



*SCIENTIA SERMOCINALIS*  
FILOSOFÍA Y RETÓRICA EN LA NUEVA ESPAÑA  
SIGLO XVIII

Primera edición 2019

HUGO IBARRA ORTIZ

*Scientia sermocinalis*  
Filosofía y Retórica en la Nueva España  
Siglo XVIII

*Scientia sermocinalis*  
*Filosofía y Retórica en la Nueva España*  
*Siglo XVIII*

DERECHOS RESERVADOS

© Hugo Ibarra Ortiz

© Taberna Libraria Editores

Plaza Tacuba local 4,

Calle Tacuba 182, Centro,

98000, Zacatecas, Zacatecas

tabernalibrariaeditores@gmail.com

*Edición y diseño:* Juan José Macías

*Corrección de estilo:* Sara Margarita Esparza R.

ISBN:

Queda rigurosamente prohibida, sin autorización de los titulares del copyright, bajo las sanciones establecidas por la ley, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento.

Impreso y hecho en México



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE ZACATECAS

Al Doctor Herón Pérez Martínez

*In memoriam*

Exordio	11
CAPÍTULO I. CRÍTICA A LA ORATORIA BARROCA	25
La crítica al discurso barroco en España	25
CAPÍTULO II. VEROSIMILITUD Y ARGUMENTACIÓN EN LA ORATORIA SAGRADA NOVOHISPANA	45
Argumentación verosímil	46
Duda metódica	50
Argumentación emblemática	54
CAPÍTULO III. EL PROBABILISMO EN EL DISCURSO BARROCO NOVOHISPANO	61
Argumentación metafórica	63
La importancia aplaudida	67
Argumentación analógica	72
CAPÍTULO IV. ARGUMENTACIÓN PARADÓJICA	79
<i>Omniium minima et omniium maxima</i>	79
Argumentación y sutileza	84
Razonamiento y creencia	94
Argumentos políticos	101
CAPÍTULO V. EPISTEME EXEGÉTICA	107
Argumentación y hermenéutica	107
Minus probabilismus	108
Semiótica y argumentación	113
A guisa de conclusión	121
Impresos	123
Bibliografía	123

La Filosofía y la Retórica han tenido momentos de encuentros y desencuentros, de mutua ayuda y de condicionamiento recíproco, de recelo y simpatía a lo largo de su historia. Al inicio, en la Grecia clásica parecía que tenían el mismo objeto de estudio. Parménides hace uso de la Retórica al momento de escribir su poema ontológico. Platón empleó el diálogo del teatro para exponer sus ideas, aunque abominaba de la retórica. Los sofistas fueron de los primeros en hacer un maridaje entre la Filosofía y la Retórica con fines educativos. Como bien lo demuestra Pierre Aubenque en su obra *El problema del ser en Aristóteles*. La *Metafísica* del estagirita es una respuesta a los sofistas desde el punto de vista del lenguaje.<sup>1</sup> Por otro lado, Aristóteles enderezó los pasos de la Retórica como una rama de la Filosofía.

Cicerón y Quintiliano, importantes filósofos romanos, hicieron uso de la Retórica en más de una ocasión y fueron cristianizados por San Agustín. *De Doctrina Cristiana*, del águila de Hipona, sirvió durante casi toda la Edad Media como la teoría principal como forma de predicar y discurrir.<sup>2</sup> No digamos todo lo producido en el Renacimiento. En la Nueva España, una de las primeras cátedras que se instauraron en la Universidad fue la de Retórica. La Retórica era parte del *trivium*, es decir, de esa *scientia sermocinalis* de la cual cualquier intelectual se nutría. Hasta finales del siglo XVIII, la Retórica formó parte del *arbor scientiarum philosophicum*. El sermón es una unidad discursiva elaborada según los principios de la Retórica, la gramática y la lógica. Aparte de las metáforas, el sermón tiene bastantes elementos filosóficos que es necesario explicitar.

El sermón, aunque primero fue pronunciado en un púlpito emulando al de la montaña de Cristo, nos ha llegado como texto y como tal lo voy a interpretar. Ciertamente, hay toda una tradición oral detrás de él, pero en este libro nos vamos a restringir al sermón como texto. Los sermones son actos de habla que están inmersos en un sistema semiótico eficaz, en un procedimiento modelizante de la cultura novohispana. Una de las disciplinas especializada en textos es la hermenéutica, desde ella y un tanto desde la semiótica y pragmática es desde donde se va a construir el presente escrito. Más adelante, advertiremos que en este lapso de tiempo es donde se estruc-

<sup>1</sup> Aubenque, Pierre, *El problema del ser en Aristóteles*, Taurus, Traducción de Vidal Peña, Madrid, España, 1974.

<sup>2</sup> Dahan Gilbert, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval. XIIIe-XIVe siècle*, CERF, París, 1999.

tura la *scientia sermocinalis* que extenderá sus brazos en la cultura mexicana hasta ya bien entrado el siglo XIX. Justo como lo señalan Carlos Herrejón y Herón Pérez Martínez,<sup>3</sup> ciertos tópicos, modelos de la oratoria sagrada novohispana se enraizarán en la cultura mexicana, creando con ello un paradigma y una tradición sermocinal en el más amplio sentido de la palabra.

La Sagrada Escritura aparece en los sermones como un inagotable tesoro que da qué pensar. Interpretar la Biblia implica ampliar su sentido sagrado e incorporar el resto de la cultura profana a esa intelección. Tal es la intención de la predicación en su segundo momento: hacer coincidir el misterio cristiano con una disciplina diferenciada y articulada del sentido; igualar el *multiplex intellectus* al *intellectus mysterio Christi*.<sup>4</sup>

En los sermones barrocos novohispanos del siglo XVIII encontramos tanto discursos dirigidos al entendimiento para la transmisión de un contenido cognoscitivo con sentido de verdad o verosimilitud, como discursos dirigidos a la persuasión, motivación para promover una determinada acción, inclusive, una combinación de ambos. El concepto de verdad implícito es pragmático, es decir, por convención. Donde se da una adecuación entre el sujeto enunciante, predicador, y su auditorio, la feligresía.

Para el estagirita, la Retórica es antistrofa de la dialéctica, es decir, complemento y contrapunto. No obstante, en este periodo de la Nueva España, para los intelectuales de hábito y de toga, para los oradores de la cátedra y el púlpito, no sólo la Retórica es antistrofa de la lógica, sino la exégesis lo es de ambas. Sin la interpretación correspondiente de la perícopa de la Sagrada Escritura y la hermenéutica de los hechos históricos, no se hubieran podido construir los sermones como unidades discursivas y convincentes.

En términos generales, las investigaciones con respecto a los sermones han sido muy limitadas. En la obra de Murphy hay un apartado acerca de la predicación en la Retórica de la Edad Media. Murphy explica que lo oral estaba muy compenetrado en la cultura judía, cita a Humberto de Romans, quien afirma que la predicación humana continúa el discurso de Dios. Este investigador asevera que la tercera época de la predicación cristiana comienza en el siglo XIII cuando se plantea un *modus* y una forma de predicación basada en la amplificación y en las distinciones. Del siglo XIII a tiempos de Lutero hay 300 tratados sobre la Retórica o las formas de predica-

3 Pérez Martínez, Herón, "La tónica del discurso político mexicano" en Conanghtun B, Pérez Toledo Sonia y Iliades Carlos, Construcción de la legitimidad política en México, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1999, 351-384.

4 De Lubac, Henri, *Medieval Exégisis. The four senses of Scripture*. Michigan, 1998, tomo I, p 89

ción, según Murphy.<sup>5</sup> Rosa María Déssi y Michel Lauwers del Centro de Estudios Medievales de Niza han seguido la pista sobre predicación en la Edad Media.<sup>6</sup> Estos investigadores reunieron en un volumen una serie de ensayos de estudiosos en Europa, el cual da cuenta de las distintas formas de predicar según la orden religiosa o la región geográfica.

Poco a poco se ha visto la importancia del sermón para la historia de la cultura occidental en Francia, Italia, España y más reciente en Estados Unidos y México. La aportación de Marc Fumaroli es bien conocida, tanto en su obra particular como en el esfuerzo de reunir en seminarios las investigaciones de la Retórica en la edad moderna en Europa.<sup>7</sup> En su obra *L'âge de l'éloquence*, Fumaroli demuestra la utilidad del estudio de la Retórica para el historiador de la cultura. En la primera parte analiza la Antigüedad clásica y tardía, Renacimiento italiano y Reforma católica. En otra parte, examina a dos grandes instituciones de la Francia humanista, al Colegio jesuita de Clermont y al Parlamento de París. Los debates retóricos entre jesuitas y magistrados galicanos oscilan pues entre la necesidad de sacrificar parte fundamental de la oratoria y la otra de dotar esta "parte fundamental" con una elocuencia susceptible de hacerla gustar y admirar por el neófito. El clasicismo surge así, a partir del reino de Luis XIII, como una solución viva y eficaz a un problema que no perdió su actualidad: ¿cómo transmitir la cultura evitando el doble peligro de la esclerosis elitista y la demagogia que degrada?<sup>8</sup>

El conceptismo en Europa es uno de los temas de la historia de la Retórica que analiza Florence Vuilleumier. Esta autora explica cómo a partir de 1585 se da una discusión entre asianistas y aticistas con respecto a la forma de la predicación. El primer actor en esta disputa fue Juan Huarte con su *Examen de ingenios*. Los autores mejor analizados por la autora: Baltasar Gracián en España y Emanuel Tesaurio en Italia.<sup>9</sup>

El caso de España es más abundante. Los especialistas españoles se han percatado de la importancia del sermón no sólo para la historia de la lectura, de las mentalidades o cultural, sino también para comprender mejor el proceso de construcción de su identidad. Un pionero en este tema ha sido Félix Herrero Salgado, quien hizo una aportación bibliográfica importante sobre la oratoria sagrada.<sup>10</sup> Otro de los investiga-

5 Murphy, James, *La retórica en la Edad Media*, FCE, México, 1986.

6 Déssi Rosa, María y Lauwer Michel, *La parole du prédicateur, V- XV Siècle*, Collection du Centre d' Etudes Médiévales de Nice, Nice, 1997.

7 Fumaroli, Marc (coord.), *Historie de la rhétorique dans l'Europe Moderne, 1450-1950*. P. U. F., París, 1999.

8 Fumaroli, Marc, *L'âge de l'éloquence. Rhétorique et « res literaria » de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, París, 1994.

9 Vuilleumier, Florence, "Les conceptismes" en Fumaroli Marc (Coord), *Historie de la rhétorique dans l'Europe Moderne, 1450-1950*. P. U. F., París, 1999, pp, 517-537.

10 Herrero Salgado, Félix, *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII*, F.U.E., España, 1996.

dores más significativos sobre la oratoria sagrada en el Siglo de Oro español es Francis Cerdan, quien no sólo ha analizado la obra de Paravicino, además ha publicado diversos ensayos sobre la homilética.<sup>11</sup> Como señala Cerdan, en los últimos años en España ha habido un gran número de estudios sobre la oratoria sagrada. Desde tesis de licenciatura, maestría y doctorado hasta libros editados por investigadores especializados. Estas indagaciones van desde los análisis lexicográficos y literarios hasta los históricos de corte cultural.

Tanto Francis Cerdan como Félix Herrero Salgado han contribuido al sondeo sobre los sermones barrocos en España. Este último ha publicado, aparte del libro ya mencionado, cuatro tomos relevantes para esta investigación.<sup>12</sup> La renovación de la predicación en España bajo la influencia del jansenismo ha sido estudiada por Joel Saugnieux. Este historiador francés investiga, en la primera parte de su libro, el contexto teológico e histórico que dio pie a la reforma de la oratoria en España. En la segunda sección, examina el pensamiento y la forma de predicar de los principales actores de dicha renovación, como lo fueron: Mayans, Climent, Beltrán y Lorenzana. Tiene razón Saugnieux al afirmar que estos preladados eran, por lo menos en la prédica, jansenistas. Corriente religiosa importada de Francia.<sup>13</sup>

La Universidad Pontificia de Salamanca, de la pluma de José Ramos Domingo, publicó una historia de la oratoria sagrada desde los padres apologetas hasta el siglo XIX y XX.<sup>14</sup> En el año 2000 la Universidad de Sevilla editó *La oratoria sagrada de la época del barroco. Doctrina, cultura y actitud ante la vida desde los sermones sevillanos del siglo XVII* de Miguel Núñez Beltrán.<sup>15</sup> En el 2002, Francis Cerdan coordinó el número 84-85 del anuario *Criticón*, dedicado a la investigación sobre filología y lengua, ese número se consagró a la oratoria sagrada en España. En dicha publicación aparecieron varios ensayos muy útiles a esta investigación. Entre los que escriben están

11 Cerdan, Francis, *Oratoria sagrada y reescritura en el Siglo de Oro: el caso de la homilía*, *Criticón*, núm. 79, 2000, pp. 87-10; *Cristóbal Suárez de Figueroa y la oratoria sagrada de la España de Felipe III (en torno al alivio IV de El Pasajero)*, *Criticón*, núm. 38, 1987; *Actualidad de los estudios sobre oratoria sagrada del Siglo de Oro (1985-2002). Balance y perspectivas*, en *Criticón*, números 84-85, 2002, pp. 9-42; *La emergencia del estilo culto en la oratoria sagrada del siglo XVII*, en *Criticón* núm. 58, 1993, pp. 61-72; "La oración fúnebre del Siglo de Oro. Entre sermón evangélico y panegírico poético sobre fondo de teatro", en *Criticón* (Toulouse) núm. 30, 1985, pp. 78-102; *Bibliografía sobre Fray Hortensio Paravicino*, en *Criticón* núm. 8, 1979; "Elementos para la biografía de Fray Hortensio Félix Paravicino y Arteaga", en *Criticón* núm. 4, 1978; "La pasión según Fray Hortensio. Paravicino entre san Ignacio y el Greco", en *Criticón* núm. 5, 1978.

12 Herrero Salgado Félix, *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII. tomo II Predicadores dominicos y franciscanos*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1998.

13 Saugnieux, Joël, *Les jansenistes et le renouveau de la predication dans l'Espagne de la seconde moitié du XVIII siècle*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon France, 1976.

14 Ramos Domingo, José, *Retórica, sermón, imagen*, Universidad Pontificia de Salamanca, España, 1997.

15 Núñez Beltrán Miguel, *La oratoria sagrada de la época del barroco. Doctrina, cultura y actitud ante la vida desde los sermones sevillanos del siglo XVII*, Universidad de Sevilla, Sevilla, España, 2000.

Francis Cerdan<sup>16</sup>, Félix Herrero Salgado<sup>17</sup>, José Aragüés Aldaz<sup>18</sup>, Mercedes Blanco<sup>19</sup>, Ricardo Saez<sup>20</sup>, Luis Robledo Estaire,<sup>21</sup> Hugues Didier<sup>22</sup>, José Rodríguez Garrido<sup>23</sup>, Benito Pelegrín<sup>24</sup>, Antonio Azaustre<sup>25</sup>, Miguel Ángel Núñez Beltrán, Jean Croizat Viallet<sup>26</sup> y otros. No obstante, ninguno de ellos trata el tema de la argumentación en los sermones.<sup>27</sup>

En el caso de Perú han sido pocos los que han investigado sobre la predicación en este importante virreinato. José Antonio Rodríguez Garrido de la Pontificia Universidad Católica ha sido uno de los que se ha dado a la tarea de poner en claro sobre predicación. Ha hecho indagaciones sobre Fray Hortensio Paravicino,<sup>28</sup> en especial de cómo influyó éste en la obra de Juan de Espinosa. Sobre Espinosa Medrano ha estudiado, en particular, lo que se refiere al acompañamiento que hacía el sermón del poder político. Aunque Rodríguez Garrido ha concluido que la relación entre el sermón y el poder político ha sido ancilar, eso aún está por verse.

El investigador estadounidense Charles B. Moore publicó un libro sobre la predicación de Espinosa Medrano, más específico de la *Novena maravilla*, obra en la que se reúnen treinta sermones escritos a lo largo de otros tantos años de predicación. Esta obra fue publicada por la misma Pontificia Universidad Católica del Perú.<sup>29</sup> El libro está compuesto de cuatro capítulos en los cuales el autor plantea lo siguiente: "cómo

16 Cerdan, Francis, «Actualidad de los estudios sobre oratoria sagrada del Siglo de Oro (1985-2002). Balance y perspectivas», en *Criticón* (Toulouse) números 84-85, 2002, pp. 9-42

17 Herrero Salgado, Félix, «Las citas en los sermones del Siglo de Oro», en *Criticón* (Toulouse) números 84-85, 2002, pp. 63-79.

18 Aragüés Aldaz, José, «Preceptiva, sermón barroco y contención oratoria: el lugar del ejemplo histórico». En *Criticón* (Toulouse) números 84-85, 2002, pp. 81-99.

19 Blanco, Mercedes, «Humanismo rezagado frente a difícil modernidad. Al margen de la polémica Ormaza-Céspedes sobre la oratoria sagrada», en *Criticón* (Toulouse) números 84-85, 2002, pp. 123-144.

20 Saez, Ricardo, «Preludio al sermón», en *Criticón* (Toulouse) números 84-85, 2002, pp. 45-61.

21 Robledo Estaire, Luis, «El cuerpo como discurso: retórica, predicación y comunicación no verbal en Carame», en *Criticón* (Toulouse) números 84-85, pp. 145-164.

22 Didier, Hugues, «Antonio Vieira: un predicador portugués frente a la oratoria sagrada española». En *Criticón* (Toulouse) números 84-85, 2002, pp. 233-243.

23 Rodríguez Garrido, José A., «Del púlpito a las prensas: la transmisión de los sermones de Fray Hortensio Paravicino», en *Criticón* (Toulouse) números 84-85, 2002, pp. 165-185.

24 Pelegrín, Benito, «Entre sacra y profana, la *Agudeza*. La oratoria sagrada de Lorenzo a Baltasar Gracián», en *Criticón* (Toulouse) números 84-85, 2002, pp. 217-231.

25 Azaustre Galiana, Antonio, «Algunas influencias de la oratoria sagrada en la prosa de Quevedo», en *Criticón* (Toulouse) números 84-85, 2002, pp. 189-216.

26 Croizat-Viallet, Jean, «Cómo se escribían los sermones en el Siglo de Oro. Apuntamientos en algunas homilías de la Circuncisión de Nuestro Señor», en *Criticón* (Toulouse) números 84-85, 2002, pp. 101-122.

27 Cerdan Francis (coord.), *La oratoria sagrada en el Siglo de Oro*, *Criticón*, números 84-85, 2002.

28 Rodríguez Garrido, José A., «Del púlpito a las prensas: la transmisión de los sermones de Fray Hortensio Paravicino», en *Criticón* (Toulouse), números 84-85, 2002, pp. 165-185.

29 Moore Charles B., *El arte de predicar de Juan de Espinosa Medrano en la Novena Maravilla*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo editorial, 2000.

Espinosa Medrano combina los tópicos sagrados y humanos en la *Novena maravilla* para atraer, entretener, desafiar de manera intelectual y mantener la atención de su público.<sup>30</sup> De hecho sí lo logra. Mas no profundiza y se queda sólo en lo aparente.

En lengua inglesa la historiografía del sermón no es muy abundante. Hilary Dansey Smith publicó en 1978 su tesis doctoral en la Universidad de Oxford. El valor de la obra es claro, a pesar de la exclusión de sermones manuscritos y notas, el acercamiento a cuestiones teológicas, el uso de la patrística bíblica en especial los agustinos, incluso referencias erasmistas.<sup>31</sup> Por otro lado, Don Paul Abbot publicó en 1996 su multicitada obra *Rhetoric in the New World*.<sup>32</sup> Joris van Eijnatten, de la Universidad de Utrecht, coordinó en el 2009 una importante obra sobre predicación, sermones y cambio cultural en el siglo XVIII.<sup>33</sup> Oxford se ha dado a la tarea de investigar sobre los sermones y el púlpito en el Reino Unido y otros países del norte. El manual de Oxford del sermón moderno temprano es el primer libro para estudiar este nuevo campo rico para estudiantes y especialistas. Se divide en secciones dedicadas a la composición del sermón, entrega y recepción; sermones en Escocia, Irlanda y Gales. Los ensayos originales, de veinte y cinco que contiene, representan áreas emergentes de interés, incluida la investigación sermones en rendimiento, censura de púlpito, predicación y Eclesiología, mujeres y sermones, social, económico, e historia literaria de sermones en manuscrito.<sup>34</sup> Charles A. Wistchorik publicó en 2013 *Preaching Power: Gender*, en donde utiliza una perspectiva de género para examinar sermones y otros discursos aprobados de la Iglesia católica en XVIII y del siglo XIX en la ciudad de México. Analiza las distintas formas que con el tiempo, género imágenes, metáforas y ejemplos hagiográficas, fueron utilizadas en sermones y otros documentos.<sup>35</sup>

La historia del estudio del sermón en México ha tenido más momentos bajos que altos. Uno de los primeros que se dio a la tarea de reunir la obra de los intelectuales novohispanos fue Juan José de Eguiara y Eguren. Aunque en su magna obra inconclusa no se ciñe a los predicadores, Eguiara ofrece muchos datos que luego serían retomados por los siguientes bibliófilos como Beristáin y Souza. Digamos que con Eguiara inaugura una vertiente de los estudios y la reflexión sobre el pensamiento

30 *Ibidem*, p. 14.

31 Smith, Hilary Dansey, *Preaching in the Spanish Golden Age: A Study of Some Preachers in the Reign of Philip III*, Oxford University Press, 1978.

32 Abbot Dan Paul, *Rhetoric in the New World. Rhetorical Theory and Practice in Colonial Spanish America*. Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1996.

33 Eijnatten, Joris van, *Preaching, Sermon and Cultural Change in the Long Eighteenth Century*, Brill, Leiden-Boston, 2009.

34 McCullough, Peters, Adlington, Hugh, and Emma Rhatigan (Eds.), *The Oxford Handbook of the Early Modern Sermons*, Oxford, University Press, 2011.

35 Wistchorik, Charles, A., *Preaching power. Gender, politics and official Church Catholic discourses in Mexico City, 1720-1875*, Pickwick Publications, Eugene, Oregon, 2013.

mexicano.<sup>36</sup> Por otro lado, José Mariano Beristáin y Souza con su obra *Biblioteca Hispanoamericana Septentrional* retomó la idea inicial de Eguiara y la llevó hasta sus últimas consecuencias. Incluyó no sólo a los predicadores contemporáneos, sino a los de centurias pasadas.<sup>37</sup>

Agustín Rivera y Sanromán publicó en 1887 *Principios críticos sobre el virreynato de la Nueva España y sobre la Revolución de Independencia*.<sup>38</sup> En particular, el tomo dos lo dedica casi por completo a la crítica de la oratoria sagrada en la Nueva España en los siglos XVII y XVIII. Todavía envuelto en el espíritu de Fray Gerundio de Campazas del siglo de las luces, el presbítero Rivera de Sanromán acomete en contra de predicadores que llama gerundistas. Asegura que fue la falsa escolástica decadente el influjo de la oratoria sagrada barroca. Recela de Fray Hortensio Paravicino y del jesuita Antonio Vieyra.

En 1911, en su casa, José Toribio Medina habría de ofrecer a los bibliófilos de lengua española una obra monumental que aún es consultada y que para esta investigación ha sido fuente imprescindible. *La imprenta en México 1539-1821*, suministra muchos datos acerca de predicadores y sus sermones a todo lo largo de la época de la Nueva España. Además, Medina desmiente un tanto los juicios hechos por Rivera respecto a la oratoria sagrada. En 1989, la Universidad Nacional Autónoma de México reeditó un facsimilar de la de 1911, con la cual se benefició la investigación sobre el pensamiento y la cultura novohispana.<sup>39</sup>

Algo de importante habrá visto don José Gaos en los sermones para la historia de las ideas y las mentalidades cuando tradujo la obra de Bernhard Groethuysen, *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, para el Fondo de Cultura Económica. No obstante, no arraigó el estudio de los sermones en la naciente escuela histórica mexicana, mucho menos en los epígonos del doctor Gaos. Don Ernesto de la Torre Villar fue uno de los pioneros en hurgar en la Biblioteca Nacional sobre los sermones tanto de Eguiara y Eguren como de otros pensadores novohispanos.<sup>40</sup>

Brian Connaughton publicó en 1992 su tesis doctoral *Ideología y sociedad en Guadalajara (1788-1853)*, en donde hace un acucioso análisis de los sermones del

36 Eguiara y Eguren, Juan José, *Biblioteca Mexicana*, Edición, introducción y notas de Ernesto de la Torre Villar, UNAM, 1997.

37 Beristáin De Souza, José Mariano, *Biblioteca Hispanoamericana Septentrional*, México, UNAM, 1980.

38 Rivera y Sanromán Agustín, *Principios críticos sobre el virreynato de la Nueva España y sobre la Revolución de Independencia*, Tipografía de José Martín de Hermosillo, tomos I y II, San Juan de Lagos, Querétaro, 1887.

39 Medina, José Toribio, *La imprenta en México 1539-1821*, edición facsimilar, VIII tomos, UNAM, México, 1989.

40 De la Torre Villar, Ernesto, "Eguiara y Eguren, Orador sagrado" en *Estudios de Historia Novohispana*, v. X, 1991, p. 173-188.

último cuarto del siglo XIX y los discursos de la primera mitad del siglo XIX del México independiente.<sup>41</sup> David Brading editó un facsímil compuesto por siete sermones guadalupanos, mismos que han sido de mucha utilidad para esta investigación. Nos explica en su importante estudio introductorio de cómo se fue configurando en la mentalidad de católico novohispano la imagen de la Virgen de Guadalupe y cómo ésta tomó el lugar de símbolo principal entre los criollos y mestizos.<sup>42</sup>

Aunque últimamente han sido estudiados los sermones en México, sobre todo los que se publicaron en la segunda mitad del siglo XVIII, aún falta mucho por investigar y decir con respecto a este tema. Carmen José Alejos Grau en un artículo titulado *La Teología Homilética* hace un somero análisis de algunas piezas oratorias que se publicaron en la Nueva España, Brasil y Perú.<sup>43</sup> Para Carlos Herrejón la oratoria sagrada de México en tiempos de la colonia ha sido desdeñada no sólo por los estudiosos de la literatura, sino por la mayoría de los historiadores, ya no se diga por los filósofos. No voy a reseñar aquí lo que ya otros han escrito tan ampliamente sobre el olvido del sermón.<sup>44</sup> El sermón siempre ha sido utilizado como una fuente historiográfica, más poco se le ha visto en sí mismo, esa es una de las misiones de la obra de Carlos Herrejón.

En el 2002, se publicó *El artificio de la fe* de Mariana Terán.<sup>45</sup> 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

41 Connaughton Brian, *Ideología y sociedad en Guadalajara (1788-1853)*, CNCA, México, 1992.

42 Brading David, *Siete sermones Guadalupanos*, Condumex, México, 1997.

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

44 Herrejón Carlos, *Del sermón al discurso cívico México 1760-1834*, El Colegio de Michoacán, El Colegio de México, Zamora, Michoacán, 2003. Bernabeu Salvador *Prólogo*, en Terán Mariana *El artificio de la fe. La vida pública de los hombres del poder*, UAZ, Zacatecas, 2002; Chinchilla Perla "Sobre la retórica sacra en la era barroca", en *Estudios de Historia Novohispana*, IIH, UNAM, México, diciembre del 2003, pp. 98-122. Herrejón Carlos, "El sermón barroco en el mundo hispánico. "Estudio de dos latitudes", en Mazin Oscar *México en el Mundo Hispánico*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2000. Herrejón Carlos, "Los sermones novohispanos", en Chang Rodríguez Raquel *Historia de la literatura mexicana*, tomo II México, UNAM, Siglo XXI, 2002. Herrejón Carlos, "La oratoria en la Nueva España" en *Relaciones* 57, El Colegio de Michoacán, Zamora, 1994; Herrejón Carlos, "El sermón en la Nueva España durante el siglo XVIII", en *México en el mundo hispánico*, XVII Coloquio de Antropología e Historia, El Colegio de Michoacán, Zamora, 1999.

45 Terán Fuentes, Mariana, *El artificio de la fe. La vida pública de los hombres del poder*, UAZ, Zacatecas, 2002. Aunque con anterioridad había ya publicado algunos ensayos sobre los sermones: Terán Mariana, "Tradición y contrapunto. El juego de voces en un sermón barroco", en Bernebeu Salvador (coord.) *Historia, grafía e imágenes de Tierra adentro. Nueve ensayos sobre el norte colonial*, Doctorado en Historia Colonial UAZ, Archivo Municipal de Saltillo, México, 1999. Terán Mariana, "Análisis narratológico de un sermón barroco", en *Saber novohispano III*, UAZ, El Colegio de Michoacán, 1999. Terán Mariana, "Vida conventual y discurso patrio", en Miño Grijalva Manuel y Terán Mariana (coords.) *Raíces del federalismo mexicano*, UAZ, SEC; Terán Mariana, "El estudio del sermón desde la historia cultural", en Terán Elizondo Isabel y Marcelino Cuesta (eds.), *Cultura novohispana. Estudios sobre arte, educación e historia*, UAZ, Zacatecas, 2006, pp. 225-238.

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.

Lillian von der Walde Moheno publicó en febrero del 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*.<sup>46</sup> Sin embargo, este ensayo lo realiza a partir de otros estudios que se han llevado a cabo sobre el sermón en la baja edad media. Von der Walde no hace una pesquisa a partir de los sermones mismos. Habría que recordar que según el tema a predicar eran las partes del sermón. Un sermón moral omitía algunos elementos que el fúnebre no, o a la inversa.

Alicia Mayer, historiadora que ha incursionado en el estudio del sermón. Analiza no sólo el discurso guadalupano sino que lo complementa con la imagen misma de la Virgen del Tepeyac. Para esta historiadora, tanto el sermón como la multiplicación de imágenes trajeron consigo la creación de un universo simbólico. No obstante, le falta mucho para poder hacer un estudio de semiótica de la cultura, teniendo como tema principal a la Virgen de Guadalupe. A las conclusiones que llega la autora son muy generales y ya otros las han dicho.<sup>47</sup>

Otra investigadora que ha analizado sermones es María Dolores Bravo Arriaga, sobre todo del jesuita fresnillense Antonio Núñez de Miranda. Autor que ha pasado a la historia de México como el confesor de sor Juana Inés de la Cruz. No obstante, este jesuita era algo más que el simple confesor de la Décima Musa, escribió varios sermones y pláticas doctrinales como la que analiza Carlos Herrejón. Además fue un teólogo de una finísima especulación al meditar sobre la ciencia media.<sup>48</sup>

Luisa López Grigera de la Universidad de Salamanca publicó en el 2004 unos apuntes sobre el estudio de la tradición retórica en Hispanoamérica en el siglo XVII.<sup>49</sup>

46 Walde Moheno von der, Lillian, "Artes praedicandi: La estructura del sermón", en *Destiempos*, Año 3, núm. 18, Enero-Febrero 2009.

47 Mayer, Alicia, "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 José Pascual Buxó*, UNAM, México, 2002, pp. 185-205. Alicia Mayer, *Flor de primavera mexicana. La Virgen de Guadalupe en los sermones novohispanos*, México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad de Alcalá, 2010.

48 Bravo Arriaga, Ma. Dolores, *Algunas consideraciones sobre el discurso de poder y la autoría de Núñez de Miranda, en el Título a Felipe IV de 1666*. Bravo Arriaga, "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*, UNAM, México, 2002, pp. 515-531

49 López Grigera Luisa, "Apuntes para un estudio de la tradición retórica en Hispanoamérica en el siglo XVII" en Kout Karl y Sonia V. Rose (eds.), *La Formación de la Cultura Virreinal*, tomo III, Vervuet Frankfurt Iberoamericana, Madrid, 2004, pp. 67-79.

Aunque las publicaciones de Grigera han sido desde la Retórica, se ha dado más a la tarea de investigar la poesía y el teatro del Siglo de Oro que la predicación.

Cada año los estudiosos del pensamiento novohispano se reúnen en distintas universidades del país para dar a conocer sus avances de investigación. Noé Esquivel Estrada compiló en un anuario, *Pensamiento novohispano*, ensayos y artículos de esta pléyade de investigadores. En distintos números han aparecido alegatos sobre sermones. Así tenemos el de doña Carmen Rovira, quien comenta un sermón del oratoriano Gamarra donde se percata de su eclecticismo.<sup>50</sup> Un ensayo importante para esta investigación es el de José Quiñónez quien explica cómo fueron los primeros años de estudio de la Retórica en la Nueva España, desde Francisco Cervantes de Salazar y Diego de Frías,<sup>51</sup> no obstante, se echa de menos que nadie haya hecho una historia de la Retórica en México. O bien, el ensayo de Arturo Ramírez Trejo sobre las retóricas que circularon en el primer cuarto del siglo XVII. Ramírez Trejo plantea algunos elementos de argumentación, sin embargo, lo hace desde la preceptiva y no desde los sermones mismos.<sup>52</sup> También aparece en el número siete un ensayo del aguascalentense José Gutiérrez, sobre los sermones pronunciados en la fiesta de la bula que instituía a los hermanos betlehemitas en la segunda mitad del siglo XVII.<sup>53</sup> No obstante, que estos autores saben de su oficio, no analizan los sermones desde la perspectiva que me propongo.

En 2004 apareció el libro de Perla Chinchilla sobre sermones jesuitas. La autora pone de manifiesto la transformación de la función comunicativa de la predicación a lo largo del siglo XVII de catequética a artística, y de ahí justamente una de las explicaciones de la preservación de la última.<sup>54</sup>

En su último ensayo menciona que las censuras y aprobaciones propiciaron intencionalmente que el sermón se constituyera como un arte. Estas censuras, aprobaciones y pareceres que Chinchilla denomina como paratextos,<sup>55</sup> en efecto, pasaron a ser de una página a varias, esto a principios del siglo XVIII, pero eso no quiere decir

50 Rovira Gaspar Carmen, "Reflexiones en torno de un sermón" en *Pensamiento Novohispano*, núm. 4, Toluca, México, 2003, pp. 115-129.

51 Quiñónez Melgoza, José, "La retórica en Nueva España (siglo XVI): bosquejo histórico bibliográfico", en *Pensamiento novohispano*, núm. 5, Toluca, México, 2004, pp. 49-62.

52 Ramírez Trejo, Arturo E., "La retórica novohispana. Teoría y argumentación", en *Pensamiento novohispano*, núm. 4, Toluca, México, 2003, pp. 153-158.

53 Gutiérrez, José Antonio, "El sermón novohispano en la segunda mitad del siglo XVII", en *Pensamiento novohispano* 7, Toluca, México, 2006, pp. 193-212.

54 Chinchilla Pawling Perla, "Sobre la retórica sacra en la era barroca", en *Estudios de Historia Novohispana*, IIH, UNAM, México, Diciembre del 2003, pp. 98-122. Y *De la compositio loci a la república de las letras. Predicación jesuita en el siglo XVII novohispano*, Universidad Iberoamericana, México, 2006.

55 Chinchilla Perla, "La república de las letras y la predica jesuita novohispana del XVII. Los paratextos y la emergencia del arte como sistema" en *Estudios de Historia Novohispana*, N° 41, Julio-Diciembre del 2009, pp. 79-104.

que se hayan convertido en arte. Asegura que la *amplificatio* fue un recurso usado por los predicadores para no evidenciar su falta de erudición, algo que es falso. A pesar de que el título mismo asegura que se trata de la predicación en la Compañía de Jesús, los ejemplos que toma no son de jesuitas, sino de franciscanos, dominicos y otros. No entiende la autora que el concepto predicable es, como lo afirma Gracián, un acto del entendimiento y no un acto de vanidad. Tampoco comprende que tanto el ingenio, como la agudeza y la sutileza eran categorías que estaban implícitas en todo sermón barroco y que los censores las ponderaban no sólo como de buen gusto, sino como instrumentos del entendimiento que les servía para comprender, explicar y comunicar el sentido mismo del sermón.

Los estudios de caso no han sido menores. La tesis de Mercedes Alonso nos ofrece la vida y el pensamiento del franciscano Francisco de la Concepción Barbosa. La vida y la obra de Barbosa habían pasado inadvertidas hasta ahora, a pesar 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 de la Ciudad de México. Asimismo, fue revisor del Santo Oficio en el tribunal de dicha ciudad, y autor de numerosos escritos devocionales y doctrinales. Entre su abundante obra, destaca un *Manual de Predicadores* (1728) de corte doctrinal y académico, que compendia todas las enseñanzas necesarias para conocer las Sagradas Escrituras.<sup>56</sup>

Bernarda Urrejola ha investigado la oratoria sagrada en el siglo XVII.<sup>57</sup> Encuentra, según ella, una relación estrecha entre el reloj y el púlpito. Halla que el sermón es un todo artificioso, no obstante, no se percata que la definición de sermón para esa época es de razonamiento santo. Analiza cerca de doscientos sermones desde la representación cultural y se enfoca particularmente en la monarquía.

El presente libro les debe mucho a los estudios citados, sin embargo, se diferencia de los mismos en varios aspectos. En primer lugar, lo que pretende esta investigación es tratar de explicar la racionalidad que está sobrentendida en el sermón como discurso y la teoría de interpretación. Hay una relación estrecha entre interpretar y predicar que es necesario exponer. En ese sentido todo discurso es una interpretación de algo, en este caso, es una interpretación posible de la Sagrada Escritura y de algunos hechos históricos. Por otro lado, los predicadores novohispanos construyeron una forma específica de argumentar que no partía de un sistema axiomático, sino más

56 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.

57 Urrejola Davanzo, Bernarda, *El reloj del púlpito. Nueva España en el contexto de la monarquía según sermones de la época (1621- 1759)*, México, El Colegio de México, Universidad de Chile, 2017.

bien de verdades de fe construidas analógicamente. Aquí, tanto la analogía como el razonamiento analógico cobran una importancia contundente.

Como ya señalé arriba, los sermones conformaron a lo largo del siglo XVII un paradigma sermocinal enquistado en la cultura novohispana, sustentado en el *trivium*, esto es, en la retórica, dialéctica y gramática.<sup>58</sup> Principalmente, las dos primeras con sus tópicos participaron en la elaboración de los discursos barrocos novohispanos. Ahora, tras la influencia de las ideas claras y distintas nacidas del pensamiento francés, los predicadores intentaron emular a los oradores de la corte de Luis XV. Con esta imitación sufrió un cambio no sólo la forma de predicar, sino los contenidos, la manera de argüir y dilucidar la Sagrada Escritura. Trastocando así la disertación barroca y la concepción del mundo adherida a ella. Es importante señalar y analizar cómo se da la argumentación y la interpretación en el pensamiento de los rétores novohispanos a través de sus unidades discursivas, porque, como ya lo he sostenido en otros momentos, un sermón es un ejercicio hermenéutico y argumentativo.

Los historiadores de la Filosofía, tanto en México como en otras latitudes, han considerado como un género menor al sermón. Unos lo encasillan en la literatura y otros en la opinión pública. Como si los sermones fueran folletines de novelas, aún más falso. El sermón es una disertación y como tal emplea la argumentación. Adecuadamente, también maneja los tropos como la metáfora o la alegoría. El sermón es un género mixto. No es como el ensayo moderno al estilo de Michel de Montaigne o de Bacon, pues en el ensayo lo que se autofirma es el yo, mientras que en el sermón lo que está presente es el nosotros, el nosotros de la tradición, la comunidad.

