

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

EL SALOMÓN DE ESPAÑA: UN SERMÓN DE
TRANSICIÓN¹

Aurelio Collado Torres
Tecnológico de Monterrey

Obra con tal proporción
solicito ese animal,
que afrenta lo racional,
quien no advierte su razón.
Con más sabia perfección
derramas CARLOS tus senos,
que están de prudencia llenos,
que aquel lo que ignora acierta,
y en ti la razón experta
rige lo más y lo menos.

El primero de mayo de 1761 —como arranque de diversos festejos— se celebró una misa en la iglesia del Hospital de la Concepción y Jesús Nazareno de la Ciudad de México. El propósito era expresar el regocijo de la Nueva España por la entronización de Carlos III; el organizador fue el entonces presidente del Tribunal del Protomedicato de la ciudad, Dr. Nicolás Joseph de Torres. En ese contexto, el presbítero Joseph del Castillo, sacerdote jesuita y Maestro de Prima de Sagrada Teología en el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, pronunció un sermón que tituló: *El Salomón de España*.

¹ Ejemplares de este texto pueden ser localizados en la Biblioteca Cervantina del IRESM bajo la signatura S.U. 252.7 C352s, así como en «The Mexican Pamphlet Collection 1605-1888» de la California State Library en SUTRO, California, bajo Part 4 Reel 124 PM 239 Item 11; así como en la Bridwell Library, de la Southern Methodist University en Dallas, Tx.

Impreso en 1762, *El Salomón de España* se publicó acompañado de una «relación» de la manera en la que se decidieron los festejos así como de la forma en que se realizaron. La relación se detiene muy detalladamente en veinte apartados que describen el mismo número de *empresas* las cuales fueron diseñadas para adornar la iglesia en la que se pronunció el sermón; tituladas como «lienzos» y numeradas del I al XX. En este caso, no se trata de solo una palabra, la que acompaña al texto, sino de décimas, sonetos, epigramas, un *phaleucos*, un *jambico*, un *asclepiadeos* y un *saphico* que buscan reforzar el tema del lienzo respectivo, en una suerte de doble señal para —en el contexto en el que fueron presentadas— acercar a dos tipos de audiencias: las letradas y las no letradas. Más allá de la experiencia estética, las *empresas* buscaban atraer al pueblo al contexto en el que ellas se encontraban, que eran una iglesia y un hospital² o mejor, una iglesia *dentro* de un hospital.

El lugar en el que fue pronunciado el sermón, el contexto, las particularidades de los festejos y las *empresas* a las que se aluden como «imágenes» para describir las características del soberano, proporcionan datos que permiten observar a la sociedad que actúa —en medio de la transición— hacia la modernidad plena. Adicionalmente, el hecho de que el sermón se haya publicado acompañado de una relación, es una suerte relativamente rara ya que, aunque las relaciones de hechos y festejos no eran extrañas en el siglo XVIII, sí lo era que al sermón publicado se le acompañara con una de ellas.

Pocos sermones cuentan con información tan detallada acerca del momento y del lugar en que fueron pronunciados, a lo que se agrega una paradoja peculiar: el sermón fue pronunciado por un jesuita a solo seis años del momento en que el soberano enaltecido en el panegírico decidiera expulsar de España y sus colonias a los miembros de la Compañía de Jesús.

DESCRIPCIÓN DEL TEXTO

Publicado en 1762, *El Salomón de España* sería como muchas otras piezas que se acumulan en las bibliotecas y se revisan en los catálogos, si no fuera porque se trata de una pieza que contiene una observación sobre su propio contexto.

² Ver Aurora Egido, 1983.

La pieza —impresa en papel de tina y en la imprenta del Real y más Antiguo (Colegio) de San Ildefonso— puede ser identificada en el catálogo de Medina bajo el número 4771; cuenta con 25 folios y 49 páginas; la segunda de forros está en blanco.

