

EL SERMÓN NOVOHISPANO
COMO TEXTO DE CULTURA
OCHO ESTUDIOS

EDS.
BLANCA LÓPEZ DE MARISCAL
Y
NANCY JOE DYER



CON PRIVILEGIO . EN NEW YORK . IDEA . 2012

BLANCA LÓPEZ DE MARISCAL, NANCY JOE DYER (EDS.)

EL SERMÓN NOVOHISPANO COMO TEXTO DE CULTURA.
OCHO ESTUDIOS

INSTITUTO DE ESTUDIOS AURISECULARES (IDEA)
COLECCIÓN «BATHIHOJA»

CONSEJO EDITOR:

DIRECTOR: VICTORIANO RONCERO (STATE UNIVERSITY OF NEW YORK-SUNY AT
STONY BROOK, ESTADOS UNIDOS)

SUBDIRECTOR: ABRAHAM MADROÑAL (CSIC-CENTRO DE CIENCIAS HUMANAS Y
SOCIALES, ESPAÑA)

SECRETARIO: CARLOS MATA INDURÁIN (GRISO-UNIVERSIDAD DE NAVARRA, ESPAÑA)

CONSEJO ASESOR:

WOLFRAM AICHINGER (UNIVERSITÄT WIEN, AUSTRIA)

TAPSIR BA (UNIVERSITÉ CHEIKH ANTA DIOP, SENEGAL)

SHOJI BANDO (KYOTO UNIVERSITY OF FOREIGN STUDIES, JAPÓN)

ENRICA CANCELLIERE (UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO, ITALIA)

PIERRE CIVIL (UNIVERSITÉ DE LE SORBONNE NOUVELLE-PARÍS III, FRANCIA)

RUTH FINE (THE HEBREW UNIVERSITY-JERUSALEM, ISRAEL)

LUCE LÓPEZ-BARALT (UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO, PUERTO RICO)

ANTÓNIO APOLINÁRIO LOURENÇO (UNIVERSIDADE DE COIMBRA, PORTUGAL)

VIBHA MAURYA (UNIVERSITY OF DELHI, INDIA)

ROSA PERELMUTER (UNIVERSITY OF NORTH CAROLINA AT CHAPEL HILL, ESTADOS
UNIDOS)

GONZALO PONTÓN (UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA, ESPAÑA)

FRANCISCO RICO (UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA, ESPAÑA / REAL
ACADEMIA ESPAÑOLA, ESPAÑA)

GUILLERMO SERÉS (UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BARCELONA, ESPAÑA)

CHRISTOPH STROSETZKI (UNIVERSITÄT MÜNSTER, ALEMANIA)

HÉLÈNE TROPÉ (UNIVERSITÉ DE LE SORBONNE NOUVELLE-PARÍS III, FRANCIA)

GERMÁN VEGA GARCÍA-LUENGOS (UNIVERSIDAD DE VALLADOLID, ESPAÑA)

EDWIN WILLIAMSON (UNIVERSITY OF OXFORD, REINO UNIDO)

Impresión: ONA. Industria gráfica S.A.
© Las editoras y los autores.

ISBN: 978-1-938795-90-9
New York, IDEA/IGAS, 2012



BLANCA LÓPEZ DE MARISCAL, NANCY JOE DYER (EDS.)

EL SERMÓN NOVOHISPANO COMO TEXTO DE CULTURA.
OCHO ESTUDIOS

ÍNDICE

PRELIMINAR	
BLANCA LÓPEZ DE MARISCAL.....	9
ESTUDIOS INTRODUCTORIOS	
PERLA CHINCHILLA	
De la <i>Compositio Loci</i> a la República de las Letras	17
NANCY JOE DYER	
Sermons of Colonial New Spain and their Women Printers, a family business	49
BLANCA LÓPEZ DE MARISCAL	
Los sermones de vidas de santos y su función ejemplar	75
ADRIÁN HERRERA FUENTES	
Exequias distantes: la oración fúnebre del padre Salinas y Córdoba en honor de don Baltasar Carlos de Austria	87
ALEJANDRA SORIA GUTIÉRREZ	
Lengua, ojos y oídos de un sermón mariano en defensa de la Inmaculada Concepción	107
MARGARITA FERNÁNDEZ DE URQUIZA	
Un sermón panegírico jesuita acerca de la Virgen de Gua- dalupe en el siglo XVIII	129
AURELIO COLLADO TORRES	
<i>El Salomón de España</i> : Un sermón de transición	139
GREGORY LEE CUELLAR	
The Imposed Silence of Idealized Memories	153

DE LA COMPOSITIO LOCI
A LA REPÚBLICA DE LAS LETRAS

Perla Chinchilla
Universidad Iberoamericana

La investigación que aquí presento está construida a partir de tres ejes fundamentalmente:

- 1.- Oralidad y escritura
- 2.- Religiosidad interior y exterior
- 3.- Predicación y arte.

En función de las preguntas por la extrañeza que hoy nos invade al leer un sermón publicado del siglo XVII, y el azoro de constatar la gran importancia que en la época tenían, he desarrollado este texto.

Ingenuamente inicié este trabajo buscando en los sermones el quiebre de la moralidad postridentina y la «tematización» de la norma, lo cual implicaba su puesta en tela de juicio en el espacio social y la consiguiente argumentación a favor del orden establecido al interior de la Iglesia, en este caso en el género de la predicación. Pero justamente este era el lugar discursivo en el que menos podía generarse una argumentación de este tipo. Se requeriría justamente el surgimiento de un género propio de la naciente modernidad en el que se pudieran discutir estos asuntos: la «filosofía racional».

¿Qué había de encontrar entonces en esos «farragosos» sermones que parecían no decirme nada?

La investigación que he desarrollado pretende destacar la importancia del sermón como «texto de cultura» y analizar las posibilidades y límites de su utilización como documento histórico en el estudio de lo social.

En primer término es importante señalar que la predicación comprende un espacio más amplio del que yo abarco, asunto que con frecuencia se pasa por alto. Sermones se predicaban a todo lo

ancho y largo de la cristiandad, y Trento se preocupó especialmente de ello, pero la «oratoria sagrada» solo se cultivó por una elite de predicadores, generalmente en las grandes ciudades en las que se desarrollaba la vida intelectual y cortesana de entonces. Esta es la que ha dejado huella fundamentalmente y de la que están llenos los anaqueles de los archivos, y que a modo de una sinécdoque, hemos tomado como el todo, siendo que solo es una parte, tal vez la menor, aunque la más, o tal vez la única, historiable.

La propuesta más fuerte que hago en este trabajo es justamente la de que la función comunicativa de la predicación —en su modalidad de oratoria sacra— pasó de catequética a artística. Esta afirmación la sostengo pensando el arte en los términos que Niklas Luhmann lo plantea:

El arte es un medio de comunicación generalizado simbólicamente que corresponde [...] a la constelación de atribuciones dentro de las cuales el actuar de Alter es experimentado por Ego. El artista actúa y el que toma en consideración la obra de arte realiza una experiencia determinada [el predicador y la grey, para estos fines, o bien como espero mostrar en mi texto, la propia red de predicadores que acabarían formando una república literaria]. [...] Se percibe un objeto como obra de arte al distinguirlo de los objetos *naturales* cuando se reconoce que se trata del resultado de acciones de alguien, y en cuanto tal artificial. La obra de arte posee algo sorprendente que no puede explicarse como casualidad, y por lo tanto lleva a preguntarse con qué fin se realizó. La cuestión del alcance de la obra de arte se convierte particularmente cargada de significado a partir de la diferenciación del arte como sistema de funciones autónomo, con la consiguiente renuncia a motivaciones o apoyos externos. El objeto del arte ya no es postergar algo no accesible directamente [el espacio de lo divino para el caso del sermón], ni la imitación de la naturaleza [ejemplo de tal actitud es ya ciertamente el barroco, pero aún todavía más la distinción arte-naturaleza que explícitamente se manejaba entre los miembros de la Compañía de Jesús], sino simplemente experimentar las combinaciones de formas inéditas. De manera contraria a los demás objetos artificiales, las obras de arte no tienen ninguna utilidad externa: son fines en sí mismas [por lo anterior, afirmar que el sermón es una obra de arte, no deja de ser una paradoja y en cierto modo una provocación]¹.

¹ Corsi, Esposito y Baraldi, 1995, pp. 23–24.

Así, intento mostrar como a través de la «oratoria sagrada», paradójicamente, podemos asomarnos al lento y poliédrico proceso de secularización de la modernidad.

Lo anterior lo expongo a la luz de la propuesta de que en el siglo xvii pueden empezarse a percibir los rasgos del paso de una «cultura oral» al de una «cultura de la escritura impresa», que es la caracterización —en términos comunicativos— del desplazamiento del código de referencia «teológico» en la sociedad veteroeuropea, a uno «científico», a partir del que se auto-describirá en los siglos siguientes, o en otros términos más familiares, el paso de la «sociedad tradicional», rural, a la «sociedad moderna», urbana, en Occidente. La retórica sacra en su tránsito del púlpito a las prensas, va, según mi hipótesis, dibujando el silencioso trayecto de este desplazamiento. Ciertamente en una sociedad como la novohispana.

Como parte de la cultura hispana, la sociedad novohispana ha ingresado tardíamente y de forma diversa a lo que se considera el «mundo moderno». Los procesos de «modernización» de los países iberoamericanos han dado pie a complejos debates que siguen hasta hoy.

En este sentido quiero aclarar varios puntos.

1.- Mi trabajo se centra en el siglo xvii, por lo cual yo no entro en tal debate, que se ubica en el siglo xviii en adelante.

2.- A la luz de mi perspectiva posterior, observo pequeñas fracturas que podrían indicar rasgos de modernidad, pero no analizo a largo plazo lo que posteriormente sucede a partir de ellos.

Por lo anterior, el proceso que en esta investigación se analiza no desemboca necesariamente en secularización. En su lugar alcanzo a percibir —ya en la época que trabajo— casos de verdaderas aporías, como la de la predicación culterana, o el caso de las posturas defensivas y enquistadas, como las que se describen en el capítulo v «Prédica oral frente a prédica impresa». El refugio de la *compositio loci*, pero creo que la inserción de la predicación cortesana a la república de las letras es un síntoma de las rupturas y adaptaciones que en el futuro tendría que sortear la sociedad «urbana» en este lado del Atlántico.

