicia. En 1676 fue propuesto para la de Puebla, de cuyo obispado tomó posesión el 4 de enero de 1677. Declinó dos altos puestos, el de arzobispo de México (1680) y el de virrey (1696). Murió en 1699 durante una visita pastoral en el poblado de Tepexoxoma.⁴⁸⁴

Dice Octavio Paz de nuestro prelado que tuvo dos pasiones: la teología y las monjas. En efecto, don Manuel fue un empeñoso fundador de colegios y conventos femeninos. Ya durante su episcopado en Guadalajara instituyó varios colegios de niñas y protegió a las monjas, y al llegar a Puebla sus primeras fundaciones fueron dos colegios de niñas pobres y la Casa de Recogidas; fray Miguel califica a las tres fábricas levantadas para albergarlas, como manifestación de su “magnificencia, que pregonan la «hidalgúa generosa de el magnánimo Príncipe»”. No contento con estas fundaciones femeninas prosiguió con la reforma de conventos y la institución de colegios de niñas en Tlaxcala y Atlixco, en los que labró oratorios.

Fray Miguel de Torres, sobrino de sor Juana, escribe muchos años después, la biografía de Fernández intitulada, siguiendo los modelos hiperbólicos del tiempo, *Dechado de príncipes eclesiásticos*. De los primeros datos consignados por el biógrafo no es posible inferir ninguna diferencia con el canon: el obispo es

venerable concordia Eclésiastica de San Felipe Neri de la Ciudad de Puebla de los Angeles al Illmo. y Excmo. Manuel Fernández de Santa Cruz. Puebla: Imprenta de los herederos de Juan de Villa Real, 1699.

⁴⁸⁴ Octavio Paz. *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*. Obras completas. Tomo v. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

visto conforme al patrón tradicional, puesto que se idealiza su condición de prelado y de político, se le conceden antecedentes nobles y heroicos, aunque sus máximas cualidades sean la humildad y la obediencia, en suma es «dechado vivo y ejemplar admirable de buenas obras en doctrina, en integridad y en gravedad».

El sermón que nos ocupa sigue el mismo esquema que la biografía arriba citada. Tampoco se trataba de hacer una crítica a lo que fue el obispo, pero el predicador se consuela haciendo, con la ayuda de la analogía, una ampliación interminable del tema. A leguas se nota que por ser bachiller y no doctor los vuelos de su oratoria apenas si levantan el piso.

La relación de Fernández de Santa Cruz con las mujeres la anotó muy bien Margo Glantz⁴⁸⁵, y es menester subrayar que en este sermón dicha relación también salta a la vista. Pero vayamos por partes. Joseph Días Chamorro, en su sermón pronunciado en san Felipe Neri, utilizó algunas imágenes solares. Estas aparecen también en los autores que daban la autorización o parecer. Así, ya en la “Presentación” leemos: “considerando que el Sol en su Ocaso no muere porque tiene luz en que vive de sí mismo, y la deja en las Estrellas (...)”, mientras que uno de los censores, el Padre Suárez y San Basilio, recurre también a la misma relación sol-estrellas y escribe: “las Estrellas imágenes de un Sol, de una Mitra, son imágenes de un obispo que en su muerte quedó vivo en las Estrellas del firmamento de su Iglesia.” Y Miguel González de Valdeosera, uno de los lectores, establece diversas analogías con los atributos y virtudes de un obispo: “aquel luminar mayor de la Iglesia Angelopolitana (...) aquel Excelentísimo Pontífice a quien todos respetaron como a un Sol, por las ínfulas de

⁴⁸⁵ Margo Glantz, “Las ascetas y las rateras noticias de la tierra: Manuel Fernández de Santa Cruz, obispo de Puebla”, en Margo Glantz (editora). *Sor Juana Inés de la Cruz y sus contemporáneos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.

su Episcopal dignidad, por los rayos de su relevante doctrina, por los influjos de su ardiente caridad.”

El epígrafe es de Isaías 58, 8: *Tunc erumpet quasi mane lumen tuum, et sanitas tua citius orietur, anteibit sciem team iustitia tua, et gloria Domini colliget te*. Escogió bien la cita de Isaías, pues está acorde con la oración fúnebre. En el exordio Chamorro ofrece una serie de citas en latín de la Vulgata, la Interlineal, Cornelio a Lapide, Lyra y el Cardenal Hugo; y concluye que todo eso significa que: “Desbrochará como la primera tu luz, se te concederá la remisión y se te infundirá la gracia, regirá tu justicia a el tribunal del justísimo juez, te acogerá la misericordia en el gozo de el señor en la muerte”⁴⁸⁶. Todo el exordio es una interpretación y acomodación del versículo del libro del profeta Isaías a la vida del obispo de Puebla. Aún más, todo el sermón está estructurado así.

En los sermones fúnebres el tema principal es la vida del difunto. La Iglesia Católica tenía mucho cuidado de que lo que se dijera no sobrepasara el natural esfuerzo humano, pues colgarle milagritos a un muerto era muy fácil, es de suponerse que este sermón cumplió con dicho requisito, debemos subrayar que la alabanza de la persona del obispo de Puebla es amplia y reiterada. Poco le faltó al predicador para decir que el obispo había muerto en olor de santidad.

Lo que más me importa aquí es analizar la argumentación de dicho sermón y comprender si convenció o no, además ver si hay ingenio o sutileza en dicha obra concionatoria. Como ya vimos, la luz es un elemento importante en esta pieza, sirve para contrastarla con lo negro de la muerte. Me llama la atención que inicia el sermón con una breve discusión acerca del conocimiento:

El que sólo tiene la luz, no la haya; y la tiene y la halla quien la lleva; porque tener la luz dice conocimiento; llevarla dice operación; y no halla la luz quien la conoce; el que la lleva sí

⁴⁸⁶ Joseph Días Chamorro, *op. cit.*

porque obra y aún no tiene luz el que la enciende aunque luce; la halla el que la enciende, porque arde. Y aun ninguno con el conocimiento la tiene, porque sólo con la operación la lleva.⁴⁸⁷

Tradicionalmente, el conocimiento estaba asociado con la luz, pero aquí el predicador dice que aunque el sabio tenga luz de entendimiento no la tiene, pues pondera que es mejor quien la lleva. No importa tanto el conocimiento especulativo como el práctico. Para Chamorro es más importante lo práctico que lo teórico. Porque de la luz de que habla aquí el predicador no es la de la inteligencia, sino de la luz de la gloria eterna. Con el saber no se alcanza el cielo prometido, mientras que con las acciones desprendidas sí.

Esa luz se divide en cuatro, según Alberto Magno y se colocan dos en los pies y dos la cabecera de la caja del difunto. Cada una de ellas tiene un significado que Chamorro va acomodando a la vida del obispo de Puebla: *Quatuor lumina circa Phaertrum haec sunt. Premium est vera sapientia. Secundum est iustitiae benevolentia. Tertium est mandatorum conservatio. Quartum virtutum congregatio.*⁴⁸⁸ De esta manera, el predicador divide su oración en cuatro partes, una por cada luz, por cada cirio.

La primera luz es la verdadera sabiduría. Comienza esta parte el bachiller Chamorro narrando lo que se explica en el capítulo 28 del Éxodo, acerca de cómo debería ir vestido el sumo sacerdote: con una túnica de lino del color del jacinto y al final de la misma unas campanillas alternadas de granadas. ¿Para qué era esto? se pregunta el predicador: para que la feligresía del tabernáculo oyera las campanillas y recordara la muerte y viera las granadas y recordara el amor de Dios. El temor y el amor es lo que debería regir la conducta de los cristianos. Entonces, la verdadera sabiduría no era la que se conseguía por medio de la luz de la razón, sino la que se obtenía con las acciones propias del cristiano.