---

58 Ibarra Ortiz, Hugo, *El paradigma sermocinal en la Nueva España, Siglo XVII*, Universidad Autónoma de Zacatecas, Zacatecas, México, 2013. Algunos ensayos que ya he publicado sobre el tema son: *La palabra discurrida. Historia de las ideas a través de la retórica sagrada*, Policromía eds., Zacatecas, 2016 “Sujeto, alteridad y discurso en el barroco novohispano,” en Esquivel Noé (coord.) *Pensamiento Novohispano*, núm. 18, UAEM, Estado de México, 2017. “Estrategias discursivas a favor de San José en la Nueva España. Siglo XVIII”, en Castañeda García Rafael, Pérez Luque Rosa Alicia (coords.), *Entre la solemnidad y el regocijo. Fiestas, devociones y religiosidad en Nueva España y el mundo hispánico*, El Colegio de Michoacán, CIESAS, Zamora, Mich., 2015. “La argumentación paradójica en los sermones barrocos novohispanos. Siglo XVIII” en Esquivel Noé (coord.) *Pensamiento Novohispano*, núm. 16, UAEM, Estado de México, 2015; “Construcción de la identidad nacional a través de sermones novohispanos”, en Terán Elizondo María Isabel, *Discurso literario novohispano. Construcción y análisis*, UAZ, Zacatecas, 2013; “La episteme del sermón barroco novohispano”, en Esquivel Noé (coord.) *Pensamiento Novohispano* 14, UAEM, Estado de México, 2013; “Argumentación, probabilismo y valores en los sermones barrocos novohispanos”, en Murillo Gallegos Verónica, *Individuo, valores y mundo. Reflexiones desde la Filosofía*, UAZ, 2012; “*Scientia sermocinalis*. Argumentación y retórica en la obra de Juan Rodríguez de León”, siglo XVII, en Esquivel Noé, *Pensamiento Novohispano*, núm. 13, UAEM, Estado de México, 2012; “La retórica antigua y la hermenéutica literaria”, en Ortiz Alberto, *Prolegómenos de una exégesis literaria*, UAZ-U de G., Zacatecas, 2011; “Tradición y modernidad en la oratoria sagrada novohispana”, en Arauz Diana, *Pasado, presente y porvenir de las humanidades y las artes III*, Conaculta, IZC, Zacatecas, 2011; “El sermón novohispano como instrumento pedagógico”, en *Memoria del XII Encuentro Internacional de Historia de la Educación*, UMSNH, Morelia, Michoacán, 2010.

En aras de la claridad y de una mejor comprensión de los sermones intento seguir una interpretación en varios niveles. Inicio con los símbolos usados en el sermón. El símbolo siempre da qué pensar, es anterior a la analogía y al discurso mismo. El símbolo es más amplio que el signo, pues éste tiene una referencialidad unívoca, mientras que el símbolo es más abierto. En el símbolo hay una dialéctica del ocultamiento y del desvelamiento: es la condensación y la expresión. Un símbolo es la representación perceptible de una realidad, con rasgos asociados por una convención socialmente aceptada. Es un signo sin semejanza ni contigüidad, sino solamente con un vínculo convencional entre su significante y su denotado, además de una clase intencional para su designado. El vínculo convencional nos permite distinguir al símbolo del icono como del índice y el carácter de intención para distinguirlo del nombre.<sup>59</sup>

Obviamente, el discurso de los sermones no está exento de razonamientos, pero esos razonamientos se hacen a través del símbolo, la metáfora, la analogía y la alegoría. La argumentación de la Retórica y de los sermones es una argumentación probable. Elaborando con esto una racionalidad analógica simbólica. Distinta a la racionalidad que se procesó a partir de las ideas claras y distintas y la analítica trascendental kantiana. Mientras que la racionalidad moderna europea era unívoca, la que se construyó en la Nueva España era analógica. Una de las preguntas que planteo es ¿cuáles son las categorías de dicha racionalidad?

Los tópicos dialécticos son muy importantes, porque con ellos los predicadores construyen su argumentación. Estos tópicos se dividen en intrínsecos, extrínsecos e intermedios, según una división hecha por Fray Alonso de la Veracruz muy usada por los rétores.<sup>60</sup> Estos tópicos van desde la definición, hasta la interpretación de los nombres. La lógica tópica es lo que sustenta la predicación novohispana. Hay lugares que se derivan de la etimología y dan origen a razonamientos a partir del parentesco entre las palabras. Lugares que se derivan de la lógica y son términos universales: género, especie, deferencia específica, definición, accidente, etc.

A partir de que la Casa de Borbón se quedó con el imperio español comenzó un proceso de afrancesamiento no sólo en el sistema administrativo o político, sino también en la vida cultural. Los predicadores novohispanos buscaban los sermonarios de Bossuet, Masillon y otros predicadores de la corte de los luises. Ya la crítica de los propios españoles, empezando con Feijoo y terminando con Fray Gerundio de Campazas, habían empezado a minar la forma de predicación barroca. Pero la inminente avanzada de la oratoria francesa vino a dar la puntilla a la Retórica barroca. Para el

---

59 Ricoeur Paul, *Finitud y culpabilidad*, Trotta, Madrid, 2002.

60 Veracruz, Fray Alonso de la, *Tratado de tópicos dialécticos*, Versión de Mauricio Beuchot, UNAM, 1989.

caso de la Nueva España, el año de 1767 es crucial, no sólo por la expulsión de los jesuitas, sino porque se empiezan a editar en prensas ibéricas manuales de oratoria y preceptivas imbuidas del espíritu cartesiano, es decir, predicar a partir de ideas claras y distintas, sin rebuscamientos ni neologismo, explicar la Sagrada Escritura lo más apegada a lo literal y dejar de lado los diferentes niveles de comprensión de la misma.

Finalmente, otra problemática a dilucidar es entre la tradición y la modernidad. La modernidad es un concepto sumamente resbaloso, pues siempre está a prueba. Sin embargo, en la oratoria sagrada novohispana, la modernidad tuvo sus vaivenes derivados de los cambios políticos de la corona española y de la Iglesia católica. Pero también de la propia reflexión de los predicadores e intelectuales novohispanos. En particular, los predicadores novohispanos de la segunda mitad del siglo XVIII se vieron inmersos en una serie de transformaciones entre la tradición y la modernidad. La modernidad les venía en lengua francesa y la tradición les estaba quedando muy lejos. En este siglo se ve cómo los concionadores se fueron decantando poco a poco por una prédica más moderna y más racionalista. Este racionalismo pretendía justificarse por las formas clásicas venidas de los aticistas, principalmente de Cicerón. Pero lo referente más inmediato era la oratoria francesa. Los predicadores peninsulares y los novohispanos se dieron a la tarea de traducir y hacer circular los sermonarios de los oradores de la corte de los luses. Cambiaron al portugués Antonio Vieyra por el francés Bossuet.

Como buenos lectores de Cicerón, muchos de los predicadores novohispanos del siglo XVIII se decidieron por el eclecticismo. La presencia de Cicerón es trascendental en el discurso sermocinal novohispano, no sólo les parece a los predicadores uno de los filósofos más importantes de la antigüedad romana, sino lo toman como modelo filosófico para el tiempo en que les tocó vivir. No sólo respecto al estilo de discursar, sino también en sus ideas políticas y filosóficas. La posición de Cicerón en *De natura deorum* será la misma que adopten varios predicadores en su discurso. La postura de Marco Tulio Cicerón en dicha obra es probabilista, esto es, ¿cuál de los distintos discursos filosóficos es más probable y cuál menos? Así, Tulio juzga sutilmente todo y no acepta abiertamente nada.<sup>61</sup> De la misma forma, el eclecticismo de los predicadores nace del probabilismo de Cicerón.

61 Cicerón, Marco Tulio, *Sobre la naturaleza de los dioses*, Introducción, traducción y notas de Julio Pimentel Álvarez, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México, 1976, p. 35.

#### LA CRÍTICA AL DISCURSO BARROCO EN ESPAÑA

Como explico en mi anterior libro, la crítica a la forma de predicar barroca inició desde que Fray Hortensio Félix Paravicino, el orador trinitario español, empezara a discursar conceptualmente. La mayoría de sus detractores eran partidarios de un discursar más simple y llano. Para el caso de la Nueva España con Juan Rodríguez de León comienza dicha forma de predicación, también criticada y poco a poco asimilada. Los sermones barrocos novohispanos del siglo XVII no son solamente un mero estilo literario como si de un poema o una novela se tratara. Hay en ellos una racionalidad distinta que se fue construyendo gracias a la metáfora, la analogía y la lectura alegórica de la realidad y la Sagrada Escritura. Como vimos en *El paradigma sermocinal*,<sup>1</sup> el racionalismo sin más de la Europa continental, especialmente en Francia e Inglaterra, estaba sofocando toda forma de expresión, comunicación y entendimiento que no estuviera basado en las ideas claras y distintas o en el método científico.<sup>2</sup> Muchos de los predicadores barrocos se refugiaron en la Retórica para hacer un frente común a una razón basada en el sistema axiomático de la geometría, cuya finalidad era reducir todo a una serie de primeros principios de los cuales se pudiera deducir todo lo demás. Todo lo que no cupiera en esta racionalidad geométrica debía ser dejado de lado como poco fiable para la construcción del saber. No obstante, precisamente los rétores barrocos hispanos y novohispanos se van a dar a la tarea de demostrar, a través de sus unidades discursivas, que el saber no sólo se elabora a partir de *quadrivium*, sino más específicamente del *trivium*, es decir, de la retórica, la dialéctica y la gramática. Particularmente, las dos primeras jugaron un papel importante. Como veremos en los capítulos subsiguientes, especialmente en el primer cuarto del siglo XVIII aún hay resabios de esta racionalidad barroca.

1 Ibarra Ortiz, Hugo, *El paradigma sermocinal en la Nueva España. Siglo XVII*, Universidad Autónoma de Zacatecas, México, 2013.

2 Se puede ver al respecto: Bacon Francis, *Novum organum scientiarum*, Impreso por M. Jones, London, 1815; La *Logique ou L'art de penser*, París, Despilly, Libraire, 1758; Jaquier Francisco, *Instituciones Filosóficas*, Traducidas por Santos Diez González, tomo II, Imprenta de Alfonso López, Madrid, 1787, Israel Jonathan I., *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*, FCE.

Empero, la crítica a esta racionalidad se siguió dando en el siglo XVIII. El obispo Barcia y Zambrana, con su *Despertador cristiano*, reprochaba a los predicadores barrocos señalando, a su parecer, que sólo se predicaban a sí mismos y no cuidaban realmente la cura y salvación de las almas. Para Barcia, el alma del hombre y principalmente la de los oradores sagrados está dormida en un embeleso de la palabra. Para el obispo gaditano, se regodean los concionadores sacros en escuchar la melodía de su voz retumbando en la nave de la iglesia.<sup>3</sup> Reprocha fuertemente a los oradores que poco velan por el alma de sus semejantes y se envanecen por los aplausos recibidos en el púlpito. Hay cierto jansenismo del prelado gaditano al momento de llamar la atención sobre la forma de predicar. En efecto, como se sabe el jansenismo, nacido en Francia, no sólo era un movimiento que criticaba a los jesuitas y su moral, sino también la forma de predicar y hacer homilías. Así lo explica Marc Fumaroli en su obra arriba citada.<sup>4</sup> El jansenismo se refugió en Port Royal, primero, y en el Parlamento francés después. Desde ahí, tanto los predicadores como los juristas parlamentarios criticaron el barroquismo de las prédicas de los jesuitas. El estado de Luis XIV, generalmente más inclinado una iglesia más francesa, favoreció a los predicadores de su corte como a Bossuet y Masillon. No sólo se trataba de una rivalidad política con España, sino de una rivalidad cultural expresada muy claramente en los sermones y discursos.<sup>5</sup> Así, subrepticamente, los lectores de sermones franceses como Barcia y Zambrana, fueron adoptando no sólo el estilo en la forma de predicar, sino también las ideas y los conceptos propios de los oradores franceses.

Una de las diferencias entre los predicadores franceses y los novohispanos del siglo XVII, muy imitados por los predicadores hispanos y novohispanos de la segunda mitad del siglo XVIII, fue la separación de la retórica de la lógica dialéctica, mientras los oradores sagrados novohispanos no hicieron esto. En efecto, los oradores de la corte de Luis XIV y aún de Luis XV tomaron como modelo la lógica de Port Royal,<sup>6</sup> esto es, una lógica de lo evidente, donde claramente se deja de lado la Retórica por considerarla como ajena a esta materia. Ya sin la lógica dialéctica, la Retórica se convertía sólo oropel. Lo que buscaban los oradores sagrados del último cuarto del siglo XVII en Francia era lo evidente por encima de lo sublime. Mientras que los rétores barrocos buscaban lo sublime.

3 Barcia y Zambrana, Joseph, *Despertador cristiano de sermones doctrinales*, tomo I, Cristóbal de Requena, Impresor, Cádiz, 1693.

4 Fumaroli, Marc, *L'âge de l'éloquence. Rhétorique et «res literaria» de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, París, 2009.

5 Declercq, Gilles, “La rhétorique classique entre évidence et sublime (1650-1675)”, en Fumaroli Marc (coord.), *Historie de la rhétorique dans l'Europe Moderne, 1450-1950*. P. U. F., París, 1999, p. 630.

6 *La Logique ou L'art de penser*, París, Despillay, Libraire, 1758.

Algo similar sucedió con Gregorio Mayanz y Siscar. Para este prelado, los sermones barrocos no estaban cumpliendo a cabalidad su fin último, es decir, el de adoctrinar a la feligresía. Pues muchos tomaban, según su parecer, la oratoria sagrada como una forma de ganarse la vida y anteponían esto a la verdadera predicación: “pues si el blanco de predicar son cuatro blancas, todo el sermón se irá en lisonjear el gusto de quien pueda darlas”.<sup>7</sup> Esto muestra que había más de un predicador que se dejaba llevar por el mecenazgo del sermón y dejaba de lado su encomienda de conmover, persuadir y enseñar. Por lo que he trabajado en el siglo XVII y aún en el XVIII, para el caso de la Nueva España no fue así. Ciertamente los predicadores tenían que atender a quien pagaba la impresión del discurso, pero no se les iba la palabra adulándolos.

Lo que más criticaba Mayans y Siscar era que “unos hablan a la imaginación con alegorías extrañísimas y descripciones pomposas, otros al entendimiento con agudezas inútiles y sofisterías pueriles, otros al oído con afectadísimo estilo y estudiadas cadencias, pocos al corazón con la palabra de Dios”.<sup>8</sup> Para Mayans, la predicación en el siglo XVII y aún a principios del XVIII le parece que está corrompida y por lo tanto el pueblo cristiano no alcanza a comprender la palabra de Dios. De lo mismo se quejaba Barcia y Zambrana. De esta manera, se ve con claridad que el ilustrado prelado buscaba acabar con la forma de predicar barroca. Como ya vimos en mi anterior libro, no sólo se trataba de un estilo de decir las palabras o de acomodar los razonamientos, sino de ver la vida y el mundo.

Como buen lector de los franceses, Mayans va a buscar lo evidente por encima de lo sublime. Muy influenciado por Bernard Lamy, quien en su *Rhetorique ou L'Art du parler*, se inclina a considerar esta disciplina sólo como una poética y no como un arte de la argumentación. En esta obra Lamy reflexiona sobre la elegancia de la palabra, se centra bastante en los tropos y las figuras lingüísticas y deja de lado lo probable del discurso.<sup>9</sup> Para Lamy, el arte de hablar bien está más emparentado con la poética que con la argumentación o la interpretación. Esto último tan característico en los sermones barrocos novohispanos.

Para Mayans la Retórica es, citando a Isócrates: “la ciencia del persuadir, esto es, el arte que enseña el modo de hacer una oración elocuentemente persuasiva”.<sup>10</sup> El fin de la Retórica es persuadir hablando. Para Mayans existen dos tipos de persuasión, la primera es la que “científicamente se convence el entendimiento probando alguna

7 Mayans y Siscar, Gregorio, *El orador cristiano, ideado en tres diálogos*, Segunda edición, por Joseph Thomas de Orga, Valencia, 1787, p. 12.

8 *Idem*.

9 Lamy, Bernard, *La Rhétorique ou L'Art du parler, Nouvelles reflexions sur l'art poétique*, Nouvelle édition, Aumont Libraire, París, 1757.

10 Mayans y Siscar, Gregorio, *Rhetorica*, tomo I, por los Herederos de Gerónimo Conejos, 1757, p. 169.

verdad con argumentos fuertes o necesarios; otra, con que se mueve la voluntad del oyente a hacer o no hacer algo, no sólo con argumentos necesarios o probables, sino también con los afectos, elocuencia, pronunciación y acciones convenientes”.<sup>11</sup> Mas, para este prelado valenciano la Retórica no debe usar ni de argumentos probables o necesarios, sino solamente de donde priven los afectos, la elocuencia y la pronunciación. Esto es, la finalidad de la Retórica es mover el ánimo de los oyentes hacia un determinado fin u objetivo. Ya no es enseñar, persuadir y convencer, sólo mover la voluntad.

Para 1729, el papa Benedicto XIII había dirigido el Breve *Gravissimum prae-dicandi munus* al episcopado español, pidiéndoles que impusiesen la obligación de explicar en cada sermón, panegírico o moral, en la acostumbrada *salutatio*, un punto de doctrina cristiana, en estilo simple, llano y abierto. Los desobedientes eran amenazados con penas canónicas y la inhabilitación para predicar.<sup>12</sup> La preocupación por la reforma eclesiástica, y de modo especial en los reinos de España, que caracterizó el pontificado de Benedicto XIII, prolonga la línea marcada por la Bula *Apostolici ministerii* de Inocencio XIII de 1723, promovida por el Cardenal Belunga y que levantó resistencia en cierto sector del clero español. Sin embargo, había otros que estaban a favor de la reforma. Este es un punto de inflexión importante, pues el sumo pontífice había dado esta recomendación a los predicadores de España y sus dominios, es decir, también incluía a América. Dentro de la Iglesia católica había dos bandos, una que permitía una predicación culta y elevada y otra que criticaba esta forma de predicación. El jansenismo francés, encubierto en muchos de los predicadores, era uno de los acérrimos enemigos del estilo barroco de los españoles y novohispanos. Finalmente, este sector del alto clero empezó a ganar terreno en esta discusión. Amén de que el Papa Benedicto XIII era dominico y esta orden no se identificaba con el talante encumbrado.

Para esta época el sermón ya había cambiado tanto en su forma de expresión como de significación. Pues la Real Academia Española lo definía como “el discurso cristiano u oración Evangélica que se predica en alguna parte, para la enseñanza, doctrina y enmienda de los vicios”.<sup>13</sup> Pasó de ser un razonamiento santo a una reprimenda por los vicios. Este cambio estuvo dado por la crítica rigorista de ciertos grupos del alto clero, quienes influenciaron al Papa para que se inclinara por su opción. Lo cierto es que, para el caso de la Nueva España, las transformaciones se dieron de

11 *Ibidem*, p. 170.

12 Martínez de la Escalera, José, “Introducción” en Isla José Francisco, *Crisis de los predicadores y de los sermones y otros escritos (1725-1729)*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1994.

13 *Diccionario de autoridades*, Real Academia Española, Gredos, Madrid, tomo III, O-Z, edición facsímil de 1737, 1990.

manera paulatina y pausada. Si la renovación de la predicación en España se había comenzado con Feijoo y Mayans, sus escritos y sermones no tuvieron bastante eco entre los predicadores de estas latitudes, sino hasta después de la segunda mitad del siglo XVIII.

José Francisco de la Isla, jesuita reconocido por su libro satírico crítico sobre la predicación barroca: *Fray Gerundio de Camapazas*, había escrito para 1725 unas cartas a un amigo letrado donde amonestaba esta forma de discurrir. Dichas misivas quedaron olvidadas durante años, gracias al estudio de otro jesuita, José Martínez de la Escalera, que se recuperaron y ahora se pueden consultar. El jesuita de la Isla, siguiendo el espíritu de sus antecesores, señala varios problemas de la forma de predicación barroca. Para de la Isla, la predicación francesa era digna de imitarse: “No tengo noticia de otros sermonarios que merezcan nombre, sino de los tres tan conocidos Bourdaloue, La Colombiere y La Rue... No se puede dudar que los franceses, generalmente hablando, predicán más al alma que nosotros”.<sup>14</sup> Evidentemente, para este jesuita los oradores sagrados galos eran mejores que los hispanos y no digamos que los novohispanos.

En 1735, Fray Juan Crisóstomo Benito de Oloryz, monje benedictino de la Congregación Cisterciense de Aragón, catedrático de Teología en el Real Colegio de San Bernardo de Huesca publicó: *Desagravio de la perfecta oratoria compuesto de cinco disertaciones apoloéticas*. Escritor aragonés, perteneciente a la Orden del Císter, a los trece años ingresó en el monasterio zaragozano de Santa Fe y a instancias de sus superiores cursó estudios literarios y filosóficos. Fue catedrático de Prima y maestro de Justicia en la Universidad Sertoriana de Huesca, y en 1737 ingresó en la Real Academia Española. Ocupó también el cargo de calificador del Santo Oficio y vivió los últimos años de su vida amargado por un sin número de achaques y alifafes, de tal manera que sus superiores hubieron de relevarle de toda actividad. Escribió numerosos sermones, discursos y oraciones fúnebres, y obras: *Desagravio de la perfecta oratoria*, molestias del trato humano, declaradas con reflexiones políticas y morales sobre la sociedad del hombre y *Duda contra certeza y certeza contra duda*. Para el cisterciense la crítica a la predicación barroca proviene de los que no saben, de los ignorantes o de los que tiene malicia.<sup>15</sup> Esta obra del benedictino apoya una elocuencia barroca y asegura que los que reprueban tal elocuencia es por su necedad y falta de ingenio: “es un necio sin duda el que no alcanzando los primores de un arte, se mete a censurar

14 Isla José Francisco, *Crisis de los predicadores y de los sermones y otros escritos (1725-1729)*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1994, p. 17.

15 Juan Crisóstomo Benito de Oloryz, *Desagravio de la perfecta oratoria compuesto de cinco disertaciones apoloéticas. Para convencer a la malicia y desengañar a la ignorancia*. Por Joseph Fort, Zaragoza, España, 1735.

una obra primorosa que no entiende”.<sup>16</sup> En efecto, al igual que Juan Rodríguez cien años atrás, hace una defensa de la predicación barroca, aun y cuando el Papa ya había dictado disposiciones al respecto. No obstante, la forma de predicación barroca se negaba a morir por decreto. Muchos de los predicadores de España y por supuesto de la Nueva España siguieron una oratoria barroca, pues estaban convencidos que el mundo y el Texto Sagrado no tenía una interpretación clara y distinta como la querían los filósofos franceses.

Curiosamente, el monje cisterciense usa el mismo argumento de los oradores franceses a su favor. Los galos opinaban que la predicación debía regresar a las formas de los santos padres y Juan Crisóstomo asegura que su forma de predicar y la de sus seguidores se fundan en los Santos Padres. En efecto, si revisamos ligeramente los sermones de Tertuliano, Orígenes, San Agustín y otros, nos percatamos de que en efecto utilizan los tropos y la dialéctica para convencer.

Todos los censores y las aprobaciones del texto de Juan Crisóstomo Benito estaban a favor de una forma de predicación ingeniosa, sutil y esmerada, tan así que se imprimió el texto y no sólo circuló entre los de la orden sino fuera de ella. Esto nos habla de la disputa entre los predicadores que deseaban una oratoria basada en ideas claras y distintas y una *más elevada que tenía como* presupuesto una concepción del mundo y la realidad más abigarrada. Va a ser un proceso difícil en el cual ganaría, gracias a las políticas administrativas y culturales de los borbones, la predicación a la francesa. No obstante, en las latitudes americanas no sería sino hasta después de la expulsión de los jesuitas cuando esta política cultural se vería más fuertemente impuesta.

Por otro lado, como asegura Joël Saugnieux, la reforma de la predicación española estuvo emparentada con el jansenismo francés.<sup>17</sup> Particularmente con autores como Fenelón, Le Brouyere, Bossuet y otros predicadores de la corte. Pero de ninguna manera estos predicadores tenían como modelo a los Padres de la Iglesia, pues Juan Crisóstomo, Tertuliano y otros, llevaban a cabo una interpretación más bien alegórica de la Biblia, que no era compartida por los jansenistas.

Antonio Codorniu, también jesuita, fue uno de los críticos más acérrimos de la forma de predicación barroca. A los veinte años ingresó en la provincia de Aragón de la Compañía de Jesús y profesó el 15 de agosto de 1736. Enseñó Filosofía en el Colegio de Barcelona y Teología en el de Gerona; fue examinador sinodal de unas cuantas diócesis, miembro de la Academia del Buen Gusto de Zaragoza y persona muy próxima al *círculo intelectual creado por José Finestres en la Universidad de Cervera*.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>17</sup> Saugnieux, Joël, *Les jansenistes et la renouveau de la prédication dans l'Espagne de la seconde moitié du siècle XVIII*, Press Univesitaires, Lyon, 1976.

*Fernando VI* lo comisionó para reunir todos los documentos relativos a la historia civil y eclesiástica de la Diócesis de Gerona. Emigrado a Italia por el decreto de expulsión de los jesuitas en 1767, murió en Ferrara el 9 de julio de 1770.

Como pensador, Antonio Codorniu se decantó por el eclecticismo. Escribió un *Cursus Philosophicus* (1736). Animado por el padre Benito Jerónimo Feijoo, quiso precaver a los jóvenes del peligro de caer en el escepticismo o pirronismo que, por entonces, empezaba a hacer estragos entre los ilustrados. Por ello escribió *Dolencias de la crítica, que para precaución de la estudiosa juventud expone... y dirige al... P. Feijoo...* (1760). Redactó un *Índice de Filosofía moral cristiano-política, dirigido a los Nobles de nacimiento y de espíritu* (1746), además, la obra aquí citada: *El predicador evangélico. Breve método de predicar la palabra de Dios, con arte y espíritu*.

En su obra, *El predicador evangélico*, dedicada al obispo de Tarragona, expuesto mediante un diálogo entre Pablo y Antonio, Codorniu menciona que los oradores barroquistas sólo predicar para darse a conocer a sí mismo y que realmente no enseñan la palabra de Dios. Le dice a este tipo de oradores que no toman la predicación en serio, sino solamente para ganar honra y dinero. También los acusa de creer que están en la barandilla de la cátedra y no en el púlpito: “Por lo que toca a la honra, no basta la calificación de ser graduado en letras, para ser predicador, bastará eso para la cátedra; mas para el púlpito es necesario tener mediata o inmediatamente vocación y misión de Dios”.<sup>18</sup> Evidentemente, para Codorniu el ideal de los sermones barrocos de combinar la erudición con la interpretación alegórica de la Sagrada Escritura le parece que es propio de la cátedra, pero no es para el púlpito. Para este jesuita los oradores sagrados debían discurrir de forma sencilla y sin tanta dialéctica, que eso hacía que el feligrés medio se perdiera. La alta erudición escolástica le parece innecesaria en una homilía dirigida para quienes no sabían leer ni escribir. Lo que buscaba este jesuita era una reforma de la predicación más encaminada a los sencillos y a la gente común que a la discusión entre predicadores.

Los críticos en la predicación entendían por humildad: decir el Evangelio lo más llanamente posible y sin recargamiento. Imbuidos por el espíritu moderno de las ideas claras y distintas, los críticos de la oratoria barroca consideraban que la palabra oblicua era un obstáculo para la comprensión de la palabra divina. En realidad, lo que finalmente llegó fue un literalismo en donde el predicador se contentaba con repetir casi letra por letra lo que decía el Evangelio, sin hacer una interpretación. Con esto se rompía el *continuum* semiótico entre la Biblia y la realidad, pues la Sagrada Escritura ya era solamente regla para actuar y no mina para explotar. En efecto, el rigorismo

<sup>18</sup> Codorniu Antonio, *El predicador evangélico. Breve método de predicar la palabra de Dios, con arte y espíritu*, por Jaime Bro, Impresor y librero, Ballesterías, 1740, p. 25.

moral se sobreponía a una oratoria barroca que realizaba una intertextualidad entre el mundo y la Biblia.

“Queda pues sentado como principio cierto y verdad inconclusa que para predicar como se debe la palabra de Dios se requiere indispensablemente Misión de Dios”.<sup>19</sup> La misión de Dios se entendía, no como la capacidad intelectual o la preparación altamente adquirida, sino como una reconversión interna que tuviera como virtud principal la contrición perfecta y que hiciera llegar al cristiano común a dicha contrición. Tener vocación para predicar ya no se refería a la sutileza del pensamiento, sino reprender y a hacer sentir una culpa infinita. De lo que se trataba ya no era cautivar el entendimiento, sino espoliar la voluntad. Hay aquí cierto reduccionismo del auditorio, pues el predicador ya no comparte con él su sutileza o agudeza de pensamiento, ya no comparte con el feligrés su interpretación alegórica de la Sagrada Escritura, el predicador solamente se debe abocar a regañar y a hacer sentir mal al parroquiano. Así, el discurso ya no va dirigido a la inteligencia, sino a la culpa.

Para Francisco Taradell, capuchino, ex-lector y ex-guardián de la Provincia de la Madre de Dios de Cataluña, el predicador debía tener principalmente tres virtudes: Doctrina, Elocuencia y Santidad de vida. Citando a Granada justifica que los autores de sermones panegíricos tienen cierta libertad al momento de hacer su discurso, pero lo que se debe buscar es la conversión del cristiano.<sup>20</sup> Este capuchino no entra abiertamente a la discusión entre si es mejor la predicación barroca o a la francesa. Mas, su interés es demostrar que el discurso sermocial debe ir encaminado a la expiación de las culpas y no tanto a la estimulación de la inteligencia.

Para Taradell el sermón es: “una oración cristianamente retórica y artificiosamente perfecta, con la cual persuadimos la virtud y disuadimos el vicio; o explicamos algún misterio, excitando a la imitación de las perfecciones que en él relucen, o alabamos algún santo exhortando a la práctica de sus virtudes”.<sup>21</sup> Así, vemos que para este capuchino el sermón aún es una oración *artificiosamente perfecta* y que sirve para persuadir, enseñar y deleitar. Aún consideraba que la Retórica era la que rige la hechura del sermón y que ésta de ningún modo era *verba vana*.

Ahora bien, tampoco se decanta en la defensa del pensamiento barroco. Trata de encontrar el punto medio que equilibre la disuasión del vicio y la comprensión por medio de la inteligencia. El pecado va a ser una constante de los detractores del pensamiento barroco. Éstos consideraban que el discurso barroco no invitaba a una

19 *Idem*.

20 Taradell, Francisco, *El pretendiente de la oratoria sagrada. Obra práctica que para la Instrucción principalmente de la Juventud de su Claustro*, Tarragona, por María Canals, 1750.

21 *Ibidem*, p. 3.

contrición perfecta y que, por lo tanto, la salvación de su alma estaba en peligro. En el siglo XVIII en que los deístas, ateístas y demás estaban a la caza de adeptos, muchos como Taradell consideraban que la palabra oblicua no le podía hacer frente. Así debían insistir en la amonestación personal, el regaño. De aquí saldrá esta idea de que sermón es un regaño y una reprensión.

No obstante, aun Taradell está de acuerdo con llevar una argumentación en el sermón:

La confirmación es una exposición de nuestros argumentos con aseveración. Es una parte tan excelente que todas las demás se refieren a ella y como corazón de todas da vida a las demás. Es la más necesaria y substancial, pues en doctrina de Aristóteles, una oración bien puede ser sin proemio, sin narración y sin epílogo, mas no sin confirmación ni proposición de las cosas que se han de confirmar. La confirmación se hace con argumentos y argumentaciones. El argumento es una invención que prueba una cosa dudosa. La argumentación es una explicación artificiosa y copiosa del argumento. La diferencia que hay entre una y otra consiste en que el argumento es la materia de la argumentación y la argumentación es el modo o razón con que se trata el argumento.<sup>22</sup>

La argumentación va dirigida a la inteligencia y al entendimiento, así lo entiende Taradell y por eso asegura que todo el sermón se cifra en ello. Pero para otros, el sermón no debía convencer, sólo reafirmar que el feligrés medio era un pecador y que debía arrepentirse de sus culpas. Ya no le dan tanta importancia al convencimiento a través de ideas, sino al remordimiento y la anegación en las lágrimas. Para el caso de la Nueva España no fue así, como veremos más adelante, los predicadores seguirán *empleando* una argumentación ingeniosa y aun sutil que buscaba no sólo la mortificación momentánea de la conciencia del feligrés, sino que lo impelían a través de razones al convencimiento. Porque, en definitiva, el cambio de los sujetos no se va a dar sólo a través de la reprensión, sino por medio de demostraciones.

Uno de los instrumentos de que se valieron para erradicar para siempre la oratoria barroca en España fue la sátira y ridiculización que se hizo de ésta por el jesuita José Francisco de Isla. La fama de Isla y su puesto en la historia de la literatura española están vinculados particularmente a su sátira contra los predicadores de su tiempo. El obispo de Palencia se opuso a que la obra fuera impresa en su diócesis, por lo que de Isla la hizo publicar en Madrid, y el 22 de febrero de 1758 aparecía la primera parte bajo el título *Historia del famoso predicador Gerundio de Campazas, alias Zotes*. De los

22 *Ibidem*, p. 18.

1500 ejemplares que se imprimieron, se vendieron 800 en las primeras veinticuatro horas, y la edición quedó agotada en tres días.

El Consejo de la Inquisición, el 14 de marzo de 1758, ordenó suspender «hasta nueva orden» la reimpresión de la primera parte y la impresión de la segunda. Más tarde, prohibió el libro, por decreto del 20 de mayo de 1760, después de un proceso de dos años. La segunda parte apareció en edición clandestina en 1768, y la Inquisición la prohibió igualmente por decreto de 1766. Aunque el propósito de Isla al escribir la obra era mejorar la predicación, uno de los fundamentos de la acción pastoral, la parte satírica del libro contribuyó a alimentar la mala imagen de los miembros de las órdenes religiosas entre las clases populares, y fue utilizada como argumento por los borbones en primer lugar y después por el anticlericalismo del siglo siguiente.

En el prólogo asegura que, así como Platón imaginó una república gobernada por un filósofo y así como los filósofos modernos han imaginado millones de mundos, así él tiene permitido imaginarse un padrecito que predicara a su manera. Ciertamente no hubo tal Fray Gerundio de Campazas. No obstante, *sí hubo* predicadores gerundistas, como los llama él, que hicieron de la oratoria sagrada algo incomprensible.

Es una obra crítica, donde se pone en ridículo la moda de los oradores de la época que utilizan en el púlpito un lenguaje gongorino; es un ataque al barroquismo en sus últimas formas. Fray Gerundio se distingue por su mal gusto y su audacia a la hora de emplear frases rebuscadas y sin ningún sentido. Junto a la figura principal aparecen otros dos personajes claves para el desarrollo de la novela: Fray Blas, el maestro de Gerundio, un hombre grotesco y exageradamente culterano y Fray Prudencio, otro predicador amigo de Fray Gerundio, hombre sabio y prudente que trata de encauzar la oratoria de éste.<sup>23</sup>

Este jesuita nunca se imaginó que su obra se tornaría contra sí mismo al momento de ser usada por los enemigos de la Compañía. En particular, los predicadores que estaban a favor de una oratoria a la francesa auspiciada por los borbones, serían los que mejor utilizarían esta obra en contra de las órdenes religiosas. En su mofa y ridiculización, el jesuita caería víctima de su propio juego. No obstante, el jesuita no da argumentos en contra de la predicación barroca, como lo hacen Mayans o Antonio Codorniu, sino que solamente se contenta con poner en evidencia a ciertos oradores de mal habla y mal semblante.

Más tarde aparecerá una obra académica de Fray Roque Laplana sobre la oratoria sagrada. Fray Roque Laplana, natural de Molinos, Diócesis de Zaragoza, ingresó a

<sup>23</sup> Isla, José Francisco de, *Historia del famoso predicador Fray Gerundio de Campazas, Alias Zotes*, tomo I, Imprenta de Gabriel Ramírez, Madrid, 1804.

la Orden de la Santísima Trinidad, donde se desarrolló como teólogo importante de la orden. Fue doctor en Teología por la Universidad de Zaragoza donde más tarde se convertiría en uno de sus más lúcidos catedráticos. Asimismo, fue un eminente orador sagrado quien en el púlpito se inclinó más por una predicación moderna o la francesa como se le llamó entonces. Escribió, entre otras obras, *Disertación académica sobre el buen gusto en la oratoria sagrada. Ilustrada con una oración moral*. Obra escrita por ser miembro de la Academia del Buen Gusto en las Ciencias y las Artes, formado en Zaragoza bajo la protección del Conde de Fuentes.<sup>24</sup>

En esta disertación el trinitario Laplana menciona que la oratoria es una actividad del entendimiento, facilita y promueve discurrir sobre cualquier tema.<sup>25</sup> Para este fraile, la oratoria: “es razonamiento seguido con que los hombres pretenden probar su proposición y manifestar aquel concepto que tienen formado dentro de su idea para inclinar a sus oyentes a su asunto”.<sup>26</sup> Remitiéndose a Aristóteles, Cicerón y Quintiliano, principalmente, asegura que el fin último del orador es enseñar, deleitar y mover. Mas, se queja amargamente porque la oratoria sagrada barroca “ha fracasado en su intento de mover las fibras más íntimas del corazón humano”. Citando a Luis Antonio Muratori, erudito y eclesiástico italiano, de la alta ilustración italiana, menciona el fraile Laplana que los predicadores se deben aplicar más en el conocimiento de la naturaleza humana para poder mover los ánimos y convencer a los parroquianos.

De lo que se lamenta este fraile no es en sí de la Retórica barroca iniciada a finales del XVI y principios del XVII, sino de la actitud de ciertos predicadores de su época que, sin estudio de la Sagrada Escritura y valiéndose sólo de poliantes, diccionarios, concordancias, *Aparatus concionatorum* y demás instrumentos que proliferaron en la época para la construcción del sermón, imiten de mala forma a los grandes oradores del siglo XVII. En efecto, gracias a estos instrumentos un predicador de mediana cultura podía elaborar su sermón sin la meditación de la Sagrada Escritura o de los santos padres, pues estos libros como el de Francisco Labata,<sup>27</sup> eran diccionarios, que estaban organizados por orden alfabético, daban la definición del término y la referencia del apartado de la Biblia o de los escritos de los santos padres o teólogos donde se encontraba ese concepto en particular. Así

<sup>24</sup> Félix de Latassa y Ortín, *Biblioteca Nueva de los Escritores Aragoneses que florecieron desde el año 1753 a 1795*, tomo V, Imprenta de Joaquín Domingo, Pamplona, 1801.

<sup>25</sup> Laplana, Roque Fr., *Disertación académica del buen gusto en la oratoria sagrada*, por Joseph Fort Impresor, Zaragoza, 1763.

<sup>26</sup> Ibidem, p. 18.

<sup>27</sup> Labata, Francisco, *Aparatus concionatorum seu locorum communium ad conciones*, Apud Ioannem Chritium, Colonia, 1719.

el novel predicador sólo debía *tener este instrumento* y algún sermón del siglo XVII para poder elaborar su discurso.

También crítica Laplana la falta de celo de los oradores, pues a su parecer los de su época sólo se contentaban con la fama y el pago por el discurso sin tener en cuenta su misión evangélica de convertir a los cristianos. Obviamente pone como ejemplo a los grandes oradores cristianos que se enfrentaron a los gentiles para convencerlos y convertirlos, desde San Pablo, pasando por San Agustín hasta Juan Crisóstomo. Sin embargo, Laplana no condena toda la Retórica barroca, pues cita con abundancia a Cornelio Alapide, tan estudiado por los predicadores del seiscientos.

Con todo, Laplana asegura: “porque la bondad y gracia de un sermón no está en salir contentos del predicador florero, sino salimos descontentos de nosotros mismos”.<sup>28</sup> Para este predicador que discurre sobre la oratoria sagrada, la concupiscencia sólo apetece la diversión de los sentidos, por lo que un predicador que sólo deleita el oído con poesía o los ojos con una teatralización en el púlpito no atiende al bienestar espiritual de los cristianos. Para Laplana, el sermón debe ser un gusto para el alma, no en el sentido en que había planteado Baltasar Gracián, sino como esa virtud que debía tener el sermón para amonestar al feligrés y reconvenirlo en las acciones de su vida.

Para estos críticos los predicadores barrocos de su país no tenían como fin último el cristianismo, sino su propia imagen y su vanidad. Esta queja va a ser constante en todo el siglo XVIII. Los críticos de la predicación barroca van a insistir hasta el cansancio que un sermón barroco no predica realmente la palabra de Dios, que sólo sirve para la imagen del orador y que la vanidad está presente en ese tipo de piezas de retórica, además, que sólo lo hacían por el pago que recibían al decir el sermón. Para algunos de estos calificadores la reforma de la predicación se debía a cierto malestar que existía entre los concionadores hispanos respecto a la forma y el modo en que algunos se dirigían a la feligresía. La palabra rebuscada la sentían más como un obstáculo del entendimiento de la Sagrada Escritura que como una mirada, sí oblicua, pero necesaria hacia la realidad.