Inicia con una dedicatoria titulada «SEÑOR» y dirigida al propio Carlos III; está decorada con el escudo de armas de Carlos III y firmada por el presidente del Proto-Medicato, Dr. Nicolás Joseph de Torres. Sigue una Censura, en este caso, del M.R.P. Fr. Fray Pedro Serrano, Predicador General. Exdefinidor, y Ministro provincial de esta Provincia de el Santo Evangelio de México; al calce, la Licencia del Superior Gobierno firmada por el Excmo. Sr. D. Joaquín de Monserrat, Virrey y Gobernador de esta Nueva España; luego, una Aprobación del P. Joseph Mariano de Vallarta, Profeso de la Compañía de Jesús y Maestro de Sagrada Escritura en el Colegio de S. Pedro, y S. Pablo de México dirigida al Juez Provisor quien, al calce, concede la Licencia del Ordinario, firmada por El Señor Dr. D. Joseph Becerra, por decreto de 25 de Febrero de 1762; finalmente, Pedro Reales, Provincial de la Compañía de Jesús en esta Provincia de Nueva España concede la licencia al P. Joseph del Castillo «Profeso de nuestra Compañía» para que pueda imprimir un sermón que predicó en la Iglesia de Jesús Nazareno en la celebridad de la coronación de Nuestro Rey, y Señor D. Carlos III, que el Real Tribunal del Proto-Medicato de México, «por haberlo visto personas doctas de nuestra Compañía a quienes lo cometí y no haber hallado cosa digna de Censura». Lo firma el propio Pedro Reales y lo refrenda su Secretario, Nicolás de Calatayud.

En la página I, con un decorado en la parte superior, se inicia la Relación con solo una «E» capitular no historiada y sin ningún título que la anuncie; abarca las primeras 23 páginas y cierra la sección nuevamente con un decorado al calce. Sigue la página 24 en blanco y sin numerar. El sermón, propiamente dicho, arranca en la página 25, con un decorado en la parte superior y la cita «STABAT AUTEM JUXTA CRUCEM JESU Mater ejus. Joann. Cap. 29 v. 25» correspondiente al día en que fue predicado.

ANTECEDENTES

La oratoria sagrada se reprodujo, al modo europeo, en el periodo colonial mexicano y dejó tras de sí sermones sueltos y sermona-

rios que, dispersos en bibliotecas y colecciones³, presentaban los temas que se consideraban relevantes, los modos particulares y las ocasiones especiales para ser abordados por los predicadores en Nueva España.

El sermón impreso fue pieza clave ya que, como afirma Chinchilla⁴, posiblemente fue el único historiable en la dimensión de la oratoria sagrada, además de haber sido el género más abundantemente reproducido dentro de la literatura de la época.

Aunque humilde en su forma⁵, por su sencillez aparente, fue sin embargo fundamental en la transmisión del discurso eclesiástico y este, a su vez, influido por la época, fue reflejo de las preocupaciones de la Iglesia y de la mentalidad asociada a las *iglesias*⁶. Siguiendo a Francis Cerdan, «la historia de la oratoria sagrada en el siglo xvii es inseparable, no solo de la historia de las ideas o de las mentalidades de aquella centuria, sino más especialmente de la historia de la literatura en sus máximas como en sus mínimas manifestaciones»⁷.

A través de los sermones que nos han llegado impresos para su publicación, es posible seguir parte de la trama de las preocupaciones eclesiales con las marcas particulares de las órdenes a las que se encontraban adscritos sus predicadores. Afirma Chinchilla:

No es de extrañar que se conserven tantos sermones sueltos de esta índole, si se toma en cuenta la afición hispánica por las cofradías, hermandades y asociaciones, y que cualquier ocasión era buena para organizar una fiesta con sermón incluido, además de que las propias instituciones o personas que organizaban la fiesta generalmente costeaban la publicación del sermón⁸.

³ Ver Carlos Herrejón, 1994, donde afirma que el sermón fue «el género más cultivado e impreso en la Nueva España». Las colecciones «Salvador Ugarte», «Pedro Robredo» y «G. Conway» de la Biblioteca Cervantina contienen al menos 203 sermones coincidentes con el catálogo de Medina (1989), aunque con certeza son muchos más.