⁴⁸⁷ *Ibidem.*

⁴⁸⁸ *Ibidem.*

Y asegurando de la vida del obispo de Puebla: “Mostró vivir con desengaño, sabía que el más vivo color de la vida borra la muerte y sólo permanece la del ejemplo. Sabía que en quitando la parca a el espejo de la vida el azogue del aliento, ninguno puede en él mirarse el rostro, porque entonces se representa solo el semblante de la virtud. Más temor le tenía a la muerte que amor a su vida”.⁴⁸⁹

Después, el predicador se da a la tarea de enunciar y enumerar las obras piadosas que hizo Fernández como obispo, de lo cual colige que Manuel Fernández de Santa Cruz no buscaba la luz que da el conocimiento, aunque su pasión fuera la teología, sino la sabiduría que dan las acciones como buen obispo.

La tercera luz es la de la justicia benevolente, no sólo la de la justicia, sino una justicia benevolente. Pero la justicia benevolente para Chamorro no consistía en ser ecuaníme, sino más bien en cómo los poderosos repartían sus bienes entre los que menos tenían. Narra la historia de José y de cómo vende el grano entre los que menos tienen. Asimismo, cita el ejemplo de David quien era ahorrativo a más no poder. Más la virtud ¿cuál es?, ¿si el que teniendo da lo que le sobra o el que no tiene da lo que no le sobra? “Porque tratarse uno como pobre cuando no tiene, es hacer de la necesidad virtud. Pero cuando le sobra todo, es hacer pobreza de la abundancia y es mayor empresa del espíritu padecer la necesidad que se estudia que sufrir la que el tiempo ofrece”,⁴⁹⁰ asegura el predicador.

Así, de manera proporcional, el obispo de Puebla hizo otro tanto con las niñas y mujeres de los conventos que asistía. Finalmente el Prelado le gana la segunda caída a la muerte, pues si con sus acciones logró llevar delante de sí la luz que lo iluminó en su camino hacia el cielo, con su benevolencia y sus limosnas a colegios y beaterios de monjas también le ganó a la

⁴⁸⁹ *Ibidem.*

⁴⁹⁰ *Ibidem.*

parca: “Y para la muerte que todo lo quita, le sirvió lo que quitó de sí, para que lo hallara y no lo hiciera pobre la muerte, si quando esta hace pobre al rico triunfa sobre el hombre, mas quando hace pobre al rico el hombre triunfa sobre la parca”. Como el obispo con sus limosnas desprendió de sí los bienes materiales, con esto le ganó a la muerte, pues obtuvo la segunda luz, la de la benevolencia.

La cuarta luz que se pone a la cabeza del difunto significa la congregación de las virtudes: fe, esperanza y caridad. Obviamente, en una actitud regalista el bachiller Chamorro no duda en encontrar dichas integridades en el obispo de Puebla, pues en la luz de su paciencia el mayor ejemplo de su vida. Para el bachiller, el obispo de Puebla y luego de Guadalajara fue muy paciente, pues supo llevar sin exageración su investidura de obispo y al mismo tiempo supo llevar con estoicismo los quebrantos de su salud.

Tuvo y halló en la muerte la luz que llevó en la vida, de luz fueron su vida y su muerte y supo hacer suya singularmente la luz. Verificando en sus grandes obras esta palabra: *Lumen tuum*, y así tuvo esperanza de la eterna felicidad: *et gloria Deus colliget te. In morte*. Hizo la luz suya de cuatro modos y de cuatro luces hizo una luz, que le dio esperanza de su eterna dicha.⁴⁹¹

El juego entre luces y sombras es evidente en este sermón. Por un lado está la oscuridad de la muerte y por otra está la luz que busca todo cristiano muerto dentro de la Iglesia Católica: la luz eterna. Pero también está la luz de las velas que representan las acciones que hizo el difunto. Al obispo de Puebla, Fernández de Santa Cruz, lo valora el predicador, no por la luz de su inteligencia o saber, sino por la luz de sus acciones. Porque obrando, según él, fue como el prelado se ganó el cielo. Habrá algunos que se ganen el ciclo con su deslumbrante inteligencia, pero el obispo se lo ganó con sus acciones.

⁴⁹¹ *Ibidem*.

El saber para el obispo era sólo aquél que servía para salvarse, al menos eso es lo que asegura en la Carta de sor Filotea de la Cruz: *Y ciencia que no alumbra para salvarse, Dios, que todo lo sabe, la califica por necesidad*. Critica muy duramente a sor Juana Inés de la Cruz porque se dedica al saber y al estudio de las letras que el obispo llama ancillares que a la sagrada escritura:

Lástima es que un tan gran entendimiento, de tal manera se abata a las rateras noticias de la tierra, que no desee penetrar lo que pasa en el Cielo; y ya que se humille al suelo, que no baje más abajo, considerando lo que pasa en el Infierno.⁴⁹²

Lo que no pondera Santa Cruz es que sor Juana, con la ayuda de la analogía podía muy bien decir, proporcionalmente lo que el cielo era. Al menos eso es lo que muchos predicadores habían hecho con sus sermones. La única diferencia era que sor Juana era mujer.

El sermón del bachiller Chamorro no fue lo bastante agudo o ingenioso, quizá porque era del mismo parecer que el obispo difunto. Las agudezas y conceptos no se le dan, tal vez sea por su condición de bachiller pues otros con más estudios lograban no sólo convencer y mover a la feligresía, sino que los deleitaban con su prosa.

RACIONALIDAD SIMBÓLICA METAFÓRICA

No hay que olvidar que estamos buscando qué tipo de racionalidad se elaboró a partir de los sermones mismos y cómo dicha racionalidad es manifiesta. Queremos cerrar este capítulo con algunas reflexiones de cómo el símbolo, la metáfora y la analogía contribuyeron en los sermones barrocos para construir esta racionalidad. Al uso de la razón se le denomina

⁴⁹² Carta de Sor Filotea de la Cruz, 1690.

racionalidad, obviamente que la palabra discurrecida es el más pleno ejercicio de dicha razón.

Como ya habíamos mencionado al principio de este capítulo, el símbolo, la metáfora y la imagen vinieron a delinear la construcción de los sermones barrocos y con ellos la racionalidad que estamos explicitando. El símbolo no sólo es una convención entre los sujetos pensantes, sino que además condensa una serie de ideas que el predicador quiere comunicar a su feligresía. De hecho, el símbolo es un decir sin decir, porque promete hablar a su intérprete; pero no siempre le habla o no siempre lo hace completamente, sino al que está en un ámbito religioso como lo estaban los parroquianos del siglo XVII y XVIII.

Como hemos visto en los sermones arriba analizados, el símbolo es muy importante, no sólo se incorpora al texto de discurso en la *amplificatio*, sino que también le sirve al predicador para ir elaborando una forma específica de convencer y de enseñar. El símbolo que deja una parte oculta y una explícita sintetiza la ontología del mismo sermón. Además, tanto el símbolo como la metáfora son utilizados aquí como cuños de la argumentación, inclusive como pruebas, pues la semejanza es lo que hace posible que se convenza a los oyentes o lectores del sermón.

El símbolo da que pensar. Los símbolos son los que dan sentidos al discurso mismo del sermón. El sentido literal, usual, corriente, que guía el desvelamiento del segundo sentido, al que efectivamente apunta el símbolo a través del primero. Para el predicador, para captar los rasgos específicos del tema a predicar, era preciso recurrir a la mediación de los símbolos. Esto demanda la aparición de una hermenéutica que trabaje en el desciframiento de este lenguaje simbólico y metafórico. Se percata que sólo con el símbolo y con el lenguaje simbólico es posible la comprensión de algo tan opaco como es la realidad.