La «retórica de las pasiones», derivada de la *compositio loci ignaciana*, y tema central de esta investigación, es justamente uno de los productos más versátiles y longevos de esta «extraña alquimia» de la cultura del xvii, todavía observable en el espacio rural-misional

durante el siglo XVIII, y tal vez, si siguiéramos su rastro, la encontraríamos en el XIX y aun en el XX. En tanto que en el urbano, podría rastrearse en la literatura y la poesía sobre todo del Romanticismo. En una dedicatoria del Mtro. Fr. Juan de Pimentel se anuncia ya este destino:

¿Que diré yo de un borrón, o de un sermón, que es lo mesmo, que a impulsos de la obediencia llegué a hablar? En donde cuando el asumpto me ofreció casi innumerable materia para decir, quedando con la muchedumbre la cortedad de mi talento empobrecido, por mas que llegué a pensar, nunca llegué a proferir más que unas desnudas voces que por carecer de la vida del concepto nada dicen cuando tan sin alma suenan. Tanto que al querer ejecutar el mandato de V. R. en escribirlas, *como fueron unos ecos solos* que con la fantástica vida de su pronunciación como animadas sonaron, hallo que nada es ya lo que debo para obedecer escribir, y ceñido a la obediencia borrones formo, por no tener con la pluma qué decir²

«...no tener con la pluma qué decir», ese sería el destino del mundo oral en el momento en que se comenzó a trasladar lo dicho al papel. La conciencia de la imposibilidad de «decir con la pluma» no la tendrían ciertamente los habitantes del siglo XVII: para ellos la visión retórica del mundo seguía funcionando, y somos nosotros con la perspectiva histórica de la que disponemos, los que podemos ver como esta se contrajo hasta convertirse en una parte del todo, lo que hoy llamamos en singular y no ya en plural, «arte».

LA RETÓRICA EN EL SIGLO XVII

Hablar de retórica en el siglo XVII es sinónimo de hablar de oratoria sacra, ella fue el último reducto de ese mundo oral que estaba en proceso de cambio. Pensada así, la oratoria sagrada se convierte en nudo de convergencia de un complejo mundo textual (tanto oral como escrito), del que sale y regresa recogiendo la experiencia social del que ejerce el oficio de la prédica, quien está entre dos espacios, el religioso-catequético y el religioso-erudito y artístico.

² Juan de Pimentel, *Sermón que en la solemne fiesta que celebró al humano serafín llagado imagen viva de Cristo. N.P.S. Francisco su observantísimo convento de Religiosos Menores de esta Ciudad de México...*, México, Por Francisco Rodríguez Lupercio, 1683.

Este último, como espero mostrar, iría, a lo largo del siglo XVII, sobreponiéndose al primero, hasta casi cortar el canal de comunicación entre oratoria sacra y auditorio (como *grey*), para convertirse en un lugar cerrado, una «república de las letras», en la que los «oradores» —los predicadores entonces conocidos como «de villa y corte»—, se hablaban (o más bien se escribían) entre sí, y el auditorio admiraba sus proezas. De este modo se integraban al discurso de una sociedad urbana-cortesana, dejando su función pedagógico-religiosa, para cumplir otra pedagógico-literaria, hacia ese público que se veía obligado, a través del refinamiento del gusto, a conseguir su espacio de «distinción».

La evangelización (catequización) en tanto tal, fue quedando en manos de los predicadores «no oficiales» (no de oficio), los de «plaza y Pasión», despreciados por los primeros, pero herederos silenciosos de la original función que Trento había asignado a la reconquista de los fieles católicos.

Si bien cada vez que se intenta dar cuenta de los cambios, que como éste, denotan el paso a la modernidad, nos topamos con un complejo e impenetrable conjunto de fenómenos, creo que para el caso de la predicación se pueden destacar dos que al entrecruzarse vuelven al sermón un punto privilegiado de observación. En él se vuelven visibles las aporías de la sociedad religiosa frente a la moderna. Por una parte la unidad de la experiencia religiosa, que llevaría al paulatino divorcio entre una religiosidad exterior —«piedad barroca»— y otra interior, y por otra, el ya impostergable enfrentamiento entre el mundo de la oralidad y el de la escritura en este proceso.

¿Cómo abordar el asunto de oralidad y escritura en relación al sermón?

En primer término hay que situar someramente la discusión que actualmente se maneja en relación a la repercusión de la escritura, en particular de la imprenta para la época que estudio, en los cambios sociales. Un pensador que se ha ocupado recientemente de este problema en forma muy lúcida es David Olson, él señala en uno de sus artículos, «Cultura escrita y objetividad: el surgimiento de la ciencia moderna»:

Un grupo de autores atribuye los cambios culturales asociados con cambios en las formas de comunicación a una transformación de las

prácticas sociales e institucionales, presuponiendo que los procesos cognitivos de los individuos siguen siendo prácticamente los mismos³.

En este campo, entre otros, incluye el autor a Elizabeth L. Eisenstein (1994), pionera y clásica del tema. «El otro grupo vincula estos mismos cambios culturales con cambios psicológicos, con una alteración en las formas de representación y las formas de conciencia». En este, al lado de otros, pone a Havelock (1963) a quien adelante menciono, y se coloca él mismo. Si bien señala que no debemos dar excesiva importancia a tal diferencia, que en buena parte se debe a los diversos modos en que se aborda un asunto tan amplio y complejo. Personalmente supongo que en el siglo xvii se da una coyuntura histórica en la que se cruzan ambas coordenadas —transformaciones en las prácticas sociales y cambios cognitivos— con la que se inicia una serie de cambios que se harán ya más visibles en el siglo de la Ilustración.

Ciertamente lo primero que hay que establecer es la distinción entre lo que denomino una «sociedad de la cultura oral» y una «sociedad de la cultura escrita», y a eso dedico las páginas iniciales del trabajo. Solo unas cuantas palabras aquí al respecto. En el caso de la primera la escritura era en gran medida un sostén de la oralidad, su lazo de unión era la retórica. La retórica es ya una estilización de las facultades de una cultura plenamente oral, el arte de la retórica, aunque relacionado con el discurso oral, al igual que otras artes, estaba necesariamente vinculado a la escritura. La retórica conserva fundamentalmente su liga con la oralidad en cuanto a su carga agnóstica y formularia: el objetivo de todo discurso era refutar un punto de alguna opinión contraria, a través del recurso de la «invención», que consistía en acudir a los «lugares comunes», en los que se hallaban los argumentos para todo tipo de asuntos, sin embargo era indispensable que toda esta estructura quedase por escrito, como señala Ong.

En el siglo xvii los sermones representan el último reducto de este mundo de la retórica, de la oralidad concebida como arte y como lugar de reproducción de la sociedad; por consiguiente, al trabajar sobre sus posibilidades y límites en aquella época, podemos dar cuenta de algunas de las fracturas de las que emergería el mundo

³ Olson y Torrance, 1995, p. 203.

escriturístico, el del impreso, o en otros términos, la modernidad. En el sermón se conservaron las características de la oralidad arriba señaladas, pero al mismo tiempo se fueron dejando sentir las marcas del mundo del libro. ¿Cómo podemos pensar este proceso?

La amplificación y la novedad

Si aceptamos que la sociedad es comunicación, el gran problema de la reproducción social está alrededor de su aceptación, la cual permite dicha reproducción, o el rechazo de la misma, que conlleva la imposibilidad de la transmisión del reglado social. El puro lenguaje no es suficiente para garantizar dicha aceptación, se necesitan ciertas construcciones sociales desde las cuales se evite el infinito proceso de cuestionamiento de los fundamentos de las afirmaciones —«la selectividad», en palabras de Luhmann:

El que se acepten las comunicaciones, entonces, significa únicamente que su aceptación se pone en la base de ulteriores comunicaciones como premisa, independientemente de lo que se pueda verificar en la conciencia individual⁴.

El secreto, el misterio, el bien, la verdad, han sido algunas de estas premisas sociales que garantizan que la comunicación habrá de continuar. Sin embargo, la escritura, con su intrínseca posibilidad analítica, ha ido denotando, a lo largo de la historia de Occidente, la dificultad del sostenimiento de tales premisas de forma incuestionada: la ciencia moderna es el corolario de estos cuestionamientos.

Sin embargo, en la sociedad antigua se iría perfeccionando a grados muy elevados este «arte del bien hablar» a través de las retóricas, de las que la más conocida es la de Cicerón. La escritura, la otra vía de comunicación, aunque ciertamente ya muy utilizada, no podía ser aún ser claramente «tematizada» ella misma como sistema comunicativo entonces. Tendrían que transcurrir siglos todavía para que, a través de la imprenta y de complejas condiciones sociales, la escritura pudiera mostrar sus posibilidades cognitivas y reflexivas.

Así, tanto el mundo clásico como el veteroeuropeo cristiano, heredero de la retórica de aquel, pueden considerarse sociedades de «oralidad secundaria»; en ambas se encontraba todavía presente la

⁴ Luhmann y de Georgi, 1993, p. 129.

unidad entre conocimiento y motivación. Para conseguir esta unidad, estaba presupuesto un tipo de estructura de la verdad y la moral, en la que ambas se sostienen entre sí (están en la parte buena del mundo, en contra de vicios y errores, que se imbrican en la parte mala. De este modo, la comunicación reglada por la retórica, se esforzaría para lograr la aceptación comunicativa a partir de las premisas de la «verdad revelada» y de las «virtudes cristianas». Es importante destacar que, bajo estos presupuestos, la virtud y la sabiduría del emisor fueran la condición de posibilidad de la comunicación retórica propia de esta época⁵.