⁴ Perla Chinchilla, 2004, p. 12.

⁵ Ni siquiera es «tan evidente su identificación dentro del cúmulo de documentos religiosos de la época que estudiamos», afirma Chinchilla (2004, p. 54) al referirse al siglo xvii.

⁶ En plural, el sustantivo en los siglos xvi y xvii alude también a las órdenes regulares.

⁷ Francis Cerdan, 1993, p. 62.

⁸ Chinchilla, 2004, p. 71.

¿A quién se dirigían los sermones? O, en términos modernos, ¿quién era la audiencia y cómo fueron recibidos esos textos a caballo entre la tradición oral y el advenimiento de la modernidad *escrita*, más allá, desde luego, del propósito explícito de la prédica? Afirma Chinchilla que se trata del «último reducto [...] de la retórica, de la oralidad concebida como arte y como lugar de reproducción de la sociedad» y que «por consiguiente, al trabajar sobre sus posibilidades y límites en aquella época, es viable dar cuenta de algunas fracturas de las que emergería el mundo escriturístico, el del impreso, o en otros términos, la modernidad»⁹.

Se puede aventurar que el sermón novohispano, originalmente depositario de la encomienda de propagar el evangelio, tenía de audiencia «cautiva», como mucho, al 20% de la población, según indica Alberro. Al referirse al funcionamiento de la Inquisición¹⁰, el otro 80% de la población se consideraba ajeno al procedimiento inquisitorial por ser indígena y quedar exento del fuero del Santo Oficio; a ello se añadía el peso del contexto sociocultural que lo excluyó de la función de denunciante. Alberro ilustra la situación hipotética con una imagen:

Lectura de un edicto de fe ante una asamblea de indios en los siglos XVI y XVII constituye una escena magníficamente absurda que plantea, una vez más, el problema jamás resuelto de la comunicación entre occidentales e indígenas, dominadores y dominados, letrados y rústicos¹¹.

La misma tesitura de esta imagen —«magníficamente absurda» por la perplejidad que se hubiera podido adivinar en el rostro de los indígenas, que poco sabían castellano y menos aún tenían el contexto de la sociedad que inventó tantos y tan horribles pecados como la blasfemia, la herejía, el calvinismo y el iluminismo— se puede también aplicar a un sermón, ya entrado el siglo XVII, que se tituló: «Sermón a la predicación de la bula de la Santa Cruzada» del P. Matías de Bocanegra, en 1649, en la Catedral de México. Los destinatarios, la audiencia no son los indígenas, aunque podrían haber sido y seguramente lo fueron, de manera incidental. Esta idea

⁹ Chinchilla, 2004, p. 20.

¹⁰ Solange Alberro, 2004, p. 622.

¹¹ Alberro, 2004, p. 25.

la refuerza Chinchilla al citar a Alan de Lille cuando afirma que «la predicación era un género solo para hablar a los cristianos en tanto que había otros discursos para lograr conversiones»¹². Carlos Herrejón, por su parte afirma que

el sermón novohispano impreso brotó no tanto con la evangelización misionera, cuanto con las prédicas a conquistadores y pobladores. De hecho la mayor parte de los sermones que han llegado hasta nosotros representan la evolución, no de la prédica dirigida a indígenas, sino del sermón endilgado a españoles, finalmente criollos y mestizos¹³.

Esta observación de Herrejón, se acomoda mejor en la catalogación que apunta Chinchilla¹⁴, en dos categorías: los sermones de «villa y corte», que son del tipo que nos han llegado en su forma «impresa», y los sermones de «plaza y pasión», algunos de los cuales, en forma manuscrita, nos han llegado en mucha menor cantidad. Con esto se ligan dos ejes de análisis: el del tránsito de la oralidad a la imprenta y el tránsito de la premodernidad a la modernidad del que Chinchilla da cuenta en su trabajo de la *compositio loci a la república de las letras*, que contiene, a su vez, otro eje, el de la autonomización del arte a través del barroco que se deja ver precisamente en el sermón «de villa y corte».