Los símbolos utilizados en los sermones barrocos sopor-
tan no sólo una interpretación analógica, sino también alegó-

rica y hasta anagógica. Pues no se da en la interpretación de los predicadores una *semiosis* infinita del símbolo, aunque así lo parece por esa interminable fuga de sentidos, sino que está acotado por la analogía y el razonamiento analógico. Pues el símbolo siempre es semejante a algo o a alguien ya que une dos elementos distintos y los une gracias a la similitud.

El carácter de símbolo que se contiene en los puntos arriba señalados es reunir en un nudo de presencia un conjunto de intenciones significativas que, antes de dar que hablar, dan que pensar; la manifestación simbólica, como cosa, es una matriz de significaciones simbólicas en forma de palabras.

Es cierto que los símbolos son signos, son expresiones que comunican un sentido; sentido es declarar en una intención de significar vehiculada por la palabra. Pero decir que el símbolo es un signo, es trazar un círculo demasiado grande que hay que concretar. Todo signo apunta más allá de sí mismo, a algo y vale para ese algo; pero no todo signo es símbolo. Diremos que el símbolo oculta en su aspiración una intencionalidad doble.

El evangelio de Lucas, y más específicamente donde se narra la llegada de Jesús a la casa de Zaqueo, se vuelve una serie de símbolos concatenados que dan para pensar. Donde la interpretación alegórica que hacen los predicadores les permite decir que aquel relato es símbolo de las distintas edificaciones de templos que hubo en la Nueva España. Zaqueo es símbolo, Jesús lo es, el sicomoro, la casa de Zaqueo, todo tiene un significado oculto que se actualiza con el poder de la palabra del predicador, que se actualiza históricamente cuando se levanta un templo.

El mismo templo es un símbolo de piedra que anuncia la Jerusalén celestial, que evoca el reino de Dios. Desde su fachada, cada uno de los elementos de los templos eran considerados símbolos que interpelaban al cristiano y al mismo tiempo le gritaban la gloria de Dios. Los altares eran símbolos de la voluntad de Dios en la tierra o bien de la vida del santo o de la santa correspondiente.

Los santos eran considerados como símbolos vivientes que eran modelo a seguir y que tenían una vida simbólica, pues su existencia histórica y terrena sólo evidenciaba en parte su espíritu y su alma que estaban destinados a la gracia eterna. Los santos como símbolo de virtudes donde se condensaban todos los elementos que un buen cristiano debía de seguir.

A los predicadores no les interesaba tanto la dimensión empírica del símbolo, sino más bien su dimensión trascendental, es decir, hacia dónde apuntaba el sentido mismo del símbolo. Pues obviamente su carácter físico podía ser gráfico, lítico, plástico, pictórico, etcétera; lo que deseaban comunicar a su feligresía era esta otra cara trascendental que es más importante y que ofrece la prueba de lo que están argumentando.

Así, en la contraposición con los signos técnicos perfectamente transparentes que sólo dicen lo que quieren decir al plantear lo significado, los signos simbólicos son opacos, porque el primer sentido literal, patente, apunta a su vez analógicamente a un segundo sentido que sólo se da en él. Esta opacidad constituye la intensidad misma del símbolo y su trascendencia.

En el discurso barroco novohispano la mediación simbólica es una especie de dialéctica, que se resuelve en la proporcionalidad analógica, en la proporcionalidad que da el predicador a cada parte para que se dé la adecuación mutua. Adecuación entre la casa de Zaqueo y el altar o templo dedicado, entre Zaqueo y el patrocinador de la construcción, en fin, entre aquel momento histórico y el momento histórico que se está viviendo en el momento de la pronunciación del sermón. En este sentido, el símbolo es donante, y es donante porque es una intencionalidad primaria que da analógicamente el sentido segundo.

En este tenor, los predicadores barrocos novohispanos son hermeneutas en el mejor sentido de la palabra, pues no sólo traducen el símbolo a un lenguaje para toda la feligresía, sino que también interpretan el hecho histórico de la elevación del templo como un signo anagógico.

La dialéctica del símbolo está conectada con la dialéctica misma de la argumentación. El símbolo ayuda a sostener la tesis probable que presenta el predicador en su sermón. Pues gracias a la trascendencia del sentido del símbolo logra el predicador justificar su interpretación acomodaticia de los hechos históricos.

La metáfora está muy emparentada con el símbolo, inclusive se podría decir que la metáfora es una versión lingüística del símbolo. ¿Cómo usan la metáfora los predicadores barrocos novohispanos? ¿Tiene acaso solamente una función decorativa en el discurso? Definitivamente no. La utilización de las metáforas por parte de los predicadores barrocos no sólo sirve para deleitar el oído de la feligresía, sino que es un instrumento argumentativo que le ayuda a convencer y a persuadir de lo que está proponiendo.

La misma ambivalencia de la retórica le permite al predicador que lo verdadero se manifieste en su legítimo esplendor, o bien, pueda establecer lo semejante con lo verdadero. Como las verdades de fe no son asequibles a muchos en la Iglesia Católica, por eso los predicadores barrocos novohispanos echaban mano de una manera de la semejanza con la verdad: la metáfora.

Esto es *metáfora* en griego, un término polisémico que, al ser tomado como préstamo por otras lenguas, ha restringido su significado para denominar a un determinado fenómeno lingüístico referente a un “tropo que consiste en trasladar el sentido recto de las voces a otro figurado, en virtud de una comparación tácita”, o en una “aplicación de una palabra o de una expresión a un objeto o a un concepto, al cual no denota literalmente, con el fin de sugerir una comparación (con otro objeto o concepto) y facilitar su comprensión”⁴⁹³ En este sentido, la metáfora tiene el mismo carácter trascendental que el símbolo.

La metáfora es una parte de la analogía, la otra es la metonimia y como parte de la analogía también lo es del razona-

⁴⁹³ Heinrich Lausberg, *op. cit.*

miento de este tipo. En los sermones barrocos novohispanos hay una tensión dialéctica entre la comprensión y la explicación. Los predicadores de esta época se daban a la tarea de hacer una comprensión de la sagrada escritura pero al mismo tiempo llevaban a cabo una explicación a su feligresía.

Aunque la metáfora es designada como un tropo, la fuerza perlocutiva que posee le permite ser utilizada como *onus probandi*, esto es, como carga de prueba. La metáfora es usada por los predicadores barrocos novohispanos como una opinión verosímil. Esto último es especialmente relevante para una consideración de la metáfora desde un punto de vista filosófico, pues casi nadie ha negado que la metáfora lleve a cabo una función cognitiva, aunque sí haya habido muchas opiniones divergentes sobre la valoración de esa función cognitiva indudable. La metáfora tiene en el discurso barroco una función cognitiva, es un instrumento precioso que le ayuda al predicador a enfrentarse cognoscitivamente al mundo, de modo que una metáfora nueva le permite ver al mundo y sus objetos desde una perspectiva novedosa.

La mejor forma en que los predicadores novohispanos hicieron uso de la metáfora es como una analogía condensada, resultante de la fusión de un elemento del foro con un elemento del tema. La metáfora en este sentido está prácticamente en el centro del razonamiento por analogía.⁴⁹⁴

En una analogía normal, la relación es A es a B como C es a D; en la metáfora se da la unión C de B para designar A. Esto es en el nivel sintáctico, mas en el semántico hay aún una relación más estrecha, pues el problema es de designación. Se traslada la significación propia de un nombre a otra significación. Pero esta cuestión de referencialidad no es sólo por arbitrio del predicador, sino que hay un estrato metafísico, hay una metafísica del gerundio. Aquí sólo queremos evidenciar que esta racionalidad es más rica que la que se fue elaborando con las ideas claras y distintas que tanto pedían Descartes y Hobbes.