«La hermenéutica oral y la letrada son igualmente adecuadas para sus respectivas tareas; ambas son usos especializados de la lengua y ambas requieren complejas estrategias interpretativas»⁶. La cultura occidental produjo este extraño híbrido que es la retórica, a través de la cual se intentó perpetuar y estilizar la oralidad, paradójicamente, a través de textos escritos, «las retóricas». Sin embargo, ya desde el medioevo se puede filiar el intento por explicitar las especificidades «analíticas» de la escritura frente a la oralidad, sobre todo en relación con los textos sagrados. Ello se consiguió a través de lo que Olson denomina «la teoría del significado literal», que considera un gran logro de la Edad Media tardía. Un «intento de luchar a brazo partido con los aspectos ilocucionarios del significado de los textos escritos»⁷. Antes —y aún por mucho tiempo, hasta el temprano Renacimiento, más allá del espacio erudito de los teólogos— la letra se consideraba como la forma verbal del texto, y el espíritu, como su significado, «lo dicho versus lo significado», la palabra como cuerpo y alma: el fin era «la búsqueda de epifanías entre líneas». Así, «la exposición espiritual consistía generalmente «en meditaciones piadosas o enseñanzas religiosas para las cuales el texto se usó meramente como un conveniente punto de partida»⁸. Durante los siglos XII y XIII, a partir de autores como San Víctor y Santo Tomás de Aquino, se trató de determinar lo que un texto significaba en función de sus primeros receptores. Se comenzó a soslayar la «lectura entre líneas», la que se hacía a partir de los dones del espíritu de un intérprete iluminado que podía leer los libros de Dios a partir de una revela-

⁵ Luhmann, 2000, p. 131.

⁶ Olson, 1998, p. 165.

⁷ Olson, 1998, p. 295.

⁸ Olson, 1998, p. 170.

ción y no del texto mismo, como poco a poco lo establecería la hermenéutica literal. Para Santo Tomás, que concibió, junto con otros el sentido literal del texto, las Escrituras contenían varios niveles de significado: el literal, el espiritual y el moral. Pero, lo más importante, al lado de la interpretación literal, era que todos los niveles de significación estaban «dados» en el texto. Las herejías medievales siguieron esta misma línea, pero consideraban sus propias interpretaciones no como tales, sino como el reflejo exacto de la «intención de Dios», (la verdad). El movimiento religioso de la Reforma se apoyaría más tarde en esta distinción, exhortando a abandonar las interpretaciones y «volver al libro»⁹. De este modo, la distinción entre «lo dado» y las «interpretaciones humanas» comenzó su largo camino, hasta llegar al siglo xvii, en el que se inició la lectura científica de la Naturaleza, y en el que se inscriben los sermones que analizo, como una pieza más de este mismo proceso. ¿En qué sentido? En el espacio religioso la predicación es el reducto de la oralidad, en tanto que la teología el de la escritura, la relación entre ambas nos muestra como al interior de la propia institución eclesial se recorre este camino de progresiva afirmación y autonomía de la hermenéutica letrada, que en el xvii hacen ya visibles los signos de la fractura de una «visión retórica» del mundo, a pesar de que ésta siga funcionando en términos generales hasta el siglo siguiente, y en parcelas menores hasta el xix o incluso el xx.

Ya se dijo que esencialmente la comunicación oral es acumulativa y «copiosa» —redundante—, ahora bien, el medio retórico para conseguir esta acumulación y reiteración se le conoce como *amplificatio* o «amplificación». De ella afirma Luhmann que se torna problemática si se trata en términos de verdad, en tanto que si se ve su función comunicativa, se comprende su importancia¹⁰. ¿Cuál era esta?

A través de la *amplificatio* podemos de algún modo penetrar en los cambios de la sociedad veteroeuropea. La amplificación —para algunos, procedimiento retórico, en tanto que para otros figura retórica¹¹— siempre estuvo presente en la retórica clásica; era un

⁹ Olson, 1998, pp. 209-210.

¹⁰ Luhmann, 2000, p. 130 nota 79. Solo hasta muy recientemente se ha problematizado e historizado el concepto de verdad. Comp. Juan Antonio Nicolás y María José Frápolli, 1997.

¹¹ Helena Beristáin, 1995, p. 44.

recurso muy empleado en la Antigüedad para realzar y resaltar una idea, o para desarrollar y alargar un tema; tenía una función tanto estética como argumentativa, de ornato y aclaración. Sin embargo, durante el Renacimiento y sobre todo en la esfera católica posttridentina adquirió un peso sin precedentes. Dado esto, creo que pueden hacerse interesantes conexiones entre la función comunicativa amplificatoria y la sociedad. La Iglesia tridentina se vio obligada a afianzar «la ortodoxia», pero ello no podía hacerse a partir de una abierta discusión teológica ante el peligro reformista, las verdades «divinas» no podían tematizarse en el espacio de la *grey*, a la que había que catequizar, pero sin entrar en honduras teológicas. La predicación quedó en el ojo del huracán de este problema: debía catequizar, pero sin profundizar ni cuestionar de modo que se pusiera en riesgo la fe del creyente. El recurso retórico para ello era justamente el de la amplificación, ya que ésta permitía elaborar un texto persuasivo sin poner en tela de juicio la verdad revelada.

Sintomáticamente el texto más extenso e importante sobre la *amplificatio* es el escrito por fray Luis de Granada en el siglo de la Reforma, quien incluso le da un lugar propio en el espacio de la «retórica sacra»: los libros II y III de los *Eclesiasticae rhetoricae libri sex* están consagrados al modo de argumentación oratorio, que se distingue cuidadosamente de la lógica propiamente dicha. El libro III se dedica exclusivamente a la amplificación como un tipo de *probatio*:

esta consiste esencialmente en figuras de pensamiento, movimientos afectivos (*affectiones*), pinturas parlantes (*descriptiones*). Estas últimas también son adecuadas para despertar, mediante el sesgo de la imaginación, la afectividad del auditorio. Descripciones de costumbres (felicidad de la vida contemplativa, corrupción de las mujeres lascivas, etc.), descripciones de personajes (virgen fuerte, virgen loca, etc.), de espectáculos (combates que representan el combate espiritual, etc.). Estas descripciones de personajes pueden estar animadas por las prosopopeyas (*sermocinationes*) que se les prestan¹².

¹² Fumaroli, 1994, p. 212. No entro en este trabajo en la temática de las pasiones y el peso que estas adquirieron en la predicación durante las últimas décadas del siglo XVI y las primeras del XVII. Ver mi artículo sobre la retórica de las pasiones, Chinchilla, 1996.

En pocas palabras, se centra en la amplificación, las emociones y las figuras que levantan las «pasiones». Si bien la organización clásica de su obra en conjunto es obvia, es significativo que rompa el antiguo patrón de cinco partes al añadir el de la amplificación y la emoción, al tiempo que elimina *compositio* y memoria. «El cambio indica una retirada del énfasis ciceroniano en el ritmo áureo y la periodicidad, hacia un énfasis en la expresividad emocional»¹³.

Cito algunas partes, especialmente interesantes, del libro III de la retórica de Granada: «Amplificar e ilustrar son los dos adornos principales de la elocuencia que procuran a las mentes de los hombres las más grandes ventajas: admiración y fe», dice John Hoskins, en sus *Directions for Speech and Style* (1599), y aquí *admiratio* es una especie de pasión (y, por tanto, un factor de motivación) que corresponde a la estructura jerárquica de la sociedad y exactamente como lo subraya Descartes, «es una pasión que a diferencia de las demás, no contiene en sí ningún impulso contrario, es decir, puede ser activada antes de cada codificación binaria». O sea, es una premisa que garantiza la aceptación y evita el rechazo comunicativo. «Una comunicación que suscita *admiratio* produce una comprensión que no está separada de la aceptación»¹⁴.

¿De dónde provenía esta *admiratio*? Originalmente la premisa que hacía posible la aceptación comunicativa en la predicación, tal como se mencionó arriba, era el «saber» y la «virtud» del predicador. El primero lo obtenía merced a la gracia con la que Dios le permitía leer entre líneas los textos sagrados; pero esta gracia estaba obviamente ligada a su virtud moral, la cual lo hacía merecedor de tal iluminación. Sin embargo, desde fines del XVI y a medida que avanzaba el XVII, estas prestaciones de las que estaba investido el predicador fueron perdiendo importancia, y poco a poco este se convirtió en un orador, cuyas virtudes, de las que dependía la *admiratio* que provocaba, serían otras. Para observar esta transformación, comparemos la cita de la crónica del jesuita Alegre, en la que narra la actividad misional que emprendió el padre Suárez de la Concha en 1574, con la del también jesuita Ormaza, inscrita en su retórica de 1648:

¹³ Shuger, 1993, p. 126.

¹⁴ Luhmann, 2000, p.131 nota 80.

Algunos días de fiesta se repartían, por caridad, a decir misa en los pueblos vecinos, que de otra suerte no la oyeran, por la cortedad de ministros. Notó el buen Padre Concha la muchedumbre que acudía, y la devoción que mostraban en sus semblantes. Vivamente condolido de no poderles aprovechar, por ser extraño su idioma, buscó un libro en que leerles, y lo hacía con tanto afecto y fervor, aunque sin entender una palabra, que, cooperando el Señor a su industrioso celo, no se dejaron de experimentar muy buenos efectos en los indios que le escuchaban¹⁵.

El padre Ormaza señalaba:

Ni faltan en lo espiritual Tulios a nuestra lengua. ¿Pierde acaso la devoción con lo bien dicho? [...] Lo natural es herir la espada acicalada, vencer las armas de prueba, y serán dobles si se junta la elegancia y el espíritu. Quiere Dios nos valgamos de los medios naturales, que aunque algunos Santos ha inspirado pasen en la capa del río, si todos los intentaran hacer así, le tentarán, y con el naufragio comprarán el escarmiento¹⁶.

Así, la *admiratio* se empezó a relacionar con la pura elocución de la pieza oratoria, es decir, el sermón. Se iniciaba la fractura de la unidad entre conocimiento y motivación, pues ésta última se había conseguido gracias a la autoridad de quien hablaba, y minada ésta, el predicador habría de desarrollar al máximo los instrumentos de persuasión retóricos: a partir de ahí la amplificación se llevaría a sus máximas posibilidades.

Además el orador sagrado se enfrentó con dos problemas nodales provenientes justamente del tipo de auditorio al que se dirigía: las élites urbanas. Las funciones tradicionales de la predicación eran catequizar y moralizar, pero a medida que el siglo xvii avanzaba ninguna de ellas podía seguirse ejerciendo entre este sector de la sociedad. Los dogmas los conocía *ad nauseam*, y ello hacía que la reiteración se volviera cada vez más visible. En cuanto a la moral, a medida que nos internamos en el siglo, podemos constatar que la predicación dirigida a las élites se alejaba de esta misión, al volverse más compleja y heterogénea la sociedad y más cortesana aquella, ya que la Iglesia se volvía cada vez más dependiente del Estado. Es

¹⁵ Francisco Xavier Alegre S. J., *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, pp. 148-149.