Así, el sermón se presenta cumpliendo una función determinante en un contexto comunicativo acotado tanto por la peculiaridad de las audiencias como por los determinantes locales del ejercicio de la evangelización y de la catequesis y, desde luego, por el advenimiento paulatino de la modernidad que transita de lo oral a lo escrito e impreso. Jorge Traslosheros puntualiza que: «El sermón cumplió un papel fundamental en la difusión de las ideas religiosas y políticas, en la medida en que fue uno de los intermediarios culturales importantes que puso en contacto las reflexiones de los sesudos teólogos con una feligresía no siempre letrada»¹⁵.

Sin embargo, esta observación desatiende un hecho ya apuntado con la nota de Alberro, en el sentido de que los sermones de «villa y corte» no estaban orientados, al menos en el s. XVII novohispano,

¹² Chinchilla, 2004, p. 94.

¹³ Herrejón, 1994, p. 61.

¹⁴ Chinchilla, 2004, pp. 15-16.

¹⁵ Traslosheros, (en archivo electrónico).

ni a los indios ni a la catequesis, sino a una función cada vez más independiente en términos de un arte diferente, del *ars praedicandi*, cada vez más cercano a la literatura.

Sin embargo, el sermón sí jugó un papel determinante, como dice Traslosheros, en la difusión del discurso eclesiástico y, en ese ámbito y en ese siglo, también del discurso político en la medida en que lo político, así como el arte, estaba apenas diferenciándose, distinguiéndose como subsistema autónomo.

En un sentido más amplio, que también justifica el estudio de los sermones no solo como obras de arte retórico inscritas en el periodo barroco, sino, así mismo, como productos de una época e indicios de una mentalidad, Roger Chartier apunta:

Las transacciones entre las obras y el mundo social no consisten únicamente en la apropiación estética y simbólica de objetos comunes, lenguajes y prácticas rituales o cotidianas, como lo pretende el «New Historicism». Conciernen más fundamentalmente a las relaciones múltiples, móviles, inestables, anudadas entre el texto y sus materialidades, entre la obra y sus inscripciones¹⁶.

Siguiendo estas ideas, el sermón puede ser visto como parte del entramado cultural producto de una época y «como ejercicio y expresión de una mentalidad, de ideas, creencias, lenguaje e intereses»¹⁷.

Sin embargo, es fundamental establecer una distinción antes de seguir adelante. Se trata de insistir en que el estudio de los sermones solo puede darse a partir de los textos que se han conservado; esta situación apunta hacia dos problemas: por una parte, el indispensable vínculo entre la cultura oral y la escrita, y de cómo los sermones pasaban de ser pronunciados a «los moldes»; y, por otro, la naturaleza material de los sermones impresos y sus peculiaridades.

El sermón parece ser un discurso que articulaba a la sociedad jerarquizada premoderna con su núcleo eclesiástico en torno al cual giraba y que, en última instancia, la organizaba. Posteriormente, ante el advenimiento de la razón autónoma y de la heterodoxia, producto de la Reforma, se convirtió en un discurso que busca mantener la armonía entre el espacio eclesiástico y los diversos subsistemas que

¹⁶ Chartier, 2006, pp. 11-12.

¹⁷ Herrejón, 1994.

aparecían conforme los nuevos problemas iban reclamando. El sermón acabó perdiendo su lugar privilegiado, su sitio como conciliador entre la «jerarquía» eclesial o cortesana, cuando, entrado ya el siglo XIX, el sermón pasó al servicio de un laicismo creciente que lo transformó, finalmente, en discurso político.

Un ejemplo del resultado de la transformación del sermón de «villa y corte» en discurso político puede ser *El Salomón de España* de 1762.

APARATO CRÍTICO

El tránsito de la premodernidad a la modernidad es una noción que resulta de aplicar la teoría general de sistemas a la sociedad de la segunda mitad del siglo XVII, que se vuelve más compleja en la medida que evoluciona¹⁸ y genera nuevas distinciones.

