

Sermones y tradiciones.¹

Estado de la cuestión y propuesta de análisis

MARIANA TERÁN FUENTES

Facultad de Humanidades/UAZ

Recognecemos en el estudio del sermón novohispano una posible entrada para la reconstrucción del sueño criollo. El sermón permite entender los "decires" de la tradición. Cuando se habla de tradición pensamos no únicamente en el concepto que articula contenidos y modos de transmisión, sino también en los actores, las intenciones, los canales de comunicación que contribuyen a la definición de los significados de un texto; por tanto, el significado tiene vida en sí, para sí, desde sí gracias a un cómo, cuándo, por qué y dónde.² Ante esto se abren interrogantes que rodean al texto: ¿Por qué un texto pertenece a una determinada tradición? ¿Qué le hace pertenecer a ella? ¿Quiénes colaboran a construirlo? ¿En dónde radica su eficacia? ¿Qué relación se establece entre sus intenciones y los diversos auditorios?

1. Este artículo forma parte del proyecto de investigación titulado *El artificio de la fe. Seis sermones guadalupanos del siglo XVIII en Zacatecas*. Doctorado en Historia Colonial, INAH-UAZ-GODEZAC.

2. El término tradición viene "del latín *traditio-onis*, transmisión de noticias, composiciones literarias, doctrinas, ritos, costumbres, etc., hecha de generación en generación. Noticia de un hecho antiguo transmitida de este modo. Doctrina, costumbre, etc., conservada en un pueblo por transmisión de padres a hijos. Entrega a uno de una cosa. Tradición de una cosa. Elaboración literaria, en prosa o en verso de un suceso transmitido por tradición oral", Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, 21a. edición, Madrid, Espasa-Calpe, 1992. Véase el trabajo de Carlos Herrejón Peredo, "Tradición. Esbozo de algunos conceptos", *Relaciones*, num. 59, verano de 1994, pp. 135-149.

Si bien hubo una técnica para escribir textos y fijarlos en un proyecto de trascendencia, que rebasara hombres cobijados en su contemporaneidad y espacialidad, pero que al mismo tiempo definiera ese tiempo y espacio; si bien hubo fojas listas, en blanco, para ser escritas y llenadas con definiciones, ejemplos, analogías, con seres perfectos convertidos en modelos para su imitación, con sentencias, proverbios y plumas alquímicas; si bien hubo paradigmas estilísticos en donde los espíritus se saciaron, se llenaron, se amalgamaron para escribir de muchas maneras el Sermón de la Montaña, huyendo del vacío con el barroco o buscando abiertamente la enseñanza con el neoclásico... digo, si bien todo ello, el mundo del sermón no sólo puede pensarse como papel y tinta, es un juego complejo de sujetos sociales que escriben, editan, imprimen, coleccionan, compilan, venden, transmiten, oyen, buscan, censuran, aprueban bajo diferentes circunstancias y lecturas.

El sermón fue uno de los géneros que tuvo mayor relevancia en la cultura novohispana por varias razones, entre otras: porque era producido por el clero que representaba a uno de los grupos de mayor incidencia política y social en el mundo cultural colonial; porque era pronunciado dentro de un espacio ceremonial que privilegiaba la figura del ser perfecto como modelo y porque fue parte de una tradición que gustaba del recurso de la palabra pública como una de las manifestaciones eficaces para la consolidación de la fe cristiana. En este sentido, no debe entenderse únicamente como una disertación sobre algún pasaje sagrado, sino como parte de un ritual: era un tipo de relato pronunciado bajo el reconocimiento de una asistencia colectiva, en un recinto sagrado, en una ocasión solemne, en donde se buscaba la reflexión interna de los oyentes. Se puede afirmar que el sermón fue la voz dominante del discurso público novohispano. En *El guadalupanismo mexicano*, Francisco de la Maza advierte sobre la importancia del sermón en la colonia:

Olvidamos lo que fue un sermón en los pasados siglos. La autoridad del predicador, reconocida de antemano, era indiscutida. El público, siempre

numeroso. bebía los conceptos y pensamientos del orador sagrado y se nutría con ellos; los aceptaba y los comentaba, y no se ocurría contradecirlos. Era la verdad misma que brotaba de los labios del predicador.³

En el sermón están tejidos algunos de los hilos que definen la tradición novohispana: los contenidos propios (el mensaje religioso), las formas de transmisión (que pueden observarse desde la óptica formal en que se articula la maquinaria barroca en el discurso: su estilo, sus imágenes, su propuesta argumentativa, hasta la forma concreta en que se transmiten, sea oral o textual) y los sujetos sociales que participan de manera directa o indirecta (los "hacedores" de los sermones, los oradores, los censores y comendatarios, los impresores, el auditorio).