⁴⁹⁴ Ch. Perelman, *op. cit.*, p. 610.

La racionalidad aquí implícita es dialéctica, pues un razonamiento es un discurso en el que sentadas ciertas cosas, necesariamente se da a la vez, a través de lo establecido, algo distinto de lo establecido. Hay demostración cuando el razonamiento parte de cosas verdaderas y primordiales, o de cosas cuyo conocimiento se origina a través de cosas primordiales y verdaderas; en cambio, es dialéctico el razonamiento construido a partir de cosas plausibles. Los predicadores barrocos novohispanos siempre partieron de una perícopa del evangelio o del Antiguos Testamento, pero la problematizaban en muchos casos citando la Biblia Complutense de Cisneros y viendo las distintas versiones del mismo texto. No está a discusión la sagrada escritura, lo que era plausible y probable era la interpretación que éstos hacían de los textos.

Lo que se dio con el pensamiento moderno fue un desbocamiento tanto de lo simbólico como de lo metafórico. Las relaciones entre las cosas y las palabras tenían que ser claras y distintas, como la geometría o la aritmética. A diferencia del pensamiento moderno fundado en Europa a partir de las ciencias naturales y las matemáticas, el pensamiento que se conservó en la Nueva España veía esta relación, entre palabras y cosas, no de manera unívoca, sino más bien simbólica y metafórica.

Los predicadores barrocos novohispanos a partir de sus lecturas, de lo que discutían en las cátedras y su tradición, trataron de establecer una forma de saber que no estuviera reñida con su fe y que, al mismo tiempo, les permitiera explicar la dialéctica de los hechos históricos. Pues si bien el discurso del sermón está basado en la interpretación que se hacía de la sagrada escritura, la aplicación de dicha exégesis a los hechos históricos, no sólo es para adoctrinarlos, sino para evidenciar la trascendencia de la misma palabra divina.

La forma de racionalidad establecida en este momento no sólo tiene que ver que el símbolo, la metáfora y la imagen que se crea con éstos, servían de adorno al sermón, sino que en su discurrir estos elementos eran usados como argumentos de peso que venían a sostener la tesis en un principio enunciada.

CONCLUSIONES

A lo largo de este siglo XVII se constituyó en la Nueva España lo que he denominado paradigma sermocinal. Dicho paradigma está fundado en una *scientia sermocinalis*, esto es, en sistema de comprensión de la sagrada escritura y de la escritura secular que es el mundo. En la Nueva España más bien pivó un ejercicio de argumentación donde se discutieron temas tan distintos como la muerte de un predicador o la santidad o el guadalupanismo. Así pues, esta *scientia sermocinalis* estaba fundamentada en la retórica y la dialéctica, ambas como parte de la filosofía y más específicamente de la filosofía del lenguaje. Pero también dicha *scientia* está cimentada en una práctica exegética, en un ejercicio hermenéutico de comprensión de la Biblia, de los textos de los padres y doctores de la Iglesia. Como desde un principio planteamos, no se puede separar la argumentación de la interpretación. Toda proforística es resultado de una noemática.

Este paradigma sermocinal tiene un sistema de explicación basado en la semejanza y la analogía, en la metáfora y la alegoría, en la agudeza y el ingenio. Cada uno de estos elementos son condiciones de posibilidad de construcción del discurso barroco novohispano. Son como categorías *a priori* que establecían el rumbo y la perspectiva de la práctica concionatoria novohispana. Estas categorías eran del pensamiento, del entendimiento y no del gusto como se ha querido ver. Este paradigma sermocinal es un sistema porque atiende a cada una de las facetas del hombre, desde el estético, moral, político, religioso y cognoscitivo, pues el púlpito también funcionaba como un lugar pedagógico y el sermón no sólo deleitaba sino que también enseñaba y enseñaba a razonar de cierta manera.

Los concionadores novohispanos sabían que el lenguaje mediaba entre ellos y la sagrada escritura, y entre ellos y el pueblo cristiano. Inclusive se podría decir que su práctica con-

cionatoria era continuidad de un *Deus concionator*. El mismo Cristo había planteado la necesidad de predicar para llevar la palabra de Dios a todas las latitudes. Inclusive el modo de hacer la prédica la había dado el mismo Cristo, Él no hablaba en sentido directo, sino que había expresado su pensamiento a través de metáforas, analogías, sinécdoques, a través del pensamiento alegórico simbólico. Por lo cual los predicadores llegaban a la siguiente conclusión: si Cristo siendo el hijo de Dios hablaba al hombre con metáforas y alegorías, algo de especial deberían tener estos tropos retóricos, luego ellos, simples mortales, no podían sino hacer lo consecuente. Lo mismo sucede con san Pablo, así lo subraya Juan Rodríguez de León en su obra que analizamos en el capítulo uno. En efecto, Rodríguez de León llega a la conclusión que la forma de predicar sutil e ingeniosa está plenamente justificada por la misma actividad lingüística del apóstol. Años antes de que Baltasar Gracián diera las pautas del ingenio, la agudeza y la sutileza, el canónigo de Tlaxcala ya había esbozado estos elementos como condiciones de posibilidad, no sólo de la elaboración del discurso barroco hispano, sino también como circunstancias de este paradigma que identificamos en los sermones.

El trípode que sostiene a este paradigma sermocinal es el *trivium*, es decir, esa fuerte formación que tenían los predicadores barrocos en materia de filosofía del lenguaje. Particularmente la retórica y la dialéctica, como parte de la *scientia sermocinalis*, como disciplinas que le ayudaban al predicador a construir su unidad discursiva. Como ya vimos, la Universidad de México se preocupó muy pronto de tener estas dos cátedras en sus cursos regulares. Fray Alonso de la Veracruz enseñaba la lógica menor y la lógica mayor, o analítica y dialéctica. La dialéctica le dio al sermón no sólo la dimensión cognitiva, pues comporta un estatus epistemológico, sino lo que discierne es la verosimilitud de la proposición a demostrar. Así, en este sentido, lo que se fue construyendo fue un probabilidadismo, o sea, lo que se podía probar por parte del *concionator*

y se fundaba en una razón prudente. Los sermones en este sentido son un juicio o proposición respecto a la cual existen motivos importantes para que pueda ser afirmada como verdadero, pero sin que tales motivos o razones sean suficientes para que por ellas pueda ser excluido lo contrario; es decir, el juicio probable no supone certeza y se mueve en el terreno de la opinión. Los sermones echaban mano de un silogismo o entimema cuyas premisas son contingentes, la conclusión que resulta de ellas es objeto de opinión y el silogismo es llamado probable.

Pero esto no ocasiona ningún menoscabo a la racionalidad que estamos explicitando, muy al contrario, la racionalidad que se fue formando en la época barroca novohispana no fue de total certidumbre ni de total incertidumbre. Sino que el conocimiento que se fue elaborando fue del tipo probable, donde tenía un viso de veracidad. Los predicadores sabían que no podía tener certeza de ciencia ni de conciencia, pues a lo que se referían los sermones eran situaciones posibles dentro de las múltiples opciones en que el ser se puede decir. En efecto, los predicadores barrocos buscaron todas las maneras posibles de decir lo que el ser es, es decir, lo que la realidad es. La realidad en este sentido no es unívoca ni totalmente equívoca, es analógica. Por eso el razonamiento por analogía tiene aquí un papel importantísimo. Los concionadores barrocos sabían que el ser es analógico y la palabra que se refería a él lo era también. Así, en los casos de los santos o de la muerte de algún personaje, de algún hecho político, la fundamentación del culto a la Virgen de Guadalupe o a la Inmaculada.