Antonio Capmany publicó en 1777, *Filosofía de la elocuencia*. Capmany estudió Lógica y Humanidades en el Colegio Episcopal de Barcelona antes de ingresar al ejército, concretamente en el Regimiento de Dragones de Mérida a los 18 años. Tras abandonar la milicia donde fue subteniente del regimiento de las tropas ligeras de Cataluña, habiendo participado en la guerra contra Portugal en 1762, volvió a la vida civil en 1770, dedicándose fundamentalmente al estudio de la historia y de la literatura. Colaborador de Pablo de Olavide en el proyecto ilustrado de traer familias

28 Laplana, Roque Fr., *Disertación académica del buen gusto*, op. cit., p. 32.

centroeuropeas para repoblar Sierra Morena, en 1770 publicó su gran obra en cuatro volúmenes, *Historia del comercio y las artes de la antigua Barcelona*. Por esta época se encargó de la reorganización del Archivo del Real Patrimonio de Cataluña. Fue miembro de la Real Academia de la Historia en 1776, siendo nombrado secretario perpetuo en 1790. Fue un gran estudioso de la lengua española, con publicaciones como *Discursos analíticos sobre la formación de las lenguas* (1776), y *Teatro histórico-crítico de la elocuencia castellana* (entre 1786 y 1794). Además, dijo que el catalán era una lengua muerta para la elocuencia, anticuada, plebeya y desconocida hasta para los propios catalanes.

En su obra: *Filosofía de la Elocuencia*, Capmany, sin ser profesor de Retórica, pretende establecer los principios fundamentales de la elocuencia. Para él, la Retórica es el arte de la elocución y la pronunciación,<sup>29</sup> dejando de lado la argumentación. Como ya habíamos comentado *más arriba*, muchos de los preceptistas españoles de la época dejaron de lado la argumentación para dentro del discurso por considerar que no era competencia de la Retórica su abordaje. Esto venía del interés propio de algunos filósofos, principalmente de franceses e ingleses de cortar del *arbor scientiarum* a la Retórica por considerarla que no hacía avanzar en nada el conocimiento. Una vez desmembrada la retórica de la dialéctica, solamente era mera palabrería vacua, mero oropel sin sentido. Esa fue la idea de Retórica que nos heredaron los Ilustrados como Capmany, misma que llegó hasta bien entrado el siglo XIX y su consecuente desterramiento de la enseñanza en las universidades y los colegios.

Para Capmany, la Retórica es cuestión de estilo y de adorno en la oración,<sup>30</sup> además de racionalidad en el ejercicio de la palabra. Ciertamente le parece a este autor que los lectores del francés están introduciendo extranjerismos en la lengua española y eso le parece pernicioso. Trata de partir de su tradición hispánica, pero al mismo tiempo desde ser Ilustrado como los *philosophes* franceses. Como bien lo afirma Michel Delon a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, principalmente en Francia, la Retórica pasó a ser pura elocuencia, inclusive como el arte de la conversación, ya sin la intención de convencer o enseñar. Esto estaba asociado a la élite de la corte y a los hombres y mujeres del *bonne pensée*.<sup>31</sup>

Capmany advierte que su obra no ayuda a componer discurso de ninguno de los tres géneros conocidos, sino más bien, en ese espíritu francés, es para la conversa-

29 Capmany Antonio, *Filosofía de la elocuencia*, Imprenta de Longman Hurts, Rees y Brown Paternoster Row, Londres, 1812, p. 10.

30 *Ibidem*, p. 11.

31 Delon Michel, “Procés de la rhétorique, triomphe de la eloquence (1775-1800)”, en Fumaroli Marc, *Histoire de la rhétorique dans l’Europe moderne*, PUF, París, 1999, p. 1001.

ción cortesana y el buen decir.<sup>32</sup> Así, su tratado quedará restringido a la elocución y pronunciación. Tampoco estaba dirigido a los predicadores de las órdenes religiosas, sino al público en general, el cual podría precisar de la utilización de la palabra hablada. Paradójicamente este manual de Capmany le quitaba lo filosófico a la retórica, dejándola desnuda ante sus enemigos, trayendo como consecuencia que los filósofos la consideraran la hermanastra fea de la Filosofía.

No obstante, se atreve a dar su juicio respecto a la oratoria sagrada: “La cátedra sagrada ha recobrado en España sus antiguos derechos, la persuasión evangélica, la caridad apostólica, la energía profética y la dignidad oratoria. Esta dichosa revolución, cuya época llega apenas a cuarenta años, debe a los excelentes modelos que siempre desengañan y enseñan”.<sup>33</sup> Para Capmany, la retórica sacra solamente había vuelto a su esplendor en los últimos cuarenta años. Los predicadores del siglo XVII, principalmente, le parecen poco aptos para ser citados en su antología. Pues en realidad, eso es su libro, una acumulación de ejemplos de diversos autores, principalmente del siglo XVIII.

Por su parte, Pedro Antonio Sánchez, catedrático de Retórica y Teología en la Universidad de Santiago, publicó en Madrid en 1778 un texto denominado: *Discurso sobre la elocuencia sagrada en España*, el cual fue dedicado a Don Francisco Bocanegra y Xivaja, consejero del rey y Arzobispo de Santiago. En la dedicación el autor recuerda que su mentor fue un excelente orador que discurría con tino y facilidad sobre cualquier tópico.<sup>34</sup>

Ya en el primer discurso, el maestro de Retórica asegura, siguiendo a San Pablo, que el mejor estilo de predicar es el sencillo porque lo que debe anunciar es el misterio de la encarnación, muerte y resurrección de Jesús y, por lo tanto, no deben poner palabras de más. Es significativo que ambos bandos de oradores, tanto los barrocos como sus contrarios, argüían que San Pablo había predicado según su estilo. Ya lo vimos con Juan Rodríguez de León, obispo de Puebla, quien en el siglo XVII a partir de su obra *El predicador de las gentes. San Pablo*, aseguraba que la mejor manera era la barroca.<sup>35</sup> Así tenemos que ambas posturas recurrían al argumento de autoridad, en este caso de San Pablo, para defender su punto de vista.

Pedro Antonio Sánchez *hace una breve historia de la elocuencia sagrada desde los tiempos antiguos hasta su época*. Siempre con la finalidad de subrayar que ninguno de sus antecesores, exceptuando a Paravicino, Vieyra y algunos del siglo XVII, hi-

32 Capmany Antonio, *Filosofía de la elocuencia*, p. 12.

33 *Ibidem*, p. 16.

34 Sánchez Pedro Antonio, *Discurso sobre la elocuencia sagrada en España*, Imprenta de Blas Román, Madrid, 1778.

35 Ibarra Ortiz Hugo, “*Scientia sermocinalis*. Argumentación y retórica en la obra de Juan Rodríguez de León”, siglo XVII, en Esquivel Noé, *Pensamiento Novohispano*, núm. 13, UAEM, Estado de México, 2012;

cieron una predicación tan absurda como la barroca. De quien habla maravillas es de Fray Luis de Granada, muy mencionado por ambas posturas sermocinales. Comparando a Francia con España asegura Pedro Antonio: “podemos decir que al tiempo mismo que en Francia comenzó a florecer (la oratoria sagrada), empezó en España a caer de su esplendor”.<sup>36</sup> En efecto, para este crítico los predicadores de los Luises fueron mejores que los de los Felipes. Evidentemente, para Sánchez la renovación del púlpito debía tener acento francés.

No obstante, como lo señala Félix Herrero Salgado, la predicación barroca en España respondía no solamente a una cuestión de estilo, sino como una contraofensiva por el austero literalismo iniciado por Martín Lutero y varios reformadores.<sup>37</sup> Asimismo, los sermones barrocos tanto hispanos como neohispanos fueron producto de la alta erudición de la segunda escolástica arrancada de la Universidad de Salamanca y de Alcalá.<sup>38</sup> Así pues, las críticas como la de Pedro Antonio Sánchez evidenciaban dos cosas: la primera, su ignorancia palpable y la ofuscación del proceso de Ilustración parido en letras galas.

Es significativo que ponga como ejemplo a Barcia y Zambrana, como ya vimos anteriormente, este prelado recelaba de la forma de predicación barroca pues consideraba que estaba muy lejos de cambiar la voluntad de los cristianos, porque no ahondaba en el pecado de los cristianos y porque echaba mano de varias figuras retóricas.<sup>39</sup>

Afirma Pedro Antonio Sánchez

Ahora finalmente por particular beneficio del Todopoderoso logramos una época mucho más feliz y mucho más benéfica. Los ministros de Dios se han desengañado de sus ilusiones antiguas y han llegado en buena hora a conocer cuan lata es la ocupación de su Ministerio. Determinaros pues abandonar las ridiculeces y vanidades de los sermonarios viejos y abrazar oro mejor modelo. No podía ofrecerse mejor, que el que presentaba la Francia en las Obras de insignes Oradores Sagrados que dan honor a aquel reino.<sup>40</sup>

*Ergo*, para los predicadores españoles del siglo XVIII, en particular los de la segunda mitad, el modelo sermocinal era el francés. Esto trajo como consecuencia que se tra-

36 Sánchez Pedro Antonio, *Discurso sobre la elocuencia sagrada en España*, Imprenta de Blas Román, Madrid, 1778, p. 82.

37 Herrero Salgado Félix, *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII. tomo II Predicadores dominicos y franciscanos*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1998.

38 Ibarra Ortiz Hugo, “La episteme del sermón barroco novohispano”, en Esquivel Noé (coord.), *Pensamiento Novohispano*, núm. 14, UAEM, Estado de México, 2013.

39 *Ibidem*, p. 242.

40 Sánchez Pedro Antonio, *Discurso sobre la elocuencia sagrada*, p. 95.

dujeran a varios de los oradores de la corte de Luis XV, como las realizadas por el padre Francisco Martínez Moles de los sermones de Bossuet o las de Domingo Morico, presbítero director del Real Seminario de Nobles de Valencia y Examinador Sinodal del Obispado de Sonsona. Estas traducciones estaban bajo la licencia del Real Consejo. No sólo se les imitó en el estilo, sino también en las ideas: Bossuet había sido el principal de los oradores franceses que aseguraban que el poder del rey le venía directamente de Dios. Esto lo van a repetir algunos predicadores ilustrados españoles.

Así, en su afán de renovar la oratoria sagrada hispánica muchos de los predicadores desecharon a los rétores del siglo XVII y abrazaron con sin igual rapidez a los franceses, sin percatarse siquiera de las ideas absolutistas que venían entrelazadas en los discursos “refinados”. Es probable que haya sido una política del Estado Borbón español, pues como se sabe, la influencia de los galos sobre los hispanos se dio por decreto.

Lector jubilado en Sagrada Teología de los Clérigos Menores, el padre Ignacio de Obregón publicó en 1784 *Práctica del púlpito para la instrucción de los nuevos predicadores*.<sup>41</sup> En la salutación, dirigida a Pedro de Silva, teólogo y capellán del Convento de Señoras de la Encarnación, Obregón subraya que por fin España se haya librado de la predicación barroca, pues según él, los predicadores del seiscientos sólo buscaban el aplauso de la feligresía, pero no convertían las almas de los cristianos. Los oradores barroquistas no acentuaban el pecado y no reprendían a los cristianos. Lo que más le preocupa a Obregón no es tanto la belleza del discurso, sino que, después de escuchar el sermón los cristianos no hicieran un acto de contrición perfecto que diera como resultado su arrepentimiento y confesión.

Tres años después, en 1787, Antonio Sánchez Valverde, Racionero de la Santa Iglesia Catedral, doctor en Sagrada Teología y Abogado del Real Consejo de su Majestad, publicó una obra titulada *Examen de los sermones del Padre Eliseo, con instrucciones utilísimas a los predicadores*. En esta obra su autor se decidía a criticar a aquellos oradores sagrados que predicaban a la francesa: “Siguen el gusto del otro sexo (los oradores sagrados), porque a imitación de las señoras, ninguno se atreve a salir en público, mientras no se compone a la francesa”.<sup>42</sup>

Sánchez Valverde se queja amargamente de que los predicadores españoles estén copiando a los franceses sin siquiera examinar si sus sermones son buenos o no, además, se lamenta de que el idioma español se esté corrompiendo con extranjerismo que nada dicen al oído del feligrés medio. Explica como apenas sale un sermonario en

francés y todos se abalanzan a comprarlo y varios de ellos a traducirlo. No se extraña que su crítica sea mal recibida entre sus colegas pues está atacando lo que está de moda. Los sermones que analiza fueron dichos en París y, por lo tanto, todos creen que son buenos, Sin embargo, *él se percata* de que no sólo no son buenos, sino que tienen muchos yerros en cuanto doctrina cristiana se refieren.

Aclara Sánchez Valverde: “Nuestros antiguos predicadores, los más despreciables, en sus sermones panegíricos, son infinitamente mejores que el Padre Eliseo y dan más pasto espiritual a los fieles en los que llaman *Morales de Ferias* y *Domínicas*”.<sup>43</sup> No es que este preceptor, en un arrebatado reaccionario, quiera volver a los sermones del seiscientos, sino que su actitud crítica va en contra de sus compatriotas que valoran más los sermones venidos de Francia que los elaborados en España.

A finales del siglo XVIII apareció en España una obra cuyo autor sólo se nombra a sí mismo: *un amante de la Oratoria Sagrada*. Al igual que en la *Retórica a Herenio*, este libro intenta conducir los pasos de un novel predicador con consejos. En lugar del romano está un tal Anselmo quien desea seguir la carrera del púlpito.<sup>44</sup> Después de subrayar la importancia de la voz de un predicador, el autor se inclina por la pureza del español y se lamenta la intromisión de extranjerismos, particularmente los franceses. Pero, al seguir un tanto el espíritu de la época, para este misterioso autor, la *Retórica sólo es bene dicendi*, y la argumentación está de más. Insiste en la teatralidad de la voz y los ademanes propios para llamar la atención del oyente.

Esta obra, va poniendo ejemplos de cada uno de los tópicos de la *Retórica sagrada*. Aún y cuando se queja de la intromisión de ciertos extranjerismos en los sermones, no deja de recomendarle al lector que se acerque a los sermones del padre **Massillon**, predicador de la corte de Francia.<sup>45</sup> De los escritores españoles, el autor no recomienda a ninguno que haya vivido en el siglo XVII. Menciona a algunos del XVI y varios del XVIII, principalmente a los críticos del discurso barroco.

Para este autor la sensibilidad es muy importante. La considera como: “El sentimiento [que] no sólo se mezcla con el concepto para lanzar en la composición aquellos rasgos de fuego que nos arrebatan; sino que es la fuente de lo patético y el alma de la predicación”.<sup>46</sup> En efecto, a finales del siglo XVIII lo que se subrayó de los sermones fue la sensibilidad y no tanto la argumentación de la misma. Pretendían estos preceptistas que los predicadores lograran convencer al público oyente a través de mover la moral de la mayoría.

41 Obregón Ignacio de, *Práctica del púlpito para la instrucción de los nuevos predicadores*, en la oficina de Pedro Marín, Madrid, 1784.

42 Sánchez Valverde, Antonio, *Examen de los sermones del Padre Eliseo, con instrucciones utilísimas a los predicadores*, Imprenta de Blas Román, Madrid, 1787, p. 5.

43 *Ibidem*, p. 9.

44 *Consejos de un Orador Evangélico a un Joven deseoso de seguir la Carrera de la Predicación*, Imprenta de Gómez Fuentenebro y Compañía, Madrid, 1807.

45 *Ibidem*, p. 41.

46 *Ibidem*, p. 45.

Un rétor católico español del siglo XVIII, particularmente los de la segunda mitad, estaban en un fuego cruzado. Por un lado, tenían a las distintas sectas religiosas que emanaron de la reforma protestante y trataban de ganarse adeptos. Por otro lado, tenían *al cartesianismo, malebranchisme*, deístas, teístas, *ateístas*, la religión filosófica universal y demás fauna ilustrada que pretendían mantener a Dios a distancia para que ya no obrara en la historia humana.<sup>47</sup> El hombre moderno, campante por sus fueros, se sentía capaz de salvarse con su propia mano: no necesitaba de la iglesia y sus predicadores de tres al cuarto que sólo repetían a los franceses. Eso en el caso de España la vieja. En la Nueva España, como veremos, la situación era muy distinta. Pues si bien era cierto que se empezaron a leer a los predicadores franceses, esto llegó hasta el último cuarto del XVIII. El *orator* neohispano va a ser más libre en ese sentido y va a poder hacer un ejercicio dialéctico y hermenéutico más importante.

La crítica a la predicación barroca iniciada a finales del siglo XVII, siguió conviviendo con su apología hasta bien entrado el siglo XVIII. En efecto, tanto el rétor Pedro Antonio, como Sánchez Valverde son dos ejemplos de esta forma de pensar distinta. Ahora bien, como veremos en los capítulos siguientes, los más preocupados en esta crítica en la Nueva España van a ser los obispos y arzobispos, sin embargo, la mayoría de los predicadores seguirán con su modo de hacer oratoria hasta ya casi finales del siglo XVIII.

En el fondo, la discusión no se centraba sobre el asianismo o aticismo en la Retórica, sino en el rigorismo y el probabilismo en la moral. En efecto, recordemos que en este siglo el sermón pasó de ser un razonamiento santo a un reproche al cristiano por sus pecados. La principal crítica de los renovadores sobre los barrocos es que *éstos eran atricionistas, es decir, planteaban una moral casuística*, no pretendían una contrición perfecta. Mientras que los contricionistas, liderados por los jansenistas y algunos partidarios de éstos, planteaban que el sermón realmente debería llevar a la contrición perfecta del cristiano. Ciertamente el acto de contrición es un ejercicio personal, pero estos críticos creían que el sermón debería arrojar al cristiano a este tipo de arrepentimiento. Los renovadores argüían que los predicadores barrocos no sólo eran probabilistas en cuanto a la argumentación retórica, sino también lo eran en la moral. Obviamente, *ésta* discusión tiene como telón de fondo otra más antigua que tiene que ver con el pecado y la salvación. En cierto sentido, los atricionistas son partidarios de que el cristiano sí puede salvarse con su fe y sus buenas acciones, así el contricionista es partidario que sólo la gracia de Dios puede salvar al hombre. Los críticos de la forma de predicación barroca no sólo reprochaban el estilo, sino

<sup>47</sup> Israel Jonathan I., *La Ilustración radical. La filosofía y la construcción de la modernidad, 1650-1750*, F. C. E., México, 2012.

también que le hicieran creer al cristiano que su salvación podía estar basada en los recursos del humano.

Esto también trae a colación la antigua querrela por utilizar los recursos retóricos en exponer la palabra de Dios. Los predicadores barrocos consideraban que, si la Sagrada Escritura estaba llena de metáforas y alegorías, ellos también podían usar estos tropos en sus discursos. Los predicadores barrocos estaban a favor de una interpretación alegórica de la Biblia y de la realidad. Mientras que los rigoristas y contricionistas consideraban que la interpretación debía ser más literal y que la sola escritura podía aclarar algo que en otro lado estaba oscuro. Así las grandes diferencias entre los predicadores barrocos y los puritanos no sólo se quedaban en el estilo, sino que tenían como telón de fondo otras de más peso como la concepción moral y el pecado, y por supuesto, el concepto de exégesis de la Sagrada Escritura.

VEROSIMILITUD Y ARGUMENTACIÓN  
EN LA ORATORIA SAGRADA NOVOHISPANA

*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

Para Aristóteles, lo verosímil está a caballo entre la retórica y la poética, pues: “no es obra del poeta el decir lo que ha sucedido, sino qué podría suceder, y lo que es posible según lo que es verosímil o necesario”.<sup>1</sup> Para Cicerón, lo verosímil era lo probable de la retórica: “entre nosotros y los que creen saber sólo hay una diferencia, ellos no dudan de la verdad de lo que defienden; nosotros, por el contrario, consideramos como probables gran número de opiniones y creemos que se las puede seguir, pero no hacer ninguna afirmación sobre ellas”.<sup>2</sup> La verosimilitud en los sermones barrocos tiene un tanto de este sentido de la poética como de la retórica. Pues los predicadores saben que su discurso no es necesario, como es el caso de la Teología, donde se debía llegar a conclusiones contundentes. La oratoria sagrada novohispana estaba consciente que lo planteado en sus temas y tópicos eran solamente plausibles, probables, posibles y verosímiles. No obstante, esta forma de ejercicio de la razón le otorgó a la *scientia sermocinalis* novohispana un discurso abierto, no cerrado en sí mismo. En efecto, se fue formando una racionalidad consciente de sus limitaciones y capaz de comprender la unidad en la diversidad. No buscaban, como René Descartes, ideas claras y distintas, ni un conocimiento axiomático.

Como expongo en un anterior libro, hay un proceso dialéctico que va del símbolo a la metáfora a la imagen y finalmente al concepto.<sup>3</sup> Este proceso está mediado

1 Aristóteles, *Poética*, Gredos, Madrid, .....

2 Marco Tulio Cicerón, “Lucullus, Proemio”, 8 en *Discursos, Diálogos, Sobre la república, De las leyes, Cuestiones académicas*, trad. De Martínez Herranz, Gayo Arias y Aldo Berti, EDAF, Madrid, 1967, p. 161.

3 Ibarra Ortiz, *op. cit.*, p. 257.

por lo verosímil. La metáfora tiene esa apariencia de verdad, con ese doble aspecto de cómo, por una parte, destello, irradiación, aura, transparencia, iluminación representativa y orientadora; y, por otra, pretensión, espejismo engañoso. La imagen es aquella capacidad de representar con pocas palabras, de manera lapidaria, una composición de una escena mental, ya sea del Evangelio o de algún otro pasaje de la Sagrada Escritura. El concepto es un acto del entendimiento que condensa una agudeza sentenciosa. Estos términos son lo que ayuda al predicador a hacer verosímil su discurso.

Lo verosímil en el discurso barroco es primariamente una cualidad de la cosa misma de la que se trata, en su relación a la facultad de conocer; incluso allí donde la expresión entra en juego. No pretende transportar la fuerza de convicción vinculada al predicador y a su técnica, sino la representación de la verdad que le presta el asunto mismo. En el espacio de juego entre lo verdadero y lo que parece, lo verosímil está próximo a lo verdadero, participa de su apariencia porque participa de su esencia. De ahí que lo verosímil pueda ampliar decisivamente el término probable. En efecto, lo verosímil va más allá de lo meramente probable.

En los sermones barrocos novohispanos, si el predicado se atribuye al sujeto en virtud de una razón insuficiente, la proporción es probable. Es manifiesto en este punto que en la proposición probable el predicado se atribuye al sujeto en virtud de algo que se requiere para la verdad. En este sentido, y para el caso de la *scientia sermocinalis* novohispana, la verosimilitud es pues una verdad incompleta. En este caso, los sermones de santos **no** se presentan como algo meramente probables, sino como un discurso verosímil aplicable netamente a un hecho histórico.

#### ARGUMENTACIÓN VEROSÍMIL

Esto último se plantea en el sermón del franciscano Fray Antonio de Zalazar, lector de Teología, predicador jubilado, ex-definidor de la Santa Provincia de Zacatecas y guardián del Convento de San Luis Potosí.<sup>4</sup> El discurso está dedicado a Felipe V por el obispo de Michoacán, Don Manuel Escalante Columbres y Mendoza, quien no sólo pagó por el sermón, sino que fue hasta San Luis a escucharlo en voz de su autor.

La primera aprobación estuvo a cargo del dominico Fray Antonio Pinto de Aguilar, presentado en Sagrada Teología, Calificador del Santo Oficio, Rector Vicario Provincial en el real colegio de San Luis de Puebla y en ese tiempo era secretario de la Provincia de Santiago de Predicadores de México. Después de darle las gracias al obispo por permitirle censar el sermón y subrayar la importancia del tema por los acontecimientos históricos, emite su juicio sobre éste:

<sup>4</sup> ZALAZAR, Antonio de, *Importancias de la fecundidad y deseado parto de la Reyna Nuestra Señora Maria Luisa de Saboya, Sermón Panegírico*, San Luis Potosí, 15 de septiembre de 1707.

Y admirado de su erudición, he hallado al paso, que un estilo muy lacónico, sucinto (que es lo que siempre ha practicado este Orador) y que yo siempre he advertido, cuando gustoso en otros tan elocuentes, como este Panegyris le he oído, en él todo muy cabal, y Orador elegante, ajustado, y por eso, sin superfluidades, que es a lo que sujeto de estos tamaños, pide por tamaño de su elocuencia, Laercio por estas palabras: *Veritas multis verbis non eget; nam firmitus tenemos paucis verbis comprehensa*.<sup>5</sup>

Una de las virtudes que pedía el jesuita Baltasar Gracián a los predicadores era la brevedad y la concisión. Pues el decir mucho con pocas palabras era signo de que un sermón podía poner en pocos conceptos los pensamientos más complejos y más arduos. Esto es lo que encomia el censor.

El siguiente juicio estuvo a cargo de Fray Manuel de Anduaga, predicador general y secretario de la Provincia del Santo Evangelio de México. Como todos los examinadores, después de darle las gracias al obispo que le permitió ofrecer su sentir acerca de la pieza de oratoria, cita un emblema de Alciato donde está Mercurio sentado en una peana de piedra, figura de lo estable asistiendo a la Fortuna con un pie sobre el mundo y otro sobre el mar, símbolo de la inconstancia. Este emblema se interpreta, según Fray Manuel de Anduaga, como que sólo Mercurio, con su prudencia, puede vencer la inconstancia de la Fortuna. Según el mismo predicador, Felipe V es como el Mercurio de este emblema, pues la fortuna no ha podido con él.

Con esto vemos cómo el pensamiento barroco hacía traslaciones de un emblema a la realidad. Los emblemas eran precisamente un concepto sumamente sutil pues condensaba toda una serie de ideas que el predicador quería comunicar a su feligresía. Y para no hacerlo de manera extensa y que los pudiera cansar, recurría a dichos emblemas, como los de Alciato en este caso o a los de Piccinelli. El emblema suponía el ejercicio del ingenio para desentrañar la agudeza y reformular el concepto.

Este fraile muestra sus facultades para entretener ideas que no están en él mismo, en lugar de hacer una crítica al sermón como muchos otros de la época, se da a la tarea de evidenciar su ingenio y agudeza para exponer, de manera distinta, el tema propuesto por el predicador. Pues era una competencia para hacer notar quién era más agudo y más sutil.

El franciscano Francisco Xavier Girón fue el tercer examinador del sermón. Después de las debidas formalidades, también se lanza a ofrecer otra posibilidad de desarrollo del tema diferente al que aparece en el sermón. Al final brinda su parecer

<sup>5</sup> *Idem*.

sobre la pieza de oratoria: “que discurrió con tal acierto el orador en este sermón feliz parte de la fecundidad de su entendimiento que calificando la literatura del señor Obispo sus conceptos de sutiles, sus pruebas de genuinas, sus razones de enérgicas y todo el sermón de bueno, le juzga digno de ponerle a los ojos del REY N. Sr.”.<sup>6</sup>

No en todas, pero sí en muchas ocasiones, los censores mostraban otra posibilidad del tema del sermón, confirmando con ello que la probabilidad y la verosimilitud eran el motor de la retórica sacra novohispana. Como mencioné en otro libro,<sup>7</sup> los interventores del Santo Oficio también eran predicadores y gustaban de convidar otra lectura distinta de la que hacía el autor del discurso principal. Un discurso sobre el discurso.

En la salutación, Fray Antonio de Zalazar explica cómo, a partir del embarazo de María Luisa Gabriela de Saboya, se dieron en todo el reino octavarios y deprecaciones a María Santísima en ofrecimiento del buen parto. También expone, mediante una comparación que, así como san Juan oró para que la mujer que narra en el Apocalipsis diera a luz a su hijo, hizo lo propio el obispo de Michoacán.

Citando a Plinio declara el predicador que el jeroglífico que le corresponde a María es AUGUSTA SPES, es decir, esperanza egregia. Si el obispo se dirige no sólo a la imagen sino al original, la gracia está concedida.

En el exordio plantea los dos puntos principales de su sermón:

El primero que nos ha de dar nuestra amabilísima REYNA y Señora nacido en la tierra un Príncipe: *Terris Dominum*, que sea la paz de toda la Monarquía, por la que ha de traer a todos: *Pacem que reffudit*. El segundo, que nos ha de dar nacido un Señor: *Terris Dominum*, que sea de las Españas la gloria: *Caelis Gloriam*, que cielos deben llamarse por su hermosura y belleza las Españas.<sup>8</sup>

La primera analogía llevada a cabo por el rétor es con el Evangelio de Lucas: promete que la Virgen María dará a luz a Jesucristo, el cual traerá la paz en la tierra. Lo mismo va a suceder, según el predicador, con el nacimiento del vástago de Felipe V. Sin embargo, el franciscano no establece un puente entre el Evangelio y los acontecimientos históricos, pues los hechos en uno y otro relato poco se parecen. No ofrece una serie de semejanzas más puntuales que nos permita realizar una inferencia del Evangelio al embarazo de María Luisa Gabriela de Saboya.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> Ibarra Ortiz, Hugo, *La palabra discurrida. Historia de las ideas a través de la retórica sagrada. Siglo XVIII*, Policromía editores, Zacatecas, 2016.

<sup>8</sup> ZALAZAR, ANTONIO de, *Importancias de la fecundidad y deseado parto de la Reyna Nuestra Señora María Luisa de Saboya, Sermón Panegírico*, San Luis Potosí, 15 de septiembre de 1707.

En la segunda analogía compara la guerra de Samaria con la que se estaba dando en España por la sucesión de la corona. Así como el hijo del rey David trajo la paz a esa época, así el retoño del rey de España haría lo propio. Pues el hijo de David, al igual que el futuro Luis I, fue un vástago muy esperado; no sólo por cuarenta años de infertilidad de la corona española, sino porque, con ello, esperaba el predicador que los conflictos bélicos se terminaran.

El tercer argumento analógico lo saca de profeta Isaías cuando dice: Nacerá de la raíz de Jetse una vara y de esta vara la hermosa flor de un tierno niño y entonces se alegrará y regocijará toda la tierra. Como asegura el filósofo-orador, a España estaban dirigidas estas palabras del profeta, pues la vara de Jetse era María Luisa de Saboya y su hijo la flor que brota. A continuación, muestra que puede ser más profundo en sus intenciones y más sutil en sus razonamientos. Afirmando que la palabra Gloria se puede tomar equívocamente, pues tiene diversos significados; como, por ejemplo, visión beatífica o perfección. Asegura que en el caso de la Virgen María se aplica como perfección pues le dio gloria al cielo. Y, ¿cómo le dio perfección a lo que ya era perfecto?, se pregunta Zalazar. Pues engendrar a un hijo, al Hijo del hombre. Así, María Luisa de Saboya daría gloria al reinado de Felipe V con el nacimiento de su hijo.

Pero su vuelo especulativo alcanza los límites de lo sutil cuando expone el siguiente razonamiento: San Juan escribió en su Evangelio *In principio erat Verbum*, y San Gregorio apostilló *In principio erat Definitio*, a lo que el fraile menor se pregunta: “pues si el Hijo de Dios procede del entendimiento del Padre, como Verbo, ¿por qué dice San Gregorio que procede como definición?” A lo que el mismo orador se responde:

¿La definición no es una tanta monta del definido porque declara su esencia? ¿No es, como un Espejo claro, que representa la naturaleza que define? Sí; pues decimos el Doctor Santo, que el Verbo Divino procede como definición, es **decir**, que es una tanta monta de su Eterno Padre, una copia de su Esencia, un trasunto de sus perfecciones, y substancial Imagen de sus atributos.<sup>9</sup>

El que Cristo sea considerado de la misma naturaleza del Padre no es nada nuevo, ya estaba en el credo primero de la iglesia cristiana. Más lo que parece novedoso es que sea considerado como una definición, una definición de lo que es Él y el Padre Eterno. Así, al delimitar la definición se interpreta la apostilla de San Gregorio. Pero al concepto que llega y que lo predica de Cristo y condensa todo el razonamiento es como sigue: *soy una Definición de aquel Soberano y Eterno Definido*. Y aplicándolo a

<sup>9</sup> *Idem*.

los hechos históricos afirma el franciscano: “queréis saber que tal ha de ser este hijo, mirad que tal es el padre que lo engendró”.

Termina de una manera muy singular:

Tengo concluido mi Sermón, si breve eso habrá tenido de bueno; si largo, eso habrá tenido de cumplido; si bien, lo habrá hecho mi deseo; si mal, lo habrá hecho mi ignorancia; en fin, largo o breve, bien o mal predicado, pienso haber probado lo que propuse y haber propuesto lo que debía de predicar.<sup>10</sup>

Generalmente, los predicadores no hacían ninguna valoración de su discurso, ni se detenían para ver si habían cumplido con su cometido, eso se lo dejaban a la congregación o bien a los expurgadores del mismo.

Es cierto que la Teología en estos momentos era una ciencia especulativa, pero poco se ha dicho que la Retórica lo fuera. En Filosofía, por ejemplo, la especulación es la solución de contradicciones o antinomias aparentemente insalvables del pensamiento sobre el objeto mediante la reflexión dialéctica desde un punto de vista más elevado. En este sentido, los sermones son especulaciones dialécticas.<sup>11</sup> Hemos visto que en este sermón la especulación está a la orden del día: primero, con todas las probabilidades del nacimiento o no del príncipe de España; segundo, con la probabilidad que después de nacido el hijo de Felipe V se seren en los ánimos en Europa. Más adelante veremos con detenimiento cómo la especulación y la vida contemplativa son parte esencial de los sermones novohispanos.

#### DUDA METÓDICA

Uno de los misterios principales de la Iglesia católica es el de la transubstanciación del pan y el vino en el cuerpo y la sangre de Cristo. Ese es quizás el principal sacramento al cual los católicos se atienen como la presencia real de Dios entre la comunidad. Tirar al piso la hostia consagrada o cualquier otro uso que se le dé fuera de la comunión puede representar un sacrilegio, ponerle precio y almoneda es un exceso. Es significativo que el sermón inicie con una carta que envió Felipe V a todo su reino para que celebraran misas y actos de desagravio por el sacrilegio que habían hecho, según él, los herejes enemigos del imperio español. Es decir, los enemigos de Felipe de Anjou en la guerra de la sucesión por la corona española.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> *Idem.*

<sup>11</sup> La palabra especulación viene de *specula* (atalaya) y ésta, a su vez, de *specio* (ver). Por su parte, la palabra griega *teoría*, que significa lo mismo que especulación, se relaciona con el verbo *oraó*, que también significa ver.

<sup>12</sup> Brabo Joseph, *Sermón a los desagravios del Santísimo Sacramento, por real cédula de su Majestad, por el ultraje que le hicieron los herejes poniéndole en precio y almoneda*, Imprenta de la Viuda de Miguel de Ribera, 13 de diciembre de 1711.

El primer censor del sermón fue el padre Francisco Xavier Solchaga de la Compañía de Jesús, catedrático de Teología Moral en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo. Este examinador, aparte que le da su visto bueno para que se imprima, ofrece una concepción de sermón corriente entre algunos predicadores: “Es un sermón, una, como racional cara del alma, un semblante, en que al vivo se estampan las facciones todas del espíritu: puesto que aun aquel eterno y substancial concepto del Padre, luego que se manifestó al mundo, como locución, o como Sermón: *novissime locutus est nobis in filio. Tanquam per proprium Sermonem*”. El Hijo del Hombre es el sermón del Padre Eterno, es su locución y su discurso. Verbo como palabra que se prolonga en el tiempo y deviene sermón. Es importante señalar que dice cara racional del alma y no bellas letras. El sermón no era literatura, era un ejercicio de la razón a través de la Retórica.

El otro juicio lo emitió el padre Fray Miguel de Aroche, Maestro en Santa Teología, calificador del Santo Oficio y Comendador del Convento Grande de México. Afirma del predicador que saca la cara no sólo por el Santísimo Sacramento, sino también por la Inmaculada Concepción de María y por el mismo Rey: “Porque estos soberanos misterios son el centro a donde paran las líneas sutiles de sus cuidados y cuidadosas fatigas de sus desvelos”.

Con todo, el jesuita Joseph Brabo, inicia su sermón con la carta del rey arriba referida. Dicha misiva le sirve al predicador de exordio y para avivar los ánimos de la feligresía atenta. Como ya habíamos señalado, al comentar algún otro sermón, la estructura de la argumentación de los mismos es como sigue: se plantea el tema mediante una proposición, después una duda metódica que el predicador tratará de desvanecer con su argumentación. Sólo que en dicha argumentación se llevan a cabo distinciones desde gramaticales hasta de significado y, por si fuera poco, también se realizan distinciones de los argumentos principales, terminando con una conclusión verosímil. Queda un texto con una trama muy cerrada y difícil de destejer para su comprensión.

La duda, que por cierto la plantea en forma condicional, es la siguiente: “si a vos os cautivan (se refiere al Santísimo Sacramento a la imagen de la Inmaculada Concepción de María), si queda en rehenes la Concepción, si uno y otro se ven, no sólo cautivos, sino ultrajados, que tenemos ya que aguardar, sino darnos todos por cautivos, y por prisioneros: ¿no es esto así?”.<sup>13</sup> No obstante, la suposición que responderá a dicha duda está sacada de la interpretación que el jesuita hace de la epístola enviada por el rey: no fueron los soldados quienes vencieron a los enemigos del rey, sino el Santísimo Sacramento y la Inmaculada Concepción.

<sup>13</sup> *Idem.*

Después, inductivamente, va realizando una serie de analogías entre el ultraje que narra Felipe V y otros similares descritos en la Sagrada Escritura. Estas analogías le sirven como argumentos. La primera semejanza es la guerra entre los judíos y los filisteos. Una vez que éstos le ganaron al pueblo elegido tomaron como botín el Arca de la alianza y la reunieron con su ídolo Dagón, mas el arca lo deshizo. Como para otros predicadores el arca era figura de Cristo y de la Virgen, pues en ella se encontraba el pan bajado del cielo y el arca su recipiente, Cristo es el maná y la Inmaculada Concepción es el arca. De ahí infiere que el poder del arca fue lo que venció a los filisteos. De igual manera, los españoles pudieron vencer a los herejes con la ayuda del cuerpo de Cristo y la imagen de la Inmaculada Concepción.

La segunda duda la plantea de la siguiente manera: “Y si es el Sacramento y la Concepción, ¿cuál de los dos fue el de la victoria? ¿La Concepción o el Sacramento?”.<sup>14</sup> La respuesta es de esperarse, ambos fueron los triunfadores en la contienda: “Pues, que fue el Sacramento sacando la cara y saliendo en defensa de la Concepción y la Concepción saliendo en defensa del Sacramento”.<sup>15</sup> Sin embargo, lo que aquí llama la atención es la oración *sacar la cara*, pues será todo el motivo del sermón. Cristo sacramentado saca la cara por su madre y la Inmaculada Concepción saca la cara por su hijo. Pero el jesuita afirma que el rey Felipe V sacó la cara por ambos. En ese sentido es valeroso y católico como el que más.

Este sermón, como la mayoría de los sermones barrocos novohispanos es trinitario, es decir, maneja tres temas a la vez y los entrelaza en un solo discurso: el sacramento, la Inmaculada Concepción y Felipe V. Para el predicador lo común es el rostro, la cara. Aquí el predicador apela a la conciencia de los católicos y más específicamente a sus sentimientos, pues les pinta con palabras el ultraje que cuenta Felipe V en su misiva. ¿Cómo lo más sagrado que tienen los católicos es tirado al piso, echado a los perros y puesto en precio y almoneda? Recordemos la importancia que tenía el sacramento de la Eucaristía, era la presencia real de Cristo en la iglesia. ¿Cómo habrían de permitir la feligresía católica de Pátzcuaro que unos herejes lo vituperaran? Estando muy distante los parroquianos de los problemas suscitados por la guerra de sucesión por la corona española, el predicador, con la fuerza de su palabra, lograba convidarlos y hacer suyo los problemas de la monarquía española.

Ahora, la luna reflejaba lo sucedido en la tierra y todo el cielo se volvía como un enorme texto en el cual se podía leer los signos y los símbolos:

14 *Idem.*

15 *Idem.*

Pues por eso la Concepción, compara a la luna y al *pullchra et Luna ellecta ut Sol*, siente la cara con el luto, y con la sangre la prisión y ultraje del Sacramento, como Sol, y como Luna siento el rostro con sangre, y luto el ultraje, y desacato a la Imagen de la Concepción: éstos sí que son finos amantes en correspondencia, porque cada uno quisiera padecer solo, aunque se multiplicara los trabajos, porque el otro no padeciera.<sup>16</sup>

Este es uno de los símbolos recurrentes de los predicadores, Dios o Cristo como el sol, la Virgen como la luna, mas aquí es de notar que los ponga como tiernos amantes de una tragedia. Donde ninguno de los dos quisiera que el otro sufriera.