¹⁶ Ver Pérez de Ledesma (seudónimo del P. José de Ormaza), *Censura de la elocuencia*, p. 264.

sintomático y parece confirmar lo dicho, la paulatina desconexión que los propios autores de las retóricas sacras¹⁷ fueron haciendo entre las virtudes morales y las oratorias en el predicador, dándole más peso a las segundas para la época que se vivía.

En un texto sobre el funcionamiento de los medios masivos de comunicación, Luhmann, al referirse a la publicidad, dice:

el valor reflexivo de la información es utilizado como indicador de la importancia de lo que se debe recordar: el mismo anuncio se repetirá para que el lector, que se da cuenta de la repetición, esté informado sobre el valor [calidad] del producto¹⁸.

Aunque muy mediatizada, es ilustrativa una analogía con la prédica. El creyente estaba obligado a oír sermones ciertamente, pero ya dije que la repetición —reiteración— de los contenidos catequéticos de los sermones se hacía cada vez más evidente, sin embargo, dada la importancia del mensaje —la palabra de Dios—, se debía recordar. El tema de la memoria es muy amplio e importante en esta época, aquí solo lo menciono de paso en relación a la función del sermón para rememorar (renovar la memoria) el mensaje divino. Véanse los siguientes dos ejemplos provenientes de una aprobación para la publicación de un sermón. Es muy interesante la relación entre memoria y oído que hace de la Torre, y que muestra la conciencia de la función que cumple la reiteración en el espacio comunicativo de la oralidad:

Y así juzgo redundará en gloria de nuestro Señor, honra del sancto, y edificación común el imprimirse, para que los que le oyeron renueven la memoria, y los que le leyeren se aficionen a la devoción del santo¹⁹.

Sin embargo —parecido a como funciona la publicidad— la gente no iba a escuchar cualquier sermón; elegía —y tenía de dónde, ante la creciente oferta de ellos durante el xvii— a partir de su gusto, en función de la fama y el estilo del predicador.

¹⁷ Hay un considerable y paradójico aumento de retóricas sacras a partir de la segunda mitad del xvi y durante el xvii.

¹⁸ Luhmann, 2000, p. 21.

¹⁹ «Aprobación del Doctor Nicolás de la Torre», en *Sermón predicado en la santa iglesia catedral...*, fol. 192r.

¿Cómo suturar, por lo menos durante algún tiempo, estas heridas de muerte? Pienso, tal como lo anuncié al principio de este trabajo, que la predicación, en términos de retórica sacra, encontró su última vía de sobrevivencia en el arte. Esta afirmación la hago pensando el arte en los términos que Luhmann lo conceptualiza para explicar el paso de la sociedad tradicional a la moderna, en la que justamente este es uno de los subsistemas que se autonomizan a lo largo de este proceso de cambio:

El arte es un medio de comunicación generalizado simbólicamente que corresponde, [...] a la constelación de atribuciones dentro de las cuales el actuar de Alter es experimentado por Ego. El artista actúa y el que toma en consideración la obra de arte realiza una experiencia determinada [el predicador y la grey, para estos fines]. [...] Se percibe un objeto como obra de arte al distinguirlo de los objetos *naturales* cuando se reconoce que se trata del resultado de acciones de alguien, y en cuanto tal artificial. La obra de arte posee algo sorprendente que no puede explicarse como casualidad, y por lo tanto lleva a preguntarse con qué fin se realizó. La cuestión del alcance de la obra de arte se convierte particularmente cargada de significado a partir de la diferenciación del arte como sistema de funciones autónomo, con la consiguiente renuncia a motivaciones o apoyos externos. El objeto del arte ya no es postergar algo no accesible directamente [el espacio de lo divino para el caso del sermón], ni la imitación de la naturaleza [ejemplo contundente de ello es el barroco], sino simplemente experimentar las combinaciones de formas inéditas. De manera contraria a los demás objetos artificiales, las obras de arte no tienen ninguna utilidad externa: son fines en sí mismas²⁰.

A la vista de lo anterior, afirmar que el sermón es una obra de arte, no deja de ser una paradoja y una provocación, desde luego inadmisibles para los habitantes de la cultura veteroeuropea del siglo xvii. Para ellos el arte, más que nunca —y si no véase la temática de la pintura del barroco—, tenía clara una finalidad divina —para la mayor gloria de Dios—; su emergencia como un sistema cerrado o circular, tal como hoy lo pensamos, en el que su fin está en sí mismo —el arte por el arte—, tomaría todavía un par de siglos. Así el barroco puede ser visto como la expresión de una paradoja entre la ya evidente opacidad de la finalidad del arte, en la que ya puede

²⁰ Corsi, Esposito y Baraldi, 1995, pp. 23-24.

vislumbrarse su autonomización, y la insistencia excesiva y exacerbada en su fin religioso. Ante ella se ofreció una respuesta, que evidentemente no podía fundamentarse en última instancia, pero que funcionó a modo de bisagra entre tal oposición: se introdujo el concepto de «moda». Empezó a perseguirse y a gustarse solo de «lo nuevo, lo sorprendente, lo artificial»²¹. Si bien esta discusión —la «Querrela entre Antiguos y Modernos»— se iniciara en el siglo xvi, para el xvii ya era un lugar común el gusto y el aprecio por la novedad. Cito de nuevo a Luhmann, quien expresa claramente este tránsito:

Si el arte puede o no motivar la aceptación de sus ofrecimientos de selección, depende de que la obra de arte individual logre hacer entender que ella misma (a diferencia del mundo) debe ser así como es, ya que así ha sido producida y no ha tenido por ningún lado un modelo. En este sentido, a partir del siglo xvii, se pretende la originalidad de la obra de arte. Lo que decide sobre la originalidad ahora no es la confrontación con la naturaleza ni mucho menos la calidad de la imitación, sino la confrontación con otras obras de arte. En la forma de un requisito que debe satisfacer la obra particular, el arte se diferencia como autónomo y se refiere a sí mismo. Y la referencia a la obra particular se explica porque solo así puede desarrollarse la paradoja de la necesidad de lo que es solo posible²².

El sermón, según esto, se convirtió poco a poco en una pieza de arte como la aquí descrita. Ciertamente las *ars praedicandi* siempre habían tenido una relación de amor-odio con la retórica de origen pagano, pero ya desde Granada y cada vez más durante el xvii, esta se volvió el núcleo de la «buena predicación», como puede seguirse en la evolución de las retóricas sacras. ¡Ni siquiera se discutía ya el asunto de su pertinencia!

Opinaba, por ejemplo, fray Pedro de Miranda:

Se han adelantado ya tanto los ingenios, están tan vivos y sutiles, que si se predicaran los sermones tan bastos y broncos cuanto en los siglos pasados, no habría quien los esperara, y así por no desazonar y ahuyentar a los oyentes, conviene sazonar los sermones con algunos conceptos y realces de puntos predicables y lenguaje²³.

²¹ Luhmann y de Georgi, 1993, p. 41.

²² Luhmann, 1995, pp. 157-158.

²³ P. de Miranda, *Apología de la predicación*, en Herrero, 1960, p. 88.

La polémica en el xvii iba más allá de la de retórica-no retórica en la predicación, se refería a los excesos y transgresiones en la retórica sacra. La crítica a los predicadores barrocos de parte de los sectores tradicionalistas eclesiásticos es muy reveladora para lo que aquí planteamos, ya que se les acusaba de ya no moralizar ni enseñar, y solo dedicarse al lucimiento personal. De pronto parece que tenían la penosa obligación de referirse a asuntos religiosos, los cuales abandonaban al menor pretexto.

En su *Guía de la virtud* el P. Alonso de Andrade narraba, a modo de escarmiento, el ejemplo de un predicador, quien mereció la «condenación eterna» por sus excesos en el púlpito:

A un predicador de nuestros tiempos, de los que llaman cultos y galantes, persona que hablaba muy a lo discreto, el lenguaje peinado, los discursos pulidos y pensamientos exquisitos, avisó un Religioso de la Compañía, con quien profesaba amistad estrecha, que dejase aquel modo de predicar y predicase llanamente a Jesu-Christo Crucificado, poniendo la mira en el provecho de las almas. Pero como son Letrados y personas de ingenio los que dan en esta flaqueza, no hacen casos de semejantes avisos...²⁴

Por último, me parece importante relacionar la discusión sobre la *imitatio* en el espacio de la prédica con el surgimiento de la autonomía del arte. Esta polémica aparece claramente entre los jesuitas con referencia a la «imitación adulta», a la que los ciceronianos más ortodoxos acusaban a veces de excesivo laxismo. Por ejemplo, Fumaroli señala el caso del padre Petau, en la reacción ciceroniana jesuita contra los excesos de la *imitatio adulta* en la propia Compañía, especialmente en sus Colegios de las Asistencias del Norte de Europa, «sumisos a la influencia española»; y aquí nótese la acusación a los hispanos de tal práctica. Sin embargo, este mismo autor dice que el jesuita en sus *Theologica dogmata* afirmaba que «el aticismo cristiano moderno debe ser la flor del estilo de las dos antigüedades, y no el fruto de la imitación servil de tal o cual antiguo»²⁵. Por su parte el influyente padre Caussin escribía, a favor de la originalidad y el

²⁴ J. de Barcia y Zambrana, *Despertador cristiano*, fol. 50r.

²⁵ Fumaroli, 1994, p. 345.

genio personal: «Hay espíritus que llegaron al mundo entre las arañas de una endeble barraca, y que han colmado los siglos con la admiración de su grandeza; otros han sido recibidos en el oropel y la púrpura que no han dejado de ser estúpidos y tontos»²⁶.

Pero creo que lo hispano de esta postura se puede apreciar sin duda en el *ingenio* gracianesco, la mejor muestra de ese desprecio hacia la imitación y de exaltación al genio del artista: si «toda pluma escribe yerros».