A diferencia de los lenguajes formales (pertenecientes a las ciencias lógicas y exactas), en los que los signos tienen una estructura unívoca, el discurso religioso que nos interesa tiene una característica esencial: su apertura a la significación. En el caso de los sermones guadalupanos que cobraron relevancia en la segunda mitad del siglo XVIII, se entienden a partir de su referente cultural: el significado de la Virgen María identificado como "centro", se despliega en las múltiples apariciones. En el caso de México, este fenómeno es ilustrativo porque es nombrado bajo el significante de "La Guadalupana", sin embargo, a pesar de ser un símbolo nacional se abre a su vez a las distintas regiones. En Zacatecas por ejemplo, hacia 1758, cuando la imagen de Guadalupe es confirmada como patrona de la región, el discurso religioso que justifica el acto hace referencia a una relación de identidad entre los símbolos que definen a la Virgen como el manto, las estrellas, la luna y los elementos que definen por su parte al paisaje zacatecano, como el oro y la plata, de tal suerte que si María la Virgen es la tesorera de las riquezas, María Guadalupe es definida, por antonomasia, como Patrona de las Minas. El papel que juega aquí la palabra —en nuestro

3. Francisco de la Maza. *El guadalupanismo mexicano*. México. FCE. 1984. p. 119.

caso el sermón— es justamente darle vida a un símbolo dentro de una narración, pero contextualizada en un ambiente histórico fundacional, esto es, en un momento de la historia de la Nueva España en que el proceso de conciencia nacional estaba en búsqueda de definiciones para la formación del moderno concepto de nación.

DE LA TRADICIÓN HISTORIOGRÁFICA DEL SERMÓN

José Pascual Buxó, estudioso de la obra de Sor Juana Inés de la Cruz, comentó en la celebración del Tercer Centenario de la muerte de la poetisa que desafortunadamente poco se había atendido al estudio del período colonial en México, y aseguraba, al mismo tiempo, la importancia de este período en la conformación de la cultura mexicana.

Este comentario ha sido precedido por varias llamadas de atención en lo que se refiere al estudio de los documentos novohispanos: en la década de los cincuenta, Francisco de la Maza afirmaba con preocupación que uno de los textos novohispanos menos atendidos por la historiografía nacional eran los sermones. La razón se adjudicaba al hecho de que se les había visto como textos relacionados más con la forma barroca, que como un relato que contribuyera al imaginario simbólico cultural.

Recientemente y a propósito de las declaraciones de Guillermo Schulenburg, abad de la basílica de Guadalupe, en torno a la duda puesta al papel de Juan Diego como testigo de la aparición de la Virgen, Rodrigo Martínez Baracs presentó en el periódico *La Jornada* un artículo sobre "El culto mariano y la religiosidad en México",⁴ en el que ratifica en un recuento histórico, la vigencia del culto mariano como relato-creencia que ha funcionado como símbolo nacional. Mencionamos este artículo reciente porque, al igual

4. Rodrigo Martínez Baracs, "El culto mariano y la religiosidad en México", en *La jornada semanal*. Nueva época, 9 de junio de 1996.

que Francisco de la Maza, el autor insiste sobre "la importancia del sermón guadalupano de los siglos XVII y XVIII, quien, junto con Edmundo O'Gorman, observan que "esta fuente sobre la religiosidad popular mexicana, en su vertiente criolla", merece ser estudiada.

Si bien existe una abundante bibliografía sobre la Virgen de Guadalupe que se ha nutrido de los enfoques culturalistas, sociológicos, antropológicos, estéticos, filosóficos, religiosos, políticos, poco se ha escrito sobre el sermón. Haciendo una exploración preliminar sobre la historiografía en torno al sermón, podemos establecer tres rutas generales:

1. El sermón como fuente de apoyo para otros objetos de estudio. Son los casos de *Los orígenes del nacionalismo mexicano y Orbe indiano*, de David A. Brading, quien recupera, en el primero de los libros citados, borradores del sermón de Mier tomados de Hernández y Dávalos en su *Colección para la historia de la Independencia en México de 1808 a 1821*, para ilustrar cómo la retórica del sermón fue un aspecto que afirmó "la calidad patriótica de las celebraciones en torno a la Guadalupana". En el segundo título, el sermón es una fuente que contribuye a definir el fenómeno del culto guadalupano, en especial el capítulo de "El fénix mexicano", en donde resalta la proliferación de los sermones —entre otros documentos— en honor de Nuestra Señora de Guadalupe.⁵ Ambos textos dejan la línea abierta para ver en el sermón una producción textual que fortaleció el sentimiento patriótico del criollismo.