La siguiente analogía es entre Felipe V y David. Así como David sacó la cara por su pueblo en contra de Goliat, así Felipe V vence al gigante de la herejía. La segunda comparación es con el apóstol Felipe, quien en el Evangelio se narra que Cristo le preguntó dónde vendían el pan. Obviamente, la conexión va a ser con este pan del Felipe judío y el pan que salvaguarda el monarca Felipe.

Pero, el punto principal es ¿cómo ha de ser el desagravio? El predicador contesta: un primer bocado entró el pecado y con otro salió. Fue muy ingenioso el jesuita, pues es claro que en el mito bíblico el pecado llega al hombre por medio de la boca y por el mismo conducto, según los cristianos católicos, le llega la sanación. Esto era una lectura tipológica del Antiguo Testamento, al igual que otros muchos sermones barrocos encuentro que los predicadores se remiten con frecuencia a los Padres de la Iglesia, particularmente a los apologetas. Esto es natural, pues se trataba de defender la fe católica del protestantismo.

Para el jesuita, Felipe V, independientemente de ser legítimo señor de España, por hecho de haber sacado la cara por el Santísimo Sacramento y por la Inmaculada Concepción, y si Felipe tiene el pan en todas las casas en abundancia, es ya rey de la península y de sus colonias. Esto es, no sólo le baste al monarca el haber pedido el desagravio del Santísimo Sacramento, además debería tener pan en abundancia en todas las casas. Esto último es muy significativo. Ya Felipe V pedía el desagravio de la eucaristía, y eso le parece bien al predicador, pero no es suficiente. Para ser buen rey debería procurar el sustento de sus vasallos, tanto de los peninsulares como de la colonia. En varios de los sermones políticos que encuentro en el siglo XVIII, principalmente en la primera mitad, los predicadores le siguen recordando su deber al rey. Esto, a diferencia de los predicadores franceses, como Bossuet, quien muy pronto dirá que el poder del rey le viene de Dios de forma directa.

16 *Idem.*

## ARGUMENTACIÓN EMBLEMÁTICA

El padre Joseph Guerra pronunció un sermón en la parroquia de Zacatecas a causa de la colocación de un Cristo crucificado en el altar mayor.<sup>17</sup> José Guerra era originario de la villa de Lagos en la Nueva Galicia. Religioso de la Provincia del Santo Evangelio de los franciscanos, predicador general de dicha orden, misionero del Colegio de la Santa Cruz de Querétaro. Junto con el padre Fray Antonio Margil de Jesús fundó el Colegio Apostólico de Propaganda Fide de la ciudad de Guadalupe, Zacatecas. Fue guardián de dicho Colegio, comisario del Santo Oficio, examinador sinodal del obispado. Fray José Guerra murió en su natal Lagos el 6 de mayo de 1729.<sup>18</sup>

Aunque no dice quién lo saca a la luz, el padre Guerra se lo dedica al obispo de Guadalajara Fray Manuel de Mimbela. En la dedicatoria el padre Guerra dice que se lo dedicó al obispo porque:

En la vida simbólica del Santo Obispo San Francisco de Sales en el emblema 32 se hace una descripción al vivo de V. S. Ilustrísima. Se pinta un corazón de piedra imán fijo como tesoro indefectible en el Cielo, que con el atractivo de su amor se va llevando uno tras otro todos los corazones del mundo y al pie este mote: *Magnes amoris amor*.<sup>19</sup>

Como bien lo señala Carlos Herrejón, el uso de emblemas y empresas era muy común en la construcción de los sermones. He aquí una muestra palpable del libro de emblemas de San Francisco de Sales. El emblema era un icono que iba acompañado de un lema. Cada uno de ellos estaba formado por tres elementos estructurales y dependientes entre sí: un lema o idea principal del epigrama escrito, el epigrama propiamente dicho, que explicaba la ilustración, y el grabado, que expresaba de manera plástica lo que decía el epigrama y el lema.

Como vemos pues, un emblema era un icono o en muchas ocasiones se presentaba sólo el lema o epigrama. Tanto los símbolos como los emblemas le ayudaban al predicador a condensar una serie de ideas que quería expresar. Pero la cuestión va más allá, tanto el símbolo como la metáfora o el emblema le permitían al predicador decir lo que con un lenguaje directo no podía.

17 Guerra, Joseph, *Edificio Espiritual la que se coloca la imagen de Cristo Crucificado. Sermón que en día octavo de la dedicación de la capilla de la milagrosa imagen de Cristo crucificado de la Iglesia Parrochial de la ciudad de Zacatecas*, México, 1717.

18 Beristáin, *op. cit.*

19 Guerra Joseph, *Edificio Espiritual la que se coloca la imagen de Cristo Crucificado. Sermón que en día octavo de la dedicación de la capilla de la milagrosa imagen de Cristo crucificado de la Iglesia Parrochial de la ciudad de Zacatecas*. México, 1717.

Esta antología de emblemas que cita el predicador es obra de Adrien Gambert (1600–1668), presbítero francés, discípulo de Vicente de Paul. También reunió en un volumen sus sermones que predicó en varios lugares. Según Herrejón hay una gran diferencia entre la obra de Gambert, dedicada a las monjas y otras antologías de emblemas, como la de Piccinelli.<sup>20</sup>

Uno de los rasgos de los sermones barrocos es, según Herón Pérez Martínez, el emblematismo argumentativo. Donde el emblema es usado como *onus probandi* de la tesis que se esgrimió al principio del discurso. Aquí el emblema no sólo sintetiza el pensamiento del predicador, sino que es utilizado como prueba de carga para construir su razonamiento específico.<sup>21</sup>

La segunda razón que aduce el padre Guerra para dedicarle el sermón al obispo de Guadalajara es la siguiente: porque si el sacrificio que ofreció Abraham a Dios le agrado tanto a su Majestad, pues era su único hijo; tanto el sermón que le ofrece el padre Guerra al obispo también es parto de su entendimiento. Después compara al obispo con una columna, una columna en la cual se sostiene la iglesia. Columna de nube que fertiliza la tierra, de fuego que arde en amor, etc.

Una de las aprobaciones estuvo a cargo del padre de la Compañía de Jesús, Juan Ignacio de Uribe. En opinión del jesuita, el sermón “es todo él muy recomendable, por la elocuencia de su estilo, propiedad de sus voces, solidez de sus discursos, copia de su erudición de la Sagrada Escritura y santos Padres”.<sup>22</sup>

La segunda aprobación estuvo a cargo del Dr. Pedro Fernández de los Ríos, catedrático de moral del Colegio Seminario de la Iglesia Metropolitana de la Ciudad de México. Menciona sobre el sermón:

Bien podrá conocer quien leyere este sermón, cuan encendido tiene su autor el celo de la salud de los próximos en el horno de amor divino, cuantas son sus vigiliias en los estudios de las divinas letras que con selecta erudición se hallan en confirmación del argumento, que con constante doctitud sigue, que con cristiana elocuencia amplia, que con santísimos documentos explica, que con sutil agudeza promueve y que establece en el seguro cimiento de las sagradas Escrituras.<sup>23</sup>

20 Herrejón Carlos, “Una vida simbólica”, en Skinfill Nogal Barbara, *et. al. Las dimensiones del arte emblemático*, El Colegio de Michoacán, Zamora, México, 2002, pp. 319–325.

21 Pérez Martínez Herón, “El emblematismo argumentativo en un sermón novohispano. El panegírico de Palavicino sobre la fineza mayor”, en Mínguez Víctor, *Del libro de emblemas a la ciudad simbólica*, vol. II, actas del III Simposio Internacional de Emblemática hispánica, Universitat Jaume I, 2000

22 Uribe, Ignacio de, “Aprobación”, en Guerra Joseph, *op. cit.*

23 Fernández de los Ríos, Pedro, “Aprobación”, en Guerra Joseph, *op. cit.*

Como ya lo comenté, la sutileza era el motor del discurso de los sermones de esta época. La sutileza era la virtud interpretativa que se exponía en tres niveles: la *subtilitas intelligendi*: la comprensión– (ii) la *subtilitas explicandi*: la explicación– y (iii) la *subtilitas applicandi*: la aplicación. Tres categorías que provienen de la hermenéutica teológica de la Edad Media.

La noemática, en la Edad Media, dividía los sentidos de la Sagrada Escritura en cinco niveles: literal, integral, típico, pleno y acomodaticio. La hermenéutica cristiana no sólo se ocupaba de describir cada uno de estos sentidos, sino que proponía una serie de reglas para determinarlos. El más importante era el sentido literal. Para poder comprenderlo había que remitirse a su contexto en el texto sagrado. La comprensión tenía que ver con la lectura del texto en directo. El sentido literal se dividía en sentido literal propio y traslaticio. Este sentido surge cuando las palabras no se toman según su significado primario u originario, sino que ya parcial, ya total se les toma según un significado secundario, construido sobre el significado primario por razones de semejanza. La heurística es la parte que encuentra los significados de los textos y tenía que acudir a la tradición. Una vez obtenido la significación del texto había que proclamarlo, esta era la tercera parte, es decir la proforística. Entonces, tenemos que el primer tipo de sutileza, la *intelligendi*, tenía que ver con la noemática; la segunda, la *explicandi*, tenía que ver con la heurística y la tercera, la *applicandi*, tenía que ver con la proforística.<sup>24</sup> Tres actos presentes en la construcción de un sermón.

Comienza el sermón con el escudo de armas del obispo de Guadalajara, a quien es dedicado el escrito del padre Guerra. Aquí, el escudo de armas es símbolo del obispo. Es decir, un símbolo tiene una parte viable y otra no. En este caso el escudo representa al obispo. El símbolo es polisémico, puede tener muchos significados y cada uno de ellos depende del contexto en el cual se maneje. Sin embargo, como lo asegura Ernst Cassirer, el símbolo no es un mero signo como cualquier otro, sino un organizador de la realidad. Por ejemplo, para Ricoeur, el símbolo es un signo muy rico, no meramente arbitrario, sino que tiene una sobrecarga de sentido que deposita en los acontecimientos de la realidad y los llena de su contenido significativo.

Beuchot comenta que no hay cosa que necesite más la interpretación que el símbolo ni que a la vez, la dificulte tanto por su tesoro escondido de significación. 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 iniciado. La interpretación en este sentido es un ejercicio de sospecha.<sup>25</sup>

24 Tuya Manuel de y Salguero José, *Introducción a la Biblia*, tomo II, BAC, Madrid, 1967.

25 Beuchot, Mauricio, *Las caras del ídolo, del icono y del símbolo*, Caparrós editores, España, 2002.

Así tenemos que los símbolos que se usan en el sermón como el escudo, o bien edificio y fábrica del templo como símbolo del templo espiritual que forma la iglesia, o bien la misma escalera como símbolo de los sacramentos o la cruz como símbolo de Cristo. Porque el orador cristiano no sólo tenía que tener ingenio para encontrar los símbolos precisos que dieran cuenta de lo que quería decir, sino que también y sobre todo debían tener fe.

Como muchos oradores de la época usa un viejo recurso retórico: hacer aparecer el tema como muy alta para sus pocas luces: *Nunca con más razón, que en la ocasión presente, puedo decir, que el púlpito es lugar terrible, pues desde él admiro en realidad lo que en sombras vio Jacob. ¿Y qué vio Jacob? Un templo dedicado a Dios.*

Menciona el predicador que muchas fueron las piedras que se eligieron para la construcción del templo que vio Jacob, pero sólo una es el fundamento de todas: *et lapis iste quæm erexit vocabitur Domus Dei*. Después vio Jacob una **escala**, la cual según San Agustín, prefiguraba la cruz de Cristo. En esa escala subían y bajaban unos ángeles. Según el predicador la escala es la religión católica y los ángeles que suben y bajan son los religiosísimos varones, que como los ángeles suben de virtud en virtud a la cumbre de la perfección hasta llegar a Dios: “estos ángeles son los sapientísimos predicadores, que en esta solemnísimas octava ha subido a este púlpito, ya remontándose como ángeles en sutilísimos conceptos, ya bajándose con estilo humilde, para la enseñanza de los fieles, predicando como verdaderos apóstoles a Cristo Crucificado”.<sup>26</sup>

Se refiere a los siete predicadores que antes de él habían hecho uso del púlpito, en la fiesta de la consagración de la capilla al Cristo Crucificado en la Parroquia mayor de la ciudad de Zacatecas. Obviamente, hace de la alegoría de Jacob un símil con lo que estaba sucediendo en la fiesta del ofrecimiento.

Al seguir con el sermón del padre Guerra, más específicamente en el exordio, donde hace un recuento de los anteriores sermones que se pronunciaron antes del suyo en la dedicación de la capilla del Cristo crucificado. Toma como símbolo de cada uno de los sermones las siete trompetas del Apocalipsis, cada uno de ellos anuncia algo distinto, cada uno de ellos manifiesta la espiritualidad a la cual pertenece el respectivo predicador.

De alguna manera, la unidad discursiva del padre Guerra al citar los sermones que se pronunciaron con anterioridad al de él tenía que esforzarse por predicar mejor y con mayor sutileza: *Y para que el día de hoy resuene mi Trompeta ronca, necesito el sople favorable del Espíritu Santo.*

26 Guerra, Joseph, *Edificio Espiritual la que se coloca la imagen de Cristo Crucificado. Sermón que en día octavo de la dedicación de la capilla de la milagrosa imagen de Cristo crucificado de la Iglesia Parrochial de la ciudad de Zacatecas*. México, 1717.

Retoma el símbolo de la salud, porque dedicar una capilla a Dios es construir un lugar de salud para las almas. Luego se pregunta si el tema de los predicadores no es Cristo Crucificado. Y su respuesta es afirmativa. Por eso dice que Cristo les dijo a sus apóstoles que no dejaran la vara. Pero, ¿qué vara es ésta? Asegura el predicador que esa vara es imagen del santísimo rosario.

Después sigue su razonamiento mediante las analogías. Así como la navecilla de San Pedro se llenó de peces, según el Evangelio de San Lucas, así la nave principal de la capilla que celebraban se llenaba de cristianos peces. El pez es uno de los símbolos más utilizados en el discurso cristiano, incluso los catecúmenos representaban a Cristo con un pez: Ictus. También la predicación era representada con una red y los oyentes como unos peces.

El padre Guerra toma el lugar común de la casa de Zaqueo que ya habíamos visto en otro sermón. Parece que este episodio del Evangelio de San Lucas era muy recurrido cuando se trataba de hablar de la edificación o construcción de un templo. Cada una de las partes del templo son símbolos de la espiritualidad cristiana. El cimiento es la fe, las paredes son la esperanza y la bóveda es la caridad. Va argumentando cada una de sus analogías. Obviamente las alusiones a la construcción y a las piedras dentro de la Biblia son abundantes y de todas ellas echa mano el predicador para convencer a sus oyentes y a sus lectores.

Construye con su palabra el edificio espiritual que tiene que hacer todo cristiano. Primero la fe, fundamento de todo el edificio. Siendo la fe una, pero compuesta de muchos artículos. Compara las piedras preciosas con los artículos de la fe: “El zafiro, es una piedra preciosísima de color celeste, con que decir que el cimiento de nuestro edificio ha de ser de zafiros, es decir, piedras celestiales”.<sup>27</sup>

Después, sigue argumentando que las piedras en las cuales se funda la fe del cristiano es Cristo mismo, los santos apóstoles quienes según el padre Guerra compusieron el credo, y por supuesto los santos. Por ejemplo: “siendo el primero San Pedro, quien Cristo mismo juega con la metáfora. La segunda piedra es Santo Domingo, padre de los predicadores. San Francisco es la tercera, y no por ser hermana pequeña es menor. La cuarta es San Agustín, porque fue luz del mundo. La quinta es San Pedro Nolasco. La sexta San Ignacio de Loyola. La séptima San Juan de Dios”.<sup>28</sup> Entonces, los predicadores pertenecientes a las órdenes que fundaron estos respectivos santos fueron trompetas. Ahora los santos son vistos como piedras en la que se funda la fe del cristiano.

27 Guerra Joseph, *Edificio Espiritual la que se coloca la imagen de Cristo Crucificado. Sermón que en día octavo de la dedicación de la capilla de la milagrosa imagen de Cristo crucificado de la Iglesia Parrochial de la ciudad de Zacatecas*, México, 1717.

28 *Ibidem*.

Parece que en este sermón soluciona el padre Guerra el problema que dejó irresuelto con respecto a la Gracia de Dios. El padre Guerra hace recordar a los oyentes aquel pasaje de Mateo, donde San Pedro baja de la nave en que iban y camina hasta donde está Jesucristo; después le viene un miedo y pavor a Pedro y empieza a hundirse, pero Cristo lo salva, lo toma con su mano y le dice: *Modicae fidei quare dubitasti?* Enseñándonos en esto, dice el padre Guerra, que quien sale de la navecilla de la Iglesia al mundo y duda, cae sin remedio en el profundo mar de los infiernos. Pero recalca el predicador que esta doctrina es sólo para Londres o Argel donde hay herejes, pero no para la ciudad de Zacatecas: *aunque malos cristianos son muy buenos católicos*.

Aquí se está refiriendo al problema de la Gracia. Como sabemos, ciertos calvinistas e incluso los católicos jansenistas aseguraban que nadie se salva sin la ayuda directa de Dios, pues estamos irremisiblemente dañados por el pecado original. Sólo la mano de Dios puede salvarnos. En cambio, el catolicismo afirma algo distinto. Es cierto que estamos manchados por el pecado original, pero no sustancialmente, puesto que el hombre con la ayuda de Dios, puede salvarse. Pero sus acciones son válidas, mientras que en el calvinismo no.

Esto le sirve de pretexto al predicador para reprender a sus oyentes, pues como buenos católicos deben tener no sólo fe, sino demostrarlo con obras. Porque la fe sin obras es nula: *¿sois cristianos? Sí, por la gracia de Nuestro Señor Jesucristo. Ha, que eso es con la boca, díganlo las obras*.

Paso a lo segundo, que compone el edificio espiritual: la esperanza. La esperanza la compara a las paredes: es la esperanza pared, porque si la pared levanta un alto edificio material de la nueva capilla; la virtud es la esperanza que eleva nuestro edificio espiritual hasta los cielos.

La tercera virtud teologal es el techo: “Es la caridad techo de nuestro edificio espiritual, porque si el techo es lo más superior del edificio material de la nueva capilla, la caridad es la virtud más superior en nuestro edificio espiritual”.<sup>29</sup>

Y expone una paradoja que mucho ha de haber llamado la atención a los oyentes del sermón: “La caridad para ser perfecta ha de ser más dura que la piedra, más firme que el diamante, ha de ser dura como el infierno y fuerte como la muerte”.<sup>30</sup> ¿Cómo se ha de comprender esta paradoja? ¿Cómo es posible que el predicador diga que la caridad ha de ser dura como el infierno? ¿Qué tienen en común el infierno y la caridad? Y ¿qué tienen en común la caridad y la muerte? Parece que nada, pero sólo en apariencia. Pues la perspicaz intuición del predicador logra hacer notar la semejanza entre la caridad y el infierno. El razonamiento es el siguiente: ¿Hay alguien que nos

29 *Idem*.

30 *Idem*.

pueda apartar de la muerte? Nadie. ¿Hay alguien que pueda librar al condenado del infierno? Nadie. Bueno siendo la caridad tan perfecta tampoco nadie no la puede quitar. Porque, ¿quién nos separara de la caridad de Cristo? Ninguno.

“Porque siendo la caridad dura como el infierno y fuerte como la muerte. No hay quien nos pueda apartar de ella, no hay quien nos pueda apartar de ella como a los condenados del infierno y a los mortales de la muerte”.<sup>31</sup> Es decir, según el predicador, no es natural. Así como no podemos librarnos de la muerte, porque para allá vamos. Tampoco nos podemos liberar de la caridad de Cristo.

Después hace una arenga usando la Carta de San Pablo a los Colosenses: si no tengo caridad nada soy. Al final de su sermón el padre Guerra fue muy duro con sus oyentes. No hay alabanza válida para el hombre en vida, sino hasta el final de sus días, cuando muere. Así lo oyentes, los benefactores para la construcción de la capilla, no escucharon cumplido alguno por su proceder. Era recio el padre Guerra. Al final su boca fue de profeta, la capilla que celebrara a principios del siglo XVIII, sería derruida por el buen gusto de los sacerdotes neoclásicos.

Los sermones, primero al ser pronunciados y luego impresos, ofrecieron a la sociedad novohispana una serie de signos y símbolos que ésta interiorizó en sus representaciones mentales. Podemos ver que el auditorio o el lector del sermón estaban convencidos del drama del claroscuro que es la existencia que se reflejaba en el discurso del predicador. Si hemos de ser francos todo el rito de la celebración de la eucaristía es un sistema semiótico, si a eso le añadimos el sermón pronunciado en público y después leído en la paz del interior de las habitaciones, tenemos que el sermón fue un sistema que esculpió y modeló la cultura barroca novohispana.

Está por demás decir que el símbolo de la casa, como espacio sagrado, es el tema principal de este sermón. Para que sus oyentes lo entendieran, el padre Guerra llevó a cabo toda una alegoría de un edificio espiritual. Construyendo con razonamientos y argumentos su discurso. Pero ese discurso no estaba basado en demostraciones analíticas, sino a través de la dialéctica, de preguntas y respuestas. Es cierto que la fe no es una piedra, ni que la esperanza sea una pared, ni mucho menos que la caridad sea un techo, pero el padre, haciendo una analogía con el acontecimiento, con la fiesta por la dedicación de la capilla, construye también él, para el interior de los oyentes un edificio. La argamasa que usa es la semejanza y las metáforas. Sus instrumentos fueron la sutileza y una argumentación analógica.

31 *Ibidem*.

Algunos filósofos han defendido la tesis de que no puede jamás darse un conocimiento cierto y seguro de la realidad, sino que a ésta la conocemos tan sólo de un modo aproximado. Según ellos, una proposición nunca puede ser afirmada como absolutamente verdadera ni como falsa.

Evidentemente, el entendimiento tiende a la verdad, a un conocimiento cierto de la realidad. El hecho de que pueda equivocarse y de que se equivoque es una muestra más de la tendencia al realismo del conocimiento; saber que el hombre puede equivocarse y que se equivoca es ya una certeza. Si no hubiese nunca conocimientos ciertos o evidentes, el tema de la probabilidad en el conocimiento no podría ni siquiera plantearse. Hay algunos conocimientos, conceptos y juicios, que son evidentes para todos; por ejemplo, todos los llamados primeros principios; y a partir de unas evidencias y certezas puede llegarse con el razonamiento y con nuevas experiencias a otras certezas. Esto quiere decir que el hombre puede llegar, y de hecho llega, a determinadas certezas; pero no por ello en todo conocimiento y en toda acción humana consiguiente puede lograrse siempre una certeza absoluta; ello es debido a la complejidad de lo real y a las limitaciones del entendimiento humano.<sup>1</sup>

Afirmar que todo lo real es racional es la afirmación característica del racionalismo, que pretende llegar a una certeza absoluta en todo conocimiento y acción humana (y que llega a decir también que todo lo racional es real). Pero la realidad sólo es plenamente inteligible o cognoscible, según los teólogos y predicadores católicos del momento, para la Inteligencia divina, cuyo conocimiento de las cosas es siempre exhaustivo y completo y para el cual la esencia y el ser de las cosas no ofrecen ninguna oscuridad. Porque Dios (su Inteligencia y su Voluntad) es la fuente primera y radical de las cosas tanto de su esencia como de su existencia. Pero el hombre no es la fuente ni origen de la realidad, sino que es una parte de la realidad mundana, que se presenta ante él múltiple y cambiante, y que sólo poco a poco va desentrañando con su entendimiento y con su actuación, encontrándose ya en el principio de su conocer

1 Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, op. cit.

con la inefabilidad del ser mismo de las cosas. Al no reconocer esto, el racionalismo influye en el monismo negador de esa multiplicidad y mutabilidad reales de las cosas; y así los racionalismos derivan fácilmente hacia el panteísmo o el materialismo, formas supremas de monismo. El llegar a más o menos certezas, y a distintas clases de certezas o de probabilidades, depende por una parte del método de conocimiento y por otra parte de la mayor o menor complejidad de la realidad que se estudie o que se pretenda conocer.<sup>2</sup>

Representante conspicuo de esta línea de pensamiento es el romano Marco Tulio Cicerón. No debemos olvidar que uno de los modelos de la Retórica renacentista y aún para la barroca lo fue Marco Tulio.<sup>3</sup> Tal escepticismo fue continuado en el pensamiento moderno el español Francisco Sánchez de las Brozas, conocido como el Brocense (1551-1623), tan citado por los predicadores barrocos novohispanos. Digamos que el probabilismo de los predicadores barrocos novohispanos fue moderado a diferencia del escepticismo que campeó en la Europa continental.

No sólo las razones del sentido común, los silogismos superficiales, las teorías científicas, los resultados de las investigaciones o las conclusiones lógicas pueden decir la verdad de las cosas. Sinceramente creo que dentro de las muchas funciones de la Retórica, se pueden destacar dos: una, hacer patente la verdad más profunda, y otra, manifestarla de una forma atractiva: argumentación y persuasión.

La argumentación propiamente dicha se situaría en la primera, en la *inventio*, o sea, se trata de encontrar las razones para defender una causa. Las demás partes, *dispositio*, *elocutio*, *memoria* y *actio*, serían las partes dominadas por las reglas retóricas, conjunto sistemático de organizaciones formales discursivas o de puesta en escena propiamente dicha. Sin embargo, ninguna de las dos: argumentación y persuasión, se desentienden de las otras partes. Ya sea en la disposición y el orden de los argumentos en el discurso, o en la selección de las reglas nemotécnicas, en la elusión, en el decir mismo y la materialización en acto discursivo, las razones de cada elección son referencia argumentativa, pero también la invención de los argumentos se ayudan de reglas, normas, instrumentos y herramientas persuasivas para su invención.

Además, como ya comentamos en el capítulo dos, la dialéctica estudiada en el *trivium* invitaba a los predicadores a construir su discurso desde lo probable. Tomando en cuenta las diferentes opiniones que se vertían sobre el tópico a tratar. Así fueran éstas de los Padres de la Iglesia, o de los doctores o de los escolásticos medievales. El

2 Abbagnano, Nicolás, *Diccionario de Filosofía*, FCE, México, 2000, p. 210.

3 Fumaroli, Marc, "Retórica, política y sociedad. Del ciceronianismo al clasicismo francés", en Murphy James, *La elocuencia en el renacimiento*, Visor, Madrid, 1999, pp. 301- 323.

predicador sabía que su sermón no estaba en el ámbito de lo dogmático, sino en el libre espacio de las opiniones posibles.

#### ARGUMENTACIÓN METAFÓRICA

El tema del sermón del dominico Larrimbe es sobre la asunción de la Virgen María a los cielos.<sup>4</sup> Después de Trento, se llevó a cabo una mariología en varios niveles. No sólo respecto a la Inmaculada Concepción, sino en defensa de que María era realmente Virgen al momento del nacimiento de Cristo. Después se planteó como dogma de fe que María había sido Virgen antes del parto, en el parto y después del parto. Punto muy espinoso de la mariología.

Joseph Larrimbe y Sousa era originario de México donde tomó el hábito de Santo Domingo de Guzmán y profesó en el convento imperial el 14 de diciembre de 1711. Fue lector de Teología, doctor de la Universidad de México, prior, vicario general y provincial tres veces de la Provincia de Santiago. Después, por menesteres de su cargo, pasó a Madrid y Roma de procurador general y regresó con ocho religiosos europeos. Concluyó la portada del coro de su iglesia de México, colocó campanas en la torre nueva, comenzó en la bóveda de la sala *De profundis*, celebró con grandes fiestas la canonización de Pío V y santa Inés, murió a los 68 años de edad, el 4 de noviembre de 1760.<sup>5</sup>

Este sermón de Larrimbe lo sacó a la luz Fray Joseph Moreno, procurador de la Provincia de Santiago de los hijos de Santo Domingo de Guzmán. Se lo dedicaron a Fray Tomás Ripoll, Maestro General de la Orden de los Predicadores.

En su saludo al maestro general, Fray Joseph Moreno, aparte de ser una serie de adulaciones al General de la Orden, cita un emblema de Felipe Piccinelli sobre el girasol. Pues así como el girasol cambia su posición siempre buscando al sol, así los frailes dominicos buscan el sol del Padre General. La cita es como sigue: *Ab illo pendes, in illo ora convertito*. Como lo señala Carlos Herrejón, los emblemas de Piccinelli, de su *Mundo Simbólico*, fueron muy utilizados en la oratoria sagrada, pues con ellos el predicador condensaba en una sola imagen, muchas ideas que quería comunicar. Como también lo subraya Herón Pérez había una argumentación emblemática que producía sus efectos en los oyentes o en los lectores.<sup>6</sup> Asimismo, como lo muestra Mauricio Beuchot, el emblema está limítrofe entre el lenguaje y la iconicidad, los

4 Larrimbe Joseph, *Oración panegyrica que en el día de la assumpción de Nuestra Señora*, por los herederos de la viuda de Francisco Rodríguez de Luperco, México, 1730.

5 Beristáin, *op. cit.*, tomo III, p. 104.

6 Pérez Martínez Herón, "El emblematismo argumentativo en un sermón novohispano. El panegírico de Palavicino sobre la fineza mayor", en Mínguez, Víctor, *Del libro de emblemas a la ciudad simbólica*, vol. II, Actas del III Simposio Internacional de Emblemática Hispana.

emblemas son una especie de espejo que retrata la palabra y el ser, la semiótica y la metafísica. Dicen el ser y son palabra compleja y ambigua.<sup>7</sup>

El primer parecer es el del padre Juan Antonio Oviedo, de la Compañía de Jesús, Calificador del Santo Oficio, Examinador sinodal del Obispado de Guatemala, Procurador general en las dos cortes de Roma y Madrid, Visitador de la provincia de Filipinas y provincial, en ese momento, de su Compañía en la Nueva España. Total, un gran señorón que poco se le podía engañar. Su opinión sobre el sermón es como sigue: *Tomó por argumento de su panegírico este doctísimo orador ponderar a María Santísima más amorosa con la tierra, cuando se ausenta de ella en su triunfal Asunción. Argumento tan sutil e ingenioso como sólido y verdadero.* Esto recuerda un poco el sermón del padre Antonio Vieyra sobre cuál fue la mayor fineza de Cristo, tan debatido en el siglo XVII.

Además, nos regala con alguna consideración sobre el autor:

Y no contento con haber ilustrado las facultades más serias de Filosofía y Teología en la publicidad de las Cátedras; y aun las más amenas y floridas de humanidad y poesía latina y castellana en el retiro de su celda, le admiramos cada día Maestro consumado de la Oratoria Sagrada, siempre que en púlpito le escuchamos tratar los argumentos más graves con la decencia y decoro que pide la majestad de aquel puesto, como en este doctísimo sermón.<sup>8</sup>

En la anterior descripción nos pinta de cuerpo entero al predicador Larrimbe en sus distintos quehaceres como profesor de Filosofía, Teología y además, como poeta latino y castellano; no eran pocas las actividades de este pensador.

El segundo dictamen sobre el sermón fue del reverendo padre Fray Antonio de Ayala, de la Orden de San Agustín, maestro de número de su provincia de México, doctor en Teología por la Universidad de México, calificador del Santo Oficio, regente Primario de los Estudios en el Convento de México, rector del Colegio de San Pablo y prior del Convento de México. Este agustino también era un lector muy competente en cuestión de sermones, por lo que su comentario no puede pasar desapercibido:

Lo que alabo es: que tan armonioso halaga todo, como cada una de sus partes; y si es primor (nóvalo San Máximo) que una gota de miel del gusto el deleite, que da todo el pa-

7 Beuchot, Mauricio, “Emblema, símbolo y analogía iconicidad”, en Skinfill Nogal Barbara y Gómez Bravo Eloy, *Las dimensiones del arte emblemático*, El Colegio de Michoacán, Zamora, México, 2002.

8 Oviedo, José Antonio, “Parecer”, en Larrimbe Joseph, *Oración panegyrica que en el día de la assumption de Nuestra Señora*, por los herederos de la viuda de Francisco Rodríguez de Lupercio, México, 1730.

nal: Mellis gutta idem sapit quod totus savus, primor de esta oración elocuente, que todo suene bien tocando el Título de Asunción, y cada una de sus partes dando el movimiento la constancia y subiendo en cada uno de sus discursos las armonías.<sup>9</sup>

Más adelante dice que lo que censura es el tema, pues al censor le parece bastante difícil. Se pregunta ¿cómo un predicador tan pacífico y conocido por su religiosidad ofrece un sermón de quejas y divisiones? Sin embargo, el padre Larrimbe logró salir airoso de tal prueba. Pues supo combinar la escolástica con su fe en el Misterio de la Asunción de la Virgen.

Por lo que relata este censor y el anterior, el padre Larrimbe era bien conocido en su medio intelectual, no sólo como predicador sino también como buen maestro de Filosofía y de Teología; sin mencionar que tenía vena poética.

El sermón de Larrimbe tiene una serie de características distintas a los demás sermones arriba citados. Por ejemplo, es más breve y el número de citas, tanto de la Sagrada Escritura como de los padres de la iglesia u otros teólogos, es menor. Lo mismo sucede con las citas en latín. No se dedica a hacer digresiones sobre puntos aledaños a su tema como otros predicadores. Su estilo es sencillo y bien acomodado, aunque por pertenecer a esta época llama la atención que no usa la *amplificatio* como los demás. Pues los anteriores predicadores no se contentaban con hacer un par de analogías, sino que iban siempre más allá.

En el exordio que Larrimbe llama salutación, plantea el problema que ofrece a su feligresía y a sus posibles lectores: “¿Puede haber proporción entre el triunfo y la pompa que se eleva a ocupar digno solio sobre los más alados serafines (se refiere a la Virgen) y el abatimiento con que se viene el Verbo a los hombres a que su compañía le humille a ser menor que los ángeles?”<sup>10</sup> Lo que esboza el orador es si puede haber una relación entre la Asunción de la Virgen a los cielos y la Encarnación del Verbo de Dios. Esa es la *res* del sermón, utiliza variadas *verba* o palabras para encontrar dicha relación.

Llaman la atención dos cosas en este exordio. El primero, el predicador nos regala un dato para saber cuánto debía durar su peroración: *en el espacio corto de media hora, que es el tiempo en que dicha Santa Iglesia a los predicadores se permite*,<sup>11</sup> intentar resolver el tema de su sermón. Lo segundo, echa mano de la astrología para decir que Dios ya le había reservado un lugar a la Virgen María desde la creación del uni-

9 Ayala, Antonio de, “Parecer”, en Larrimbe Joseph, *Oración panegyrica que en el día de la assumption de Nuestra Señora*, por los herederos de la viuda de Francisco Rodríguez de Lupercio, México, 1730.

10 Larrimbe Joseph, *Oración panegyrica que en el día de la assumption de Nuestra Señora*, por los herederos de la viuda de Francisco Rodríguez de Lupercio, México, 1730.

11 *Idem*.

verso: “Luego que el cielo Empíreo la diestra omnipotente produjo, apareció en la esfera un Simulacro bello de María... se apareció de esta divina Reyna una Imagen”.<sup>12</sup> Esto es una alusión, aunque velada, al signo zodiacal de Virgo, de la virgen.

En la exposición del asunto, que por cierto no le lleva más de siete páginas, al inicio, Larrimbe pone la cita que le va a guiar en su discurso: *¿Soror mea reliquia solam ministrare? María optimam partem elegit*. Esto se refiere a la queja de Marta con respecto a María y la contestación de Cristo: María eligió la mejor parte.

Así como Marta se queja de María porque la deja sola en los quehaceres, así pueden hacer los cristianos con respecto a la Virgen María en su ascensión. Es decir, cuando la Virgen María sube al cielo en cuerpo y alma, deja la tierra sumida en un valle de lágrimas. Así como la hermana de Marta la deja a ésta por quedarse con Cristo, así la Virgen María deja la tierra para irse con su hijo. María, como siempre, ha escogido lo mejor. Ésta como se ve es una analogía simple. Aunque sorprende que no diga el predicador que la hermana de Lázaro sea prefigura de la Madre de Cristo.

Se percata el predicador que cuando Cristo subió a los cielos sus discípulos no se entristecieron y tampoco se desesperaron. ¿Por qué fue esto así? La respuesta la plantea el predicador de la siguiente manera: “Es el caso señores, que cuando en la Ascensión se va al cielo en cuanto a la presencia sólo de sus discípulos se aparta, mas no en cuanto el cuidado, en cuanto a la asistencia y el patrocinio, pues éste les afianza el mismo movimiento que le eleva”.<sup>13</sup>

Así, aunque Cristo se haya elevado por los cielos, realmente no los deja de su cuidado, ni a los apóstoles ni a sus discípulos. Después el predicador hace una analogía entre Cristo y María, pues si Cristo subiendo al cielo no dejó de procurarles el bien a los incipientes cristianos, lo mismo sucedió con la Virgen María:

De lo cual infiero yo, que si cuando María al cielo sube sólo se nos aparta en cuanto a su dulcísima presencia, mas no en cuanto al favor, en cuanto a la asistencia y al patrocinio; porque éste nos afianza el mismo movimiento que la eleva, no tendremos razón para quejarnos tristes por su ausencia... Porque el mayor afiance y patrocinio está en el movimiento con que se va elevando gloriosa.<sup>14</sup>

Sin embargo, aquí el problema es saber cómo la Virgen María desde dónde está puede ayudar a los cristianos. Una de las muchas soluciones que se daban en estos tiempos era utilizar la teoría de la participación platónica. Mas el predicador se mues-

12 *Idem*.

13 *Idem*.

14 *Idem*.

tra ingenioso al utilizar una metáfora cosmológica: “Pues diga en hora buena que es María en su ascensión sagrada nube, pues elevada al cielo a fuerza de los rayos del sol de Cristo, se eleva como humo, pero luego amorosa se vuelve a fecundar la tierra con recias avenidas de gracia”.<sup>15</sup> Así la Virgen María es considerada como el vapor de agua que sube y se condensa para luego formar una nube y de ahí lanzar en un chaparrón su gracia.

También compara a María asunta al cielo con el crecimiento de un árbol. Esto es, mientras un árbol crece más y más sube hacia el cielo, sus raíces se hacen cada vez más profundas. Así María, aunque haya subido hasta el cielo, sus raíces se quedan en la tierra, bastante grandes y profundas.

Recuerda el predicador que los antiguos representaban al amor como un niño alado con su arco y flecha en mano, con el lema: *Volando fixus*. Mas ésta no es la real representación del amor, sino ésta: “pues aunque sube al cielo la Madre más hermosa del amor, calzándose las alas de los más encumbrados serafines en misteriosa rueda que la forma aquel círculo en que sube, de fuerte nos afianza el mismo movimiento su amor, que con más propiedad merece la agudeza del mote: *Volando fixus*”.<sup>16</sup>

Así, vemos que el sermón de Larrimbe, aunque pertenece cronológicamente a los sermones barrocos, hay en él una sola voz de argumentación, no abundan las citas en latín, ni el desmesurado número de metáforas. Su argumentación es lineal. No hay superposición de figuras retóricas y trata de ser lo más sencillo y más claro posible. Plantea un problema y le ofrece una sola solución. Hay en el sermón dos o tres analogías y dos o tres metáforas. Como el trabajarlo sólo por media hora y ya sin más revisión para su publicación impresa.

#### LA IMPORTANCIA APLAUDIDA

En la Nueva España era frecuente que familias adineradas ayudaran económicamente a la construcción de templos, o bien, solas sufragaban todos los gastos de una capilla. Esto era con el propósito de que a su muerte se rezara por su alma. Este es el caso de la capilla que la familia Medina Picazo llevó a cabo como última voluntad del finado bachiller Buenaventura de Medina Picazo. Dicha capilla se erigió a la Inmaculada Concepción de María en la Ciudad de México. Quienes tuvieron la obligación de levantar el altar, consagrarlo y officiar la misa solemne con el sermón correspondiente.

Es el caso que dicho sermón le fue encomendado al Padre Pedro de Ocampo, profeso de la Compañía de Jesús y prefecto de la Congregación de Nuestro Salvador

15 *Idem*.