Bajo estos presupuestos, y a pesar de las recriminaciones, es comprensible que fuese tan buscada y tan aplaudida la «novedad» en la predicación, al igual que en otros espacios artísticos del XVII: para ser original se tenía que innovar. Pero el gran reto era hacerlo dentro del limitado espacio de una dogmática y una liturgia, así la forma o si se quiere la estilística, era el único recurso disponible. Esto puede constatarse con la creciente aparición de la palabra como tal y de la valoración de lo nuevo, a lo largo del siglo, en los documentos relativos a la prédica:

Y estimando esto tanto mi querido santo, y ya que no tenga otra novedad el sermón, aunque, todo lo tengan dicho los Santos Padres bástale por novedad la de acumular mucho en corto espacio y poco tiempo. Consideraré atento lo sutil de los conceptos, la novedad de los lugares, lo erudito de la inteligencia²⁷...

ha predicado siempre con acierto en todos, y en este acertadísimo; pues siendo la idea rarísima, así por ser sin ejemplar siendo de María Santísima, como por exquisita su advocación en estos reinos, fue su oración tan rara, docta, grave y singular, que con ella dando tantas noticias de la aparición milagrosa de N. Señora del Pilar de Zaragoza, puede su escrito ser muro para que la devoción se fortifique²⁸.

²⁶ La discusión sobre la «imitación» tenía diversos matices, como puede apreciarse en la siguiente cita: «Concebida bajo el régimen de la imitación 'adulta' y por tanto ecléctica, la *Cour Sainte* revela el genio jesuita de la amalgama y de la fusión. Sin romper con la noción de imitación 'adulta', el P. Schott se tomaba la molestia de insistir en el hecho de que ésta solo tenía sentido a partir de la imitación» (Fumaroli, 1994, p. 345).

²⁷ Herrera, «Aprobación de N. M. R. P. M. Fray Juan de Herrera...», fols. 2 y 3.

²⁸ Villegas, «Sentir del P. Fr. Manuel Joseph de Villegas», fol. 7r.

La etimología (dice Cicerón) es intérprete de la verdad de las palabras, ya en la dicción, ya en cualquier letra de sus periodos [...] Estaba acompañada con letras antiguas de hieroglíficos a lo moderno discurredos, que le hacen para los doctos muy plausible, que las palabras antiguas (dice Quintiliano) dan a la oración majestad con deleite, porque tienen la autoridad de ser antiguas [...] El discurrirlas a lo nuevo es diligencia que las realza.²⁹

Ahora bien, el otro fenómeno que explica estas transformaciones y en el que paradójicamente se inserta la práctica oral más importante del siglo xvii —la predicación— es el de la imprenta. Señala Olson:

Un texto escrito solo conserva parte del lenguaje, la forma, en tanto que el significado ha de ser recreado por el autor a partir de aquella. Si bien esta distinción está dada en el habla, en la escritura se hace mucho más patente y problemática. En la comunicación oral existen muchos más aspectos, además de la forma lingüística, para captar las intenciones del emisor; así, forma —lo dicho— y el significado —o que quiso decir— aparecen como indisociados. La escritura fija la forma en un texto³⁰.

La gestualidad y la ejecución de las reglas retóricas de la enunciación —por ejemplo, *De la voz que ha de usar el predicador en cada parte del sermón, o de los tonos, y de que vicios se ha de guardar en la pronunciación*, como titula uno de los capítulos de su retórica de 1647 el jesuita Escardo, inventor de esta «teoría de los tonos»— obviamente contienen otras características que hoy nos son extrañas. En la comunicación oral, por ejemplo, el talento del orador se manifiesta en el hecho de poder hablar por más largo tiempo sobre un mismo tema sin titubear ni interrumpir. Ante el silencio o la posibilidad de regresar sobre lo dicho para autocorregirlo, es preferible llenar el vacío con una digresión, aunque se sacrifique la línea del discurso.

Toda esta complejidad escénica era parte constitutiva del sermón, la cual solo por comentarios indirectos podemos hoy recuperar. Pero, por otra parte, pienso que la impresión de los sermones transformó para los predicadores famosos de la época —quienes eran los que publicaban— la práctica misma, o si se quiere el géne-

²⁹ Vetancurt, «Parecer del R. P. Fr. Agustín de Vetancurt», fol. 10r.

³⁰ Olson, 1998, p. 208.

ro en su vertiente de oratoria sacra. Ciertamente los impresos que hoy conocemos fueron alguna vez predicados, no obstante parece ser que los hombres del clero valoraban cada vez más la impresión de sus discursos que el acto oral. Para apoyar esta afirmación, que no deja de ser desconcertante, cito algunos fragmentos de los sentires, pareceres, dedicatorias y censuras que anteceden algunos textos de sermones publicados. Son diversos los modos de ir valorando lo impreso como superior a lo oral:

[Uno de los motivos de] este sermón dignísimamente merece, que el peso de los plomos le dé agilidad en las prensas para que corra por todo el mundo, para que todos en las mudas voces de los caracteres le atiendan, y todos le admiren milagro de la naturaleza, tan sobre lo común, que sale de ley ordinaria de los panegíricos doctos, para ser extraordinario, nuevo, elevado elogio de San Francisco Javier, cuyas excelencias pondera sin disonancia alguna, con sana doctrina, elocuente, y eruditamente³¹.

...y así obligado de este empeño, y ejecutado del agrado con que se dignó de elegir, de oír aplaudir este sermón el M.R.P. Predicador General y Presentado, Fray Francisco de Chavarría, Prior actual como padre que acaricia y prelado que ampara, procuró con aprecios singulares con que honra darlo a las prensas para que todos logren tan divinas luces, de tan peregrinos ojos, y se perpetúe su estimación en las floridas edades³².

...de modo que si algo falta es solo que las voces deste gran sermón, por sanas en la fe, por vivas, eficaces y penetrantes no gocen solo la duración de trueno o relámpago que pasa y se desvanece, antes sí se trasladen a las prensas para su eterna duración y perpetua edificación de los fieles³³.

No ajeno privilegio de las relevantes prendas de tan perfecto maestro, pues afianzando las glorias de lo que persuade con las obras que ejecuta, siendo mudas palabras que mueven las aplaudidas costumbres que le adornan, bastante motivo para que se eternice en los bronce obra, que producen las acciones, para que leyéndose en los caracteres suene a los ojos la voz de las obras, haciendo eco a los oídos la vista de sus letras; pues así, equivocándose las voces con las obras, las acciones con las letras, cobra

³¹ Sariñana, «Censura del Doctor Don Isidro de Sariñana», fols. 3v. y 4r.

³² Castilla, «Parecer del M. R. P. Fr. Juan del Castillo», fol. 52v.

³³ Veitia, «Parecer del R. P. Fr. Diego de Veitia», fol. 86v.

perpetuidades contra el olvido, obra que por nuestra utilidad debe ser de tanto aprecio y por de su autor aplaudida...³⁴

Más querúbicas y seráficas, por ser de ángeles querubines doctores y serafines religiosos, dice el autor, son estas voces; y esta es la razón para que se den a las prensas, y queden permanentes, que plumas y voces se las lleva el aire, porque léidas impriman en los corazones afectos al misterio, y se den las gracias al autor de tanta maravilla...³⁵

Solo se debía censurar (sin retratarme de la voz que dije al principio) la brevedad de esta oración, cuando su grande talento pudiera explayar sus luces haciendo dichosos a los siglos futuros por escrito, y no hacer tanta resistencia a la justicia con que se le piden los muchos, que tienen, sin querer entregarlos, retrayéndose al sagrado de su humildad... Siendo pues todo él como un oro acendrado en el crisol de la fe, puro, sin liga, ni escoria, y tan sonoro a los católicos oídos, justo es que se acuñe en las prensas para que hecho moneda corriente, y usual enriquezca a los ingenios de nuestra Nueva España...³⁶

doy a la imprenta, y humildemente os lo dedico y ofresco, porque el alabar a todos los doctos que lo oyeron el asierto grande que el predicador tuvo, y voceando todos, que sería lástima no perpetuarse en bronces lo que causó tantas admiraciones...³⁷

Un ejemplo más es el siguiente en verso del fraile Castrillón:

Cuando pronuncia su anhelo,
cuando escribe su destreza
la boca obra con presteza,
la mano habla con desvelo,
y así se muere de un vuelo
la voz pompa al aire vano,
y así dura el soberano
escrito vida no poca
porque uno lo hace la boca,
porque otro lo hace la mano³⁸.

³⁴ Narváez, «Sentir del Doctor D. Juan de Narváez», fol. 10r.

³⁵ Vetancurt, «Sentir del R. P. Fr. Agustín de Vetancurt», fol. 17r.

³⁶ Colina, «Parecer del R. M. Fr. Jerónimo de Colina», fols. 14r-15r.

³⁷ Ávila, «Glorioso patriarca», fol. 26r.

³⁸ Castrillón, «Sentir de el M. R. P. Fr. Sebastián Castrillón Gallo», fol. 143r.

Salga a pública luz la riqueza de este escrito, para que se vean y se gocen los hilos de oro de sus discursos, los quilates de su fineza, los oros de su valor, las labores de su preciosidad, los esmaltes y relieves en lo realzado de su estilo, lo limado de sus periodos y la filigrana de sus voces. Sean las prensas y los moldes el crisol en que todo se mire ejecutoriado de puro, limpio y acendrado...³⁹

Es mi sentir que este sermón se imprima porque los delicados cabellos de sus sutiles conceptos, aunque más le tiren, no hay quien los desuna de la cabeza de la vida cristiana, de los principios de nuestra Santa Fe Católica, porque no tiene proposición que desune al cielo, que contradiga a la autoridad, que inquiete al desvelo, que suspenda el escrúpulo, ni que escandalice a la plebe. Antes es bien que vaya por delante esta guía, no por correr a los que anteceden, ni les deja atrás sino por instituir a los que se siguen, que les ponen tal ideas que les copia a los retóricos la elocuencia, a los agudos la perspicacia, a los sentenciosos el concepto, a los leídos la erudición, a los de buen gusto la variedad, a los escripturarios la inteligencia y a todos la noticia. Gloria es suya, pero mayor gloria es para su madre, la Compañía...⁴⁰

Así, en un movimiento paradójico, a medida que la oratoria sacra más intentaba retener a la élite de creyentes, más se le alejaba, tanto en términos de la persuasión hacia la virtud, enviándola hacia el espacio del arte, como de la verdad revelada, desplazada hacia la científica. Las críticas de la amplificación —con la que llegó a identificarse la retórica misma— se hicieron cada vez más frecuentes entre los pensadores del siglo.