La retórica, por su parte, no sólo le dio al predicador los tropos necesarios para elaborar su sermón, sino que le permitió defender la verosimilitud de dichas proposiciones. La habilitación de la retórica lleva implícita la rehabilitación del concepto retórico de *doxa*. Con ello el predicador no parece dudar de que el mundo se pueda describir de un modo adecuado con categorías retóricas, porque el mundo está constituido completamente de un modo retórico, es decir, porque el

mundo, al menos a los concionadores barrocos novohispanos, le muestra sólo el reflejo de su opinión sobre el mundo. Para el predicador el lenguaje es esencialmente retórica, porque se articula sobre la *doxa* y no sobre las ideas claras y distintas, en la medida que todo sermón transfiere la interpretación que su autor hace de la Biblia y del mundo mismo. Esto significa que para el concionador barroco, lo verdaderamente importante es la persuasión, la fuerza de convencimiento, que es lo que en realidad ha de dar lugar a un papel esencial en la percepción del mundo y de la comunicación con los demás.

Como hemos visto, los temas de los sermones barrocos van desde la vida de santos, hasta sucesos políticos de la Corona española. Los panegíricos de santos intentan poner un ejemplo a seguir a los cristianos de aquella época. Este tipo de sermones tienen bastante de hagiografía y el discurso que construyen está fincado en la fe, en la creencia del milagro del santo o de que su vida haya sido tan virtuosa como se narra. De cierta manera, los santos vinieron a colmar un espacio que habían dejado los héroes de la literatura gentil. También fueron una respuesta a la reforma luterana que se estaba gestando en Alemania. En efecto, una de las polémicas que se desató con dicha reforma era el carácter que tenían las imágenes de santos y santas. Mas como hemos analizado, la imagen del santo o de la santa sólo era para los predicadores barrocos un signo o un símbolo que no tenía significado en sí mismo, sino que remitía a lo sagrado; o bien, de cómo el santo participaba de lo sagrado. La imagen no era en ningún sentido algo que tuviera un valor, quizá el único valor que se le concedía era el de adorno, estético, pero la función era de signo. Con esto nos damos cuenta, efectivamente, del alto nivel semiótico que tenía la cultura novohispana. Desde la liturgia misma en la que participaban los cristianos, pasando por las fachadas de los templos, los interiores mismos e inclusive los mismos sacramentos, estaban considerados como signos y símbolos que remitían a una realidad más prístina, una realidad espiritual que tenía más valor que la realidad fáctica. En este sentido,

el sermón de santos o de circunstancia era tomado como un aparato semiótico que producía un significado específico entre la feligresía. No sólo era un todo artificioso como lo quería Martín de Velasco, sino que era un dispositivo semiótico para construir en la mente de los católicos una visión del mundo, de la existencia, de la moral y de lo que es capaz un hombre con fe y determinación.

Algo similar sucede con los sermones marianos, tanto los de la Inmaculada Concepción como los de la Virgen de Guadalupe. Sobre todo esta última, la imagen aparecida en el cerro del Tepeyac, se tomaba en dos sentidos, como signo de lo sagrado (*signum magnum*), pero también como la manifestación de la voluntad divina a través del envío del icono de su madre. En los sermones guadalupanos no sólo se argumentaba para convencer de la aparición de la morena del Tepeyac, sino particularmente para dejar bien sentado que no había hecho nada igual con ninguna otra nación. Es decir, que había una opción preferencial de la madre de Dios hacia los indígenas y hacia el pueblo de la Nueva España. Estos sermones no sólo eran apologéticos, sino que eran bastante teológicos, pues como vimos, esgrimían argumentos de esta índole, inclusive filosóficos, para persuadir a los feligreses de que lo que estaban contemplando no era la imagen de la María histórica, sino la imagen que tenía Dios en su mente antes de la creación del universo. Era una revelación directa de Dios, si Dios había hablado con palabras al pueblo judío, a la nueva Jerusalén, la Nueva España, le había hablado con imágenes.

Fueron varios los tipos de argumentos usados en los sermones barrocos novohispanos. En primer lugar tenemos los inductivos: analogía, semejanza, autoridad, causa, contrarios, generalizaciones. En segundo momento tenemos los deductivos: condicionales, disyuntivos, dilemas. Asimismo, los predicadores recurrían a los hipotéticos: el signo, el símbolo y la metáfora. Cada uno de estos argumentos es lo que sostiene este paradigma sermocinal, pero además, los argumentos de la retórica, como por ejemplo, los ligados al *ethos*, al *pathos* y al *logos*.

En efecto, la retórica comporta el diálogo, el predicador establece un diálogo con la comunidad cristiana. Aunque pudiera parecer un monólogo, el sermón barroco novohispano intenta interpelar al cristiano, convencerlo y moverlo hacia la rectitud de la vida. El argumento más usado en este sentido es el *ad hominem*, esto es, las razones que se esgrimen están a la medida del público al cual se dirige, apoyándose en las convicciones del interlocutor. Los predicadores denominaban al argumento *ad hominem* con la expresión *argumentum ex concessis*, es decir, que usa en su favor los argumentos *aceptados* o *concedidos* (*ex concessis*) por el interlocutor. Así, el sermón partía de lo que ya sabía la feligresía o lo que ya aceptaba y de ahí sacaba conclusiones distintas que producían un saber específico. Mas ese saber no era pretencioso, no se postulaba como la verdad única y absoluta, sino que, como lo sostienen los censores de los sermones y los mismos concionadores, era un saber probable y verosímil.

En una siguiente investigación explicaré cuáles son las características del sermón novohispano del siglo XVIII y cómo se fue transformando a lo largo de este siglo. Asimismo, identificaremos cuáles fueron los temas más frecuentes y qué papel jugó la retórica, así como el papel del predicador en un siglo lleno de contrastes y cambios vertiginosos.

FUENTES

BIBLIOTECAS CONSULTADAS:

Biblioteca José María Lafragua de la BUAP, Puebla
Biblioteca Elías Amador, Zacatecas
Biblioteca Nacional de México

BIBLIOGRAFÍA

- ALEGRE, Francisco Javier. *Historia de la Compañía de Jesús en Nueva-España. Tomo II que estaba escribiendo el P. Francisco Javier Alegre al tiempo de su expulsión. Publícala para probar la utilidad que prestará a la América Mexicana la solicitada reposición de dicha Compañía, Carlos María de Bustamante, individuo del Supremo Poder Conservador*. Alicante : Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2006.
- ALFOS GRAU, Carmen José, “La Teología Homilética del XVII” en Josep Ignasi Saranyana *Teología en América Latina*. Madrid: Iberoamericana, 1999.
- ALDERETE, ANTONIO. *Sermón a las honras, que la Ilustrísima Congregación de San Pedro, en la Iglesia de la Santísima Trinidad, asistiendo el Santo Tribunal de la Inquisición. A las memorias del Ilustrísimo señor doctor don Bartolomé González Soltero, Obispo de Guatemala*. México: Imprenta de la viuda de Bernardo Calderón, 1650.
- ALMAZÁN, Andrés de, “Sermón cuarto de estas fiestas de canonización de S. Francisco Borja” en *Festivo aparato con que la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús celebró en esta Imperial Corte de la América Septentrional, los immarcescibles lauros... de S. Francisco de Borja*. México: Imprenta de Juan Ruiz, 1672.
- ALONSO DE DIEGO, Mercedes. *Retórica, predicación y vida cotidiana en México (1735), según Francisco de la Concepción Barbosa, O. F. M.* Tesis de doctorado, Universidad de Navarra, 2002.