16 *Idem*.

de la Casa Profesa de México, pronunciado el 15 de noviembre de 1733.<sup>17</sup> En dicha ceremonia estuvo presente el doctor Juan Antonio de Vizarrón y Eguiarreta, arcediano de la Iglesia Metropolitana, a quien le dedican el sermón. Así como los sobrinos del testador y cinco vírgenes que se consagraron a la vida religiosa.

El jesuita Pedro de Ocampo nació, según datos de Beristáin, el 29 de junio de 1671 y entró en el noviciado de Tepotzotlán el 10 de julio de 1690. Fue rector del Colegio de San Ildefonso de México y del de Guadalajara, sustituyó procurador general a Madrid y Roa en 1720. Falleció en México en 1737. Escribió, además del sermón que vamos a analizar: *El Adalid de la Milicia terrestre convertido en Caudillo de la celestial: Elogio de San Ignacio de Loyola*, publicado en México en 1724, entre otros sermones.<sup>18</sup>

La primer aprobación la otorgó el maestro Fray Joseph de las Heras y Alcocer, quien fue rector del Colegio de San Pedro Pascual de Betlehem, Comendador del Convento Grande de México, Padre de su Provincia de la Visitación del Real y Militar Orden de Nuestra Señora de la Merced, Catedrático de Prima de Sagrada Teología en la Real Universidad y Rector del Colegio de San Ramón de la ciudad de México.

Después de asegurar que el predicador de importancia es aquel que logra entretejer o enlazar con pocas palabras muchos temas o tópicos, comenta que:

Tanto pueden mejorarse recogidas en una oración, aquellas cosas, que mereciendo por su bondad ser alabadas en particular, y cada una por sí, en la hermosa trabazón de quien las elogia, dejan de ser buenas por ser mejores; pero muy divino ha de ser el sermón en que sean más que buenas cosas tan buenas, que pida cada una un elogio aparte, para quedar dignamente celebradas. Esta dificultad allanó feliz nuestro orador.<sup>19</sup>

Una de las características principales que le premiaban a un orador del barroco era su brevedad. Como dijo Gracián: *Lo bueno breve, dos veces bueno*. La condición y el condensar en una serie de proposiciones que pudieran dar cuenta de todo el mensaje que querían enseñar, o bien, todos los argumentos que se podían esgrimir sin hacer del discurso algo pesado. Tanto el símbolo y la metáfora servían a sus propósitos. Pues en lugar de decir que alguien era valiente, fuerte y arriesgado, por ejemplo, decían que era como un león. Pero no sólo por eso sino porque el concepto lograba encapsular toda la intención del *prolator*.

17 Ocampo, Pedro de, *La importancia aplaudida en la solemne dedicación de la ostentosa capilla... a la Inmaculada Concepción de María*, Imprenta de Joseph Bernardo de Hogal, México, 1734.

18 Beristáin. *op. cit.*, tomo V, p. 37.

19 Fray Joseph de las Heras y Alcocer, "Parecer", en Ocampo Pedro, *La importancia aplaudida...*

El otro parecer es el de nuestro conocido doctor Juan Miguel de Carballido y Cabueñas, quien fue rector de la Universidad de México. Dice que cuando escuchó el sermón del padre Ocampo se quedó cavilando sobre la importancia que tendría *darlo a la estampa*. Esto fue así por lo bien dicho que estuvo.

Después se da a la tarea de hacer una recensión de algunos aspectos de la vida del bachiller Buenaventura de Medina, autor intelectual de aquel acto religioso. Y explica cómo el difunto, desde su más tierna infancia, era un devoto de la Inmaculada Concepción de María. Casi usa la misma estructura que se usaba en aquel entonces para narrar la vida de los santos, poco le faltó decir que ya tenía en su haber algún milagro.

El predicador emprende el exordio con una cita bíblica, ya común cuando de un templo se trata: *In domo tua oportet me manere* (Lucas 19). Como vimos en el sermón del franciscano Guerra también cita tal pasaje y lo mismo sucede con otro más. Pero el padre Ocampo no se queda sólo con la consabida consagración que hace Cristo al entrar a la casa de Zaqueo, sino que se centra en la última voluntad del bachiller Medina.

Relata cómo Dios le encarga a David que le construya un templo, pero le especifica que no será él quien lo edifique, sino su hijo Salomón. Así sucedió con la capilla dedicada a la Inmaculada Concepción de María, propósito del sermón. Pues Buenaventura de Medina estaba solícito a hacerla cuando lo sorprendió la muerte. Por eso sus sobrinos se dieron a la tarea de llevar a cabo este cometido.

Se hace el predicador una pregunta junto con su auditorio: ¿Qué es lo que más le importa a Dios, el vasallaje de los soberanos y los príncipes o la dedicación de un templo? Obviamente se contesta que la dedicación de un templo. Pero especialmente este templo que está dedicado a la Inmaculada Concepción de María. ¿Por qué así? Los argumentos que esgrime el padre Ocampo son hasta cierto punto sobre-interpretaciones, una mera especulación que no está ligada del todo con la Sagrada Escritura.

La Inmaculada Concepción es un dogma católico que sostiene que desde el primer instante de su creación el alma de la Virgen María estuvo libre de pecado original; esta doctrina no debe confundirse con la del parto virginal de María. A pesar de divergentes opiniones eruditas, la Iglesia católica ha favorecido la creencia en la Inmaculada Concepción; una fiesta con ese nombre, cuya significación no está muy clara, ya celebrada en la Iglesia oriental desde el siglo V, y en la occidental desde el VII. La oposición a la doctrina de la Inmaculada Concepción fue desarrollada en el siglo XII por San Bernardo de Claraval y en el siglo XIII por el filósofo Santo Tomás de Aquino. Entre los que apoyaron la doctrina se encontraba el teólogo escocés Duns

Escoto. La polémica teológica sobre la Inmaculada Concepción adquirió mayor impulso en el siglo XIX.<sup>20</sup>

Para esta época en que dijo el sermón el padre Ocampo, aunque era una devoción esparcida por varios lugares en México, como asegura Carlos Herrejón: la advocación de María que tuvo más importancia en el barroco y en la Nueva España fue la de la Virgen de Guadalupe. Pero, como ya lo mencionó el orador, se trataba de la dedicación de un templo por voluntad de un occiso.

La interpretación que hace el orador de las Sagradas Escrituras, con la ayuda de algunos exegetas como Cornelio A Lapide, intenta convencer que el templo de Salomón ya había sido elegido por Dios. Esta elección sucede cuando Abraham iba a hacer el sacrificio de su primogénito. Según el jesuita Ocampo fue el mismo lugar donde Abraham hizo el holocausto y Salomón construyó el templo. Lo mismo sucedió con la capilla, pues el bachiller Medina eligió.

Un punto central en su argumentación es que Dios dijo que había escogido ese lugar para que allí fuera venerado y santificado su nombre. ¿Acaso lo que estuvo presente en el templo de Salomón no fue el Arca de la Alianza? Ésta se colocaba en el *sancto sanctorum*, sacrosanto recinto del tabernáculo y del Templo de Jerusalén. Según diversas fuentes, el arca contenía la vara de Aarón, un cuenco de maná y las Tablas de piedra del Decálogo, los Diez Mandamientos.

Lo que me parece una sobre interpretación es que diga que el maná que está en dicha arca sea *símbolo y profética expresión* de la Inmaculada Concepción de María. Pues no usa para esto ni argumento de autoridad, ni siquiera el argumento de la tradición. Pero no se queda ahí sino que afirma que: “Pues sólo en el Arca colocada en el Propiciatorio vinculó Dios la más sobresaliente celebridad de su nombre; porque la concepción de María Purísima, y en Gracia, ha dado a Dios más nombre que todas las maravillas de su poder”.<sup>21</sup>

No es poca cosa lo que está diciendo aquí el orador. Ni siquiera la creación misma o el misterio de la Encarnación le dio más nombre a Dios, es decir, más fama o celebridad a Dios, que el misterio de la Inmaculada Concepción. Pero, como ya vimos en la historia de la Teología cristiana, el dogma tenía fuertes opositores como el Doctor Angélico. Tanto Orígenes como San Bernardo habían dejado del lado de los pecadores a María por la cuestión de la Redención universal. Sin embargo, el argumento del Doctor Sutil fue muy ingenioso: precisamente como María depende de Cristo mediador y redentor, el Salvador había de prevenirla, por una aplicación

20 *Diccionario de Teología*, Editorial Herder.

21 Ocampo, Pedro de, *La importancia aplaudida en la solemne dedicación de la ostentosa capilla... a la Inmaculada Concepción de María*, Imprenta de Joseph Bernardo de Hogal, México, 1734.

anticipada de sus méritos, de toda culpa original; la mediación de Cristo respecto a su madre exige la concepción de ésta en la gracia, sin el débito del pecado original.<sup>22</sup>

Argumento teológico que trata de poner el predicador acomodado a la mentalidad y forma de pensar de sus feligreses, pues no todos son versados en Teología. Por eso usa la metáfora del maná como símbolo y expresión profética de la Inmaculada Concepción. La tradición dice que el maná fue el alimento que bajó del cielo, y si bajó del cielo era de un material incorruptible; se puede pensar que así María fue concebida sin pecado porque iba a ser el tabernáculo de Dios. Por eso digo que hay una sobre interpretación, pues María no se come como el maná. Es decir, no hay mucha semejanza entre el maná y la Inmaculada Concepción.

Narra después cuando Moisés está ante la zarza ardiente y le pregunta a Dios por su nombre: *Ego sum qui sum*. Esto es, Yo soy el que soy, es decir, la identidad perfecta, Dios. Pero, Dios le revela a Moisés que es el Dios de Abraham y que eso le debe decir a su pueblo. He notado que con frecuencia los predicadores emplean la etimología de la palabra para dar su explicación. En este caso, la palabra Abraham: “Abraham en su ajustada etimología, dice nuestro Flores, es lo mismo que Pater excelsae, vel eximiae, sive selectae, aut separata Matris magna. El padre de la excelsa, escogida, eximia o de la segregada gran madre, esto es, de María”.<sup>23</sup>

Según el predicador, le dijo Dios a Moisés que indicara que él era el Dios de Abraham, no porque reconocieran la alianza que hizo con el patriarca, sino porque con ello resaltaría más su nombre. Puesto que les estaba diciendo, de manera cifrada, la gran maravilla que habría de hacer con su madre, con una de las hijas de Israel: evitarle que participara del pecado original y con esto, hacerla sin mancha alguna. Es decir, la Virgen María, al igual que Cristo nació sin mancha alguna, esto es, ¿su madre Santa Ana también era virgen? Aunque el predicador es jesuita, se ve la fuerte influencia del pensamiento franciscano, tanto de San Buenaventura como de Duns Scotto.

Lo que de alguna manera plantea este sermón es que la Virgen María no está dañada ni siquiera circunstancialmente por el pecado original. Parecería que con San Agustín, en contra de Pelagio, el hombre está esencialmente dañado. Para San Buenaventura y el *Doctor Sutilis*, la Virgen María no participa del drama del pecado original y tampoco de la culpabilidad.

Pero es ahí donde reside lo positivo de este sermón y de muchos otros de la época. No hay en ellos una consideración de que el hombre está esencialmente dañado,

22 Vilanova, *op. cit.*, vol. I.

23 Ocampo, Pedro de, *La importancia aplaudida en la solemne dedicación de la ostentosa capilla... a la Inmaculada Concepción de María*, Imprenta de Joseph Bernardo de Hogal, México, 1734.

como creía Lutero. De alguna manera el luteranismo y el protestantismo contagiaron al pensamiento y al sentimiento europeos de ese desasosiego en el que el hombre no tiene descanso. La culpabilidad es la consecución del pecado. El triunfalismo de la predicación barroca mexicana está basado en el positivismo de tres advocaciones de la Virgen María. La Inmaculada, Remedios y sobretodo la Virgen de Guadalupe.

Por eso es tan importante dedicarle una capilla a la Inmaculada Concepción de María porque con ella el nombre de Dios cobro fama. Pues es la máxima maravilla de Dios. El que los sobrinos del bachiller Medina hagan lo que su tío le encomendó como testamento, es una magnífica glorificación, no sólo de la misma Virgen María en esta advocación, sino para el mismo nombre de Dios.

En el sermón se hace notar que “la fama” de Dios tuvo mucho que ver con que Él mismo haya prevenido a María, por sus futuros servicios, del pecado original. Pero si es así, estamos diciendo que María ya estaba en el pensamiento de Dios o en su corazón. Este es uno de los puntos principales en la oratoria sagrada novohispana. Tratan de muchos misterios, pero como la razón muestra su insuficiencia ante ellos, los predicadores, para poderlos dar a conocer a su feligresía utilizaban metáforas, símbolos y analogías. De lo cual se infiere que el símbolo y la metáfora tienen el poder de revelar lo sagrado y de, alguna manera, no sólo decir lo que las cosas son; sino sobretodo manifestar lo hierático.

#### ARGUMENTACIÓN ANALÓGICA

En el sermón de Montufar hay una comparación entre el Espíritu Santo y la Virgen María.<sup>24</sup> Este sermón fue dicho en la celebración que le hacían los asturianos a la milagrosa imagen de María aparecida en Covadonga. Le dedica este sermón a Fray Francisco Antonio de Santiago y Calderón, mercedario de obispo de Oaxaca. En dicha dedicación, el predicador plantea que su discurso son meros borriones sobre un tema bastante difícil.

Juan José Montufar era natural de Antequera, así llamada la capital de Oaxaca en el siglo XVIII. Después de haber servido en el curato y la judicatura eclesiástica de la parroquia de San Francisco del Mar en la diócesis de Oaxaca. Después renunció al cargo y se fue a vivir a México, se dedicó a confesar en las cárceles, los hospitales y los barrios populares donde reedificó la capilla del cerro de Nuestra Señora de Guadalupe. Murió en México en 1760.<sup>25</sup>

24 MONTUFAR, Juan Joseph Mariano, *La mejor paloma el Espíritu de Dios representado en María Señora Nuestra*, Sermón panegyrico que en el primer día de pascua de Espíritu Santo, Imprenta del Superior Gobierno y del Nuevo Rezado a cargo de Doña María Rivera, México, 1736.

25 Beristáin, *op. cit.*, tomo III, p. 271.

Explica Montufar en la salutación, a grandes rasgos, los instrumentos del predicador:

Estas suertes explicó el Real Profeta David, al sesenta y uno de sus salmos según exposición del Eminentísimo Hugo, durmiereis, dice, entre las suertes. ¿Y qué suertes son éstas? ¿Cuáles pueden ser sino los libros? Que estos son el sosiego de un predicador, que solo tiene por suerte el estudio uno y otro Testamento, que en este consistió lucido de la plata y lo brillante del oro. Adornándose con noticias las predicación.<sup>26</sup>

Hay aquí una idea de que todo el conocimiento lo pueden dar los libros, es obvio que occidente tiene una cultura libresca, esto nos viene desde los griegos y judíos. Pero aquí el punto es que sólo en los libros está el conocimiento, la investigación empírica se deja de lado por ser hipótesis completamente falsables.

La primera aprobación de este sermón estuvo a cargo de otro mercedario: Fray Miguel de Aroche. Quien en su juicio cita a Pomey, más específicamente su *Pantheon Mystico*, donde narra las hazañas de Prometeo. Es significativo que este mercedario compara al predicador con Prometeo, pues al igual que el héroe clásico, le predicador lleva la luz a las personas. Con respecto al sermón de Montufar asegura que: “No sin misterio el Elocuente Orador de este singular Panegyrico gasta casi todas sus flores de su elocuencia para desempeñar en esta Milagrosísima Imagen por medio del Austro del Espíritu Divino, su fecundidad prodigiosa, no hace más en su argumento, que imitare a Dios en su propio asunto”.<sup>27</sup>

El segundo parecer estuvo a cargo de Don Juan de Marcado, catedrático de Retórica y Filosofía y dos veces rector de la Real Universidad de México. Citando a Quintiliano asegura que el sermón de Montufar tiene los elementos que el latino pide para los discursos elocuentes. Como buen maestro de Retórica y Filosofía reflexiona sobre la relación que existe entre la poesía, la oratoria y la pintura, pues lo que tienen en común las tres es que forman imágenes, una con óleos y las otras con palabras.<sup>28</sup> No obstante, el sermón es retrato de la imagen de María aparecida en Covadonga.

Me llama bastante la atención que este sermón haya sido dedicado a la Virgen de Covadonga, estando tan distante y teniendo en cuenta que tanto la Inmaculada Concepción como la Virgen de Guadalupe tenían mayor presencia entre los criollos novohispanos. Quizás ese era el principal punto, que el predicador fuera peninsular y acabara de llegar a la Nueva España.

26 MONTUFAR, Juan Joseph Mariano, *op. cit.*

27 Aroche Miguel de, “Aprobación”, en MONTUFAR, Juan Joseph Mariano, *op. cit.*

28 Mercado, Juan de, “Aprobación”, en MONTUFAR, Juan Joseph Mariano, *op. cit.*

En el exordio Juan Joseph Mariano Montufar plantea una paradoja:

Porque caridad suma, amor inmenso, que es lo mismo que fuego sempiterno: bajar hoy. ¿Fénix elocuente, a enseñar en llamas, a lucir en lenguas?... ¿El fuego baja? ¿Las llamas por el suelo?... ¿pero el Espíritu de Dios para ostentar incendios, descender? En lo más bajo mostrar eternas luces que extendiéndose por todo, ¿suben más allá del alto Em-píreo?<sup>29</sup>

¿Acaso el fuego tiende hacia el suelo? Esa es la primera imagen paradójica que presenta el predicador para captar la benevolente atención de su feligresía. La paradoja no sólo tenía este fin sino que permitía poner como muy complicado el asunto que iba a ser tratado. Hay que recordar que lo dificultoso era una cualidad de los buenos sermones barrocos.

A continuación se plantea una duda: ¿El amor divino tiene raptos? A primera vista parece que no, más veamos cómo plantea la explicación probable que es el cuerpo del sermón. María no sólo es Christotokos, sino Theotokos:

Y si el Divino Verbo cabe en María, glorioso, ¿por qué no había de haber el Espíritu Santo? Pues engrandecida infinitamente, como enseña Santo Thomas, no crece más con una Persona que con otra: porque si María es Madre de Cristo, lo fuera también del Padre y del Espíritu Santo, la misma honra y magnitud tuviera que ahora goza; que si las Divinas Personas son iguales y las Relaciones y Personalidades, no añaden perfección el buque en el cupo el Hijo también cabe el Espíritu Santo.<sup>30</sup>

Esto se presenta como una serie de condicionales y la condicional es una explicación hipotética de un hecho o de una posibilidad. Idea planteada como algo probable, no como algo seguro y cierto, sino como algo posible o verosímil. Con la ayuda de la argumentación tratará de convencer con su hipótesis.

El primer argumento que presenta es el Evangelio, donde le dice San Gabriel a María que el Espíritu Santo ha de venir sobre ella. Pero aquí se presenta la dificultad. ¿Cómo ha de venir sobre ella el Espíritu Santo si estaba llena de gracia? Cuestión respondida por el predicador con San Agustín:

29 MONTUFAR, Juan Joseph Mariano, *La mejor paloma El Espíritu de Dios representado en María Señora Nuestra*, Sermón panegyrico que en el primer día de Pascua de Espíritu Santo, Imprenta del Superior Gobierno y del Nuevo Rezado a cargo de Doña María Rivera, México, 1736.

30 *Idem*.

Por eso mismo para que se vea que el lleno de María como era lleno de todo Dios, era para el Espíritu Santo suficiente, pues cabiendo el Hijo, el Espíritu Santo también tenía cabida; y tanto que cabiendo todo, hasta la especie o figura halló lugar, y así dejándose, veos que hoy sin aparecer en forma de Paloma, baja en la de Fuego... así el Espíritu Santo entregado todo a MARÍA, le dio también hasta la forma, colocándola en Covadonga en especie y figura de Paloma.<sup>31</sup>

Si Dios es uno y trino, entonces bien pudo haber todo Él en la Virgen María, al menos eso es lo que pretende establecer el predicador en su discurso. Este es un problema difícil, pues esto tuvo en vilo a muchos teólogos de altos vuelos. Al menos Montufar va a dar una explicación probable, aunque texto proforístico, su sermón no pretendía tener la verdad absoluta.

La primera pregunta que le salta al predicador es ¿por qué Dios escogió a la paloma como figura del Espíritu Santo? Montufar discurre que es por las mismas propiedades del ave: “toda fecundidad, todo movimiento, todo amor y todo fuego, se interpreta Caridad, en opinión de Piero”. Como vemos la paloma representa al Espíritu Santo y esto consta en el Evangelio. Pero a María se le llama paloma en el *Cantar de los cantares: Columba mea*. Para el predicador, la mujer del Cantar se puede interpretar como la Virgen María, así es que María es paloma, pero lo es gracias al Espíritu Santo, que la llama esposa mía y paloma mía.

Mas para remontarse a lo más alto hay que despreciarlo todo y María lo hizo de tal manera que no cabe duda alguna de que ella llegó a lo más alto. Dejó su voluntad enteramente en Dios:

Levantaba MARÍA su vuelo al más alto día de su Asunción gloriosa, y enamorado el Espíritu Santo la convida y la llama muchas veces... Que pretende Dios con tanta prisa. Yo discuro que la Paloma lo arrebatara. Veamos si me explico. Es la Paloma tan fecunda que en Egipto y Palestina concibe, pone y anida doce veces al año... Y siendo el Espíritu Santo fecundísimo... deseaba ansioso revestirse de Paloma, y no pudiendo quitarle a MARÍA la forma... se contenta con llamarla muchas veces, con nombrarla Paloma y aclamarla Amiga, como si dijera Esposa mía.<sup>32</sup>

Así vemos que para el predicador hay nupcias entre la Virgen María y el Espíritu Santo. No en sentido literal, sino figurado. De tal forma que aquí está presente una visión mística del amor. Si el sentido alegórico de la Escritura era el místico, la in-

31 *Idem*.

32 *Idem*.

interpretación alegórica de los predicadores barrocos participa de dicho misticismo. La “cura de sí” en San Agustín tiene como meta la *beata vita*, que es buscada por todos pues es un gozo de la verdad, *gaudium de veritate*, y que por lo tanto debe estar de alguna manera en la memoria. Esta cura es la espiritualidad que trata de compartir el predicador con su feligresía. El cuidado de su alma y de sí mismo como lo hizo la Virgen María.

Después Montufar narra la aparición de la Virgen de Covadonga y de cómo Pe-layo pudo salir airoso de una batalla contra los moros. Mas el auxilio que le prestó fue en forma de paloma: “Celébrese pues, con justísima razón, la muy Milagrosa Imagen de Covadonga, el mismo día que bajó el Espíritu Santo, para que acaban todos de entender, que el espíritu que dio MARÍA a los asturianos es espíritu Divino, Paloma que a Él lo representa socorre en los collados en el Espíritu de Dios”.<sup>33</sup>

Montufar hace una interpretación acomodaticia del capítulo uno del Génesis con la aparición de la Virgen de la Covadonga:

se deja ver el Espíritu de Dios sobre las aguas...Palabras que sin violencia puedo acomodar a MARÍA Señora en su Imagen de Covadonga, favoreciendo a las Asturias; porque llena España de tinieblas, en la oscura y triste noche de los Moros, falta de fe, vacía de religión, llegó el Espíritu Santo a socorrerlos. ¿Y cómo fue esta venida? Por la parte del Río Eva, dice la historia; y yo dijera, que por mano de MARÍA, que llevando al Espíritu Santo en brazos de agua creciente de poder, trastornó aquel monte que abrigaba a sesenta mil y más infames.<sup>34</sup>

Así como el Espíritu de Dios corrió la oscuridad de la tierra, asimismo su Espíritu, de la mano de María, logró salvar de la oscuridad de los sarracenos a Asturias. Muchos lugares tienen su mito fundante y, por ende, una legitimidad del origen de su existencia. Esto es común en muchos lugares de la vieja y la Nueva España. Pero para el predicador, el mito fundante da pie para interpretar la acción del Espíritu de Dios como una mediación de la Virgen María. Cabe recordar que dentro del catolicismo los santos pueden mediar entre Dios y los hombres, como intercesores. La lectura del capítulo uno del Antiguo Testamento es alegórica y, por lo tanto, ve que ese era el modelo de lo que muchos años después sucedería en la guerra entre moros y cristianos a la altura de Covadonga.

Después usa un argumento etimológico y se pregunta si hay una relación entre María y los mares. Asegura el predicador que **se escribe María y no María**, por lo

33 *Idem.*

34 *Idem.*

que su significado primario es mares o aguas, luego, de ahí infiere que si el Espíritu de Dios iba sobre las aguas, entonces, María lleva al Espíritu Santo. Después, María pasa de ser mares a ser firmamento según una interpretación que cita el predicador de Ricardo de San Laurencio.

A continuación plantea otra paradoja que brinda el salmista: *Quis dabit mihi pennas sicut columbae? Volabo et resquiescam.* ¿Acaso se puede volar y descansar? La solución que ofrece es bastante ingeniosa: “Es verdad que la paloma no sosiega pero por lo mismo deseo las alas, que si con ellas las penas se equivocan, alas quiero para acercarme, por las penas, al alivio: *Volabo et resquiescam.* Que eso es saber ser mejor Paloma, formar Cruz continuamente, no permitiendo a las alas que se aquieten, hasta llegar al centro”.<sup>35</sup> Es muy interesante cómo juega con *pennas* en latín y *penas* en español, además en la forma de descripción de una forma que la paloma tiene de suspenderse en el aire el ave forma una cruz con sus alas abiertas. Esto le dará pie para engarzar su argumentación persuasiva con la imagen de Cristo en la cruz.

En el Génesis se narra lo que hizo Noé para saber qué fue lo que mandó para saber si ya habían bajado las aguas: una paloma. La paloma blanca, con la rama de olivo en el pico, es un símbolo religioso que tiene en el Génesis su lugar de origen y punto de referencia. Noé, concluido el diluvio, soltó una paloma para ver si la paz había llegado sobre la superficie de la tierra. La paloma –en su segundo intento– regresó al arca con una rama de olivo demostrando que la tempestad del diluvio se había vuelto calma y la paz reinaba sobre la tierra. Aquella simbólica paloma anunció que el peligro había desaparecido (Gen 8, 6–12). Después vinieron los evangelistas y descubrieron que el Espíritu Santo aleteaba y tenía forma de paloma. Y por eso, los relatos del bautismo en el Jordán se adornan con el plumífero. De forma que el mundo invisible y real de lo sobrenatural, de la redención y de la gracia se hace visible en sus representaciones simbólicas que llevan al espíritu más allá de las mismas. Más tarde llegaron los teólogos a explicar el misterio trinitario otorgando a una de las tres personas la forma de paloma. Por lo cual, la paloma como símbolo es riquísima en interpretaciones múltiples.

Mas el problema principal es cómo la paloma vuela y descansa. Pues descansó solamente regresado al arca: “Si es constante, que esta Paloma no paró ni tuvo en dónde, ¿en qué consiste su descanso? Yo discurro que es volver al Arca, que si esta es imagen de la Cruz, y volando la Paloma la hace de amar a su semejante, y volverse a ella, en donde tenía seguro el descanso”.

35 *Idem.*

Al final el predicador no lo dice de forma directa, pero da a entender que en María estaba tanto el Verbo como el Espíritu. El supuesto inicial como lo deja para que la feligresía lo concluya a partir de los argumentos que presenta. Lo que no encaja bien es la aparición de la Virgen de Covadonga. Sin embargo, el predicador siente que es posible, como asturiano, predicar un sermón sobre la Virgen de Covadonga en tierras novohispanas. Para él España es una, vieja o nueva, y no encuentra diferencia entre los cristianos nacidos en México y los nacidos en su tierra.

La paradoja es un poderoso estímulo para la reflexión y, así, los predicadores a menudo se sirven de ella para revelar lo complejo de la realidad. La paradoja también permite demostrar las limitaciones de las herramientas de la mente humana. El término deriva de la forma latina *paradoxum*, que es un préstamo del griego como *paradoxon* ‘inesperado, increíble, singular’ etimológicamente formado por la preposición *para-*, que significa “junto a” o “a parte de”, no obstante, la raíz *doxon* ‘opinión, buen juicio’.<sup>1</sup> Algunas paradojas sólo parecen serlo, pues lo que afirman es realmente cierto o falso, otras se contradicen a sí mismas, por lo que se consideran verdaderas paradojas, mientras que otras dependen de su interpretación para ser o no paradójica. Este es el caso de los predicadores barrocos que en muchas ocasiones resuelven una paradoja a través de la interpretación alegórica de una frase de la Biblia o hasta de una palabra.

Vemos que para esta parte de la historia de la predicación barroca se entra en cierto eclecticismo, producto de la complejidad de ideas que se estaban suscitando no sólo en España sino también en la Nueva España. El pensamiento moderno tal como lo entendían los filósofos racionalistas o los empiristas estaba haciendo mella en la conciencia del predicador barroco neohispano. Si hemos de ser francos, a lo largo del XVII y la primera mitad del siglo XVIII, lo que más se alimentó fue una actitud de incertidumbre, si no total bastante moderada pero significativa. No había en los predicadores neohispanos una certidumbre de ciencia ni de conciencia, quizá la única piedra que les permitía esa certeza era su fe en la palabra de Dios, en la Sagrada Escritura. Misma que parecía minarse con los estudios críticos realizados en países no católicos.

#### OMNIUM MINIMA ET OMNIUM MAXIMA

Así se titula el sermón que el presbítero Pedro Cesati S. J. dijo en la Profesión de Sor Petronila de San Jacinto, religiosa de velo blanco del Convento de la Encarnación de la Ciudad de Chiapas en 1732.<sup>2</sup> Fue dedicado a Don Jacinto de Oliveira, obispo de

1 Abbaggnano N., *Diccionario de Filosofía*, FCE.

2 Cesati Pedro Joseph, *La omnium minima y la omnium maxima sermón*, Imprenta Real del Superior Gobierno de los herederos de la viuda de Miguel Rivera en el Empedradillo, México, 1732.

Chiapas, por su hermano, el bachiller Ignacio Francisco de Oliveira. Seguramente, Sor Petronila tenía bastante dinero, pues mandar decir un sermón no costaba tan barato.<sup>3</sup>

El jesuita Pedro Cesati era originario de Tlaltenango, Zacatecas. Nació el 20 de mayo de 1695 y entró a la Compañía de Jesús en 1711.<sup>4</sup> Aparte del sermón que vamos a analizar, Cesati escribió un *Tractatus de providentia Dei et praedestinatione Sanctorum*, encontrado en los manuscritos de la Biblioteca Nacional. Como bien lo afirma Kuri Camacho, dicho tratado es una exposición minuciosa de cómo el jesuita comprendía y explicaba la ciencia media de Francisco Suárez y de Luis Molina.<sup>5</sup> Como hemos visto, tanto la ciencia media como el probabilismo, influyeron de cierta manera en la forma de predicar. Lo que estaba en la base del problema era el libre albedrío del cristiano.

Los predicadores son hombres de su tiempo y sus composiciones, llenas de una gran riqueza literaria, se hacen eco de los acontecimientos en que se encuentran inmersos. Si a esto se añade el carácter catequético-doctrinal en el que la predicación se enmarca, se deduce su relevancia para conocer no tanto los sucesos que acaecen en sí mismos, sino el modo como influyen en la gente de su época, así como la asimilación interpretativa que de ellos se forman. En el periodo que nos interesa, siglos XVII y mediados del XVIII, el punto de partida común de los oradores sagrados es la conciencia de crear una identidad propia.

Al orador podemos definirle como *vir bonus, dicendi peritus*, puesto que la personalidad es inseparable de una obra que viene caracterizada por la comparecencia ante el público, por estar situado en la tribuna, expuesto a la contemplación y a la mirada de muchos, y esta compenetración sin tapujos exige, para que el comercio espiritual se establezca entre las almas cuanto antes y sin cortapisas, que la bondad y la virtud, la honradez y la entrega generosa del que habla se presuponga y se trasluzca. Sin ella no será posible la unión de los corazones, el nexos sutil entre el que habla y aquellos que le escuchan, en definitiva, en lo que consiste la elocuencia.

Cada año, el calendario litúrgico repite, en efecto, la misma sucesión de festividades. Para cada una de esas festividades el misal suministra para la liturgia un conjunto de textos obligatorios, unos cortos, como el introito, el ofertorio, la secreta, la comunión y la postcomunión, otros más largos como la Epístola y un pasaje de uno de los cuatro Evangelios. Al subir al púlpito, el predicador tiene presente a la memoria esos textos y su contexto y, en general, los aprovecha para su sermón.<sup>6</sup>

3 Ese es punto interesante que no he podido saber del todo. Cuánto costaba mandar decir un sermón? Y Acaso quien pagaba por el sermón no era el que tenía derecho sobre él para publicarlo o no?

4 Beristáin, *op. cit.*, tomo I, p. 105.

5 Kuri Camacho, Ramón, *El barroco jesuita novohispano: La forja de un México posible*, Universidad de Veracruz, Veracruz, p. 239 y ss, 2008.

6 Herrero Salgado Félix. *op. cit.*

La primera aprobación del sermón estuvo a cargo del Dr. Juan José de Eguiara y Eguren, conocido por su cariño a México. Siempre que me he encontrado un parecer o una censura por parte de Eguiara es una delicia. Pues el filósofo y teólogo no se contenta con decir que el sermón en cuestión es digno de publicarse o bien no va contra los dogmas de la Iglesia católica, sino que casi siempre hace él una alegoría sobre el tema del sermón y muestra su ingenio y sutileza. A pesar de que tenía muchos quehaceres como profesor se dio a la tarea, como se sabe, de hacer la Biblioteca Mexicana. También se daba su tiempo para leer sermones de otros y dar su aprobación. Siempre en su aprobación hay un tono positivo, como de aliento a los predicadores.

Con respecto al tema del sermón de Cesati asevera: “Pero entre tantos títulos como la ejecutan y son todas las partes oratorias, de que se compone la obra, una particularmente la embarga y es la invención, a la verdad peregrina, pues a más de ser oratoria, debe confesarla filosófica, matemática y teológica”.<sup>7</sup> Quizás un poco lo que extraña a Eguiara es que el predicador utiliza, no de las metáforas comunes, sino los números como metáforas.

Más adelante nos ilustra Eguiara qué se entendía por *omnium maxima* en aquel tiempo: “La criatura *Omnium Maxima*, ha sido hasta ahora en los campos filosóficos, un tesoro imaginado, según unos, y según otros, al menos escondido; más rico entre todas las criaturas, que la Piedra maravilla entre las piedras preciosas. Por encontrarla no han dejado ninguna por mover, los sabios maestros que han escudriñado lo profundo de la Física, y aun los más anchurosos y retirados senos de la metafísica; y después de tan ingeniosas diligencias, se ha quedado este tesoro o en las mineras de la posibilidad o en las ficciones de la imaginación”.<sup>8</sup> Era lugar común, pues, el investigar acerca de la criatura que hubiera sido la más perfecta y la más bella de entre todas las criaturas, la cual no la sobrepasase nada ni nadie. Pero era como una mera posibilidad, como un ente de razón que no tenía un referente concreto. Pues para toda criatura hay otra mejor.

Lo que llama aún más la atención en la aprobación de Eguiara es que utiliza términos que se podrían llamar modernos. Compara al sermón de Cesati con un microscopio poderosísimo, el cual permite ver lo máximo en lo mínimo. O como un antejo exquisito que hace ver claro los enigmas, de cómo lo máximo se puede esconder en lo menor, en lo pequeño. Sinceramente el estilo de Eguiara supera con mucho al del jesuita Cesati.

7 Eguiara y Eguren, Juan José, “Aprobación”, en Cesati Pedro Joseph, *La omnium minima y la omnium maxima sermón*, Imprenta Real del Superior Gobierno de los herederos de la viuda de Miguel Rivera en el Empedradillo, México, 1732.

8 *Idem*.

El otro parecer fue del Dr. Juan Miguel de Carballido y Cabueñas, quien era rector de la Real Universidad y cura en la Catedral de México. Comienza su aprobación citando al jesuita Antonio Vieyra: “El doctísimo padre Vieyra, en uno de los que siempre son y serán grandes sermones suyos, dio la norma de hacerlos, no sólo conforme a los dogmas de fe, sino también a las reglas del arte... Dice, pues, el reverendo padre Vieyra, que el sermón para ser bueno, debe copiar la frondosa estatura de un árbol, ha de tener raíces, tronco, ramas, hojas y frutos”.<sup>9</sup>

También me he encontrado, hasta ahora, que el jesuita Antonio Vieyra es más citado que Francisco Pomey o el franciscano Fray Martín de Velasco. Es decir, citaban más los sermones del portugués que los manuales de Retórica cristiana. La influencia de este predicador jesuita se debe a su legado, formado por escritos y sermones, 15 volúmenes publicados entre 1679 y 1748. Obras maestras barrocas, ricas, elaboradas, ingeniosas y deslumbrantes que tratan un amplio espectro de temas religiosos y políticos. Destaca, en particular, una exhortación a los habitantes de Bahía para que resistan las incursiones de los holandeses en su provincia, y también propone un nuevo sentido de identidad nacional brasileña. La recopilación incluye cartas y profecías.

Lo que más pondera el ex rector de la Universidad de México del Cesati es que: “logra: encerrarlo todo en un pequeño vaso: Magni artificis est, totum clausisse in exiguo, lo consigue tan bien el nuestro, que siendo su oración un todo muy grande por tantas partes, la reduce con primoroso artificio a el pequeño grano de mostaza”.<sup>10</sup> Como veremos con el franciscano Cosme Borruel, era una buena nota para el predicador que pudiera condensar en pocas palabras un mensaje tan grande.

Además, desde el mismo título de este sermón se presenta la característica primordial del contraste y el contrapunto. Se da aquí el juego de oposiciones, la *Omnium maxima* y la *Omnium* mínima, acaso lo máximo y lo mínimo pueden estar en el mismo punto. Tanto el principio de identidad como de tercer excluido se deja de lado en este sermón barroco, pues, según los lectores el predicador logra encontrar en lo mínimo lo máximo.

En su sermón el jesuita Cesati trata de entretener el Evangelio del día con la consagración de la religiosa y con su tema. Digamos que el tema funciona como bisagra entre los dos asuntos: el Evangelio: *Dic, ut sedeant hic duofilis mei, unus ad dexteram*

9 Carballido y Cabueñas, Juan Miguel de, “Parecer”, en Cesati Pedro Joseph, *La omnium minima y la omnium maxima sermón*, Imprenta Real del Superior Gobierno de los herederos de la viuda de Miguel Rivera en el Empedradillo, México, 1732.

10 *Idem*.

*tuam, et unus ad sinistram in regno tuo* (Mateo 20) y la Profesión de fe de Sor Petronila de San Jacinto.<sup>11</sup>

Plantea una pregunta para captar la benevolencia de su feligresía: ¿Qué pretendían los apóstoles al querer sentar uno a la derecha y el otro a la izquierda de Cristo? Seguramente con esta cuestión el predicador no sólo captó la atención del público sino que les picó la curiosidad. Pues como sabemos esta proposición que le hicieron los apóstoles a Cristo no está del todo clara. Pero, además se pregunta por la pretensión de la religiosa que está ante el altar.

Plantea su primera premisa: para el amor no hay imposibles. Después, el término medio: “Imposible es, dicen los filósofos, criatura omnium maxima; esto es, criatura que, excediéndolas a todas, de ninguna sea excedida”.<sup>12</sup> Esto parece imposible, pero lo que va a demostrar el predicador es este imposible, es decir, hacer posible lo imposible. He aquí la paradoja, esta figura de pensamiento altera la lógica de la expresión pues aproxima dos ideas en apariencia irreconciliables, que manifiestan un absurdo si se les toma al pie de la letra, pero que contiene una profunda y sorprendente coherencia en su sentido figurado.<sup>13</sup> Sentido que los predicadores barrocos neohispanos utilizaron fervientemente en la construcción de sus unidades discursivas.

*La razón de esta tan clara filosofía –dice el predicador– es porque como Dios es infinitamente participable y la perfección divina dista infinito de toda criatura, si la primera participa de Dios, como diez, la segunda puede participar como veinte, y así sucesivamente. De lo que se colige, que para toda criatura siempre hay otra más perfecta, siendo una mera quimera encontrar la omnium maxima.*

Parece que el predicador se ha metido en un callejón sin salida, no puede demostrar la *omnium maxima*. Sin embargo, recurre a su premisa primera: para el amor no hay imposibles, el amor todo lo vence.