La imprenta y la amplificación

Otra paradoja que hizo más visibles los problemas de la amplificación fue la de la impresión de los sermones, tan profusa en el siglo xvii. Los propios oradores sagrados tan deseosos y orgullosos de publicarlos, para alcanzar trascender el tiempo y el espacio de la comunicación oral, hicieron más patentes e insoportables los límites de la *amplificatio*. La admiración tan buscada acabó en escarnio, y

³⁹ Mendoza, «Parecer del M.R.P. Fr. Juan de Mendoza Ayala», fol. 7r.

⁴⁰ Gorospe, «Aprobación del M.R.P. Presentado Fr. Juan de Gorospe», fol. 8r.

ellos mismos cavaron la tumba de la retórica sacra⁴¹. Si la comunicación es el modo en que se entiende la sociedad a sí misma, la imprenta tuvo que tener un efecto muy profundo⁴²: la idea de comunicación se había transformado.

A partir del descubrimiento de la escritura ya no se puede suponer que

...la estructura de la sociedad y la semántica se encuentran siempre en una sintonía continuamente sincronizada. En particular bajo el estímulo que se deriva de los problemas y de las inconsistencias particulares, las semánticas pueden transformarse más rápidamente y eventualmente pueden anticipar o activar posibilidades de desarrollo de la sociedad. Sin embargo, éstas pueden conservar tradiciones obsoletas e impedir con eso que nazcan descripciones históricamente y materialmente adecuadas. La diferencia misma estimula, entonces, en ambas direcciones a la observación y a la descripción de situaciones sociales. La falta de concordancia se reproduce en la evolución social [...] esa falta de concordancia se ha de explicar por el hecho de que la escritura desincroniza el antiguo ritmo temporal de autopoiesis de la comunicación social⁴³.

En los términos arriba señalados, podemos pensar que la predicación impresa es una preciosa muestra de cómo se efectúa esta desincronización y de cómo se vuelve obsoleta la descripción del mundo en términos amplificatorios. Veamos.

La escritura, al excluir los «controles de la interacción», aumenta el riesgo del rechazo de la comunicación. Podría pensarse así la imprenta como uno de esos mecanismos que auxilian a evitar este rechazo. Esta «produce la pretensión nueva del control cultural de la materia» y hace ya imposible concebir la escritura como simple anotación⁴⁴. El sermón es justo el tipo de texto que tenía fundamen-

⁴¹ Los autores que consiguieron ver la publicación de sus obras, de manera digna y con el beneplácito de las autoridades, eran los miembros de las elites cortesanas o los hombres influyentes y prestigiosos al interior de la cultura oficial. Ello es especialmente cierto del siglo xvii, que «fue desde este punto de vista un siglo trágico, en el que la presión del poder sobre la imprenta [...] se desarrolló de la manera más fuerte y descubierta» (Petrucci, 1999, p. 142).

⁴² Ver Luhmann y de Georgi, 1993, pp. 116-117 y 121-122.

⁴³ Luhmann y de Georgi, 1993, pp. 116-117 y 121-122.

⁴⁴ El libro se tornó una unidad en sí misma cada vez más visible para más; la inicial costumbre de la auto recomendación de los libros, que pretendían hablar

talmente una función mnemotécnica (de anotación), tanto para el autor como para aquellos predicadores, quienes tomaban ejemplo de otros. Su impresión, la cual se hizo cada vez más frecuente a lo largo del siglo, lo convirtió en un interesante híbrido en el que pueden perseguirse los cambios de la sociedad oral hacia la moderna. Los efectos de la imprenta se han asociado regularmente con la Reforma protestante. Olson señala al respecto que la hermenéutica de la Reforma y la ciencia moderna hacen una aguda distinción conceptual entre lo dado en las Escrituras o la Naturaleza, y las interpretaciones humanas. La imprenta fue crucial en este proceso, ya que puso al mismo tiempo los textos en muchas manos para que elaboraran por sí mismos (o fueran testigos virtuales de) alguna corrección. Si bien estos cambios se produjeron en un período previo (ya desde el siglo XII se experimentó una creciente confianza en los registros escritos, y de ahí que empezaran a aparecer nuevos tipos de documentos), la imprenta logró su estandarización⁴⁵. Estos efectos, sin embargo, solo se tornan visibles a partir del presente, cuando ya conocemos el proceso de cambio. De hecho, si bien en el siglo XVII, la imprenta no era ya una novedad, la sociedad como tal seguía siendo fundamentalmente la misma. El aumento del número de impresos no condujo necesariamente al incremento de la erudición ni al intercambio cultural. En muchas bibliotecas solo había catecismos, opúsculos religiosos y biblias. «Esa nueva erudición general y no especializada del siglo XVI apareció en el mismo momento en que lo hacía una nueva piedad excluyente y de estrechas miras. Por entonces, la abundancia de guías prácticas y manuales fue mayor», señala E. Eisenstein en su ya clásico libro sobre el surgimiento de la imprenta⁴⁶. El propio Lutero, tras haber abierto un hueco que ya no habría de cerrarse, empezó a temer la lectura directa de la Biblia ante el creciente número de interpretaciones divergentes, y volvió a apoyarse en la predicación, sin la cual la Palabra inscrita en aquella seguía siendo letra muerta, indica Gilmont. «El Reino de Cristo está basado en la Palabra que no puede captarse ni entenderse sin los dos órganos, las orejas y la lengua», decía en un sermón de 1534 el re-

en nombre propio y, así se dirigía al lector, hace evidente esta diferenciación. Citas en Luhmann y de Georgi, 1993, p. 121.

⁴⁵ Olson, 1998, pp. 81-83.

⁴⁶ Eisenstein, 1994, p. 56.

formador agustino. Esta postura la adoptaron en general todos los reformadores, quienes apoyaron la lectura solo de libros sencillos, mientras se reservaban el control de la interpretación doctrinal. En un sermón Calvino hacía un símil entre la Biblia y un «pan con costra gruesa». Para alimentar a su grey, Dios quiere «que el pan nos sea cortado, que los pedazos nos sean puestos en la boca, y que nos los mastiquen»⁴⁷.

Por tanto, las grandes Iglesias de la Reforma manifestaron al igual que la católica una necesidad de control de las interpretaciones teológicas. Desde entonces en el espacio protestante se hizo especialmente visible y contradictoria la tensión entre oralidad e impreso: por un lado, la convicción de que las enseñanzas de Cristo eran sencillas y se dirigían a todos; por otro y por temor a la herejía, hay un manifiesto afán de control. Y es interesante destacar que se pretendía ejercer mediante la predicación. El debate fundamental era entre «la Biblia del oído y la Biblia de la vista», la «Iglesia de lo oral» y la «Iglesia de lo impreso». En una carta Lutero escribió: «A mí me parecería preferible el aumentar el número de libros vivos, es decir, el número de predicadores»⁴⁸. Aunque menos explícita, ya que la mediación sacerdotal no se ponía en duda, creo que dicha tensión también se manifiesta en el mundo católico. Si en el mundo protestante no desapareció la importancia del predicador menos lo haría en este último. Aquí, al ser menos explícita la relación entre ambos modos comunicativos, es más compleja y velada. De hecho, se sabe que mucha de la cultura literaria que había sido creada por la tipografía «llegó al oído, no al ojo»⁴⁹, a través del teatro y los certámenes

⁴⁷ Ver Gilmont, 1997, pp. 340-343.

⁴⁸ Gilmont, 1997, pp. 345-346.

⁴⁹ Eisenstein, 1994, p. 96. Ya hemos visto cómo alrededor de los niveles y los tiempos de cambios se ha dado una polémica que aún continúa: «Tanto las tesis continuistas como las revolucionarias conservan un núcleo de verdad. Ya que si bien la tipología siguió siendo igual a la de los manuscritos hasta las primeras décadas del xvi, las técnicas y modos de producción fueron totalmente nuevos. Ella, a su vez, produjo nuevos mecanismos de difusión y una nueva relación con el público, pero no modificó la relación visual con la lectura y todavía menos el repertorio de textos ofrecidos, que siguió siendo el mismo de la era de los manuscritos» (pp. 129-130). En pocas palabras, cambió radicalmente la forma, en tanto que los contenidos lo hicieron más lentamente, afirma Petrucci, quien transcribe los datos recopilados por J. M. Lehnart, a partir de una amplia muestra de incunables: la Biblia, libros litúrgicos y devocionales, 44,49%); filosofía y

poéticos, en tanto que —y eso es lo intento sostener en este trabajo— la prédica que tenía un destino esencialmente oral, acabó constituyendo uno de los géneros más publicados, como evidencia la tabla siguiente⁵⁰:

1600-1610	89	1	90
1611-1621	69	13	82
1621-1630	68	25	93
1631-1640	92	20	112
1641-1650	150	32	182
1651-1660	132	54	186
1661-1670	136	30	166
1671-1680	130	60	190
1681-1690	202	90	302
1691-1700	230	143	373

Los procesos de cambios y acomodos son por demás difíciles de aprehender: «no hay fórmula que por sí sola abarque todos los cambios que dan a entender estas nuevas actividades», indica Eisenstein, refiriéndose a todas las generadas a partir del impreso⁵¹. Así, a pesar de que la costumbre de la impresión de sermones fue más o menos lenta y no generalizada, esta necesariamente tendría que influir en la autopercepción del trabajo del predicador, por lo menos entre la élite eclesiástica.

Ciertamente el análisis de estilo de los textos de la época «atestigua la impronta de los discursos, sermones o diálogos: más que de textos escritos, se trataba de exposiciones orales en el papel»⁵². La mediación de la palabra era totalmente lógica, en una sociedad anal-fabeta en gran parte. «El hecho se ve confirmado por el recurso

literatura, incluidos clásicos y textos en lenguas vulgares europeas, 36,07%; cultura jurídica, 10,93%; ciencias, 8,51%. En cuanto a lenguas: latín, 77,42%. Después, y en orden de importancia, italiano, alemán, francés, holandés y flamenco, 2%, español, 1,27%, e inglés, 0,66%. (Petrucci, 1999, pp. 133-134). Por su parte Butler afirma: «somos del todo incapaces de formular de manera realista una conexión entre estos cambios tecnológicos y culturales, salvo el hecho de que se produjeron simultáneamente» (Petrucci, 1999, p. 135).

⁵⁰ Ver Toribio Medina, 1965. En 1699 se publicaron 27 sermones y 21 libros.