- ASUNCIÓN, Jacinto de la, “Sermón quinto que predicó en este célebre octavario de la canonización de San Francisco Borja” en *Festivo aparato con que la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús celebró en esta Imperial Corte de la América Septentrional, los inmarcesibles lauros... de S. Francisco de Borja*. México: Imprenta de Juan Ruiz, 1672.
- AYROLO, Gabriel de. *Pensil de príncipes y varones ilustres*. Sevilla: Imprenta de Fernando Rey, 1617.
- Sermón que predicó...el día de su Patrón Hipólito*. México: Francisco Salvago, 1638.
- AZAUTRE GALIANA, Antonio, “Algunas influencias de la oratoria sagrada en la prosa de Quevedo”, en *Crítica* (Toulouse), 84-85, 2002.
- BARCIA ZAMBRANA, José dc. *El Despertador Cristiano de sermones doctrinales sobre particulares asuntos*. Tomo Primero. Madrid: Imprenta de Manuel Román, 1719.
- BARRERA, Alonso de la. *Sermón que predicó a las honras y exequias que el Tribunal de la Fee y Señores Inquisidores Apostólicos, hizjeron y Consagraron a la Católica Majestad del rey señor PHILIPPO QUARTO, en la Clemencia, Constancia, Religión el GRANDE*. México: 1666.
- BASTERO, Juan Luis, “El juramento inmaculista de la Rcal y Pontificia Universidad de México (1619)”, en *Actas del x Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*. Tomo II. Pamplona: Universidad de Navarra, 1989.
- BERISTÁIN, Helena. *Diccionario de retórica y poética*. México: Porrúa, 2006.
- BERISTÁIN DE SOUZA, Mariano José. *Biblioteca Hispano-Americana Septentrional*. Tomo I. México: Oficina de Alcjandro Valdés, 1819.
- BEUCHOT, Mauricio. *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1981.
- Historia de la filosofía en el México Colonial*. Barcelona: Herder, 1996.
- Retórica como pragmática y hermenéutica*. Madrid: Antropos, 1998.
- “El emblema, símbolo y analogía-iconicidad”, en Bárbara Skinfill Nogal (editora). *Las dimensiones del arte emblemático*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, 2002.
- Retóricos de la Nueva España*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.
- BRADING, David. *Siete sermones Guadalupeños*. México: Condumex, 1997.
- BRAVO ARRIAGA, Ma. Dolores, “Algunas consideraciones sobre el discurso de poder y la autoría de Núñez de Miranda, en el Túmulo a Felipe IV, de 1666”, en *Anales de literatura española*, No. 13. Alicante: Universidad de Alicante.
- *El discurso de la espiritualidad dirigida: Antonio Núñez de Miranda, confesor de Sor Juana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México/ Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 2001.
- “Festejos de canonización y sermón hagiográfico en honor de un «grande» del cielo, por el padre Antonio Núñez de Miranda”, en *De palabras, imágenes y símbolos: Homenaje a José Pascual Buxó*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.
- CARRASCO MOSCOSO, Nicolás. *Sermón de el Patrocinio que contra las rayos y tempestades goza dichosa la ciudad de de la Puebla en el esclarecido Patriarcha San Joseph*. Puebla: Imprenta de Diego Fernández, 1688.
- CASTAÑO NAVARRO, Ana, “Sermón y literatura. La imagen del predicador en algunos sermones de la Nueva España”, en *Acta Poética*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Otoño, 2008.
- CASTRILLÓN, Fray Sebastián, “Sermón séptimo que predicó en las fiestas de San Francisco Borja”, en *Festivo aparato con que la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús celebró en esta Imperial Corte de la América Septentrional, los inmarcesibles lauros... de S. Francisco de Borja*. México: Imprenta de Juan Ruiz, 1672.
- CAYETANO. *Tratado sobre la analogía de los nombres*. Oviedo: Biblioteca filosofía en español, 2005.
- CERDAN, Francis, “La oración fúnebre del Siglo de Oro. Entre sermón evangélico y panegírico poético sobre fondo de teatro”, en *Crítica* (Toulouse), 30, 1985.
- “La emergencia del estilo culto en la oratoria sagrada del siglo XVII”, en *Crítica*, No. 58, 1993.

- CICERÓN. *Invencción retórica*. Madrid: Gredos, 1997.
- CONNAUGHTON, Brian. *Ideología y sociedad en Guadalajara (1788-1853)*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.
- COVARRUBIAS OROZCO, Sebastián. *Tesoro de la lengua castellana o española*, 1611. (Edición facsímil, integral e ilustrada de Ignacio Arellano y Rafael Zafra). Madrid: Universidad de Navarra, 2006.
- CHARAUDEAU, Patrick. *Diccionario de análisis del discurso*. Madrid: Amorrortu, 2005.
- CHINCHILLA PAWLING, Perla, “Sobre la retórica sacra en la era barroca” en *Estudios de Historia Novohispana*. Diciembre de 2003. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- *De la compositio loci a la república de las letras. Predicación jesuita en el siglo XVII novohispano*. México: Universidad Iberoamericana, 2006.
- DÍAS CHAMORRO, Joseph. *Sermón que predicó... en la Solemne Fiesta de la Purísima Concepción de la Santísima Virgen María Nuestra Señora*. Puebla: Imprenta de la viuda de Juan Borja, 1675.
- *Sermón Funeral en las honras que celebró la muy venerable concordia Eclesiástica de San Felipe Neri de la Ciudad de Puebla de los Angeles al Illmo. y Excmo. Manuel Fernández de Santa Cruz*. Puebla: Imprenta de los herederos de Juan de Villa Real, 1699.
- ECO, Umberto. *Los límites de la interpretación*. Barcelona: Lumen, 2000.
- HISPINOSA, Juan de. *Sermón Panegyrico que en la plausible solemne fiesta de la reedificación del Templo de S. Juan de Dios y publicación del testimonio de su canonización predicó...* México: Imprenta de la viuda de Francisco Rodríguez, 1695.
- FERNÁNDEZ LÓPEZ, José. *Programas iconográficos de la pintura barroca sevillana. Siglo XVII*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2002.
- FERRATER MORA, José. *Diccionario de filosofía*. Madrid: Alianza, 1980.
- FLORENCIA, Francisco de. S. J. *Sermón en la solemne dedicación del Templo que costó y erigió el P. Pedro Medina Picazo de la Compañía de Jesús en el Colegio y Casa de Probación del Pueblo de Tepozotlán*, México: Imprenta de Francisco Rodríguez Lupercio, 1682.
- FUMAROLI, Marc. *L'Age de l'éloquence. Rhétorique et «res literariae» de la Renaissance au seuil de l'époque classique*. Switzerland: Droz, 2002.
- “Los jesuitas y la apologética de las imágenes sagradas” en *Artes de México. Arte y espiritualidad jesuita. Principio y fundamento*. N° 70, México: Junio de 2004.
- GADAMER, Hans G. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1997.
- GENETT, Gerard. *Umbrales*. México: Siglo XXI, 2001.
- GLANTZ, Margo, “Las ascesis y las rateras noticias de la tierra: Manuel Fernández de Santa Cruz, obispo de Puebla”, en Margo Glantz (editora). *Sor Juana Inés de la Cruz y sus contemporáneos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.
- GRACIÁN, Baltasar. *Obras completas*. Madrid: Espasa-Calpe, 2001.
- *Agudeza y arte de ingenio*, Volumen I, Clásicos aragoneses. Huesca: Larumbre, 2004.
- GRONDIN, Jean. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder, 1999.
- HERREJÓN, Carlos. *Del sermón al discurso cívico. México 1760-1834*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán-El Colegio de México, 2003.
- “La oratoria en la Nueva España” en *Relaciones* No. 57. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, 1994.
- “El sermón en la Nueva España durante el siglo XVIII” en *México en el mundo hispánico*. Memorias del XVII Coloquio de Antropología e Historia. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, 1999.
- “El sermón barroco en el mundo hispánico. Estudio de dos latitudes”, en Óscar Mazín. *México en el mundo hispánico*. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, 2000.
- “Los sermones novohispanos” en Chang Rodríguez Raquel *Historia de la literatura mexicana*. T II, México: Universidad Nacional Autónoma de México/ Siglo Veintiuno, 2002.