Después se refiere a la joven que estaba a punto de profesar. Le recuerda lo arduo y lo dificultoso que puede ser la vida en un convento y a todo lo que tiene que renunciar para desposarse con Cristo: *Quiere decir, niña, que apenas tienes quince años, y ya tienes deseos de ser monja; ¿podrás bebiendo el cáliz de Cristo encerrarte en una perpetua cárcel, vivir contenta con una pobre comida y un vestido pobre?* Le pinta la vida religiosa a la futura monja como un trago muy amargo y una forma de vida bastante difícil, de tal suerte que reflexione lo suficiente antes de tomar bien la decisión.

Pero, ¿qué tiene que ver la profesión de la religiosa con comprobar lo imposible

11 Cesati, Pedro Joseph, *La omnium minima y la omnium maxima sermón*, Imprenta Real del Superior Gobierno de los herederos de la viuda de Miguel Rivera en el Empedradillo, México, 1732.

12 *Idem*.

13 Beristáin Helena, *Diccionario de retórica y poética*, op. cit., p. 387.

como posible? El asunto lo plantea como sigue. El esposo del *Cantar de los cantares* dice que sólo es una la favorita, que una vale por sesenta o por ochenta, después afirma que los votos que va a hacer la religiosa son números, números redondos, y si son redondos son ceros, pues todos los votos son negaciones, es decir, son nada. Pero entre más nada más ceros se van sumando y como ya había dicho que es profesora, al igual que la esposa, es una. *Ergo*, entre más negaciones del mundo externo tenga la religiosa más ceros se le van sumando al uno que representa ella. De lo que se saca que al final ella ya no vale uno, pues de los cuatro votos que son negaciones, que son nada representados por el cero ahora valen diez mil. Eso se llama tener ingenio.

De eso infiere el predicador que lo más grande se oculta en lo más pequeño. Es decir, las religiosas que se niegan a sí mismas se hacen pequeñas, pero en su misma pequeñez se esconde lo grande. Como el grano de mostaza que es muy pequeño, pero encierra en él un árbol muy grande. Así, la *omnium maxima* está en la *omnium minima*. Aquí y así queda resuelta la paradoja y todo, según el predicador, gracias al amor.

El espectador, como la hebra que cruza por el telar, se convierte en urdimbre, y esa urdimbre la forma, no sólo porque oye, sino porque oyendo, comulga con la obra espiritual que el orador fabrica, y se funde con ella, entregándole su albedrío. Cada espectador, hecho auditorio, asiste al discurso en espíritu y en verdad, se suma a él, lo vive como propio, se moviliza y desprende de su asiento, se incorpora a la marcha, al hilo de la idea, la siente agitarse y palpar en su mundo interior, se fatiga, jalea, se crispa y ríe y, cautivado y fuera de sí, calla o aplaude, que no sólo el aplauso, sino el silencio de un alma que recibe el toque de lo alto, es un signo elocuente y sincero de admiración.

Así, la argumentación y las citas que usaba el orador se acomodaron al contexto en el cual iba a ser dicho el sermón. De tal suerte que no sólo enseñó algo sino que los persuadió que su solución a lo que planteaban los filósofos era, al menos, probable y verosímil. Pues la perfección para el predicador no está en lo externo, sino en lo espiritual y en esa capacidad que debe tener el cristiano de abnegarse a sí mismo. Nuestra vida se “concierta de desconciertos”, dice el jesuita español Baltasar Gracián. Aquí encontramos una argumentación paradójica, pues el jesuita opone dos términos distintos que con la ayuda de su pensamiento, la dialéctica y la Retórica logra reconciliar.

#### ARGUMENTACIÓN Y SUTILEZA

Como ya habíamos comentado líneas arriba, la dificultad y lo complicado eran parte de la estética propia del barroco. Las formas rebuscadas de las columnas de los templos construidos en ese tiempo estaban *ad hoc* con la sutileza, tanto en los tratados teológicos como en los sermones. Era una lid que se estableció entre los predicadores,

sino expresa al menos de manera tácita. Como se glosaban unos a otros, un orador dominico sabía lo que había escrito un franciscano y éste lo que había desarrollado un jesuita. El hecho de que hubiera censores y que los mismos examinadores fueran en ocasiones predicadores, trajo como consecuencia que los sermones debieran ser cada vez más elaborados y su acercamiento a la Sagrada Escritura fuera inédito.

Este es el caso del sermón del franciscano Cosme Borrueel, predicador del Colegio Apostólico de Propaganda Fide de Nuestra Señora de Guadalupe de Zacatecas. Ya habíamos disfrutado de la prosa de este doctor con el sermón sobre la Virgen de Guadalupe. Ahora veremos cómo, a partir de una de las tentaciones que se narran en el capítulo cuarto de Mateo, saca tema para su propósito.

El sermón fue dicho en el primer domingo de cuaresma y último día del novenario que hizo en Zacatecas al prodigioso Señor Crucificado que se veneraba en la Parrquia principal de dicha ciudad. Este novenario fue llevado a cabo por Juan Alonso de la Campa, Alcalde ordinario de la ciudad y Agustín Fernández de Lis, tesorero de la Santa Cruzada para pedirle al Cristo que se encontraran metales preciosos en las minas y se acabara la escasez económica.<sup>14</sup>

La dedicación a la Virgen de Zapopán está firmada por Juan Alonso de la Campa y Agustín Fernández, hombres de poder secular, buenos lectores de sermones y literatura clásica. En esta consagración se refieren a la Virgen de Zapopán como señora y no como una igual, incluso, citando a Ovidio, como a una diosa: “Y pues sois en esta Imagen de Zapopán la Diosa (en el sentido, que podemos decirlo) de la esperanza, decimos con verdad, lo que de la fingida Diosa de la esperanza dijo un poeta. Sólo la Diosa de la esperanza, según el poeta, quedó en el mundo, cuando todas las demás deidades huyendo de los vicios de los hombres se fueron al Cielo”. Así este pasaje, donde las palabras tienen diversos sentidos y no sólo uno. La significación es aquí equívoca y no unívoca. Aunque también podría ser analógica, pero más tendiente a lo equívoco. Esta manera de usar el lenguaje era propia de los predicadores de esta época, ellos sabían que una palabra como diosa tenía múltiples acepciones. Traigo esto a colación puesto que en el epílogo del sermón, Borrueel terminará diciendo que la Virgen María puede más cuando manda que cuando pide.

El primer parecer estuvo a cargo del Dr. Joseph Codillos y Rabal de la Orden de San Juan, maestro en artes, doctor en Sagrada Teología, calificador del Santo Oficio, examinador sinodal del Arzobispado de México y del Obispado de Guadalajara y visitador general de la Santa Iglesia Metropolitana. Con respecto al predicador escribió: “y copia de sus metales, y con efecto el ingenio, y arte con que está trabajado es un

<sup>14</sup> Borrueel Cosme, *Crhisto dando acredita su deydad*. Sermón de rogativa, Impreso en México con las licencias necesarias, por Joseph Bernardo del Hogal, 1734.

finísimo metal de su singular talento”.<sup>15</sup> Y más adelante dice que por no contener nada en contra de la Iglesia católica era bueno que se publicara. Hago hincapié en esto porque, como veremos más adelante, en algunos pasajes del sermón parece que el franciscano Cosme Borrueel comete, si no herejía, al menos sí una serie de yerros importantes.

La segunda aprobación estuvo a cargo de nuestro ya conocido y reconocido Dr. Juan José de Eguiara y Eguren. ¿Cuáles fueron los adjetivos con que calificó el sermón del franciscano? Ingeniosísimo, doctísimo “y tan versado en desde entonces en los más dificultosos ápices de la Teología Escolástica”. Con respecto al orador asegura que:

En él sólo se deja ver su Ingenio grande, su estudio del tamaño de su ingenio y su Espíritu no menor que su ingenio y que su estudio. ¡Objeto verdaderamente admirable, en donde se miran amigablemente unidas tan resplandecientes prendas! A la verdad, que esta Oración, que sabe convertir en pan de plata las duras piedras, puede llamarse la PIEDRA PANDIA: por ser el más rico pan y la más preciosa piedra. En la superficie de ésta admira Cassiodoro la diversidad en la unión. Ella inmóvil y varios sus resplandores. Monte, por tanto, de una Oración acertada, que brillando en sus diferentes discursos, todos los mueve hacia el centro del Asunto, sin que bambee el Argumento, por tener muchos profundos pensamientos.<sup>16</sup>

Algo que llama la atención en este juicio de Eguiara y Eguren es que asegura que el sermón de Cosme Borrueel logra la unidad en la diversidad. Tema bastante caro a la Filosofía continental. Este problema tuvo en vilo a los pensadores, desde Aristóteles hasta Kant. El problema del pensamiento moderno es dejar de lado la diversidad para quedarse con la unidad, con la unidad trascendental de aperccepción como la llamaba Kant. La diferencia quedó subsumida en la unidad de pensamiento que se piensa a sí mismo. Y precisamente esa era uno de los retos de los predicadores barrocos, respetar la diversidad sin dejar de lado la aspiración de construir un discurso que diera cuenta de la complejidad del pensamiento y de la realidad.

No es poca cosa lo que plantea aquí el Dr. Eguiara, pues en este paso de un pensamiento basado en las circunstancias específicas y en la diversidad, a un pensamiento totalitario y unívoco de la modernidad, se perdió tanto la racionalidad simbólica

15 Codillos y Rabal Joseph, “Parecer” en Borrueel Cosme, *Crhisto dando acredita su deydad*. Sermón de rogativa, Impreso en México con las licencias necesarias. Por Joseph Bernardo del Hogal, 1734.

16 Eguiara y Eguren Juan José, “Aprobación” en Borrueel Cosme, *Crhisto dando acredita su deydad*. Sermón de rogativa, Impreso en México con las licencias necesarias, por Joseph Bernardo del Hogal, 1734.

como la capacidad analógica del sentido de las palabras. También se perdió la sutileza y las distinciones y subdistinciones que permitían estar más apegados a lo real. El lenguaje estaba considerado como un instrumento el cual podía ser utilizado para la finalidad que el predicador planteaba.

El tercer juicio estuvo a cargo de Fray Felipe Hernando de Gracia, hermano de hábito de Borrueel, lector de Prima y de Cánones en el Colegio de San Buenaventura de Tlatelolco, padre de la Santa Provincia de Santiago de Jalisco: “se le debe de justicia la Aprobación por muchas razones. La primera, por ser su autor agradable a todos, no sólo por su religiosidad y virtud, sino también por su estudio infatigable y solidez en toda sus materias... La segunda es, porque según Cassiodoro no pareciera justo, piadoso o religioso, que en lo que tanto Maestro ha producido, hubiera hallado nuestra sentencia qué corregir”.<sup>17</sup> Indica que el padre Cosme Borrueel era respetado no sólo como hombre religioso, sino también como maestro erudito que sabía lo que escribía.

*Si Filius Dei es, dic ut lapides isti panes fiant*, este es el epígrafe que da qué pensar, reflexionar y predicar al franciscano Cosme Borrueel. ¿Por qué escoger una perícopa tan difícil? ¿Precisamente las palabras que, según la tradición, se le atribuyen al mismísimo Satanás? Según algunos biógrafos de Gracián, el jesuita en una de sus homilias comenzó diciendo que le había llegado una carta del infierno. Muy probablemente el mismo efecto quería producir Borrueel con su sermón: asombro y temor.

Aunque el subtítulo diga sermón de rogativa, el discurso está más encaminado a demostrar una serie de opiniones que el predicador tenía respecto a la providencia divina. Esta opinión, que era una suposición probable, el franciscano la apuntala con el uso de la retórica y la dialéctica. El versículo escogido por el orador está planteado como una condicional: si eres hijo de Dios dile a estas piedras que se conviertan en pan. Tres cuartas partes del sermón están basados en esta condicional y la continúa a través de la semejanza y la analogía.

En el exordio, el serafín inmediatamente demuestra la elección de tal antífona para exponer su prédica. Las palabras tienen el sentido que les quiere dar uno y no hay una semántica metafísica, es la justificación principal: “entendiéndolo (se refiere a la cita) en sentido muy diverso, diciéndolo con fin muy distinto y acomodándolo a mi intento”.<sup>18</sup> El sentido acomodaticio de la exégesis está presente. Éste permitía que el intérprete adecuara el significado de las palabras a la finalidad específica que su dis-

17 Hernando de Gracia, Felipe, “Aprobación”, en Borrueel Cosme, *Crhisto dando acredita su deydad*. Sermón de rogativa, Impreso en México con las licencias necesarias, por Joseph Bernardo del Hogal, 1734.

18 Borrueel, Cosme, *Crhisto dando acredita su deydad*. Sermón de rogativa, Impreso en México con las licencias necesarias, por Joseph Bernardo del Hogal, 1734.

curso reclamaba. Nos encontramos aquí con un deslizamiento de sentido, donde es el sujeto pensante quién aporta el significado y no tanto la comunidad comunicativa histórica, es decir la feligresía.

Este es un problema de pragmática, porque lo que nos está diciendo el predicador es que, en su discurso, las palabras no van a tener el significado que corrientemente se les ha dado, sino las que él, en el contexto de su oración, emplea. Esta aclaración la pone como premisa de todo lo que vendrá después. Y nos permite entenderle mejor. Pero, en definitiva, Borrueel no predica y no escribe para el pueblo, sino para la élite intelectual, de la que forma parte.

Citando a Cornelio a Lapide esgrime su segunda justificación:

el más insigne triunfo es el que se consigue con las armas del enemigo...parece, que podremos cantar como cabal el triunfo, si de las mismas armas, con que quiso la incredulidad, y soberbia del Demonio tentar a CRISTO, hoy se vale nuestra Fe y humildad, para conseguir de su Divina Majestad la concesión de nuestro ruego. Esto será romperle con sus propias armas al Demonio la cabeza; porque verá, que las mismas palabras, que en su boca fueron desatendidas, son atendidas en la nuestra.<sup>19</sup>

El propósito del predicador es conmovir a Dios para que las minas de Zacatecas den la plata suficiente para satisfacer los problemas económicos de la ciudad y sus vecinos. Como cualquier mineral novohispano, la ciudad de Zacatecas tenía sus altas y bajas. Depender económicamente de una mina tenía sus asegunes, pues en un tiempo había abundancia, en otro podría haber escasez. El novenario llevado a cabo por dos prominentes hombres de la sociedad zacatecana, mineros, que tenían sus intereses puestos en los yacimientos nos habla de la importancia que tenía el sermón para esa sociedad *rezandera y pecadora*.

Con la ayuda de Cornelio a Lapide, otra vez, el predicador hace una lectura alegórica de la cita tan problemática. Asegura que, simbólicamente, el diablo dijo una verdad de la Iglesia católica, a saber, que Cristo tenía el poder de convertir las piedras en pan: “que quitando de tan indigna boca, una confesión tan Católica y verdadera, la ponga en las bocas de tantos pobres miserable, enfermos y desvalidos como hoy están padeciendo”.

Más adelante aclara el Lector de Teología del Colegio Apostólico de Guadalupe, que la proposición *Si Filius Dei es, dic ut lapides isti panes fiant*, se puede entender, al menos, en dos sentidos. Como duda de que Cristo sea Hijo de Dios y como confe-

<sup>19</sup> Borrueel, Cosme, *op. cit.*

sión, pues ambas significaciones las permite la Sagrada Escritura. Obviamente, él no duda, sino que confiesa. En ese sentido parece que suena a una oración imperativa de lo cual no da cuenta el predicador.

La petición formal del franciscano Borrueel es que Cristo “acreditéis vuestro Amor, vuestro Poder, vuestra Deidad para con esta Ciudad”. La pregunta es ¿acaso Dios tiene obligación de dar credenciales de su poder y su amor para con los hombres? Aquí el problema es la manifestación de la Providencia divina. Una típica definición de ésta es la de Juan Damasceno: “La Providencia consiste en la curación ejercitada De Dios en las comparaciones de eso que existe. Representa, por otra parte, Divina Gracia De Esa Voluntad a los cuales cada cosa es recta de un justo Mandamiento”.<sup>20</sup> Esto tiene que ver con un problema de Teología de las cualidades *ad extra* y *ad intra* de Dios. Las operaciones *ad extra*, son aquellas en donde Dios se manifiesta a las creaturas. Lo que le está pidiendo Borrueel es que haga efectiva esta operación.

La siguiente proposición de Borrueel es como sigue: “no parece buen medio para evitar culpas, ponernos en miserias tantas”. ¿Cómo lo demuestra? Escribe Borrueel que, si Cristo siendo señor cuando estuvo necesitado lo tentó el demonio, ¿qué se puede esperar de los hombres cuando están en la misma circunstancia? Por eso, concluye Borrueel que no parece buen medio para evitar los pecados el tener a los hombres en tanta miseria. Sin embargo, el predicador no asegura vehementemente que de la pobreza se siga necesariamente el pecado. Lo que sí escribe es que ésta es una condición de posibilidad para pecar.

Durante el sermón Borrueel se retracta de lo que está discutiendo. La primera ocasión es cuando afirma que Dios mismo no está obligado a quitarles el momento de pecado y las necesidades específicas que la provocan y que él no está en el púlpito para hacerlos cargo de sus obligaciones e inmediatamente invalida lo antes dicho: “Me retracto. Digo, que venimos a haceros cargo de vuestras obligaciones. ¿De vuestras obligaciones? Sí señor”.<sup>21</sup> Más que a la feligresía, parece que Borrueel quiere convencer a Dios mismo. El diálogo no es con los creyentes, sino con Cristo.

Después, los argumentos que presenta son *ad intra*, con respecto a las operaciones de Dios: “Dejareis de ser Dios, cuando dejarais de dar, dice el Docto Philon: porque el dar es vuestro ser”. No he podido saber si este Filón al que se refiere es el judío de Alejandría. Lo cierto es que este argumento es de un peso incontestable, pues si en la esencia de Dios está el dar, entonces necesariamente tiene que dar. Este es un

<sup>20</sup> Vilanova E, *Historia de la teología cristiana*. Herder, Barcelona, tomo I.

<sup>21</sup> Borrueel, *op. cit.*

tópico de definición tal como lo entendió Aristóteles y Fray Alonso de la Veracruz. Este tipo de tópico es usado como un argumento de mucha fuerza, pues dice lo que las cosas son. Así, si está en la esencia de Dios dar no es posible que contravenga su misma esencia.

La siguiente proposición que desea demostrar Borruel es la siguiente: “si queréis ser Dios para nosotros nos habéis de conceder lo que os rogamos”. Parte el franciscano del ya conocido pasaje de Jacob del capítulo 28 del Génesis donde, después de su sueño, si Dios me da lo necesario para el sustento será Dios para mí. Tanto Jacob como el mismo Borruel no le niegan a Dios su divinidad, sino que: “Es verdad, dice Jacob, que siempre el Señor será Dios, que me dé, o no me dé; mas si no me da, será un Dios sólo para sí, o para otros, a quienes dé, pero no para mí”. Tanto la cita del Génesis como los teólogos que cita Borruel, como el doctor Haye, no son modernos, lo que sí son modernas son las consecuencias que saca. Dios será Dios para mí si se manifiesta a mi conciencia y ¿cómo se va a mostrar a mi conciencia? Mediante la satisfacción de mis necesidades. El problema de la modernidad es que las cosas sólo son o existen en cuanto se manifiestan a mi conciencia. Lo que aquí plantea Borruel no es tan radical, Dios existe independientemente a mi conciencia, pero sólo será Dios para mí si se manifiesta a mi conciencia.

La duda metódica también está presente en este sermón de Borruel: “¿Ha de ser Dios para que nos dé; y no ha de ser Dios para que nuestra voluntad le sirva, nuestro corazón le ame?” ¿Cómo responde Borruel a esta duda? En primer lugar, asegura que los corazones del hombre se han vuelto piedras y en segundo lugar, que la omnipotencia divina es tal que tiene que hacer el milagro completo, es decir, que transforme los corazones de los hombres y las piedras de las minas en plata: “Pues todas vuestras obras, como Divinas, deben ser perfectas, según nos lo decís en el Deuteronomio”. Lo que le está arguyendo Borruel a Cristo es que, si sus obras son perfectas, entonces que cambie los corazones de los hombres y las piedras de las minas de Zacatecas.

Narra la conocida cita evangélica de la multiplicación de los panes y pescados, más hace una interpretación distinta a la que comentadores anteriores a él habían realizado. Según el Evangelio de San Juan en el capítulo 6, después de ver la multitud que seguía a Cristo, éste levantó los ojos al cielo e hizo el milagro. A lo que se pregunta el predicador ¿por qué levantó los ojos al cielo y no hacía la muchedumbre? A lo que se contesta que fue para verse a sí mismo: “Haced pues, con nosotros lo propio. Si nosotros por nuestras culpas, desmerecemos vuestros favores, no nos miréis a nosotros, miraos a Vos mismo acordaos de que sois Hijo de Dios, infinitamente Bueno, piadoso, liberal; y de este modo acreditéis de lo que

sois para nosotros; y para conseguir el remedio que esperamos, no serán estorbo nuestros pecados y vicios”.<sup>22</sup>

Parece ser, afirma el predicador, que si los humanos son pecadores Dios como padre tiene la posibilidad no sólo de desheredarlos, sino también de no proveerlos de lo necesario. No obstante, esta consecuencia no se la concede Borruel a Dios: “Mas Señor, sin agraviar Vuestro Divino Ser y vuestra Piedad Divina, no puede concederos esta consecuencia. ¿Y es la razón? Porque eso es sólo una libertad que el derecho concede al Padre, no es obligación que le impone. Dice que puede, no que debe”. Borruel pone como su oponente en la discusión al mismo Dios, este sermón más que ser un ruego es una disputa, donde el predicador le va demostrando a Cristo con argumentos que es necesario que acredite su deidad para con los mineros de Zacatecas.

Después le espeta que Él está obligado a dar el pan a los humanos. Lo prueba Borruel de la siguiente forma. Según el derecho, el padre sólo podrá negarles el pan a los hijos cuando éstos tienen manera de sustentarse por sí mismos, de lo contrario el padre no podrá negarles el alimento. Como los fieles zacatecanos de ese momento no tenían manera de auto sustentarse por lo tanto el Padre, por derecho natural estaba obligado a dárselos. Y las leyes civiles no pueden contravenir al derecho natural, *ergo*: “estáis obligado a dar en sus necesidades los alimentos necesarios, a vuestras criaturas, aunque éstas por sus culpas estén desheredadas”.<sup>23</sup> Poco a poco Borruel le va ganando terreno a Cristo en la discusión y los parroquianos van quedando convencidos de que Dios está obligado a proveer.

Narra el capítulo 15 de Mateo, donde se da cuenta de cómo la cananea le pide a Cristo que sane a su hija y lo que éste, duramente, le responde y cómo se defiende la mujer diciendo que también los perrillos se alimentan de las sobras de los señores. A lo que Cristo contesta: “*O mulier, magna es fide tua, fiat tibi, sicut vis*”. De aquí va tomar su siguiente argumento Borruel, “a esta Mujer le valió la Fe no la razón”. Analiza Borruel la cita explicando que lo que pedía la mujer era un milagro y que eso no eran migajas, sino algo muy especial, mas Cristo hizo caso omiso al razonamiento que Él mismo había hecho un instante antes: el pan sólo es para los de la casa y no para los gentiles. A lo que concluye el predicador, “¿dónde es fuerte la necesidad, qué importa que sea flaca la razón?”.

“Hacedos, pues, desentendido de la flaqueza de mis razones y atended sólo a la fuerza, con que os arguyen las necesidades”. Aquí hay un cambio en el ritmo del discurso y en la fuerza argumentativa que el franciscano acentúa muy bien para que lo noten los parroquianos. Aquí se encuentra la segunda retractación del orador: “Digo,

<sup>22</sup> Borruel *op. cit.*  
<sup>23</sup> Borruel *op. cit.*

pues, que retracto todo lo dicho... Lo que os pido es, que otras piedras se conviertan en pan. ¿Qué piedras? Los pecadores. Sólo pido ya el pan espiritual de vuestra gracia y gloria”.<sup>24</sup> Esta segunda rescisión tiene como finalidad descalificar todo lo que había dicho anteriormente. Este contrapunto que establece el predicador es para subrayar lo que viene después. Tantos argumentos tan bien hilados y que parecía que estaban a punto de darle *jaque mate* a Cristo, se retrae y despotrica contra lo que había pronunciado. Esto habrá causado un efecto tremendo en los concurrentes. Pasa de una actitud de soberbia a una de humildad, he ahí el porqué los censores no vetaron este sermón.

“No oremos por lo temporal; porque esta suplica no la oye Dios; sólo oye cuando se le pide lo que es digno y propio de su Divina Majestad; y lo propio y digno de su Divina Majestad es darnos lo espiritual y eterno; no lo temporal y caduco”.<sup>25</sup> Aquí usa Borrueel el tópico de lo propio. Lo propio es un predicado que no es esencial pero sí es coextensivo. Ya había usado Borrueel la definición para decir cuál era la esencia de Dios o al menos uno de sus atributos, ahora usa un predicado propio para asegurar que Cristo sí puede dar el pan espiritual. Este sermón de Borrueel es netamente dialéctico, porque con quien está discutiendo es con Cristo y los oyentes están como espectadores. Pero no abandona su primera proposición, si no que le da un sentido distinto gracias a la metáfora: “De esta manera queda mi Oración corregida y el Novenario perfecto”.

Como el sermón estaba dedicado la Virgen de Zapopan, el predicador se ve en la necesidad de incorporar a la persona de María. Lo hace citando el viejo y conocido capítulo 2 del Evangelio de San Juan, donde se narran las bodas de Caná. Nota el predicador que en el mismo Evangelio hay un cambio en la conducta de Cristo y ésta le da pie a su razonamiento. En primer lugar, le dice la Virgen a Cristo que ya no hay vino para la boda y éste le contesta que aún no ha llegado la hora, acto seguido María les indica a los comensales que hagan lo que le dice su hijo y el Hijo del Hombre hace el milagro: “Pues qué es esto, Señor. ¿De un instante a otro se ha llegado vuestra hora, no habiendo sido hora de hacer el milagro cuando os lo pidió María?...y la misma hora no es tiempo de hacer milagros, si María entra sólo pidiendo; es ocasión de hacerlos si comienza mandando”.<sup>26</sup>

De aquí colige el franciscano que si María lo manda Cristo lo hará. Pide su intercesión para que les mande a los vecinos de Zacatecas el pan tan necesitado, tanto el material como el espiritual. Este sermón ya tiene ciertos tintes modernos. Es de

24 Borrueel *op. cit.*

25 *Idem.*

26 *Idem.*

llamar la atención que un hermano de hábito de Borrueel, Joseph de Alcocer, en su prólogo a su obra sobre la historia del Colegio Apostólico de Propaganda Fide de Guadalupe, cite ya a Descartes. Es muy posible que Borrueel tuviera estas lecturas. Lo que se nota en el predicador apostólico es que hay una confrontación del hombre hacia Dios. Por mucho que haya sido sólo un efecto de retórica, el que Borrueel discuta con Cristo como si fuera un interlocutor de su nivel, nos habla ya de que el cristiano novohispano siente muy lejos a Dios y por lo tanto algo indiferente a las vicisitudes de sus fieles.

El sermón de Borrueel es un grito de desesperación por evidenciar que la Providencia Divina actúa realmente en la historia de los hombres. Habría que considerar que en el tiempo en que se pronunció el sermón campeaba el deísmo, el ateísmo y demás ismos que traían asoleada a la religión cristiana. Los deístas típicamente tienden a rechazar los eventos sobrenaturales (milagros, profecías, etc.), y a afirmar que Dios no interfiere en la vida de los humanos y las leyes del universo. Por ello, a menudo utilizan la analogía de Dios como un relojero. Lo que para las religiones organizadas son revelaciones divinas y libros sagrados, la mayoría de los deístas entienden como interpretaciones inventadas por otros seres humanos, más que como fuentes autorizadas. Los deístas creen que el mayor don divino a la humanidad no es la religión, sino la habilidad de razonar. De alguna manera, el sermón de Borrueel quiere responder a posturas como ésta que intentaban infiltrarse en el pensamiento novohispano.

Borrueel utiliza los tópicos de definición y de lo propio para construir su unidad de discurso. La definición es más metafísica, pero lo propio no necesariamente apunta hacia allá. Hay aquí una ponderación de lo que no es sustancial entre los entes. En el sermón de Borrueel esto embona de forma acertada con su argumentación. Lo propio es lo adecuado, lo conveniente, pero no necesariamente lo sustancial.

Este paradigma sermocinal que estamos elicitando se construyó gracias a la semejanza y la analogía, que a su vez estaban fincadas en lo que aparece, lo que parece, es decir, en el ficcionalismo. El ficcionalismo, la oratoria sagrada novohispana, vehículo epistemológico y metodológico que transparenta la verdad y el sentido del mundo o facilita en último caso, un acceso directo a ellos.<sup>27</sup> El sermón de Borrueel, como otros de la época, hunde sus raíces en el ficcionalismo barroco, basado en un sistema de pensamiento analógico, donde las ideas y las palabras, mediante el artificio conceptuoso, buscaban afanosamente todo tipo de correlaciones, con el cometido de producir una Verdad; pero no la científica, sino estética, política, moral y religiosa.

27 García, Gilbert Juan, “El ficcionalismo barroco en Baltasar Gracián”, en Grande Ricardo y Pinilla Burgos Ricardo (coords), *Gracián, barroco y modernidad*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2004.

Lo cierto es que en cuestiones morales el franciscano Borrueal se muestra laxo al momento de elaborar su sermón como una disputa dialéctica con Cristo. Es cierto que al final se muestra más humilde, pero antepone la mediación de la Virgen para que su hijo haga el milagro. Los argumentos que esgrime manifiestan que, para el franciscano, el pecado era menor que la necesidad. Inclusive, que la necesidad era condición de posibilidad para pecar. Esto denota cierta lasitud de Borrueal.

#### RAZONAMIENTO Y CREENCIA

Así denomina el dominico Juan de Villa Sánchez a Miguel Feliciano Gutiérrez de Zevallos e Yrala en el sermón de su funeral. Las exequias de Miguel Gutiérrez fueron celebradas el 13 de septiembre de 1737, en la iglesia del convento de Santo Domingo de Puebla. El autor del sermón era Maestro de número de la Provincia del Arcángel San Miguel de la Orden de los Predicadores.<sup>28</sup>

Juan de Villa Sánchez era natural de Puebla. Según Beristáin, este dominico tenía un ingenio sublime, una doctrina profunda y sólida, una elocuencia florida y asombrosa. Fue alumno del Colegio palafoxiano y de los colegios de la Provincia de San Miguel y Santos Ángeles de la Orden de los Predicadores. Según Beristáin: “a pesar de la corrupción, en que yacía la oratoria del púlpito, supo sobreponerse a su edad, exceder a los Vieiras en el ingenio e imitar a los Granadas en la claridad y solidez de los discursos”.<sup>29</sup> El padre dominico dejó una gran cantidad de escritos publicados, entre sermones y pláticas doctrinales.

Como es sabido, los sermones de honras fúnebres tenían como modelo las hagiografías de santos y de santas de la Iglesia católica. Pero el Concilio de Trento había delimitado explícitamente que no se debía abusar en las loas al difunto, para no caer en una masificación de santos.

El sermón corrió a expensas del escribano real y público Diego Antonio Bermúdez de Castro, quien se lo dedicó a San Francisco de Sales. Es significativo que la dedicación es bastante larga, ocupa doce páginas del impreso. La característica de esta dedicatoria es su mixtura, pues oscila entre la epístola y el sermón. Las citas son abundantes y este mecenas trata de mostrar sus aptitudes como escritor.

Comienza citando a Séneca: “Siendo tierna respiración la vida, que agitada es aire y calmando muerte: a la muerte se reducen los alientos más vanos de la vida, infiriendo de la premisa del nacer la consecuencia infalible del morir”. La muerte pues

28 Villa Sánchez, Fray Juan de, *Sermón Funeral que en las exequias celebradas el día 13 de septiembre del año 1737, en la Iglesia del Convento de el Patriarca Señor Santo Domingo de la Ciudad de los Angeles, al señor Doctor Miguel Feliciano*, Imprenta Viuda de Miguel de Ojeda, Puebla, 1738.

29 Beristáin, *op. cit.*, p. 148.

es inevitable e irremediable, es esa realidad abrupta que le dice al hombre lo limitado que es.

Para ser un escribano tenía una cultura muy amplia, pues no sólo cita a Séneca, sino también a Tertuliano, Cicerón, San Ambrosio, Pedro Valeriano, Tucídides, Piccinelli, etc. Con respecto al padre Juan de Villa Sánchez opina que no se equivocó en encargarle el panegírico luctuoso: “notorias letras con que resplandece en ambas Cátedras el M. R. P. M. Rector Fr. Juan de Villa Sánchez, glorioso *Cariat Sepher* de esta Angélica República, para que destinando a su P. M. R. por Orador de tanto asunto, lo desempeñara a el delicado paladar de la expectación”.

Es revelador que la dedicación intenta relacionar por medio de semejanzas y analogías al autor del sermón con el difunto Zevallos y el santo de Sales. El escribano era un asiduo lector de sermones y tenía muy probablemente en su biblioteca varios de ellos, pues cita también un sermón que San Francisco de Sales pronunció en la muerte del Príncipe Felipe Emmanuel de Lorena, Duque de Mercurio y de Pantura. Esto nos muestra que los sermones no sólo circulaban entre las órdenes religiosas o los seminarios de los sacerdotes seculares, sino también entre los seglares que sabían leer y escribir.

El primer parecer acerca del sermón estuvo a cargo de Fray Melchor de Jesús, quien fue lector de Artes y Sagrada Teología, Prior del Convento de San Joaquín y Provincial de los Religiosos Carmelitas Descalzos de la Provincia de San Alberto. Después de agradecerle al señor obispo que le haya permitido dar su opinión acerca del sermón asegura que el predicador no sólo tiene la sabiduría práctica de la santidad como Gutiérrez Zevallos, sino también los altos vuelos de la especulación.

Con respecto al dominico Villa, asegura el carmelita Melchor de Jesús:

Muchos sermones le he oído, y en todo le he admirado por la elección en los asuntos, la propiedad en los textos, la consecuencia en los discursos, la connaturalidad de las voces en el estilo, y lo consumado y los conceptuosos de un Orador Evangélico, en cuya escuela se creyó posible la transmigración de las almas, según cantaba el Poeta:

*Morte carent animae semperque priore relicta*

*Sede, novis domibus vivunt, habitantque receptae.*

Me pudiera persuadir, que la del Phenix de los Oradores el Rmo. P. Vieira había transmigrado en el R. P. M. Villa.<sup>30</sup>

30 De Jesús, Melchor, “Parecer”, en Villa Sánchez Fray Juan de, *Sermón Funeral que en las exequias celebradas el día 13 de septiembre del año 1737, en la Iglesia del Convento de el Patriarca Señor Santo Domingo de la Ciudad de los Angeles, al señor Doctor Miguel Feliciano*, Imprenta Viuda de Miguel de Ojeda, Puebla, 1738.

No sé si esto lo hizo el carmelita con cierta ironía muy fina, pues el dominico Juan de Villa Sánchez escribió ciertas frases irónicas contra de la Compañía de Jesús. Además, la idea de la trasmigración de las almas no está dentro de la doctrina católica. Por otro lado, era poco frecuente que en los dictámenes o en los sermones mismos se citaran poetas, pues los consideraban poco serios.

Para el carmelita, el censor del sermón participa de la sabiduría práctica del difunto Gutiérrez Zevallos e Yrala y de la especulación alta del predicador dominico. Pues no solamente el sermón tiene noticias de la vida del occiso, sino también una considerable sucesión de conceptos y tropos que lo embellecen.

...dos respectos tiene el verbo al entenderse y el sermón al predicarse, el uno al objeto que se presenta, y el otro a el entendimiento de donde se origina, es imagen del primero en la línea intencional, según dice el Philosopho, y es espejo el segundo, como ponderaba Sydonio: *Ita mens patet in libro sicut vultus in speculo*, por eso se univocan en esta fúnebre Oración la imagen del ejemplarísimo Doctor Zevallos, dándose a conocer en sus virtuosos laudables ejercicios, que son la ciencia práctica de los santos, y la del Muy R. P. M Villa en este espejo de su idea, donde se llega a mirar la licencia especulativa de los doctos, pues se manifiesta y reproduce en este sermón para sus aplausos.<sup>31</sup>

Aquí está resumida la opinión que se forjó del sermón el carmelita Melchor de Jesús. Con una sutileza de exposición logra condensar lo que en líneas mayores explica el predicador dominico. El concepto presente aquí: las palabras son espejo de las personas. Pero no sólo espejo en el sentido lato del término, sino también como especulación, donde las ideas se remontan de lo contingente o mundano hasta la beatitud del santo.

El segundo sentir estuvo a cargo de Fray Diego López de Luna y Rivera, maestro en Sagrada Teología, Prior del Convento grande de Santo Domingo de Puebla, Regente Primario de Estudios, Vicario de la Provincia de San Miguel de la Orden de los Predicadores.

Compara el censor a su correligionario con Mercurio, es decir con Hermes:

A Mercurio como Dios de la Elocuencia y de la Sabiduría, le apropiaban la dirección de los Caminos, y así dice Alciato citado del doctísimo Piccinelli, que ponían la Estatua de Mercurio, para que dirigiera y mostrara las sendas a los pasajeros, *Mercurii Statua bíceps, aut etiam triceps olim in vi bix, aut trivis colocahatur, ad indicanda viarum sicrimina*. En este elegante epigrama lo dice todo Alciato.

31 *Idem*.

*In trivio Mons est lapidum supereminet illi  
Trunca Deieffigies pectore facta tenus,  
Mercury est igitur facies, suspende Viator,  
Certa Deo, rectum que tibi monstrat iter*

Con singularísima Elocuencia nuestro Mercurio Evangélico, no puso los ojos en la vida del Venerable Doctor Zevallos.<sup>32</sup>

Para mí el predicador es como un hermeneuta que no sólo expone la Palabra de Dios, sino que realiza una interpretación posible. Aquí literalmente el censor compara al predicador con Mercurio o con Hermes. Aunque la palabra hermenéutica no proviene de Hermes, sí podemos decir que para el censor el dominico Juan de Villa fue un hermeneuta en el mejor sentido de la palabra.

El Doctor Miguel Feliciano Gutiérrez de Zevallos e Yrala era muy querido entre sus contemporáneos. Después de las aprobaciones de rigor tanto del obispado como de la Orden de los Predicadores, aparecen antes del sermón un romance en endecasílabo y dos décimas. Cito aquí una de las décimas que compuso el mecenas del sermón:

Quando en las exequias oras  
mayor elocuencia entablas  
pues si con los ojos hablas  
también con la lengua lloras;  
callen las voces sonoras  
en tan crecidos enojos  
(o Villa) pues los antojos  
de tu pena quieren sabios  
que sea el llano de tus labios  
elocuencia de tus ojos

Este tipo de décima eran muy comunes en los sermones barrocos novohispanos. Algo que perdió el sermón neoclásico. El barroco encontraba en la metáfora y en la sinonimia lo que no podía hallar en el lenguaje analítico de la lógica. No es que la predicación se haya vuelto solamente estética, sino que la belleza era un instrumento para persuadir.

32 López de Luna, Francisco, "Parecer", en Villa Sánchez Fray Juan de, *Sermón Funebral que en las exequias celebradas el día 13 de septiembre del año 1737, en la Iglesia del Convento de el Patriarca Señor Santo Domingo de la Ciudad de los Angeles, al señor Doctor Miguel Feliciano*, Imprenta Viuda de Miguel de Ojeda, Puebla, 1738.

*Justum deduxit dominus per vias rectas, et ostendit illi Regnum Dei, et dedit ille scientiam Sanctorum, honestavit illum in laboribus, et complevit labores illius* (Sap. 10), con este epígrafe comienza su sermón el dominico Juan de Villa Sánchez. El sermón está dividido en nueve secciones. En la primera, que funciona como exordio, el predicador ofrece a su parroquia una pregunta fundamental ¿cuál debe ser la tónica de su sermón, paráclito o exaltar la grandeza del occiso? A continuación, se cura en salud el predicador y asegura que no desea contravenir lo que estableció el Papa Urbano VIII con respecto a las oraciones luctuosas.