⁵¹ Eisenstein, 1994, p. 97. La prensa compitió con el púlpito, ya que anteriormente ahí se daban noticias locales y extranjeras, compraventa de propiedades y «otras materias mundanas».

⁵² Olson, 1998, p. 349.

frecuente a la imagen, por no decir la caricatura: la comunicación oral se apoyaba en la vista»⁵³. Cuando digo que los predicadores a lo largo del XVII se fueron interesando cada vez más en la publicación que en la prédica de sus sermones, ciertamente asumo la afirmación anterior: el núcleo del sermón es el de la amplificación propia de la oralidad, pero trasladar voluntariamente esta al espacio del impreso, cambia los pesos específicos.

El efecto fundamental de la escritura consiste «en la separación espacial y temporal entre el acto de comunicar y la comprensión y en la inmensa explosión de posibilidades de empalme que así se producen»⁵⁴. Ello conlleva la necesidad de organizar y limitar dichas posibilidades para conseguir la recepción que se espera, en función de las intenciones del autor y el género de que se trata. Uno de los primeros recursos es que los textos escritos deben procurarse por sí mismos el contexto necesario para su comprensión, o sea, han de ser comprensibles desde sí mismos⁵⁵. En el sermón impreso ello se fue consiguiendo a través de los escritos que anteceden a los sermones mismos —censuras, sentires, pareceres, etc. a los que ya hice referencia— y que ubican al lector en cuales son las finalidades y las virtudes de llevar determinada pieza oratoria a la imprenta, y como ha de leerse.

El texto de los sermones impresos nos muestra como a medida que avanzaba el siglo XVII, las citas de autores sagrados y profanos, a los que se acudía para sostener lo dicho se fue acrecentando. Ciertamente, antes que la ciencia surgió la pedantería, y la *admiratio* se conseguía alardeando de erudición y sabiduría, lo cual la cita de abundante y diverso tipo de autores, también conseguía, y que oralmente no se podía mostrar —por lo menos en tal medida.

Tal vez la consecuencia más interesante para lo que aquí se trata, es el de la extensión de los sermones a lo largo del siglo. En la pri-

⁵³ Olson, 1998, p. 349. El problema de la intermediación de la imagen es muy importante, aunque aquí no hago mención de él. Para mi aproximación a él ver mi artículo arriba citado.

⁵⁴ Luhmann y de Georgi, 1993, p. 111.

⁵⁵ Luhmann y de Georgi, 1993, p. 111. Las obras no tienen una recepción unívoca, «Determinadas categorías de obras parecen estar ligadas a un tipo de lectura: unas, exclusivamente de lectura en voz alta, y otras de lectura silenciosa. En cambio, había también libros que eran objeto de lectura alternativamente colectiva y privada» (Olson, 1998, p. 347).

mera mitad del siglo la muestra no es representativa, solo cuento con cuatro casos de las primeras dos décadas. Parece ser que para entonces se importaban. Es altamente probable que no fuera posible la predicación de un texto de estas dimensiones, que hubiera tomado varias horas. Al prepararlo para la imprenta se le añadían citas y latines. Pero lo más importante es que tal como aparecen impresos —y es así como se evalúan en los pareceres, censuras y sentires—, exigieron del predicador un trabajo de amplificación mucho más extenso y elaborado de lo que la exposición oral pedía. Comparemos una muestra de una amplificación más breve, con otra más extensa:

Jesucristo Nuestro Señor es verdadero Dios: él fue el que se hizo la recompensa y paga en el mismo instante que se vistió de nuestro mortal ropaje en las entrañas de su Virgen Madre. En aquel mismo punto hubo cuerpo y alma: un cuerpecito apenas perceptible, que poco a poco, y por el discurso de los nueve meses fue creciendo, y aumentándose con la limpísima sangre de la sacratísima Virgen, una alma bienaventurada, en que estaba la Sabiduría de Dios, que así dice la versión de los Setenta, pues donde leemos: *Aures autem perfecisit mihi*, dicen: *Corpus perfecisit mihi*. Y como no eran de tu agrado (dice Christo) los holocaustos, porque no eran de valor para quitar los pecados de los hombres, no ponías los ojos en los altares donde te los ofrecían, ni los querías, ni te pagabas de ellos. Pues como yo conozco las cosas de tu agrado y tu condición, viendo ya que habías labrado y criado altar perfectísimo, apto y digno para la ofrenda de tu gusto, limpio, aseado y sin mancha de pecado original, estando de edad de quince años para poder ser Madre: *Tunc dixi, ecce venio*, luego al instante bajé, con promptitud de ella (digo, de agregación y junta de todas las virtudes en heroico grado) el sacrificio de tu voluntad, de mi cuerpo, con todas mis obras, trabajos, afrentas, dolores, llagas, muerte de cruz que había de padecer; y no solo en vida, sino la lanzada después de muerto, que todo lo ofrecí allí, porque enteramente supe con la ciencia de Dios que en mí hay cuanto había de pasar por mí, y de todo te hice sacrificio, amado Padre y Señor mío, en el altar de las purísimas entrañas de mi Madre. *Tunc...*

Amplificación extensa:

Una Universidad de Evangelios son hoy los Evangelios de esta Universidad. El primer Evangelio es de la Dominica; el segundo Evangelio del tiempo, y el tercer Evangelio del instante. El Evangelio de la Domi-

nica es el que se reza: Factum est Verbum Domini super Ioannem. El Evangelio del tiempo es el que se omite: Missus est Angelus Gabriel. El evangelio del instante, en el punto de la Concepción; este es el que se canta por triunfo; porque ese es el que hoy se celebra por gloria. Liber generationis... Abraham genuit. Y siendo esta una Universidad de Evangelios en la pureza, por ser una Universidad de verdades en la doctrina, es una Universidad de libros en la enseñanza. Y teniendo cada Evangelio su tema habrá de ser cada tema con su libro, que los libros son siempre los temas en las Universidades. Liber... y más siendo el de la Concepción generaciones, que ha sido siempre el noble tema, flamante, purísimo, blanco, inmarcesible glorioso asunto de esta siempre docta, siempre ilustre, nobilísima siempre, Imperial Pontificia Mexicana Academia.

Abrid este libro, registrad sus hojas. En la primera admirareis las letras Abraham genuit. No se esconde a vuestra alta comprensión, ¡oh Padres conscriptos!, que Abraham se apellidó [17, 5, 5]⁵⁶ con dos nombres, o para granjear multiplicos a sus gracias o para duplicar los motivos a la memoria de los Padrones de su fama [Ad Rom. 9]. Primero se nombró Abraham sin letras A ni H; intimole el Señor se [5, 6 y 7] las añadiese, quizá por dale más nombre por las letras (nec ultra vocabitur nomen tuum Abram, sed appellaberis Abraham); llámose [Corme, IN] después Abraham y Pater magna universitatis, seu [Genes, ubi] multitudinis Gentium. Es literal en el Hebreo. Gentium id est [sup] Indaorum qui in duodecim tribus fuerunt divisi, que expresó San Pablo. Y alegorizándolo Cornelio, gentes, seu multi excelsident id est Apostois, Virgines, o Doctores. Al punto que a Abraham se le imprimen las letras, al instante se apellida Padre de una grande Universidad. Pater magna universitatis.

Y son los Doctores en esta Universidad de Abraham los Patriarcas del Evangelio: forman una Universidad de Doctores en cuya inteligencia el concebir es engendrar: habiendo una multitud de generaciones en el Evangelio magna multitudinis genuit, genuit, genuit. Debía ser en copia de discursos una Universidad de conceptos el panegyris; venerando una Universidad de prodigios en el misterio, y una Universidad de concepciones en el tema, magna universitatis genuit, genuit, genuit. Y estando tan de gracia en la festividad la Concepción, con la gloria me hallo en un instante de mi sermón en el asunto, panegirizando que en el punto de su Concepción fue María una Universidad de Gracias, una Universidad de glorias, celebrada por una Universidad de letras.

⁵⁶ Dentro de este documento indicaremos entre corchetes las acotaciones del original aparecen al margen.

Este es el argumento del elogio. Veamos qué nos enseña de la Dominica el Evangelio. Factum est Verbum Domini super Joannem: fue hecha la elección en Juan, super Joannem⁵⁷ para predicar de la Concepción el Verbum Domini. ¿Y en dónde? En una Universidad de Provincias in regionem Jordanis.

Elogiando la gracia del Bautismo por ser el Bautismo la Concepción espiritual de la gracia predicans Baptismal penitencia in remissionem peccatorum, inde ad assipiendam gratiam. Y si el Evangelio de la fiesta es un libro de las letras de la Concepción Liber generationis Abraham genuit, el de la Dominica es un libro de sermones de Isaías⁵⁸ escriptum est in libro sermonum Isaías vox clamantis... Y es también de Isaías el texto del Predicador audi me Jacob o Israel, que haga voto, ego ipse, ego ipse, ego. Yo mismo ego ipse, yo el primero, en el sermón, por ser mi sermón el primero, ego primus, y por último el novicio de los Predicadores ego novissimus. Y siendo este augusto teatro domicilio de las letras, imperio de las facultades en ocho panegíricos⁵⁹, una Universidad de Predicadores, Juan es el Predicador de esta Universidad super Joannem vox clamantis in omnem regiones Jordanis. Prestadme las cortesánias de vuestra atención Jordanis acto sunt privilegia.

Ocho fueron los privilegios del Jordán en las lenguas de sus aguas, ocho las voces de los Predicadores de las maravillas de María⁶⁰, tan limpias como voces de aguas puras, que también las aguas tienen voces a vocibus acuarum, y son voces que elevan elevaverunt sum in a docena, por ser voces de Predicadores quasi sonus acuarum multarum. Agradeced a los erudictos Cornelio y Abulense la noticia; quisiera dejar la adecuación a vuestro estudio, pero están hoy hidalgamente en este punto, y en este lugar tan émulos los tiempos, que toda la eternidad y sus horas por instante del ser de María y invidia el ser este instante, con la venia de vuestra gratitud a su comprensión no los refiero, sino que los supongo⁶¹.