La complejidad, dice Luhmann, «tiene la forma de una paradoja: la complejidad es la unidad de una multiplicidad»¹⁹; de ahí que resulta indispensable el observar con la herramienta de la distinción para ver cómo emergen nuevos sistemas y, en consecuencia, un nuevo entorno cualitativamente más complejo, resultado de distinciones que han identificado un problema de la sociedad.

Según Luhmann, la historia muestra muy pocas formas de diferenciación; menciona concretamente cuatro: la diferenciación segmentaria, la de centro-periferia, la estratificadora y la funcional²⁰.

La modernidad es una sociedad funcionalmente diferenciada; es el nivel más reciente en la escala evolutiva de la sociedad en donde encontramos sistemas cerrados, operacionalmente, que han desarrollado ya su propia función y donde «ningún sistema puede intervenir en lugar de otro en caso de emergencia o también solo para proveer una continua integración»²¹. En palabras de Luhmann: «La función está en la referencia a un problema de la sociedad, no en la autorreferencia o en el automantenimiento del sistema de funciones»²².

¹⁸ Luhmann, 1998, p. 196: «Evolución significa, antes que nada, que crece el número de presupuestos sobre los que se apoya cierto orden».

¹⁹ Luhmann, 1998, p. 60.

²⁰ Luhmann, 1998, p. 288.

²¹ Luhmann, 1998, p. 449.

²² Luhmann, 1998, p. 339.

De esta manera, el sermón y la relación que acompaña a *El Salomón* resultan peculiares dado que en ellos se deja ver la transición de la sociedad estratificada a una moderna, funcionalmente diferenciada. Es precisamente esa una de las posibilidades de lectura que los sermones conllevan como fragmentos del discurso eclesiástico; son «híbrido(s) en lo(s) que puede(n) perseguirse los cambios de la sociedad tradicional hacia la moderna»²³. La hibridación a la que se refiere Chinchilla alude a que el sermón es, en principio, un fragmento de la cultura oral que va transformándose en la medida en la que se interna en una nueva sociedad, en una sociedad moderna que le demanda nuevas prescripciones y que otorga también nuevas posibilidades; de ahí la importancia de la materialidad en cuanto a los sermones impresos.

Ya no se trata, en el siglo XVIII, solo de la oratoria sagrada o del espacio eclesiástico, sino de que nuevos sistemas (problemas) proponen nuevos espacios: religión, política y medicina se presentan en el contexto de un espacio híbrido: una iglesia dentro de un hospital: el Hospital de la Concepción en el contexto de una mutación en la política del imperio, la llegada de Carlos III al trono.

La relación de *El Salomón* se abre con la justificación de la relevancia del acontecimiento con un estilo que aún recuerda al siglo XVII: «Entre las grandes imágenes, con que han pretendido los sabios representar la Regia Majestad, ninguna mas brillante, ni mas justa, que aquella con que el angélico doctor la asemeja a el alma en el cuerpo humano».

Con esta imagen que equipara al monarca con el alma en el cuerpo, arranca un discurso en el que la medicina, la religión y la política se distinguen y se armonizan. El monarca no es la república, el monarca anima a la república, es su espíritu y, en consecuencia, de sus impresiones se desprende el movimiento y la energía que manifiesta el cuerpo:

no puedo menos que considerar aquellos varios movimientos y funciones a que son impelidos los miembros del cuerpo, con las varias impresiones del alma: pues a este modo los varios órdenes de la república en las inauguraciones de sus monarcas resaltan en varios movimientos, como impelidos de nuevo agente y animados de una poderosa y enérgica virtud. (*Salomón*, p. 1)

²³ Chinchilla, 2004, p. 40.

Posteriormente, en los veinte lienzos con sus figuras poéticas a manera de explicaciones, se dejan ver las relaciones, las metáforas y las representaciones que aluden al monarca; lo alaban, lo vinculan con lo celeste, lo acreditan ante lo divino. El mismo sermón abre con la explicación de su título; afirma el autor:

Preguntado en cierta ocasión su majestad, siendo aun todavía niño, cuál de aquellos epítetos y gloriosos renombres que habían tenido sus reales ascendientes deseaba que se le aplicase, respondió así: Querría yo merecer que me llamasen Carlos el Sabio. Respuesta a la verdad digna de un Salomón, si no es que fue la misma (*Salomón*, p. 28).