Urbano VIII (1623-1644) reservó la beatificación de los santos a la Santa Sede y en una Bula de fecha 30 de octubre de 1625, prohibió la representación con el halo de santidad a personas no beatificadas o canonizadas, la colocación de velas, retablos, etc., ante sus sepulcros, y la impresión de sus supuestos milagros o revelaciones. En una Bula posterior, fechada el 13 de septiembre de 1642, redujo el número de días santos de precepto a treinta y cuatro, además de los domingos.<sup>33</sup> Esto lo tenían muy en cuenta los predicadores que hacían un sermón de honras fúnebres, pues no querían por ningún motivo ser señalados por el Santo Oficio.

No obstante, el sermón de Fray Juan de Villa retrata al Doctor Miguel Gutiérrez de Zevallos con cierta aura, si no de santo, sí muerto en olor de santidad. La teoría de la predestinación está implícita en el sermón del dominico: “Que secretos son los misterios de la Divina predestinación y que diversos los caminos por donde lleva Dios al fin de ella a las Almas escogidas”. Más claro ni el agua: para el predicador hay una predestinación de los humanos. La disputa que se había dado con la reforma luterana y la ciencia media de Francisco Suárez no la toma en cuenta. Las disputas acerca de la gracia efectiva de Dios y el libre albedrío que se habían suscitado en el siglo XVII tanto en España como en la Nueva España, no habían hecho mella en la forma de pensar de este dominico. Y es claro esto, pues los hijos de Santo Domingo desde un principio debatieron en contra de molinistas y suarecianos.

El padre Villa plantea en la segunda parte de su sermón que la sabiduría que lleva a la verdadera felicidad no es la del mundo, sino la de los santos. A diferencia del sermón de Juan Rodríguez de León sobre la muerte de Fray Hortensio Paravicino donde asegura que el ser sabio en este mundo es importante, el dominico desprecia el saber humano a favor de la sabiduría de los santos. Mas, ¿cuál es dicha sabiduría?

La ciencia de los Sanctos es aquel don altísimo del Espíritu Santo, aquel don óptimo, aquel don perfecto, que desciende del Padre de las lumbres, es aquella sobrenatural Teo-

33 Ausejo, Serafín, *Historia de la teología española*, op. cit., p. 123 y ss.

logía, no especulativa; sino práctica, que tiene por objeto a Dios bajo la razón de asequible, tiene por principios los Dogmas de nuestra Fe, se versa cerca de las verdades eternas para ponerlas en práctica: a esta sabiduría pertenece (como enseña Mi Ángel Maestro Santo Tomás) considerar la causa altísima que es Dios; y por ella, como por primera regla, juzgar de todas las cosas y ordenarlas al mismo Dios como fin.<sup>34</sup>

*Ergo*, estaba muy por debajo la sabiduría que se construye en la Teología especulativa y ni qué decir de la sabiduría que dan la Filosofía y las artes. Ya no se diga de las ciencias empíricas que estaban repuntando en Europa y en algunas partes de la Nueva España. Para alcanzar la felicidad plena no hacía falta ser una lumbrera como Santo Tomás de Aquino o Francisco Suárez o Aristóteles o Cicerón, sino como Don Miguel Feliciano Gutiérrez de Zevallos e Yrala, poner en práctica los dogmas de la fe.

Sin embargo, esta ciencia no la adquirieron los santos, sino que Dios se las dio. Dios en su omnipotencia divina escoge libremente a quién le da dicha ciencia y a quién no. De aquí se podría inferir que no servían de nada los actos humanos, pues si Dios ya tiene predestinado a quién sí y a quién no infunde dicha ciencia, la libertad humana se viene abajo: “porque los méritos de los Santos son efectos de la Divina predestinación y a quien Dios tiene escogido para su Reino, Él mismo le pone la Escala”.

Lo que no toma en cuenta el dominico en su sermón es que junto al misterio de la misericordia divina, encontramos el misterio de la libertad humana. Dios crea al hombre con inteligencia y voluntad, y además como un ser libre. El hombre por su libertad decide aceptar o rechazar con su voluntad la salvación que Dios le ofrece.

Don Miguel Feliciano Gutiérrez Zevallos e Yrala fue un sacerdote secular, más según el predicador Dios lo puso ahí y no en la Compañía de Jesús. Parece que Miguel Gutiérrez tenía intenciones de entrar con los jesuitas, mas no se sabe si no lo aceptaron o finalmente desistió. Lo cierto es que el predicador lo pone como el mejor jesuita sin ser de la Compañía. Según el predicador Dios puso a Zevallos en el mundo para burlarse de éste.

Narra un suceso que es poco creíble: Resulta que en una ocasión el Dr. Zevallos estaba conversando con una persona y a sus espaldas estaba una dama esperándolo, cuando se volteó Zevallos hacia la dama y le dijo: *Yo nunca jamás por la misericordia de Dios*. La mujer se quedó estupefacta pues lo que estaba pensando en ese preciso momento es que si el venerable doctor no había tenido nunca sus querencias en la juventud. También se le atribuyó a Zevallos el don de la profecía, pues muchos contemporáneos aseguran que les había predicho algunos acontecimientos de su vida.

34 Villa Sánchez, Fray Juan, Sermón funeral en las exequias... op. cit.

Anécdotas como éstas servían a los predicadores de honras fúnebres para enaltecer a su biografiado. El sermón de honras fúnebres tenía que ser medido en los excesos que se le atribuían al difunto, pero al mismo tiempo, tenía que dar algunos elementos que le permitieran a la feligresía hacer una idea de lo bueno que fue el homenajeado. Al fin y al cabo, este tipo de sermones lo que buscaban era hacer del interfecto un modelo o paradigma para la vida cristiana práctica.

No obstante, el dominico Fray Juan de Villa insiste que todas las virtudes recordadas en ese momento y otras olvidadas era un don que Dios le había dado a Miguel Gutiérrez de Zevallos y no como efecto de su libre elección. Recalcar la predestinación no causó mayores problemas del Santo Oficio, a pesar de que la predestinación no sólo fue creída por Calvino, sino también por Martín Lutero, Zwinglio y todos los principales teólogos protestantes de la primera época de la Reforma.

Los postulados de los reformadores protestantes del siglo XVI, especialmente de Calvino, hicieron que algunas preguntas fueran casi inevitables de afrontar por parte de los teólogos católicos. Desafortunadamente, no todas las respuestas fueron satisfactorias. Los jesuitas acusaron a los dominicos de ser calvinistas, mientras los dominicos acusaron a los jesuitas de pelagianismo. Finalmente, la santa sede prohibió las controversias en este asunto.

La doctrina sobre la predestinación de los dominicos (tomistas) no es idéntica a la de Calvino. Difiere en su antropología. Sin embargo, existen similitudes. En ambos modelos la predestinación divina es *ante proevista merita*. Los calvinistas llamarían a esto “elección incondicional”. En otras palabras, Dios predestina a la salvación independientemente de cómo el libre arbitrio responderá ante la gracia divina.

Los jesuitas establecieron que la predestinación está basada en la decisión de Dios *post proevista merita*, es decir, después que Dios prevé cómo responderá una persona a la gracia. Los dominicos acusaron a los molinistas de enseñar que la gracia es de algún modo “merecida” por los predestinados pues Dios los previó dignos de la salvación. En otras palabras la gracia no era dada libremente.

Por otro lado, los jesuitas acusaron a los dominicos de calvinismo argumentando que ellos enseñaban que Dios arbitrariamente escogía a unos para salvación, mientras pasaba de manera olímpica a otros. Debo añadir aquí, que la teoría de la “doble predestinación” asociada generalmente con Calvino es repudiada por Santo Tomás y por la Iglesia Católica. Es seguro decir que la posición mayoritaria de la Iglesia se aproxima al molinismo (posición jesuita), es decir que la predestinación debe ser sólo entendida en el conocimiento de Dios de futuras contingencias.<sup>35</sup>

35 Vilanova, T., *Historia de la teología... op. cit.*, p. 234 y ss.

Fray Juan de Villa Sánchez estaba en contra de las ideas molinistas y suarecianas de la ciencia media y del libre albedrío. Incluso cuando asegura que Don Miguel Gutiérrez de Zevallos fue el mejor jesuita sin serlo, noto aquí una ironía importante, inclusive un sarcasmo aunque sutil.

Finalmente, termina diciendo el dominico que Miguel Feliciano Gutiérrez fue un predicador sin retórica, pues su mejor discurso fue el poner en práctica todos los preceptos de la Iglesia católica. No necesitaba de la palabra, se valía de su persona y sus actos para convencer, persuadir y enseñar lo que todo cristiano debía de ser. Poco sutil, agudo o ingenioso se mostró aquí el predicador Fray Juan de Villa Sánchez, puesto que esas no eran las categorías que tenía en mente a la hora de hacer su sermón. Lo veremos en el siguiente capítulo más arrojado en un sermón guadalupano.

#### ARGUMENTOS POLÍTICOS

Así se denomina el sermón dicho en 1747 por el Dr. Lorenzo Fernández de Arévalo, quien fue colegial y rector en el Colegio de San Pablo y opositor a Canónigo Magistral, cura de la parroquia de San Juan de Acatzingo, catedrático de Filosofía, Sagrada Escritura y Vísperas de Teología en los Reales y Pontificios Colegios de San Pedro y San Juan de Puebla de los Ángeles, además, rector catedrático de Prima y regente de estudios, examinador sinodal del obispado de Puebla. Este sermón se lo dedicó a Antonio Álvarez de Abreu, marqués de Regalía y consejero de la Cámara de Indias, ministro de Juntas de Comercio, moneda, tabaco, asiento de negros, superintendente de azogue y lo más importante, hermano del obispo de Puebla en ese momento, Dr. Domingo Pantaleón Álvarez de Abreu.<sup>36</sup>

El Marqués de Regalía optó por una posición regalista cuando escribió la obra *Víctima real legal*, en la cual defendía los derechos del rey por encima de los intereses de la Iglesia católica. En 1749, Antonio Álvarez Abreu y el confesor del rey, padre Rávago, iniciaron con fuerza el ejercicio del Real Patronato en América, con el impulso de las políticas de reducción de conventos y secularización de doctrinas y curatos.<sup>37</sup>

Domingo Pantaleón Álvarez Abreu nació en las Islas Canarias probablemente en 1683. Junto con su hermano Antonio estudió en el Convento de los padres Agustino de Laguna. Tiempo después prosiguió su formación en Valladolid, Alcalá y Ávila, en esta última se doctoró en cánones. Ya con una notable trayectoria en los asuntos de la iglesia, obtenida tanto en las islas tanto canarias como caribeñas,

36 FERNÁNDEZ DE ARÉVALO, LORENZO, *Visita de la Misericordia, Sermón Panegyrico Moral*, Imprenta de Bernardo de Hoyal, México, 1747.

37 Salazar Juan Pablo, *Domingo Pantaleón Álvarez Abreu*, en [www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/hisder/cont](http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/hisder/cont)

la corte de Felipe V le concede el obispado de Puebla, que se encontraba acéfalo desde 1737, fecha del fallecimiento de su antecesor Benito Crespo de Monroy. En 1738, Pedro González García, cura de la iglesia de San Nicolás de Madrid, electo obispo de Puebla no pudo viajar a México por cuestiones de la guerra. Así las cosas, Puebla de los Ángeles estuvo sin obispo por más de cinco años, en tanto gobernó el Cabildo Catedralicio.<sup>38</sup>

En agosto de 1743, hizo su entrada a la ciudad de Puebla el prelado Domingo Álvarez Abreu en compañía de su obispo auxiliar Juan Francisco de Leiza. En las ejecutoriales el rey Felipe V le pedía al nuevo obispo que desmembrara el obispado con fines administrativos. Mientras Álvarez Abreu y su obispo auxiliar se empapaban de la problemática propia de obispado, en 1744 el coronel Miguel Román se convertía en Alcalde Mayor de Puebla y Pedro Zaldivar y el Marqués de San Juan en alcaldes ordinarios. Precisamente en ese año hubo una revuelta contra el alcalde mayor, lo que motivó su renuncia. El tumulto tuvo como efecto la publicación de la Visita General del Obispado<sup>39</sup> y es a partir de ésta que se lleva a cabo el sermón del Dr. Lorenzo Fernández.

El escudo de armas de la familia Álvarez de Abreu le sirve al predicador como *leit motiv* para estructurar toda su dedicación. Este escudo es para el predicador un símbolo que representa distintas cosas. Pero el lugar que está implícito no sólo en la dedicación sino en todo el sermón es la obediencia. Hace descender a los Abreu de la casa real de Francia, más para que su panegírico no sea genealógico termina elevando las cualidades del mecenas del sermón. Recalca que este sermón fue elaborado en tan sólo cuatro días por mandato expreso del Obispo de Puebla

Es significativo que los censores del sermón también hagan alusión a la heráldica de la familia Álvarez Abreu. El primer parecer estuvo a cargo de Fray Manuel de Mercado, predicador general jubilado, calificador y revisor del Santo Oficio, Definidor de la Provincia del Santo Evangelio y Capellán del Conde de Fuenclara, Virrey de la Nueva España. El escudo de armas de Álvarez Abreu tiene cinco alas y dos leones sentados, mirando uno a oriente y otro a occidente. El padre Fray Manuel de Mercado hace toda una alegoría a partir de las alas donde da cuenta de no sólo de su concepción de sermón: “artefacto fabricado en tan corto y tan limitado tiempo”, hasta su concepción acerca del predicador: “que me parece un Águila Generosa en sus Vuelos, en su Perspicacia, en su Celo y en sus encumbrados Remontes”. Cita todos los lugares posibles donde los padres o doctores de la iglesia han discurrido sobre las alas y, obviamente, toda se las predica a la familia Álvarez Abreu.

<sup>38</sup> *Idem.*

<sup>39</sup> *Idem.*

Llama la atención que el concepto de sermón va cambiando, des ser una oración para conmover, persuadir y enseñar, se convierte en un artefacto. Ya esta palabra conlleva la idea de máquina, *ergo*, el sermón es una máquina de producir sentido en la feligresía que lo escucha o lo lee.

El segundo parecer estuvo a cargo del Dr. Agustín Sánchez de Ledesma, canónigo penitenciario de la Catedral de Puebla, calificador del Santo Oficio, Examinador sinodal del Obispado, catedrático de Latinidad, Filosofía y Prima de Teología en los reales y pontificios Colegios de San Pedro y San Juan. Con respecto al sermón su juicio es: “casi todo lo que eres nos has hecho patente en lo sutil, erudito, acertado del Sermón Panegyrico Moral, que en el precioso Caudal Dominico trabajaste; y paso adelante con el mismo Santo Doctor a su amado Gerónimo, estimando cortas las monedas de su talento para intentar enriquecer con laudatorias un ingenio todo de oro, no siendo fácil hallar sujeto, que aquella obra enmiende”.

En el exordio, el primer versículo del capítulo 10 del Evangelio de Lucas le sirve al predicador como premisa de la cual arrancará toda su argumentación: *Intravit Jesús in quoddam castellum*. El concepto principal que está en este sermón de Lorenzo Fernández es el de obediencia. La mano dura del Obispo de Puebla se hizo sentir hasta en el sermón que mandó predicar. El orador se muestra solícito con el prelado y de cierta manera, con su argumentación, invita a su feligresía a que lo imite.

La visita de Jesucristo a la casa de Marta le sirve muy bien al predicador para construir un argumento analógico, donde el obispo es como Cristo, y el territorio del obispado es como la casa de Marta. Una duda le asalta al predicador: ¿Por qué el Evangelio dice sólo la casa de Marta y no la casa de María? Pues ambas vivían ahí. Para la respuesta acude al Águila de Hipona: “*Martha, dice San Agustín, significat Ecclesiam, quae nuncest exipientem Dominum in cor suum, María significat eandem Ecclesiam, sed in futuro seculo*”. Esto es, Marta significa la iglesia actual, militante y María la iglesia venidera o celestial, por eso el evangelista sólo dice la casa de Marta y no de María. El predicador está usando aquí un argumento etimológico o de interpretación del nombre, donde las palabras son interpretadas a partir de sus raíces etimológicas o bien a partir de sus semejanzas o simpatías con otras palabras.

Refiriéndose a la inspección del obispo menciona:

No es esta Visita, Señores, para repartir premios, es Visita para corregir pecados y castigar escándalos... es Visita para la universal reforma y mejor establecimiento de la disciplina Eclesiástica; es Visita de nuestro celosísima Prelado para indagar la vida y costumbres de todos los Eclesiásticos, y de todos los Seculares de su dilectísimo Rebaño... pero debéis

estar advertidos todos, que no hace su Ilma. Esta Visita para vengar pasiones, sino para corregir y enmendar pecadores.<sup>40</sup>

Habría que recordar que tanto el Obispo como el hermano de ésta, a quien está dedicado el sermón, eran partidarios de la política regia sobre los conventos y sacerdotes regulares.

Como ya mencionamos, el predicador se refería a los tumultos que habían traído como consecuencia la renuncia del alcalde mayor. El estilo de este predicador ya se acerca más a lo que Carlos Herrejón denomina neoclásico. Pocas citas en latín, es más fluida su lectura, pocas superposiciones de metáforas y alegorías, más centrado en una sola idea y no en tres, etc.

Ya en el cuerpo del sermón, aunque no de manera directa, plantea el predicador el problema de la justicia. Comienza con la alegoría de ésta, tal como la representaban los romanos. Pero antepone la misericordia a la justicia. Distingue un tópico de lo contrario, que consiste en desarrollar un razonamiento, tendiente a disminuir un argumento mediante otro. Contrapone la misericordia a la justicia: “*Misericordia triumphat de justitia more victoris*”. Le está pidiendo al Prelado que sea misericordioso con su feligresía.

Interpreta el capítulo 10 del citado Evangelio de Lucas como una representación de un juicio. Donde el juez es Cristo, el delator es Marta, la rea es María y, por tanto, la sentenciada. Cuando Marta acusa a María de que no le ayuda con los quehaceres domésticos, Cristo la reprende. Pero esto sólo le sirve como pretexto para hacer una semejanza con la visita del obispo Álvarez de Abreu. Saca de aquí una enseñanza que se las aconseja a su auditorio. Así como Cristo le dice a Marta que su apresuramiento la turba y por eso está mal, así el predicador les indica a sus parroquianos que no se apresuren a acusar a sus vecinos: “Por turbada y solícita dio Christa a favor de la inocencia de María y no de la acusación de Martha la sentencia: *María optimam partem eligit*”.

Se resume el edicto del Obispo en la invitación a delatar a todos los sacerdotes que no cumplan con sus deberes como ministros de la iglesia o bien aquellos presbíteros que tuvieran trato con mujeres. Pero lo mismo sucede con los seglares, también imita delatar a aquellos que tengan en sus casas a mujeres “sospechosas”, o bien, a quienes vivan en amasiato. Sin embargo, el mismo predicador se da cuenta que puede parecer paradójica su postura, pero él mismo da solución a esta aparente contradicción: “y otra sola cosa os pido, para que sean en justicia vuestras denuncias, y es, el que los pecados, que delatareis de vuestros próximos han de ser públicos y es-

40 Fernández de Arévalo, *op. cit.*

candalosos, no ocultos, ni secretos”. Y nos define lo que era delito público en aquellos tiempos: “pero no es delito público lo que se puede probar con tres o cuatro testigos, sino lo que ha sido notorio a muchos, como enseñan Suárez, Sánchez, Barbosa y Dicastillo y añade Suárez que el delito se dice oculto, mientras el delincuente por él no padece pública infamia, que para ocasionarla es necesario el que se sepa por la mayor parte del Pueblo”.<sup>41</sup> El predicador, después de haber recurrido a la Escritura como argumento, apela a los teólogos, en este caso Francisco Suárez para imprimir fuerza a sus palabras.

Otro problema que presenta el predicador es lo poco asiduo que eran los poblanos a la confesión. Como se sabe, los católicos están obligados a confesarse una vez al año, se saca de las palabras del Dr. Lorenzo que su feligresía era poco afecta a confesarse. Para esto les esgrime este argumento, de semejanza, sacado de la Escritura: si María se arrodilló frente a Cristo, ¿por qué los cristianos no pueden hacer lo propio con los sacerdotes? “Ni temáis que por avasallaros a los pies de otro acá en el mundo, para tomar su consejo, os falte premio en el cielo; una corona os aguarda, como la goza a los pies en el Empíreo María”. Así como María, hermana de Marta, recibió su premio en el cielo, así los cristianos que se confiesen tendrán la gloria eterna.

Para terminar su sermón el predicador se vale de una anfibología que trae el Evangelio de Lucas. El evangelista dice que Cristo hizo la visita por el entrañable amor que nos tenía. Y el predicador se pregunta si, ¿acaso Dios puede tener entrañas? Obviamente el escritor del Evangelio está usando una metáfora, pero aquí el predicador está tomando el sentido literal de la oración. Este juego de ir del sentido literal al figurativo o tipológico era muy recurrente entre los predicadores barrocos. Esta equivocación le parece al Dr. Lorenzo calculada, pues la Escritura siempre tiene la razón.

Su argumento se basa en el misterio de la consubstanciación entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo: Y lo explica con una condicional, si quieres decir con entrañas “que el Hijo consubstancial al Padre Eterno bajaba del Empíreo cual Visitador divino, esparciendo rayos de luces, hecho maravilloso Sol con abatidoras alas, que en cada una de sus plumas encerraba mil medicinas para nuestras dolencias”, entonces, la enfática exageración de la cláusula es válida.

Aquí vemos dos cosas, en primer lugar que el predicador, Dr. Lorenzo Fernández de Arévalo, interpreta alegóricamente las palabras del evangelista. Usa una serie de metáforas para explicar otra metáfora. Lo cierto es que, como decíamos en capítulos anteriores, los predicadores se dieron cuenta que con el lenguaje directo no

41 *Idem.*

podían develar las cosas que eran materia de su predicación. En segundo lugar, que esa interpretación él ayuda para aplicarla a las circunstancias históricas del momento y más específicamente a la visita y al edicto emitido por el obispo Pantaleón Álvarez de Abreu.

Se puede decir que este sermón ya está en la transición del barroco al neoclásico, no sólo por lo que ya se apuntaba más arriba, sino porque trata de atenerse más el sentido literal que al metafórico. Aunque como hemos visto, no deja de tener ciertos tintes barrocos. Pocas citas en latín, el aparato crítico es breve, aparte de los teólogos ya mencionados recurre a Cornelio a Lápide, a Jacobo de Vorágine y a San Lucas. Trata un sólo tema, un sólo Evangelio y su persuasión va encaminada más a reprender que a deleitar. Aunque interpreta una “equivocación” del Evangelio de Lucas, no cita a todas las autoridades que hayan escrito sobre esa perícopa, sino que trata de ponerlo con sus propias palabras.

#### ARGUMENTACIÓN Y HERMENÉUTICA

En una época en que se estaba construyendo la epistemología basada en la experiencia y en la razón con pensadores como John Locke o David Hume, los predicadores barrocos novohispanos no apostaron a la experiencia porque los sentidos engañan a la mente del hombre y tampoco se aventuraron a la razón porque es limitada y finita. Fincaron su saber y conocimiento a la capacidad de interpretar y comprender los símbolos, las metáforas y todo lo referente a la Sagrada Escritura. También trataron de comprender la historia de los hombres y vieron en ella los signos de los tiempos que les permitían descubrir cuál era la voluntad de Dios.

Para el predicador novohispano el saber no se construye a partir de la razón o la experiencia, sino a partir de un texto sagrado que fue dado por Dios y de las posibles interpretaciones que se hayan hecho de él. El fundamento del paradigma sermocinal que se elaboró a partir del siglo XVII es una epistemología hermenéutica, una teoría del conocimiento exegética, un saber interpretativo.

Considero que es una epistemología exegética porque a lo que se enfrenta el predicador son textos y lo que produce es un texto. El predicador se enfrenta a la Sagrada Escritura y a los cuatro niveles de comprensión de la misma: literal, moral, alegórico y anagógico. Estos cuatro niveles de comprensión que ya están en la tradición de la teología católica vienen a condicionar la lectura que el predicador hace de la Biblia, Asimismo, se enfrenta a los textos de los Padres de la Iglesia, a los doctores, a los documentos emitidos por el Magisterio de la Iglesia y a los distintos concilios. Un gran cúmulo de textos que se fueron acopiando a lo largo de la tradición teológica católica y a los cuales el predicador tenía que recurrir, comprender e interpretar.

El objeto de conocimiento de los predicadores es muy variado, porque puede ser la vida de un santo, la moral y las costumbres humanas, las situaciones políticas, el simbolismo de un templo o un altar, la Inmaculada Concepción y la Virgen de Guadalupe, los sacramentos o la misma predicación. Mas lo que comparten en común todos esos objetos de estudio discurridos en los sermones está estrechamente enlazado con la Sagrada Escritura y las distintas posibilidades de interpretación de la misma.

La relación entre el sujeto cognoscente y el objeto de conocimiento, esto es, entre el predicador y su sermón, no es de adecuación de la mente con las cosas, tampoco es meramente subjetivista, es más bien hermenéutica. Es una epistemología hermenéutica debido a que hay un proceso de interpretación de una perícopa de la Sagrada Escritura, pero también hay una interpretación de los hechos históricos o de otro tipo de documentos.

¿Por qué digo que es una epistemología hermenéutica la de los predicadores barrocos novohispanos? En primer lugar, como hemos visto hasta ahora, no hay una adecuación de la mente con la cosa. El discurso barroco no se apega, por ejemplo, a la realidad histórica de la vida de un santo o a la realidad de un templo. El discurso barroco es siempre interpretativo, siempre está preguntado qué significado tiene tal o cual palabra o símbolo o metáfora. Todo está por descubrirse en el sermón barroco, desde ciertas relaciones etimológicas de las palabras en la Sagrada Escritura; hasta los acontecimientos políticos o sociales que vive el predicador y su feligresía. No hay elemento que no aporte un significado. De esta suerte, la relación del predicador como sujeto cognoscente con su objeto de estudio es hermenéutica, puramente interpretativa.

#### MINUS PROBABILISMUS

San Pedro es poco abordado en los sermones barrocos novohispanos, a pesar de la importancia que tuvo en la fundación de la iglesia cristiana. Los sacerdotes seculares siempre lo vieron como su santo patrono. Así como los dominicos tenían a Santo Domingo o los jesuitas a Ignacio de Loyola, así el clero secular veía al apóstol como su modelo.

En el credo católico hay un artículo de fe que debe creer cualquier cristiano: “creo en la comunión de los santos”. En efecto, para un católico y más en tiempos de la Nueva España, la intercesión de los santos ante Dios a favor de los hombres era una verdad de fe. Las verdades de fe eran más ciertas que las verdades de las ciencias naturales o de la Física o la Química. Las verdades de fe modelaban, de forma decisiva, la vida cotidiana de los cristianos. Entonces, el que se le pidiera a un santo que mediara entre Dios y los cristianos era una práctica común. Además, el Concilio de Trento lo alentaba:

Si recurrimos a la ayuda de los santos para buscar los favores de Dios, es porque “es cosa buena y útil”, como se dijo en el Concilio de Trento, ya que los santos “reinan con Cristo”. Están unidos con Dios en el cielo, de manera que sus plegarias tienen una eficacia muy especial. Pero nuestro interés por los santos no está restringido por la ayuda que

puedan conseguirnos de Dios. Puesto que están unidos a Dios, es conveniente y necesario que reconozcamos su dignidad. Es justo que les rindamos honores como a benditos siervos de Dios.<sup>42</sup>

El sermón del dominico Antonio Claudio Venegas dicho el 29 de junio de 1750 en la catedral metropolitana de México tiene como tema principal a San Pedro. Asistieron a escuchar este sermón el Conde de Revillagigedo, Virrey de la Nueva España en ese momento y el Dr. Manuel Rubio y Salinas, arzobispo de México. Fray Antonio Claudio Venegas era maestro en Sagrada Teología en la provincia de Santiago de la Orden de los Predicadores, calificador del Santo Oficio, examinador oficial del obispado y en ese momento era Prior del Convento de Santo Domingo de la ciudad de México.

*Tu es Petrus, et super hanc petram aedificabo Ecclesiam meam*, con esta cita del Evangelio de Mateo, comienza su sermón el dominico Venegas. Es muy significativo, como ya mencionamos para otros sermones, que el predicador enlaza el tema de su sermón con una narración o historia de los indígenas prehispánicos. Creo que tuvo cierta influencia la generación anterior de criollos que se dieron a la tarea de rescatar la historia prehispánica de México. Como por ejemplo, Agustín de Vetancurt quien publicó en 1698: *Teatro Mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares históricos, políticos, militares y religiosos del Nuevo Mundo de las Indias*. En esta obra monumental, dividida en cuatro partes, se dan noticias sobre la geografía, la historia de los mexicas prehispánicos, la conquista de México-Tenochtitlan, la evangelización franciscana remarcada por las biografías de sus realizadores, el estado de los conventos de esa orden en el siglo XVII y la descripción de las ciudades de Puebla y México con sus climas, plazas, calles, templos y conventos.

Es el caso que el dominico, muy ufano de su ciudad asegura: “Claro está que la Imperial Cesárea, siempre, y en todo Grande Mexicana Ciudad había de tener por Divisa, por Blason y por Armas a la Emperatriz de las Aves. Claro está, digo, que la insigne México, Máxima entre todas las ciudades del Orbe, se había de conocer y distinguir por el Águila”.<sup>43</sup> Se nota en sus palabras la fuerza que les quiere dar, pues para el predicador, la ciudad se llama México y no Nueva España. Mas no se está refiriendo aquí al águila de la casa de los Borbones, sino al águila de los aztecas: “¿No fue uno de los fundamentos de este Templo, la Águila de piedra, que adoraban los indios, por memoria de la que por este sitio vieron, cuando su fundación?”. Así retoma un

42 RODRÍGUEZ, Pedro y LANZETTI, Raúl, *El Catecismo Romano. Fuentes e historia del texto y de la redacción. Bases críticas para el estudio teológico del Catecismo del Concilio de Trento (1566)*, Pamplona 1982.

43 VENEGAS, Fray Antonio Claudio, *La Piedra del Águila de México. El Príncipe de los Apóstoles y Padre de la Universal Iglesia Sr. San Pedro. Sermón Panegyrico que en su día 29 de junio de año santo de 1750, Herederos de la Viuda de Miguel de Rivera, México, 1750.*

símbolo prehispánico para identificarlo con la ciudad de México y como pretexto para el discurrir de sus ideas. Es importante recalcar esto porque el sermón barroco novohispano fue dejado de lado los ejemplos tomados de la antigüedad clásica para cambiarlos por narraciones, mitos y leyendas prehispánicas en un afán de construirse una identidad.

La suposición la plantea con una transitividad: El águila de piedra es símbolo de la ciudad, toda águila tiene una piedra que le sirve de nivel, la piedra del águila es símbolo de San Pedro; entonces, San Pedro es el símbolo más adecuado a la catedral y a la ciudad de México. Luego, se pregunta el dominico qué tipo de piedra es San Pedro, pues Cristo había dicho que sobre Simón se habría de fundar la iglesia. Compara a San Pedro con las esmeraldas, carbunclos, diamantes, rubíes, jacintos, etc., y con ninguna le parece digna de su persona. Después, le busca comparación con las piedras preciosas que adornan a los ángeles y en ninguna le haya su medida. Parece que el lugar de San Pedro es el seno del Padre Eterno, mas ese lugar le corresponde a su unigénito hijo. Veamos cómo argumenta el predicador esta parte: san Bernardino dice que el seno del Padre Eterno es el lugar específico que le corresponde a San Pedro, la mayoría de los doctores de la iglesia aseguran que sólo quien es de la misma sustancia del Padre puede ocupar ese lugar, es decir, su Verbo; pero el predicador no asegura que San Pedro sea de la misma naturaleza del Padre, pero san Bernardo insiste que el lugar de San Pedro es el seno del Padre, luego: ¿Son de la misma naturaleza el Hijo de Dios y San Pedro? Sí, dice el predicador, pero bajo la especie de piedra: “Lo que sí diré yo es, que Christo, y mi P. S. Pedro en ser de piedra, no sólo son de una naturaleza, sino que constituyen un tan sólo individuo, son una sola piedra, que es la piedra del Águila”.

En primer lugar, el predicador sigue la opinión menos probable antes que la más probable, pues sostiene la opinión de san Bernardo por encima de la opinión de varios teólogos, como por ejemplo: el doctor Silveyra, san Cirilo, san Atanasio, san Juan Crisóstomo, san Ambrosio, etc. Sigue el dominico la opinión menos probable porque por lo menos un teólogo le puede prestar autoridad a la tesis que desea defender. En segundo lugar, la comparación está hecha de un aspecto accidental, tanto de Cristo como de San Pedro, pues en su definición unívoca, ni Cristo es piedra y San Pedro tampoco, pero bajo la especie de piedra, esto es, bajo la metáfora de ser piedra, no sólo ambos son semejantes sino que son un sólo individuo.

A partir de una descripción natural de lo que contiene la piedra del águila que los naturalistas de la época hacían, construye el predicador su siguiente razonamiento. Esta piedra del águila a la que se refiere la representaban los naturalistas como una piedra en la que hay otra piedra. Si la primera piedra estaba en el receptáculo, la se-

gunda estaba dentro de la primera. Mas, ¿cuál es la piedra que está en la primera piedra? Con una cita de Lucas dice: “*Exi a me Domine*, Sal de mi Señor. Luego, ¿Christo está dentro de San Pedro? (Así lo infiere la doctísima pluma del Insigne Avendaño, en sermón de San Pedro, que predicó en los Ángeles). ¿Luego, Christo está dentro de San Pedro? Sí, que es piedra del Águila, que otra Piedra contiene; mal he dicho, es Piedra del Águila, que de dos se construye; porque Christo y San Pedro sólo hacen una Piedra”.<sup>44</sup>

Esta comparación sólo es válida en el sentido de que ambos puedan ser tomados metafóricamente como piedras. Aquí la metáfora no sólo sirve como adorno, sino como una prueba que justifica el discurso mismo del predicador. La metáfora no sólo deleita a la feligresía, sino que es usada como una prueba ontológica para argumentar a favor de una tesis, pues se está diciendo que bajo la especie de piedra ambos, Pedro y Cristo, son lo mismo. Como decir, bajo la especie animal son lo mismo el hombre y el caballo, así el dominico asegura que bajo la metáfora, Pedro y Cristo son lo mismo y uno está en el otro.

El siguiente argumento: a partir del salmo 86 de David se establece que de Sion han de nacer dos hombres que con el altísimo la han de fundar. Este salmo lo adecua fácilmente con la autoridad de san Gerónimo para su propósito, pues para el santo padre de la iglesia, Sion significa la gloria de Dios, donde los Bienaventurados contemplan directamente todas las cosas:

Margen da el Máximo Doctor para entender en Sion al seno de Dios Padre, en que se ve el tersísimo espejo de su Divina Esencia, en la que se contemplan todas las cosas... Pues ahí dice David, en el seno del Padre, que es Misteriosa Sion, nació un Hombre y otro Hombre... Y aunque son dos, como Hombres, como Piedra, que sirve para fundar la iglesia, hacen uno tan solo.

Esto es, en el salmo que atribuido a David ya estaba prefigurada la fundación del cristianismo, pues de tal monte habrían de salir los fundadores de la iglesia, que para el predicador son Cristo y San Pedro. Esto es una interpretación acomodaticia que el dominico hace del salmo arriba citado. Sin embargo, esto es un misterio y así se debe entender.

Le salta una duda al predicador, ¿quién ha de manifestar estos misterios? Parece que a Cristo le está encomendada esta tarea, pero el dominico asegura, siguiendo

44 VENEGAS, Fray Antonio Claudio, *La Piedra del Águila de México. El Príncipe de los Apóstoles y Padre de la Universal Iglesia Sr. San Pedro*. Sermón Panegyrico que en su día 29 de junio de año santo de 1750, Herederos de la Viuda de Miguel de Rivera, México, 1750.

la opinión menos probable, que es a los dos, a Cristo y a San Pedro por constituir ambos la piedra del águila. A continuación cita el predicador el capítulo 61 de Isaías de la Vulgata, donde se asegura que Dios engrandecerá a unos hombres y también convoca a su favor la versión hebrea donde sólo se habla de un hombre, para asegurar que este hombre es Cristo y San Pedro como piedra del águila y las tierras que narra el capítulo de Isaías se refieren al mito de fundación de México Tenochtitlan:

Lo que yo sé es que la Laguna o Ciénega que estaba en este lugar, en que hoy está la Maxima Ciudad de nuestro México, tan dejada y abandonada estaba de las Gentes de todos los contornos, que para que perecieran breve las nuevas primeras Familias, que después la poblaron, las echaron aquí a este propio lugar, que tan cercano está al medio de a esta nuestra tierra, que lo dista de él, lo que de Tlalnepantla, que quiere decir en medio de la tierra. Si ella se ha prolongado, si se ha llenado de honras, de autoridad y de gentes, dígalo esse Senado tan magnifico y Regio; publíquelo ese Coro, tan Docto como Ilustre; vocéelo este Templo, en todo tan suntuoso; y en fin clámelo hasta las piedras de sus calles, a las que parece que en número igualan sus Vecinos.<sup>45</sup>

Para el predicador, hay una continuidad entre la historia prehispánica y la historia novohispana. Él y los de su generación se sienten herederos de la historia antigua. Había, como ya muchos lo han mencionado, un movimiento de reivindicación de las tierras mexicanas. Además, se sentían más identificados con la tierra que los vio nacer y crecer que con la tierra que los tutoraba. Para el dominico, el capítulo de Isaías habla ya de las tierras de México y de cómo se fundaron. Es cierto que ésta es una exégesis, como ya habíamos mencionado, acomodaticia, no obstante, lo que llama la atención es que la identifique con el mito de fundación de México. Narra también cómo estas nueve familias estuvieron rindiendo tributo a los reyes circundantes y después aprendieron a hacer todo lo necesario. Es muy interesante lo que a continuación plantea el dominico:

se puede decir, y con toda verdad, que a todo el Orbe ha enriquecido México... A México, según sus historias lo fundaron diez Reyes, porque lo poblaron diez familias, con la Española, que fue la última, cada una con su Rey... ¿pues como con tan poco principio ha llegado a tanto auge? Yo pensaba, que la Piedra del Águila S. Pedro le ha dado tanta fecundidad.<sup>46</sup>

45 *Idem.*

46 *Idem.*

Está claro que para el dominico la ciudad de México la fundaron diez familias, nueve indígenas y la última fue la española. Para Fray Antonio Claudio Venegas la proporción indígena es mayor que la española y México ha enriquecido a todo el orbe. No estaba tan desencaminada esta afirmación, pues los barcos que salían del puerto de Veracruz iban a parar a España y ya sabemos toda la riqueza que llevaban.

Recordemos que en el exordio el predicador había establecido su proposición que iba a sostener con la argumentación, después de haber identificado a San Pedro con Cristo, retoma la justificación de su discurso. Pues confirma que San Pedro es no sólo el emblema de la ciudad, sino su protector y coraza más importante. Vuelve a las descripciones de Plinio y otros acerca de las características de la áncora, piedra del águila: figura de armadura, color rubio. Entonces San Pedro es como una gran armadura rubia que cubre las cabezas y pide por todas las cabezas importantes, por el Papa Benedicto XIV, el rey Fernando VI, el Virrey de Revillagigedo y su consorte, por el sínodo catedralicio, y finalmente, por la ciudad de México, pues la fe en Dios entra gracias a San Pedro.

La sutileza del predicador se demuestra no tanto en cómo termina el sermón, pues deja abierta su argumentación, sino más bien en cómo asegura, en primer lugar, la relación tan estrecha entre el águila azteca y la áncora, supuesta piedra que tienen las águilas y San Pedro. Ahí estuvo muy fino, pues él no sólo quería decir las cualidades de primer vicario de Cristo, sino enunciar las cualidades de su ciudad, a la cual el dominico verdaderamente da muestras de amor a su tierra natal. En segundo lugar, esta unificación que hace de Cristo con San Pedro, pero sólo bajo la especie de piedra. Es cierto que está poniendo como nexo un accidente y no algo esencial de ambos, más lo que pretende es seguir la opinión menos probable antes que la más conocida. Su agudeza mental no se hubiera puesto de manifiesto si hubiera dicho lo mismo que otros predicadores. Es cierto que aquí la novedad en el discurso se pone de manifiesto, pero esta novedad no es por la novedad en sí misma, sino en cuanto está referida a la tradición de la cual parte. La exégesis probable que hace y que sustenta con su argumentación dialéctica no tiene la finalidad de autoafirmar el yo, pues recurre por lo menos a una autoridad teológica para defender su postura. Aquí el concepto piedra lo usa de manera equívoca para predicarlo tanto de San Pedro como de Cristo y este concepto condensa una forma de razonamiento por analogía que parte no de una metafísica física, sino de una metafísica fórica.