Como podemos apreciar es más compleja, y a nuestros ojos más farragosa. Creo que incluso su evidente oscuridad, que ciertamente pertenece al modo de innovar del «conceptismo» y el «culteranismo», era de algún modo también un recurso amplificatorio importante que ocultaba el tedio de la reiteración, sobre todo al estar consciente el autor que su texto podía ser releído al infinito. Hay

⁵⁷ Es el primer sermón del Doctor Don Juan de Castorena.

⁵⁸ V 3. n. 4. Fue el último sermón de la Octava.

⁵⁹ Fol. c. 48. Pat. Cornel. In Numeros, cap. 34, n. 12.

⁶⁰ Abul. 9.5. Psal. 94. v.s. & c.

⁶¹ Juan Ignacio de Castorena *Abraham académico*.

que apreciar los malabares de estos ejercicios literarios como un esfuerzo un enorme esfuerzo creativo, y no solo como el amontonamiento.

La temprana tendencia ramista a divorciar las cosas de las palabras fue ganando terreno en el xvii. La autonomía del yo a partir del establecimiento de una conciencia reflexiva más que a partir del amor, y el paso de lo comunal a lo privado, —y afectivo—, acabó por eliminar el rol cultural de la predicación⁶², o más bien dicho de la oratoria sacra, ya que esta seguiría conservando entre el «vulgo» iletrado su función comunicativa.

BIBLIOGRAFÍA

- Alegre, F. J., *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, ed. E. J. Burrus y F. Zubillaga, Roma, Biblioteca Institutum Historicum S. J., 1957-1959.
- Ávila, J. de, «Glorioso Patriarca, patrón mío...», en *Pureza emblemática discurredda en la profesión de la M. María Ana de San Francisco [...] predicaba, y decía el R. P. Fr. Juan de Ávila...*, México, María de Benavides, Viuda de Juan de Ribera, 1686.
- Barcia y Zambrana, J. de, *Despertador cristiano divino y eucarístico, de varios sermones de Dios Trino y Uno, y de Jesucristo, Nuestro Señor, en los misterios de sus festividades en orden a excitar en los fieles la fe, adoración, y devoción con los frutos del Santísimo Sacramento del altar*, Madrid, Ibarra, 1760.
- Beristáin, H., *Diccionario de Retórica y Poética*, México, Porrúa, 1995.
- Castillo, J. del, «Parecer», en *Sermón panegírico, que en glorias de el humano serafín Nuestro Padre S. Francisco dijo en su día y convento de México el R. P. Fr. Pedro Manso*, México, Viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, 1694.
- Castorena y Ursúa, J. I., *Abraham académico en el racional inicio de los doctores. Es la verdad de la pureza la doctrina de la Concepción. Oración panegírica, evangélica con que la Real Augusta Pontificia Universidad Mexicana, anualmente solemniza...* México, Viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, 1696.
- Castrillón Gallo, S., «Sentir», en *Sermón de el gloriosísimo príncipe de la Iglesia San Pedro [...] predicó en la Santa Iglesia Metropolitana el Ilustmo. Señor Dr. D. Isidro Sariñana y Cuenca, Obispo electo de Oaxaca*, México, Juan de Ribera, 1683.
- Chinchilla, P., «La retórica de las pasiones. La predicación en el siglo xvii», *Historia y Grafía*, 7, 1996, pp. 106-107.

⁶² Olson, 1998, p. 139.

- Colina, J. de, «Parecer», en *Tránsito gloriosísimo de N. Sra. la Santísima Virgen María. Díjolo el R. P. Fr. Pedro Antonio de Aguirre*, [México], Imprenta de Juan Joseph Guillena Carrascoso, s. f.
- Corsi, G., E. Esposito y C. Baraldi, *Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*, prólogo de N. Luhmann, México, UIA/ITESO/Anthropos, 1995.
- Eisenstein, E. L., *La revolución de la imprenta en la edad moderna europea*, Madrid, Akal, 1994.
- Fumaroli, M., *L'âge de l'éloquence*, Paris, Albin Michel, 1994.
- Gilmont, J.-F., «Reformas protestantes y lectura», en *Historia de la lectura en el mundo occidental*, ed. G. Cavallo y R. Chartier, Madrid, Taurus, 1997, pp. 329-366.
- Gorospe, J. de, «Aprobación», en *Sermón que predicó el padre Juan de Robles... Puebla de los Ángeles*, Imprenta de Diego Fernández de León, 1685.
- Havelock, E. A., *La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente*, pról. A. Alegre Gorri, Barcelona, Ed. Paidós, 1996.
- Herrera, Fr. J. de, «Aprobación», en Juan de la Torre y Castro, O. F. M. *Sacra dedicación del Templo de la Concepción purísima de María...*, México, Hipólito de Rivera, 1656.
- Hoskins, J., *Directions for Speech and Style. By John Hoskins*, edited by H. H. Hudson, Princeton, Princeton University Press, 1935.
- Luhmann, N., y de Georgi, R., *Teoría de la sociedad*, México, U. de G/UIA/ITESO, 1993.
- Luhmann, N., *Die Realität der Massen medien*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1995.
- Luhmann, N., *La realidad de los medios de comunicación*, Barcelona/México, Anthropos/UIA, 2000.
- Medina, T., *La imprenta en México 1539-1821*, Ámsterdam, N. Israel, 1965.
- Mendoza Ayala, J. de, «Parecer», en *Sermón panegírico, elogio sacro de San Eligio, Obispo de Noyons, abogado y patrón de los plateros. Díjolo el P. Juan Martínez de la Parra...*, México, María de Benavides, viuda de Juan de Ribera, 1686.
- Miranda, P. de, *Apología de la predicación*, en Félix Herrero Salgado, *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Espasa Calpe, 1960.
- Narváez, J. de, «Sentir», en *Sermón a la festividad del bienaventurado San Luis Gonzaga...*, México, Juan de Ribera, 1683.
- Nicolás, J. A. y M. J. Frápolli, eds., *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid, Tecnos, 1997.
- Olson, D. R., *El mundo sobre el papel. El impacto de la escritura y la lectura en la estructura del conocimiento*, Barcelona, Gedisa, 1998.

- Olson, D. R. y N. Torrance, eds., *Cultura escrita y oralidad*, Barcelona, Gedisa, 1995.
- Ong, W. J., *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Pérez de Ledesma, G., «Censura de la Elocuencia para calificar sus obras y señaladamente las del púlpito», en Félix Herrero Salgado, *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Espasa Calpe, 1960.
- Petrucci, A., *Alfabetismo, escritura, sociedad*, Barcelona, Gedisa, 1999.
- Pimentel, J. de, *Sermón que en la solemne fiesta que celebró al humano serafín llagado, imagen viva de Cristo, N. P. S. Francisco su observantísimo convento de Religiosos Menores de esta Ciudad de México*, México, Francisco Rodríguez Lupercio, 1683.
- Sariñana, I. de, «Censura», en *Sermón que predicó en la casa profesa de la Compañía de Jesús, en la festividad del glorioso apóstol de las indias San Francisco Javier [...] El p. Martín de Rentería*, México Francisco Rodríguez Lupercio, 1682.
- Shuger, D., «Sacred Rhetoric in the Renaissance», en *Renaissance-Rhetorik. Renaissance Rhetoric*, ed. H. F. Klett, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1993, pp. 121-142.
- Torre, N. de la, «Aprobación», en *Sermón predicado en la Sancta Iglesia Catedral Metropolitana de México, a la fiesta del glorioso S. Felipe de Jesús [...] por el muy R. P. Fr. Luis Vaca Salazar*, México, Juan Ruiz, 1638.
- Veitia, D. de, «Parecer», en *Sermón de la publicación de el edicto del Santo Tribunal de la Inquisición, que se publicó, y leyó en la iglesia de N. Señora de Guadalupe [...] Dijo el P. Fr. Luis de Rivera*, México, Herederos de la Viuda de Bernardo Calderón, 1695.
- Vetancurt, A. de, «Parecer», en *Amistad jerolífica que en la conversión de S. Dimas discurrió, leyó y entendió el Rdo. P. Fr. Juan de Ávila*, México, s.e., 1684.
- Vetancurt, A. de, «Sentir», en *Universidad florida de orladas voces, diestra capilla de querúbicas y seráficas, que celebran devotas la Concepción Purísima de María [...], en la capilla de la muy ilustre, magnífica y Real Universidad de México [...] predicó el R. P. Fr. Alonso de Hita*, [México], Francisco Rodríguez Lupercio, 1692.
- Villegas, M. de, «Sentir», en *Sermón que predicó el P. Fr. Alonso de Ávila, predicador del Convento de N. P. S. Francisco de México a la aparición milagrosa de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza*, México, Francisco Rodríguez Lupercio, 1679.

C o l e c c i ó n B a t i h o j a



Este libro es el resultado de un proyecto de investigación apoyado con fondos de Texas A&M University (TAMU) en los Estados Unidos y el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) de México. En él han participado dos equipos de investigadores, uno de TAMU dirigido por Nancy Joe Dyer y el otro por Blanca López de Mariscal del Tecnológico de Monterrey en México. Ambas instituciones cuentan con bibliotecas que albergan colecciones extraordinarias de libros antiguos y raros: la Biblioteca Cushing y la Biblioteca Cervantina. Las colecciones de sermones de estas universidades resultan de especial interés porque a través de ellas podemos destacar la importancia de estas piezas oratorias como 'texto de cultura', y analizar su contenido como documento histórico. En ellos descubrimos una parte de los valores religiosos, costumbres y prácticas de vida propias de los novohispanos.

Blanca López de Mariscal es directora del Programa de Maestría y Doctorado en Estudios Humanísticos en el Tecnológico de Monterrey, donde imparte los cursos de Literatura novohispana, Teoría literaria y Hermenéutica. Su área de especialidad es la literatura novohispana con un énfasis especial en los relatos de viaje al Nuevo Mundo.

Nancy Joe Dyer es profesora emérita de Texas A&M University con especialidades en literatura y lingüística medieval española y novohispana, en particular la épica y las crónicas. Su interés en las crónicas franciscanas del siglo XVI en la Nueva España dio como resultado una edición crítica de los *Memoriales* de Toribio de Benavente publicada por El Colegio de México, 1996.



TECNOLÓGICO
DE MONTERREY®



CONACYT
Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología



LIBERAL ARTS
TEXAS A&M UNIVERSITY



instituto de estudios auriseculares

IGAS Institute of Golden Age Studies / IDEA Instituto de Estudios Auriseculares