Sin embargo, no se detiene el panegírico en la revisión de las cualidades morales del monarca sino que avanza hacia un análisis de sus cualidades políticas. Hay un cuestionamiento racionalizado y analítico:

Pasemos ahora a ver si fue así, quiero decir, si mereció este nombre y si juntó con él la realidad, este rey sabio. Mas ¿qué queréis, señores, que yo os diga? Mejor lo entenderéis del ejemplar del mismo rey: Quia postulaste verbum hoc: dedi tibi cor sapiens, & intelligens, le dijo Dios a Salomón (*Salomón*, p. 30).

Y una evaluación que acota la autoridad del rey y que, en medio de la alabanza, proyecta una suerte de indicador acerca de cómo debe reinar y, en el origen, un atisbo de lo que en ese momento ya empieza a ser considerado como opinión pública:

La sabiduría, digo que es carácter de un rey aquella que consiste en el acertado gobierno de sus pueblos y prometa providencia de sus súbditos, llamada por esto, y con mucha razón, la ciencia de las ciencias y arte de las artes: Ars artium, & scientia scientiarum hominem regere: la prueba de esto resuena en todo el mundo, porque el todo él, se escuchan los ecos de la fama que publican dos reinos, el de Nápoles y el de España, gobernados por el Sr. D. CARLOS con tal prudencia, madurez y sabiduría como venida de los cielos (*Salomón*, p. 31).

La audiencia de *El Salomón de España* escuchó al orador y pudo observar el portal de la iglesia decorada con los lienzos. En cada uno

había una imagen y un texto que hablaban del monarca en diversas facetas. El lienzo XIX presenta a un hipopótamo herido. El autor de la relación advierte que la comparación es «ruda»:

Lienzo XIX Décima

Este sirvió de ribera al Hipopótamo, en que hiriéndose en una caña, desprendiéndose de la agravante pesadez cual le oprimía, se solicita él mismo la más tranquila situación. Esto, aunque rudamente, bosquejaba el advertido proceder de nuestro monarca en aligerar sus dominios de todo inútil gravamen y asegurarles la más inalterable pacificación, pero con un considerable exceso de parte de la Majestad: que para semejante efecto, no solicita fuerza extraña ni potencia coadyuvante. Y si según Tito Livio el primer grado del mérito para el que manda es poder tomar por sí mismo una buena resolución, basta solo su poder, dirigido de su refinada prudencia, para llevar semejantes proyectos hasta los fines designados. Dió el mote el mismo Marcial: *Sufficit ipse sibi*, y se dilató en la décima.

Ese lienzo tenía como texto una décima explicativa al texto que representaba al monarca como un hipopótamo:

Aunque ese animal erguido
hace alarde en varios modos,
que enseñó el remedio a todos
y de ninguno ha aprendido,
de CARLOS queda vencido,
pues él con astuta maña
se vale de verde caña,
y este con sabia verdad,
para su tranquilidad
nunca busca fuerza extraña.

El lienzo XX repite la figura del hipopótamo, de una forma que de nuevo evoca al monarca y el autor de la relación se detiene a considerar esta última imagen con el sermón, con el texto, para conciliarlos:

Lienzo XX Décima

Trasládese a este el mismo Hipopótamo, difundiendo ya el viviente nácar de sus venas, pero mensurada su efusión precisamente al nivel de la necesidad: no prodigando sus raudales, ni escaseando avaramente sus gotas. Animado ejemplar de la mediocridad, que es verdaderamente el ocul-

to resorte que anima, y da el ser a los negocios todos. Y si hubiera de hacinar lo que sobre este asunto se halla en los libros sagrados y profanos, sería necesario un volumen, pero mucho más dilatado, si quisiera traer todas las incidencias en que la ha observado nuestro monarca, basta decir que ha sido en todas las de su vida y su gobierno. Dió la letra uno de los Sabios de Grecia, *Nequid nimis*. Y si el haber avanzado esta máxima bastó para darle el nombre común de sabio, el haber hecho máxima de practicarla ¿cómo no bastará para apropiarse a nuestro monarca el renombre de príncipe de los sabios, o Salomón de las Españas? Diralo tan altamente la siguiente oración, que no se podrá desear obra más perfecta en su especie, exponiendo antes el mote, la siguiente décima.