#### SEMIÓTICA Y ARGUMENTACIÓN

La producción escrita de Juan José de Eguiara y Eguren es sorprendente. Entre la cátedra y el púlpito su pluma se movía libremente. Escribió no sólo tratados teológicos,

sino también aprobaciones para sermones, sermones y pláticas doctrinales. Según don Ernesto de la Torre Villar, Eguiara y Eguren escribió más de cien escritos entre sermones y pláticas doctrinales, algunos de ellos aún se encuentran manuscritos en la Biblioteca Nacional.<sup>47</sup>

Como lo afirma Mauricio Beuchot, la filosofía de Eguiara y Eguren se encuentra en lo que se ha denominado escolástica barroca. La labor filosófica de Eguiara y Eguren puede parecer, en un principio, una labor muy acuciosa de la razón. Pues intenta dilucidar con la misma la revelación de Dios hacia su pueblo. Este pensamiento escolástico de Eguiara y Eguren lo califica Beuchot de lógicamente rigorista y por lo mismo muy arduo.<sup>48</sup> Como veremos, en los sermones, Eguiara y Eguren tenía la posibilidad de emplear la metáfora y la analogía y por ende ser más flexible. Pero, al mismo tiempo, la forma de argumentar de Eguiara buscaba el sentido de la Escritura, no sólo para él y su feligresía, sino para la posteridad. Pues lo que salta a la vista es que la interpretación del profesor de Teología trata de distanciarse de las tradicionales exégesis que se habían hecho de la Virgen de Guadalupe.

*María santísima pintándose milagrosamente en su bellísima imagen de Guadalupe de México*,<sup>49</sup> es el panegírico que el Doctor Juan José de Eguiara y Eguren pronunció en la Iglesia Metropolitana, el diez de noviembre de 1756. Este sermón lo sacó a la luz el gobierno de la ciudad de México y se lo dedicaron al Virrey Agustín de Ahumada Villalón Mendoza Narváez. Fue dicho por la conformación del Patronato de la Imagen de la Virgen de Guadalupe.

El 26 de enero de 1755, el Cabildo de la Colegiata al Arzobispo de México le comunica que el Papa Benedicto XIV le confirió al reino: “el inestimable beneficio de oficio propio con rito de primera clase y octava para la celebridad de Nuestra Señora la Virgen María con el título de Guadalupe, en el que se insinúa estar ya declarado por la Santa Sede el Patronato universal que tanto se deseaba”. Esto sin duda era un logro del clero criollo novohispano que deseaba tener en el panteón cristiano un santo, una santa que les permitiera tener su espacio e identificación en la tradición católica universal.

Todo 1757 fue de fiestas en el territorio de la Nueva España. Se celebró el Patronato de la Virgen de Guadalupe en los obispados, parroquias, conventos y pequeños templos con misa y algún sermón o con fuegos pirotécnicos. Nobles, comerciantes, cofradías, gremios, franciscanos, jesuitas, dominicos, seculares, etc., se dieron a la

47 De la Torre Villar Ernesto, “Eguiara y Eguren. Orador sagrado”. *Estudios de Historia Novohispana*.

48 Beuchot Mauricio, “Sobre el conocimiento filosófico y teológico de Dios según Eguiara Y Eguren”, en *Juan José de Eguiara y Eguren y la Cultura Mexicana*, UNAM, México, 1993, pp. 1-28.

49 Eguiara y Eguren Juan José, *María santísima pintándose milagrosamente en su bellísima imagen de Guadalupe de México Saluda a la Nueva España y se constituye su Patrona*, México, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, 1757.

tarea de mostrar su júbilo porque al fin una imagen mexicana fuera reconocida como patrona de la ciudad que la vio nacer.

La primera aprobación del sermón de Eguiara estuvo a cargo del Dr. Alonso Francisco Moreno y Castro, deán de la Iglesia Metropolitana de México. Según la tradición, la imagen de la Virgen de Guadalupe había parecido milagrosamente en la tilma del indio Juan Diego. Sin embargo, los predicadores se disputaban la mejor interpretación de este milagro: “dudábamos –dice el Dr. Moreno– si el dedo omnipotente del mismísimo Dios (como formó los caracteres sobre la Tabla de la Ley) o un Ángel, según otras pinturas afianza la tradición, animaron también está a rasgos de luz, pinceladas de resplandor. Pero el señor Dr. Eguiara absuelve esta duda y responde a la pregunta el título del sermón: María santísima pintándose milagrosamente”. En efecto, el título del sermón es la tesis o proposición que Eguiara y Eguren va a demostrar. No fue Dios un ángel, sino que María misma se plasmó en la tilma de Juan Diego.

El segundo parecer estuvo a cargo del Dr. Joseph Manuel Vélez de Ulivarri y Olasso, colegial del Colegio Real de San Ignacio de Puebla, examinador sinodal del Obispado y Prebendado de la Iglesia Metropolitana. Con respecto a Eguiara dice: “Esta particular elocuencia del Orador, su singular elegancia y claridad de estilo, no está solamente que instruya cuando agrada y enseñe al mismo paso que deleita”. Ese era el ideal de todo sermón, no sólo deleitar, como nos lo quiere hacer creer Perla Chinchilla, sino enseñar y conmover.

Para poder sostener su argumento principal, Eguiara y Eguren no se remite a la poesía, sino a la Filosofía y a la Teología. Es cierto que, como dice tanto Mauricio Beuchot, como Carmen Rovira, para este tiempo había un naciente eclecticismo dentro de los pensadores novohispanos. Pero el eclecticismo no se debe entender como una pérdida del sentido de la búsqueda, sino una pesquisa continua y sostenida. Yo no considero que el pensamiento de Eguiara sea ecléctico, sino que aún pertenece a la escolástica barroca.

En el exordio, Eguiara plantea una concepción del tiempo sumamente importante. En primer lugar narra la visita de María a santa Isabel. Y saca como conclusión de esta historia lo siguiente: “Veis ahí una historia, como todas las que lo son, de lo pasado, y al mismo tiempo una historia, como muchas Sagradas, de lo futuro: Porque el futuro suceso de Guadalupe se profetizaba y prevenía en el pasado viaje, visita y salutación pretéritas de la gran Reyna”. Lo pasado ya está en germen del porvenir, el porvenir está potenciado en el pasado. Al menos en la historia sagrada, el futuro ya está *in nuce* en el pasado. Esto se podía demostrar mediante una interpretación posible y probable de la Sagrada Escritura. Este es el fin que se propone Eguiara.

Valiéndose de que el Evangelio de San Lucas no dice a qué ciudad de Judá fue María, con la ayuda de Cornelio a Lapide, asegura Eguiara que tal ciudad era Hebrón: “profética sombra de México”. Porque si Hebrón es la máxima ciudad de Judá, nadie niega, asegura Eguren, que México es la máxima ciudad del Nuevo Mundo. Va haciendo una serie de comparaciones entre Hebrón y la ciudad de México.

Llama la atención que, según su interpretación, América se debería llamar Isabel, y los americanos isabelinos. Pues le parece injusto que el Nuevo Mundo se llame América en honor de Vespucio. Pues quien descubrió estas tierras fue Cristóbal Colón y a una de las primeras ciudades la llamó Isabela en la Isla Española, primero del Nuevo Mundo. También se debería llamar Isabel en recuerdo de la reina católica que patrocinó a Colón. Aquí vemos un arranque de cierto orgullo nacionalista, inclusive hispánico.

La salutación que hace la Virgen María a estas tierras es con su propia imagen, pintándose a sí misma en la tilma del indio. Esa es la proposición que va a comprobar y que va a sostener con sus argumentos.

Interpreta Eguiara a la imagen de la Virgen de Guadalupe como un texto. Aquí nos encontramos una sesuda argumentación semiótica de cómo una imagen puede ser vista como un texto. Comienza diciendo que hay saluciones de palabra y por escrito. A Juan Diego lo saludó la Virgen de palabra, pero al resto de la Nueva España la saludó por escrito con su imagen: “Porque si los Libros son pinturas, y por eso en el primero de los Macabeos, donde tiene nuestra Vulgata *Habentes solatio sanctos libros*, lee el Griego: *Habentes solatio sacras picturas*, también las pinturas son Libros, en cuyos coloridos leen y se instruyen los ignorantes, como advierte S. Gregorio”.

El que un texto forme una imagen en el entendimiento del lector era una doctrina común y el que las pinturas fueran los textos de los sencillos, también lo era desde tiempos de san Gregorio Magno, pero que la imagen de la Virgen de Guadalupe fuera interpretada como un texto, ahí estribaba la novedad del sermón de Eguiara. De tal suerte, el concepto de texto que tenían los pensadores novohispanos era muy abierto, inclusive tan abierto como la semiótica del siglo XX.

Como prueba de lo que sostiene, se comparan dos ediciones de la Sagrada Escritura, la Vulgata y la paráfrasis caldea. En el salmo 44 se dice que vio David a la diestra de Dios a la Virgen y la fuente caldea dice que está un libro. Por lo cual, concluye que es la imagen de María en su advocación de Guadalupe: “¿Y cómo puede conciliarse una con otra lección? De forma admirable a la verdad. Porque David vio a María Santísima como Original que había de copiarse en su milagrosa Imagen de Guada-

lupe, y esta bellísima Imagen es un Libro, un ejemplar escrito, no sólo con tinta de flores, sino con el oro más resplandeciente de los Astros”.<sup>50</sup>

Este es un rasgo distintivo de los sermones barrocos, no sólo usan la edición latina de la Biblia, sino de la edición griega, para el Nuevo Testamento y la aramea para el Antiguo. Muy probablemente tuvieron a la mano la Biblia Complutense de Cisneros. Lo cierto es que de alguna manera ya había cierta conciencia que existían diferencias entre las distintas ediciones de la Biblia. Con esto nos percatamos una incipiente crítica textual.

Dentro de los cánones epistolares, se estimaba que la venia era de poca líneas, más el saludo de la Virgen es todo un libro. Según la propuesta de Eguiara, la Virgen María se acomodó a la forma de comunicación de los mexicanos prehispánicos:

Acomodase María, como tan sabia, prudente, y amorosa, al estilo del País y de los Mexicanos, en su Epístolas, Libros, y semejantes Monumentos; y como ellos en vez de letras escribían con pinturas, símbolos y jeroglíficos, ella les escribió del mismo modo esta carta y este Libro, pintando en su Imagen prodigiosa el jeroglífico y símbolo más ajustado y más propio de la paz.<sup>51</sup>

Este es otro rasgo distintivo de los predicadores de la generación de Eguiara. Recurren de una manera u otra al pasado prehispánico de México, ya sea con relatar mitos, formas de vida o, como en este caso, formas de escritura. En efecto, esto creaba en la conciencia popular la idea de que el pasado prehispánico de la Nueva España era importante. Pero en este caso específico, la opción de comunicación que prefirió la Virgen María, fue la propia de los indígenas.

*Ergo*, la imagen de la Virgen de Guadalupe es un libro y como tal es un texto. Ahora podríamos decir que es un discurso en sí mismo. En efecto, así fue. Los predicadores barrocos hicieron de esta imagen su discurso identitario que les permitió pensarse a sí mismos a través de este símbolo religioso.

La imagen de la Virgen de Guadalupe es tomada por Eguiara como símbolo de la paz. Veamos las pruebas que presenta. En primer lugar, una de autoridad a través de las Sagradas Escrituras. Dios creó el firmamento y dividió el día y la noche. De aquí se sigue, explica Eguiara, que no pueden resplandecer a un mismo tiempo el sol y la luna. Sin embargo, en la imagen de Guadalupe sí brillan, he aquí la primera paz entre dos contrarios.

En segundo lugar, a través de la razón: “Pues ahora: Si el signo indica y repre-

50 Eguiara y Eguren, *op. cit.*, p. 9.

51 *Idem*.

senta alguna cosa distinta de aquella que ofrece a los sentidos, ¿qué indicaba aquella mujer aparecida en el Cielo? ¿Y qué significa esta Imagen aparecida en nuestra tierra? La paz”. Aquí la imagen de la Virgen de Guadalupe es signo de la paz. Aunque no lo dice directamente, Eguiara presume que esta imagen fue signo de paz entre los antiguos mexicanos y los nuevos cristianos.

Además, con esta cortesía María se estableció como patrona de la Nueva España: “Pues si así la saluda pintándose en su Imagen Guadalupana, por el mismo hecho, y con la misma salutación se constituye su Patrona”. Lo prueba con la interpretación acomodaticia que hace del *Cantar de los cantares*, en el versículo ocho, donde la voz de una mujer dice *Yo soy muro y mis pechos torre elevada desde que hallé la paz en la presencia divina*. Esto se lo aplica a la imagen guadalupana.

A continuación, enlaza los quehaceres de los patronos con la imagen de Guadalupe como signo de la paz. Pues si los patronos procuran en sus clientes los sumos bienes, y si la paz es la suma de todos los bienes, entonces, la imagen de la Virgen de Guadalupe es, casi por definición, esa suma total.

La eficacia del saludo, la paz, se demuestra mediante una cita del Evangelio de Mateo (10: 12), donde Cristo les indica a sus apóstoles que cuando entren en una casa, saluden deseando la paz a sus moradores. Si lacases digno ahí se hará la paz, explica Cristo. Ahora Eguiara afirma: “Tanta es la eficacia, tanta la actividad de una salutación pronunciada por una boca santa. ¿Pues cuánta será la virtud que lleva, proferida por una boca Santísima, por la misma madre de Dios?”. El predicador evidencia aquí su conciencia del carácter perlocutivo de las palabras. Si María santificó la casa y al hijo de Santa Isabel con sólo saludarlos, entonces ¿qué habrá hecho con el Nuevo Mundo, si les presenta todo un texto escrito por su mano? Pues les dio la paz, esa es la conclusión de este argumento.

Después pasa a probar lo más importante, que “La Morena del Tepeyac” es autorretrato de la Virgen María: “Yo, con licencia de tan sabios Escritores, pienso que ningún ángel, ningún Querubín, ningún Serafín, fue el pintor de la Imagen de Guadalupe, sino inmediatamente la misma Madre de Dios”. Aunque esta proposición se presenta como un enunciado plausible o dudoso, la finalidad del predicador es convencer a su feligresía. Vemos si su conclusión es consistente con su afirmación.

En primer lugar, discute con Becerra y Tanco, no duda que la sombra de María se haya proyectado sobre la tilma del indio, mas de lo que duda es que la haya coloreado un ángel. Después cita la empresa sacada del salmo 147 que se le colocó a la imagen de Guadalupe para formar un emblema: *Non fecit taliter omni nationi*. Empieza analizando esta frase desde el sentido literal. Esta frase está inmersa en un contexto

netamente judío, como pueblo elegido por Dios. Porque en la tradición judía se considera que sólo a este pueblo les dio Dios sus leyes. Presenta una objeción, ¿acaso la ley natural no es común a todas las naciones? Pero, lo que les dio Dios fueron sus preceptos escritos por su puño y letra. Esta es una señal distinguida de amor. Pues así como hizo Dios con el pueblo de Israel así hizo María lo propio:

Pues si María Santísima pintando su Imagen de Guadalupe, y dándola al Nuevo Mundo, ha querido distinguirlo y señalarlo con esta admirable ejecutoria de su amor; ¿no podré yo y deberé decir que por sí misma, y sin servirse de Ángel, ni otro Ministro, pintó su Imagen Sagrada de su misma mano nos escribió esta salutación y esta Epístola?<sup>52</sup>

El predicador plantea es si lo que él propone es natural y lógicamente consistente. Si el auditorio dice que no, el sermón se viene abajo. Mas si la feligresía asiente, está de acuerdo con él, el sermón ha cumplido con su cometido. Hasta aquí sólo ha presentado una prueba por semejanza, basada en una lectura literal de la frase.

La segunda prueba la saca de la Carta de San Pablo a los Gálatas. San Pablo escribió esta epístola, según la tradición, de su propio puño y letra. Haciendo con este pueblo una distinción muy particular y mostrando su preocupación por la propagación de la fe entre los de Galacia. Esta misma preocupación la tuvo María con respecto al Nuevo Mundo y por ende, su imagen no tendría que ser pintada más que por sí misma.

Después lo muestra con la experiencia. ¿Acaso después de aparecida la Imagen de la Virgen de Guadalupe no se dieron en masa el bautismo entre los nahuahablantes? ¿Cada vez que ha habido una peste no viene Guadalupe a remediarlo? ¿Cuándo hay sequías, no intercede la Morena del Tepeyac? Y así, va poniendo cada una de las calamidades de las que los ha guardado la Virgen: “¿Cómo insinuaré en pocos minutos los favores que nos ha hecho en doscientos veinticinco años?”

Termina su sermón Eguiara dando unas sentidas gracias al Papa Benedicto XIV, por haber emitido la Breve Apostólica por la cual la imagen de la Virgen de Guadalupe se instituía como patrona de la Nueva España. Lo cierto es que Eguiara y Eguren, conocedor de la escolástica, hace una excelente especulación a partir de una tesis probable. Si no remata contundentemente la idea, es porque la quiere dejar así, pues más que la comprobación racional de la tesis, o que el predicador pretendía era mostrar que su interpretación no sólo era probable, sino lógicamente consistente y que por lo tanto plausible.

~~~~~  
52 *Ibidem*, p. 23.

Recurre tanto a la interpretación literal como la acomodaticia. No hay en el sermón una gran cantidad de citas en latín y el estilo trata de ser medio, es decir, no muy exagerado. Aunque sí se remite a teólogos como Cornelio a Lapide y otros, su escrito no es tan recargado en metáforas o alegorías. Este discurso de Eguiara y Eguren, junto con otros sermones dichos por el patronato de la Virgen de Guadalupe, vino a conformar el imaginario colectivo de la cultura novohispana.

Como hemos visto, los temas de los sermones barrocos van desde la vida de santos, hasta sucesos políticos con la corona española. Los panegíricos de santos intentan poner un ejemplo a seguir por 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. No obstante, la imagen no era en ningún sentido algo que tuviera un valor, quizás el de adorno, estético, pero la función era de signo. Con esto nos damos cuenta, en efecto, el alto grado 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.

Fueron varios los tipos de argumentos usados en los sermones barrocos novohispanos. En primer lugar, tenemos los inductivos: analogía, semejanza, autoridad, causa, contrarios y 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*. La analogía y el símbolo

le sirvieron al predicador para identificar la unidad en la diversidad, para subsumir la diferente en lo idéntico.

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 aceptaba y de ahí sacaba conclusiones distintas que producían un saber específico. Mas, ese saber no era pretensioso, no se postulaba como verdad única y absoluta, sino que, como lo sostienen los censores de los sermones y los mismos concionadores, era un saber probable y verosímil.

## IMPRESOS

- Brabo, Joseph, *Sermón a los desagraciados del Santísimo Sacramento, por real cedula de su Majestad, por el ultraje que le hicieron los herejes poniéndole en precio y almoneda*, Imprenta de la Viuda de Miguel de Ribera, 13 de Diciembre de 1711
- Borrueal, Cosme, *La imagen más clara de lo más oculto de María. Sermón que en el día de nuestra señora de Guadalupe en su Colegio Apostólico de Zacatecas*, Imprenta de México de Bernardo de Hogal, 1733.
- , *Cristo dando acredita su deidad*. Sermón de rogativa, Impreso en México con las licencias necesarias, por Joseph Bernardo del Hogal, 1734.
- Cesati, Pedro Joseph, *La omnium minima y la omnium maxima sermón*, Imprenta Real del Superior Gobierno de los herederos de la viuda de Miguel Rivera en el Empedradillo, México, 1732.
- Fernández de Arévalo, Lorenzo, *Visita de la Misericordia, Sermón Panegyrico Moral*, Imprenta de Bernardo de Hogal, México, 1745.
- Fernández de Palos, Joseph, *Sermón extemporal que en oposición a la canonjía magistral de la Santa Iglesia Metropolitana de México*, Imprenta Real del Superior Gobierno a cargo de Doña María de Rivera, México, 1747.
- Guerra, Joseph, *Mystico Throno de la divina sabiduría el Gran Padre de la Iglesia San Agustín*. Sermón, que en su religiosísimo convento de la ciudad de Zacatecas. México, 1715.
- Guerra Joseph, *Edificio Espiritual la que se coloca la imagen de Cristo Crucificado. Sermón que en día octavo de la dedicación de la capilla de la milagrosa imagen de Cristo crucificado de la Iglesia Parroquial de la ciudad de Zacatecas*. México, 1717.
- Larrimbe, Joseph, *Oración panegyrica que en el día de la asunción de Nuestra Señora*, Por los herederos de la viuda de Francisco Rodríguez de Lupercio, México, 1730.
- Montufar, Juan José Mariano, *El verbigracia de Dios Sr. San Miguel Arcángel, Sermón Panegírico que en su santuario de su milagroso predicó de accidente presente el santísimo sacramento*, Imprenta de la viuda de Miguel de Ortega, Puebla, 1756.
- Ocampo, Pedro de, *La importancia aplaudida en la solemne dedicación de la ostentosa capilla... a la Inmaculada Concepción de María*, Imprenta de Joseph Bernardo de Hogal, México, 1734.

## BIBLIOGRAFÍA

- Abbagnano Nicolás, *Historia de la pedagogía*, FCE, México.
- Abbot Dan Paul, *Rhetoric in the New World. Rhetorical Theory and Practice in Colonial Spanish America*. Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1996
- Alejos Grau Carmen José, “La Teología Homilética del XVII”, en Saranyana Ignasi Josep *Teología en América Latina*, Iberoamericana, Madrid, 1999

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.

Álvarez Barrientos, Joaquín, *Los hombres de letras en la España del siglo XVIII. Apóstoles y arribistas*, Editorial Castalia, Madrid, 2006.

Álvarez-Ossorio Alvarriño, Antonio, “La sacralización de la dinastía en el púlpito de la Capilla Real en tiempos de Carlos II”, en *Criticón*, números 84 y 85, 2002, pp. 313-332.

Aragüés Aldaz, José, “Preceptiva, sermón barroco y contención oratoria: el lugar del ejemplo histórico”, en *Criticón* (Toulouse), números 84 y 85, 2002.

—, *Deus concionator. Mundo predicado y retórica del exemplum en los Siglos de Oro*, Amsterdam, Rodopi, 1999

Aristóteles, *Retórica*, Biblioteca clásica Gredos, Gredos, Madrid, 1990

—, *Tratados de Lógica (Organón)*, Biblioteca Clásica Gredos, Gredos, Madrid, 1994

Azaustre Galiana, Antonio, “Algunas influencias de la oratoria sagrada en la prosa de Quevedo”, en *Criticón* (Toulouse), números 84 y 85, 2002.

Beristáin, Helena, *Diccionario de retórica y poética*, Editorial Porrúa, México, 2004

Beristáin De Souza, José Mariano, *Biblioteca Hispanoamericana Septentrional*. México, UNAM, 1980.

Beuchot Mauricio, *Significado y discurso. La filosofía del lenguaje en algunos escolásticos españoles postmedievales*, UNAM, México, 1988

—, *La retórica como pragmática y hermenéutica*, Antropos editorial, Barcelona, 1998

—, *Tratado de hermenéutica analógica*, UNAM, Itaca, 2001

—, *Hermenéutica analogía y símbolo*, Herder, Barcelona, España, 2006

—, *Retóricos de la Nueva España*, UNAM, México, 1996

Biblia Sacra iuxta Vulgatam Clementiam, B. A. C. Matriti, 1946

Blanco, Mercedes, “Humanismo rezagado frente a difícil modernidad. Al margen de la polémica Ormaza-Céspedes sobre la oratoria sagrada”, en *Criticón* (Toulouse), números 84 y 85, 2002.

Brading, David A., *Siete sermones Guadalupanos*, Condumex, México, 1994

Bravo Arriaga, María Dolores, *El discurso de la espiritualidad dirigida: Antonio Núñez de Miranda, confesor de Sor Juana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Seminario de Cultura Literaria Novohispana, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 2001

—, *Algunas consideraciones sobre el discurso de poder y la autoría de Núñez de Miranda, en el TÍTULO a Felipe IV, de 1666*

—, “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*, UNAM, México, 2002, pp. 515-531.

Cerdan, Francis, Oratoria sagrada y reescritura en el Siglo de Oro: el caso de la homilía, *Criticón*, 79, 2000.

—, “Cristóbal Suárez de Figueroa y la oratoria sagrada de la España de Felipe III (en torno al alivio IV de El Pasajero)”, en *Criticón*, núm. 38, 1987.

—, “Actualidad de los estudios sobre oratoria sagrada del Siglo de Oro (1985-2002). Balance y perspectivas”, en *Criticón*, números 84 y 85, 2002, pp. 9-42.

—, “La emergencia del estilo culto en la oratoria sagrada del siglo XVII”, en *Criticón*, núm. 58, 1993.

—, “La oración fúnebre del Siglo de Oro. Entre sermón evangélico y panegírico poético sobre fondo de teatro”, en *Criticón* (Toulouse), núm. 30, 1985.

—, “Bibliografía sobre Fray Hortensio Paravicino”, en *Criticón* núm. 8, 1979; “Elementos para la biografía de Fray Hortensio Félix Paravicino y Arteaga”, en *Criticón*, núm. 4, 1978.

—, “La pasión según Fray Hortensio. Paravicino entre san Ignacio y el Greco”, en *Criticón* núm. 5, 1978.

Connaughton Brian, *Ideología y sociedad en Guadalajara (1788-1853)*, CNCA, México, 1992.

Croizat-Viallet, Jean, “Cómo se escribían los sermones en el Siglo de Oro. Apuntamientos en algunas homilias de la Circuncisión de Nuestro Señor”, en *Criticón* (Toulouse), núm. 84 y 85, 2002.

Chinchilla Pawling, Perla, “Sobre la retórica sacra en la era barroca”, en *Estudios de Historia Novohispana*, IHH, UNAM, México, diciembre del 2003, pp. 98-122.

—, *De la compositio loci a la república de las letras. Predicación jesuita en el siglo XVII novohispano*, Universidad Iberoamericana, México, 2004.

—, “La república de las letras y la predica jesuita novohispana del XVII. Los paratextos y la emergencia del arte como sistema”, en *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 41, 2009, pp. 79-104.

Cicerón, Marco Tulio, *La invención retórica*, Biblioteca clásica Gredos, Editorial Gredos, Madrid, 1997.

—, *El orador perfecto*, Biblioteca Scriptorum Graecorum et romanorum Mexicana, UNAM, Versión de Bulmaro Reyes Coria, México, 1999.

—, *De la partición oratoria*, Biblioteca Scriptorum Graecorum et romanorum Mexicana, UNAM, Versión de Bulmaro Reyes Coria, México, 2000.

—, *De Oratote*, Tomos I, II y III, Biblioteca Scriptorum Graecorum et romanorum Mexicana, UNAM, Versión de Amparo Gaos Schmidt.

—, *Sobre la naturaleza de los dioses*, Introducción, traducción y notas de Julio Pimentel Álvarez, Instituto de Investigaciones Filológicas, UNAM, México, 1976.

Dahan Gilbert, *L'exegesis chrétienne de la Bible en Occidente médiéval. XIIIe-XIVe siècle*, CERF, Paris, 1999.

De Lubac Henri, *Medieval Exégisis. The four senses of Scripture*, Michigan, 1998, Tomos I y II.

Descalzo de Blas, Alberto, “El ars praedicandi de Sancho Porta, O. P. Estudio del sermón: *Dies purgationis Marie secundum legem* del Manuscrito 30 del Burgo de Osma”, en *Revista de Filología Romántica*, núm. 15, 1998, pp. 145-163.

- Didier, Hugues, “Antonio Vieira: un predicador portugués frente a la oratoria sagrada española”, en *Criticón* (Toulouse), números 84 y 85, 2002.
- Dessi Rosa María y Lauwer Michel, *La parole du prédicateur, V<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> Siècle*, Collection du Centre d’ Etudes Médiévales de Nice, Nice, 1997.
- Eijnatten Joris van, *Preaching, Sermon and Cultural Change in the Long Eighteenth Century*, Brill, Leiden-Boston, 2009.
- Eguiara y Eguren Juan José, Biblioteca Mexicana, Edición, introducción y notas de Ernesto de la Torre Villar, UNAM, 1997.
- , *Prólogos a la Biblioteca Mexicana*, FCE, México, 1984
- , *La Filosofía de la trascendencia* (Selectae Dissertationes Mexicanae, tract. I, dissert, 1-2), UNAM, México, Introducción, traducción y notas de Mauricio Beuchot, 1997.
- Ferrater Mora, José, *Diccionario de Filosofía*, Alianza editorial, España, 1980.
- Fumaroli, Marc (coord.), *Historie de la rhétorique dans l’Europe Moderne, 1450-1950*. PUF, París, 1999.
- Fumaroli, Marc *L’âge de l’éloquence. Rhétorique et « res literaria » de la Renaissance au seuil de l’époque classique*, Droz, Genève, 2009.
- , “Los jesuitas y la apologética de las imágenes sagradas”, en *Arte y espiritualidad jesuita. Principio y fundamento*, Artes de México, núm. 70, México, 2004.
- Gutiérrez José Antonio, “El sermón novohispano en la segunda mitad del siglo XVII”, en *Pensamiento novohispano*, núm. 7, Toluca, México, 2006.
- Herrejón Peredo, Carlos, *Del sermón al discurso cívico. México 1760-1834*, El Colegio de Michoacán, El Colegio de México, Zamora, Michoacán, 2003
- , “El sermón barroco en el mundo hispánico. Estudio de dos latitudes”, en Mazin, Oscar, *México en el Mundo Hispánico*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2000.
- , “Los sermones novohispanos”, en Chang Rodríguez Raquel, *Historia de la literatura mexicana*, tomo II, México, UNAM, Siglo XXI, 2002.
- , “La oratoria en la Nueva España”, en *Relaciones*, núm. 57, El Colegio de Michoacán, Zamora, 1994.
- , “El sermón en la Nueva España durante el siglo XVIII” en México en el mundo hispánico, XVII Coloquio de Antropología e Historia, El Colegio de Michoacán, Zamora, 1999
- Herrero Salgado, Félix, *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII*, FUE, España, 1996
- , *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII. tomo II Predicadores dominicos y franciscanos*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1998.
- , *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII. tomo III La predicación en la Compañía de Jesús*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2001.
- , XVI y XVII. *La oratoria sagrada en los siglos tomo IV Predicadores agustinos y carmelitas*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2004.
- , *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII. tomo V La predicación en la Orden de la Santísima Trinidad, Predicadores mercedarios, predicadores procesados por la Inquisición*. Fundación Universitaria Española, Madrid, 2006.
- , “Las citas en los sermones del Siglo de Oro”, en *Criticón* (Toulouse), números 84 y 85, 2002.
- Ibarra Ortiz, Hugo, *La palabra discurre. Historia de las ideas a través de la retórica sagrada. Siglo XVIII*, Policromía editores, Zacatecas, 2016.
- , *La insurgencia de la razón. La filosofía de Andrés de Guevara y Basoazabal, 1748-1848*, Instituto Zacatecano de Cultura, Zacatecas, 2016.
- , *El paradigma sermocinal en la Nueva España, Siglo XVII*, Universidad Autónoma de Zacatecas, Zacatecas, México, 2013.
- , “Estrategias discursivas a favor de San José en la Nueva España. Siglo XVIII”, en Castañeda García Rafael y Pérez Luque Rosa Alicia (coord.), *Entre la solemnidad y el regocijo. Fiestas, devociones y religiosidad en Nueva España y el mundo hispánico*, El Colegio de Michoacán, CIESAS, Zamora, Mich., 2015
- , “La argumentación paradójica en los sermones barrocos novohispanos. Siglo XVIII”, en Esquivel Noé (coord.) *Pensamiento Novohispano*, núm. 16, UAEM, Estado de México, 2015.
- , “Construcción de la identidad nacional a través de sermones novohispanos”, en Terán Elizondo María Isabel, *Discurso literario novohispano. Construcción y análisis*, UAZ, Zacatecas, 2013.
- , “La episteme del sermón barroco novohispano”, en Esquivel Noé (coord.) *Pensamiento Novohispano*, núm. 14, UAEM, Estado de México, 2013.
- , “Argumentación, probabilismo y valores en los sermones barrocos novohispanos”, en Murillo Gallegos Verónica, *Individuo, valores y mundo. Reflexiones desde la Filosofía*, UAZ, 2012.
- , “Scientia sermocinalis. Argumentación y retórica en la obra de Juan Rodríguez de León, siglo XVII”, en Esquivel Noé, *Pensamiento Novohispano*, núm. 13, UAEM, Estado de México, 2012.
- , “La retórica antigua y la hermenéutica literaria”, en Ortiz Alberto, *Prolegómenos de una exégesis literaria*, UAZ-U de G., Zacatecas, 2011.
- , “Tradición y modernidad en la oratoria sagrada novohispana” en Arauz Diana, *Pasado, presente y porvenir de las humanidades y las artes III*, Conaculta, IZC, Zacatecas, 2011.
- , “El sermón novohispano como instrumento pedagógico” en *Memoria del XII Encuentro Internacional de Historia de la Educación*, UMSNH, Morelia, Michoacán, 2010.
- , “Hermenéutica analógica y símbolo”, en Blanco Beledo Ricardo, *Hermenéutica analógica y cultura contemporánea*, Editorial: Torres asociados, México, 2009.
- López Grigera, Luisa, “Apuntes para un estudio de la tradición retórica en Hispanoamérica en el siglo XVII”, en Kout Karl y Sonia V. Rose (eds.), *La Formación de la Cultura Virreynal*, tomo III, Vervuet Frankfurt Iberoamericana, Madrid, 2004, pp. 67-79.
- Mayer, Alicia, “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*, UNAM, México, 2002
- Mayer, Alicia, *Flor de primavera mexicana. La Virgen de Guadalupe en los sermones novohispanos*, UNAM, 2010.
- Medina, José Toribio, *La imprenta en México 1539-1821*, edición facsimilar, VIII Tomos, UNAM, México, 1989.
- Mouchel, Christian, “Les rethoriques post-tridentine (1570-1600): la fabrique d’une société Chrétienne”, en Fumaroli Marc (coord.), *Historie de la rhétorique dans l’Europe Moderne, 1450-1950*, PUF, París, 1999.
- Moore, Charles B., *El arte de predicar de Juan de Espinosa Medrano en la Novena Maravilla*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo editorial, 2000.
- Murphy, James, *La retórica en la Edad Media: Historia de la teoría de la retórica desde San Agustín hasta el renacimiento*, FCE, México, 1986.
- Negredo del Cerro, Fernando, *Los Predicadores de Felipe IV. Corte, intrigas y religión en la España del Siglo de Oro.*, Actas Editorial, Madrid, 2006.
- Núñez Beltrán, Miguel, *La oratoria sagrada de la época del barroco. Doctrina, cultura y actitud ante la vida desde los sermones sevillanos del siglo XVII*, Universidad de Sevilla, Sevilla, España, 2000.
- Pelegrín, Benito, “Entre sacra y profana, la Agudeza. La oratoria sagrada de Lorenzo a Baltasar, Gracián”, en *Criticón* (Toulouse), números 84 y 85, 2002.
- Perelman Ch. y Olbrechts Tyteca L., *Tratado de la Argumentación. La Nueva Retórica*, Traducción: Julia Sevilla Muñoz, Biblioteca Hispánica Romana, Gredos, Madrid, 1989.
- Pérez Martínez, Herón, “La tópica del discurso político mexicano”, en Conanghtun B., Pérez Toledo Sonia y Iliades Carlos, *Construcción de la legitimidad política en México*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1999.
- Quiñónez Melgoza, José, “La retórica en Nueva España (siglo XVI): bosquejo histórico bibliográfico”, en *Pensamiento novohispano*, núm. 5, Toluca, México, 2004, pp. 49-62.
- Ramírez Trejo, Arturo E., “La retórica novohispana. Teoría y argumentación”, en *Pensamiento novohispano*, núm. 4, Toluca, México, 2003.
- Ramos, Domingo José, *Retórica, sermón, imagen*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, España, 1997.
- Rico Callado, Francisco Luis, “La reforma de la predicación en la orden Ignaciana. El nuevo predicador instruido (1740) de Antonio Codorniu”, en *La reforma de la predicación en la España del siglo XVIII*, tesis doctoral de la Universidad de Alicante.
- Rivera y Sanromán, Agustín, *Principios críticos sobre el virreynato de la Nueva España y sobre la Revolución de Independencia*, Tipografía de José Martín de Hermosillo, San Juan de Lagos, Querétaro, 1887 Tomos I y II.
- Rodríguez Garrido, José A., “Del púlpito a las prensas: la transmisión de los sermones de Fray Hortensio Paravicino”, en *Criticón* (Toulouse), números 84 y 85, 2002, pp. 165-185.
- Rodríguez Garrido, José Antonio, “Sermón barroco y poder colonial: la oración panegírica al apóstol Santiago de Espinosa Medrano”, en Rose de Fuggle Sonia, *Discurso colonial hispanoamericano*, Foro hispánico, Ámsterdam-Atlanta, 1992.
- Robledo Estaire, Luis, “El cuerpo como discurso: retórica, predicación y comunicación no verbal en Caramuel”, en *Criticón* (Toulouse), números 84 y 85.
- Rovira Gaspar, Carmen, “Reflexiones en torno de un sermón”, en *Pensamiento Novohispano*, núm. 4, Toluca, México, 2003, pp. 115-129.
- Saez, Ricardo, “Preludio al sermón”, en *Criticón* (Toulouse), 2002, pp. 45-61.
- Saugnieux, Joël, *Les jansenistes et le renouveau de la predication dans l’Espagne de la seconde moitié du XVIII siècle*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon France, 1976.
- Smith, Hilary Dansey, *Preaching in the Spanish Golden Age: A Study of Some Preachers in the Reign of Philip III*, Oxford University Press, 1978.
- Terán, Mariana, *El artificio de la fe. La vida pública de los hombres del poder*, UAZ, Zacatecas, 2002.
- , “Tradición y contrapunto. El juego de voces en un sermón barroco”, en Bernebeu Salvador (coord.) *Historia, gráfica e imágenes de Tierra adentro. Nueve ensayos sobre el norte colonial*, Doctorado en Historia Colonial UAZ, Archivo Municipal de Saltillo, México, 1999.
- , “Análisis narratológico de un sermón barroco” en *Saber novohispano III*, UAZ, El Colegio de Michoacán, 1999.
- , “El estudio del sermón desde la historia cultural”, en Terán Elizondo Isabel y Marcelino Cuesta (eds.), *Cultura novohispana. Estudios sobre arte, educación e historia*, UAZ, Zacatecas, 2006.
- , “Vida conventual y discurso patrio”, en Miño Grijalva Manuel y Terán, Mariana (coords), *Raíces del federalismo mexicano*, UAZ, SEC.
- Tuya Manuel de y Salguero, José, *Introducción a la Biblia*, tomo II, BAC, Madrid, 1967.
- Veracruz, Fr. Alonso de la, *Tratado de los tópicos dialécticos*, Biblioteca Philosophica Latina Mexicana, UNAM, México, Versión de Mauricio Beuchot, 1989.
- Walde Moheno von der, Lillian, “*Artes praedicandi*: La estructura del sermón”, en Destiempos.com, año 3, núm. 18, 2009.
- Witschorik, Charles, A., *Preaching power. Gender, politics and official Church Catholic discourses in Mexico City, 1720-1875*, Pickwick Publications, Eugene, Oregon, 2013.



Taberna Libraria  
Editores

SCIENTIA SERMOCINALIS  
FILOSOFÍA Y RETÓRICA EN LA NUEVA ESPAÑA  
SIGLO XVIII

de Hugo Ibarra Ortiz

se terminó de imprimir en el mes de octubre de 2019,  
en los talleres gráficos de Signo Imagen.

Email: [simagendigital@hotmail.com](mailto:simagendigital@hotmail.com)

Cuidado de edición a cargo del autor.

500 ejemplares