- HERRERO SALGADO, Félix. *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII. Predicadores dominicos y franciscanos*. Tomo II. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1998.
- LAUSBERG, Heinrich. *Manual de retórica literaria*. Tomo I. Madrid: Gredos, 1999.
- MARTÍNEZ DE LA PARRA, Juan. “Sermón del Amor de los Enemigos”, primer viernes de cuaresma en la Casa de la Profesa de México, 1691, en *Luz de verdades católicas explicación de la doctrina christiana, que siguiendo la costumbre de la Casa Profesa de la Compañía de Jesús de México, todos los jueves del años ha explicado en su iglesia / Juan M. de la Parra*. Madrid: Imprenta de Pedro Marín, 1703.
- *Luz de verdades católicas explicación de la doctrina christiana, que siguiendo la costumbre de la Casa Profesa de la Compañía de Jesús de México, todos los jueves del años ha explicado en su iglesia / Juan M. de la Parra*. Madrid: Pedro Marín, 1788.
- MAYER, Alicia. *Flor de primavera mexicana. La Virgen de Guadalupe en los sermones novohispanos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.
- “De vista y de oído: la imagen y el sermón guadalupanos como creadores de un universo simbólico”, en *De palabras imágenes y símbolos. Homenaje a Pascual Buxó*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.
- MAZA, Francisco de la. *La ciudad de México en el siglo XVII*. México: Secretaría de Educación Pública, 1985.
- MENDOZA, fray Juan de, “Sermón tercero de estas fiestas de la canonización de S. Francisco Borja”. en *Festivo aparato con que la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús celebró en esta Imperial Corte de la América Septentrional, los inmarcescibles lauros... de S. Francisco de Borja*. México: Imprenta de Juan Ruiz, 1672.
- MERCADO, Tomás. *Comentarios lucidísimos al texto de Pedro Hispano*. (Introducción, traducción y notas de Mauricio Beuchot). México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.
- MUNIZ, fray Francisco, “Sermón segundo predicado en las fiestas de canonización de S. Francisco Borja en la Casa Profesa de la Compañía de Jesús”, en *Festivo aparato con que la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús celebró en esta Imperial Corte de la América Septentrional, los inmarcescibles lauros... de S. Francisco de Borja*. México: Imprenta de Juan Ruiz, 1672.
- NAVARRO, Jesús María. *Cornucopia Guadalupeana*. Tesis de Doctorado en Humanidades y Artes. Zacatecas: Universidad Autónoma de Zacatecas, 2006.
- NEGREDO DEL CERRO, Fernando, “La palabra de Dios al servicio del rey. La legitimación de la Casa de Austria en los sermones del siglo XVII”, en *Criticón* (Toulouse), 84-85, 2002.
- NÚÑEZ BEUTRÁN, Miguel Ángel. *La oratoria sagrada en la época del barroco. Doctrina, cultura y actitud ante la vida desde los sermones sevillanos del siglo XVII*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2000.
- NÚÑEZ DE MIRANDA, Antonio, “Sermón último en las fiestas de canonización de San Francisco Borja”, en *Festivo aparato con que la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús celebró en esta Imperial Corte de la América Septentrional, los inmarcescibles lauros... de S. Francisco de Borja*. México: Imprenta de Juan Ruiz, 1672.
- PAZ, Octavio. *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*. Obras completas. Tomo v. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- PERALTA CASTANEDA, Antonio de. *Sermón de la Purísima Concepción de la Virgen María Nuestra Señora*. Puebla: Imprenta de Juan Borja Infante, 1654.
- PERFILMAN, Ch. y L. Olbrechts Tyteca. *Tratado de la Argumentación. La Nueva Retórica*. Madrid: Gredos, 1989.
- PÉREZ, Manuel. *Los cuentos del predicador. Historias y ficciones para la reforma de costumbres en la Nueva España*. Madrid: Iberoamericana-Vervuet, 2011.
- PÉREZ MARTÍNEZ, Herón, “Hacia una retórica del lema en Picinelli”, en Picinelli Filippo. *Los cuerpos celestes*. Libro I. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, 1997.
- “El emblematismo argumentativo en un sermón novohispano. El panegírico de Palavicino sobre la fineza mayor”, en Víctor Mínguez. *Del libro de emblemas a la ciudad simbólica, Actas del III Simposio Internacional de emblemática hispánica.*, Vol. II. Castellón de la Plana: Univesitat Jaume I, 2000.

- POBLETE, Juan. *Oración fúnebre panegírica a las honras del rey nuestro señor don Phelipe Quarto el Grande*. México: Imprenta de la viuda de Bernardo Calderón, 1666.
- POMEY, Francisco, S. J. *Novus Candidatus rhetoricae, alter o se candidior compitioque non Aphthoniū solum Progymnasmata ornatius concinnata, sed Tullianae etiam Rhetoricae praecepta Larios explicata representans, Studiosis eloquentia candidatus. Acebit nunc primum dissertatio de Panegyrico*. Anturiae: Apud Joannem Baptistam Verdissien, 1680.
- QUINONES MELGOZA, José, “La retórica en la Nueva España (siglo XVI: Bosquejo histórico Bibliográfico”, en *Pensamiento novohispano* 5. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, 2004.
- RAGON, Pierre, “Los santos patronos de las ciudades del México central (Siglos XVI y XVII)” en *Historia Mexicana*. Octubre-Diciembre, año/vol. LII. México: El Colegio de México, 2002.
- RICOEUR, Paul. *Del texto a la acción*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- ROBLES, Juan de. *Sermón que predicó...Teólogo de la Compañía de Jesús en la Ciudad de Santiago Querétaro, su patria, el día 12 de diciembre de 1681 en la Iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe a la anual memoria de la milagrosa Imagen que se venera en el cerro de Guadalupe Mexicano*. México: Imprenta de Juan Rivera, 1682.
- RODRÍGUEZ DE LEÓN PINELO, Juan. *El predicador de las gentes, San Pablo, Ciencia, preceptos, avisos y obligaciones de los predicadores evangélicos con doctrina del apóstol*. Madrid: Imprenta de María de Quiñones, 1638.
- *Oración fúnebre a la muerte del reverendísimo padre Maestro Fray Hortensio Félix Panavincino, Predicador insigne de dos Majestades, Filipo III, el Bueno, Filipo III, el Grande*. Tlaxcala: 1640.
- RODRÍGUEZ DE VERA, FRANCISCO. *Sermón en la fiesta, que por cédula de su Majestad, celebró la Muy Noble y Leal Ciudad de Guatemala a la Inmaculada Concepción de María Santísima: Descubierta el Santísimo Sacramento en ocasión de la nueva constitución de nuestro Santísimo Padre Alejandro Séptimo*. México: Imprenta de Juan Ruyz, 1663.
- ROVIRA GASPAR, Carmén, “Reflexiones en torno de un sermón” en *Pensamiento Novohispano* N° 4. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, 2003.
- SALDAÑA Y ORTEGA, Antonio de. *Dedicación del Templo que con el título de Sangre de Cristo edificó y consagró e nuestro redentor don Lorenzo de Olivera y Avila*. Puebla: Imprenta de Diego Fernández, 1692.
- SALAZAR, Lorenzo de. *Sermón a la peregrina y milagrosa imagen de Jesús Nazareno del Hospital de N. Señora de la Concepción de México*. México: Imprenta de la viuda de Bernardo Calderón, 1664.
- SAN MIGUEL, Juan de. *Sermón del santísimo sacramento a la fiesta de las cuarenta horas*. México: Imprenta de Hipólito Rivera, 1655.
- SAN VICENTE FERRER. *Tratado de las suposiciones de los términos*. (Texto latino-castellano. Introducción, traducción y notas de José Ángel García Cuadrado). Pamplona: Universidad de Navarra, 2002.
- SANTO TOMAS, Juan de. *El libro de los predicamentos*. (Traducción: Gabriel Ferrer, introducción y notas Mauricio Beuchot). México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1995.
- SARIÑANA, Isidro. *Sermón de puntos que en Oposición a La Canonjía Magistral*. México: Imprenta de la viuda de Bernardo de Calderón, 1666.
- SERNA, Jacinto de la. *Sermón predicado en la Santa Iglesia Catedral de México en la fiesta que su ilustrísimo Cabildo hizo al insigne Mexicano, Protbomartyr ilustre de Japón, S. Felipe de Jesús, en su día*. México: Imprenta de la Viuda de Bernardo Calderón, 1652.
- SUÁREZ, Cipriano. *De arte rhetorica libri III ex Aristotele*. Citado en Elena Artaza. *Antología de textos retóricos españoles del siglo XVI*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1997.
- TERÁN FUENTES, Mariana. *El artificio de la fe. La vida pública de los hombres del poder*. Zacatecas: Universidad Autónoma de Zacatecas, 2002.
- “Tradición y contrapunto. El juego de voces en un sermón barroco” en Salvador Bernabéu (coord.) *Historia gráfica e imágenes de Tierra adentro. Nueve ensayos sobre el norte colonial*. México: Doctorado en Historia Colonial Universidad Autónoma de Zacatecas/ Archivo Municipal de Saltillo, 1999.