La décima explica la sabiduría del hipopótamo y lo evidente de la razón plasmada en el lienzo y en la comparación con el monarca:

Obra con tal proporción
 solícito ese animal,
 que afrenta lo racional,
 quien no advierte su razón.
 Con más sabia perfección
 derramas CARLOS tus senos,
 que están de prudencia llenos,
 que aquel lo que ignora acierta,
 y en ti la razón experta
 rige lo más y lo menos.

Casi como un reto, pues como «afrenta lo racional» «quien no advierte su razón», la emblemática de la época nos deja una enorme duda: el hipopótamo es la representación de la «impiedad», pero no cualquier tipo, sino específicamente de la impiedad de los hijos hacia los padres», como lo advierte Beatriz Antón²⁴ cuando señala que «este animal (el hipopótamo) cuando ha crecido, por desear unirse a la madre, mata al padre» invocando para esta interpretación a Adriano Junio y Piero Valeriano, entre otros.

Carlos III llega al trono de España ya como parte del despotismo ilustrado que etiqueta al siglo XVIII. ¿Existía alguna razón ulterior para, en 1761, representar al Monarca como un hipopótamo en la Nueva España? Nunca lo sabremos con certeza. Pero resulta razonable suponer que la élite jesuita novohispana conocía lo suficiente de

²⁴ Antón, 2002, p. 217.

emblemática para saber lo que hacían cuando presentaban a un Carlos III en texto y a un Carlos III en representación emblemática, como lo muestra esta peculiar alianza entre el discurso eclesiástico en la forma de un sermón y una relación de sucesos que da cuenta del entorno y el contexto.

BIBLIOGRAFÍA

- Alberro, S., *Inquisición y Sociedad en México 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Antón, B., «Emblemática y didáctica del latín. Ignis pietate Ciconia», *Revista de Estudios Latinos*, 2, 2002, pp. 199-233.
- Castillo, J. del, *El Salomón de España, Oración panegírica con que el día I de Mayo de 1761 años celebró en la Iglesia del Hospital de la Concepción y Jesús Nazareno de la Ciudad de México la feliz Coronación de nuestro Rey, y Señor Don Carlos III...*, México, Imprenta del Real, y más Antigua de San Ildefonso, 1762.
- Cerdan, F., «La emergencia del estilo culto en la oratoria sagrada del Siglo xvii », *Criticón*, 58, 1993, pp. 61-72.
- Chartier, R., *Inscribir y borrar*, Buenos Aires, Katz Editores, 2006.
- Chinchilla, P., *De la compositio loci a la República de las Letras. Predicación jesuita en el siglo xvii novohispano*, México, Universidad Iberoamericana, 2004.
- Egido, A., «Certámenes poéticos y arte efímero en la Universidad de Zaragoza (siglos xvi y xvii)», en *Cinco estudios humanísticos para la Universidad de Zaragoza en su Centenario IV*, Zaragoza, Caja de Ahorros de la Inmaculada, 1983.
- Herrejón, C., «La oratoria en Nueva España», *Relaciones*, 15.57, 1994, pp. 57-80.
- Luhmann, N., *Teoría de la sociedad*, México, Universidad Iberoamericana, Triana Editores, 1998.
- Medina, J. T., *La imprenta in México 1539-1821*, México, UNAM, 1989.
- Torres, J., *El Salomón de España*, México, imprenta del Real y más Antiguo Colegio de San Ildefonso, 1762.
- Traslosheros, J., *Sermones manuscritos en honor a la Virgen de Guadalupe*, *Revista de estudios novohispanos*, vol. 22, México, D.F., UNAM, 2000.

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