- “Análisis narratológico de un sermón barroco” en *Saber novohispano III*. Zacatecas: Universidad Autónoma de Zacatecas/El Colegio de Michoacán, 1999.
- “Vida conventual y discurso patrio” en Manuel Miño Grijalva y Mariana Terán (coord.) *Raíces del federalismo mexicano*. Zacatecas: Universidad Autónoma de Zacatecas/Secretaría de Educación y Cultura.
- “El estudio del sermón desde la historia cultural” en Isabel Terán Elizondo y Marcelino Cuesta (eds.), *Cultura novohispana. Estudios sobre arte, educación e historia*. Zacatecas: Universidad Autónoma de Zacatecas, 2006.
- TORRE VILLAR, Ernesto de la “Eguíara y Eguen, orador sagrado”, en *Estudios de Historia Novohispana*. Vol. x, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.
- El humanista Juan Rodríguez de León Pinelo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996. (Anejos de Novohispania).
- TORRES, Francisco de. *Oración Panegírica celebrada en Gloria del Gran Patriarca S. Domingo de Guzmán en su mismo día y Real Convento de la Imperial Ciudad de México*. México: Imprenta de la viuda de Bernardo Calderón, 1660.
- TORRES PEZELLIN, fray Joseph. *Ierusalem Triunphante y Militante trasladada a la portería de N. P. S. Francisco de a ciudad de los Ángeles. Describela en el día de su colocación que fue el 19 de abril de 1682*... Puebla: Imprenta de la Viuda de Juan Borja, 1682.
- URREJOLA, Bernarda, “Este sermón es moneda de todo valor: la circulación de un saber de buena ley en la oratoria sagrada novohispana de principios del siglo XVIII”, en *Acta literaria*, N° 43, II Semestre. Buenos Aires, 2011.
- VALDIVIA, fray Antonio. *Union sagrada de Iusticias misericordiosas y misericordias justificadas sagradas señales de juicio y juicio de las señales de las Misericordias Divinas, en las tres Bullas de Cruzada contenidas y en el Sol, Luna y Estrellas estampadas / que discurrió y predicó a dos del mes de diciembre del año de noventa y uno Dominica primera de Adviento, en que se celebró la publicación de Bullas en la Santa Iglesia Cathedral de la Ciudad de los Ángeles*. Puebla: Imprenta de Fernández de León, 1692.
- VEGA, fray Joseph, “Sermón sexto de este celebre octavario de San Francisco Borja”, en *Festivo aparato con que la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús celebró en esta Imperial Corte de la América Septentrional, los immarcescibles lauros... de S. Francisco de Borja*. México: Imprenta de Juan Ruíz, 1672.
- VELASCO, Alonso Alberto de, “Parecer”, en *Festivo aparato con que la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús celebró en esta Imperial Corte de la América Septentrional, los immarcescibles lauros... de S. Francisco de Borja*. México: Imprenta de Juan Ruíz, 1672.
- VELASCO, fray Martín. *Arte de sermones para saber hazerlos y predicarlos...* México: Imprenta Real del Superior Gobierno, de los herederos de la viuda de Miguel de Rivera, 1728.
- VELÁZQUEZ MEJÍA, Manuel. *Hermenéutica Exégesis: uso y tradición*. Volumen 1. Primera y segunda parte. Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México, 2005.
- VERACRUZ, fray Alonso de la. *Tratado de los tópicos dialécticos*. (Versión de Mauricio Beuchot) México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.
- “Sermón primero de Semana Santa”, citado por O’Callagan P, “Estudio soteriológico de los sermones cuaresmales de Alonso de la Veracruz”, en *Actas del X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*. Tomo II, Pamplona: Universidad de Navarra, 1990.
- VICTORIA SALAZAR, Diego de. *Sermón en la solemne fiesta de la dedicación de la Capilla de Nuestra Señora del Rosario*. Puebla: Imprenta de Diego Fernández, 1690.
- VIDAL DE FIGUEROA, Joseph. *Theorica de la prodigiosa Imagen de la Virgen Santa María de Guadalupe de México en un discurso theologico*. México: Imprenta de Juan Ruíz, 1661.
- VILANOVA, Johanes E.. *Historia de la teología cristiana*. Tomo I. Barcelona: Herder, 1987.
- WALDE MOHENO, Lillian von der, “Artes praedicandi: La estructura del sermón”, en *Destiempos.com* Año 3 Número 18, Enero-Febrero 2009.

ZARAGOZA, Verónica, “Sobre el modo de predicar según el padre José de Barcia y Zambrana”, en Isabel Terán Elizondo y Marcelino Cuesta (eds). *Cultura novohispana. Estudios sobre arte, educación e historia*, Zacatecas: Universidad Autónoma de Zacatecas, 2006.

ZAYAS DE LILLE, Gabriela, *Introducción al estudio de la oratoria sagrada novohispana desde la segunda mitad del siglo XVII hasta la primera década del XIX*. Tesis de doctorado, Universidad de Barcelona, 1990.



Este libro se terminó de imprimir en los talleres gráficos de Editorial Los Reyes, S. A. de C. V., el 30 de octubre de 2013. La formación fue realizada por Carlos Flores Cortés y el cuidado de la edición estuvo a cargo del equipo de Zezen Baltza Editores. El tiraje fue de 500 ejemplares más sobrantes para reposición.