En *Quetzalcóatl y Guadalupe*, Jaques Lafaye propone como fuente de apoyo para observar el culto guadalupano a los sermones, pero ubicados en un espectro más amplio de producción textual novohispana como la publicación de novenas, oraciones fúnebres y tratados de devoción. Presenta, tomando como hilo al sermón, algunas disputas de la época colonial, por ejemplo la desatada sobre "la transferencia geográfica del jefe de la cristiandad de Roma a

5. David A. Brading, *Orbe indiano*, México, FCE, 1991, pp. 375-394.

México (en donde se asegura) a Nueva España una preeminencia espiritual sobre la península".⁶ Para ello ilustra con dos sermones esta querrellá argumentativa: por un lado el sermón del criollo franciscano Fray Joaquín de Osuna en 1744, titulado *El lirio celeste de las católicas Españas. La aparición y patrocinio de Nuestra Señora de Guadalupe*, y por el otro, toma del dominico Juncosa su sermón apologético de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza titulado *El triunfo de la fe en la Antigua y Nueva España*.⁷

Lafaye presenta algunos elementos sueltos de la retórica sermonaria independentista, en particular la de Morelos, como una relación entre religiosidad y patriotismo: "Que el Anáhuac fuese libre revela que Morelos era el portavoz de la utopía criolla, el heredero inconsciente, tanto de Sigüenza y Góngora como de Clavijero y de los predicadores conceptistas del siglo XVIII".⁸ Finalmente para este autor, la fuente sermonaria puede valorarse para explicar la visión providencialista según la cual "la conquista había sido realizada para permitir la nueva Encarnación del Verbo en el Tepeyac; en consecuencia los elegidos ya no eran los españoles, sino los indios y los restauradores criollos del antiguo esplendor mexicano."⁹

2. El sermón contemplado como fuente de apoyo para la historiografía del culto guadalupano. En *El guadalupanismo mexicano* Francisco de la Maza busca contribuir a la historia del culto tomando como fuente básica a los sermones, de los que afirma "son un guión que se devela de la psicología criolla cuando los ardientes oradores del siglo XVIII recrean el milagro con su palabra".¹⁰ En el apartado de "Los primeros sermones" aborda tres aspectos sustanciales: el sermón como pieza oratoria, como pre-texto de acto público y como mensaje –por sagrado– contundente. De la Maza propone

6. Jaques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe*, México, FCE, 1992, p. 353.

7. *Idem*, p. 148.

8. *Idem*, p. 188.

9. *Idem*, p. 280.

10. Francisco de la Maza, *Op. cit.*, p. 10.

posibles rutas de investigación: "El estudio de la oratoria guadalupana nos puede dar muchas luces sobre los pensamientos que se expresaban en el púlpito y se leían después en casa..."¹¹ Presenta algunos sermones que desde su óptica tienen relevancia para explicar la formación del culto en la Nueva España como *Canción real histórica de la milagrosa imagen de Nuestra Señora de Guadalupe de México*, de Don Antonio Morales Pastrana en 1697, o la *Teórica de la prodigiosa imagen de la Virgen de Guadalupe* en un discurso teológico publicado por Don José Vidal de Figueroa en 1660. Tan sólo para observar la trama barroca, presenta el título de un sermón del siglo XVIII: *El fénix de las Indias, único por inmaculado, floreciendo en una tilma de palma, María en su Concepción Purísima aparecida en Guadalupe, trasuntada en Thamar y aplaudida de Judas Phares y Zaran con emblemas, empresas o jeroglíficos...*¹²

Sin tomar otros ejemplos que ofrece el historiador, preferimos seguir la perspectiva que lo llevó para observar algunos elementos relevantes en los textos: el tipo de comparaciones que se daban vida en los sermones, sea entre milagros, entre los símbolos de la Virgen con la astrología, o la Guadalupana en relación de identidad con la Virgen del Apocalipsis, o el sermón del doctor José Fernández de Palos en 1742 titulado *Triunfo obsidional*, en el que relacionaba el poder milagroso de la Guadalupana con el defensa del ejército; ante esto Francisco de la Maza sostiene: "Forzado y de mal gusto es este oler de Dios las flores mexicanas, pero sus oyentes, que salieron inflamados del elocuente orador, llevaron grabados en su memoria que Noé fue mexicano ... y de que era obligación de la Virgen del Tepeyac defender a América de los codiciosos ingleses".¹³

El guadalupanismo mexicano ha sido fundamental para continuar el estudio del sermón desde dentro; empero, el autor sólo deja entre-

11. *Idem*, pp. 119-135.

12. *Idem*, p. 135.

13. *Idem*, p. 147.

ver —a partir de un cuerpo documental específico— algunas tendencias ideológicas de los siglos XVII y XVIII como la defensa del criollismo, la lucha entre aparicionistas-antiaparicionistas, el retorno al indigenismo o la preeminencia del culto guadalupano como parte de la identidad nacional que se diferencia del viejo continente.

Otro aporte indiscutible a la historiografía del tema en cuestión es *Testimonios históricos guadalupanos*, de Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro, quienes presentan documentos relevantes tomando como fronteras cronológicas 1531-1908. Se puede apreciar en este volumen, además de la riqueza temática que ha ofrecido el fenómeno guadalupano, la diversidad de los tipos textuales, pues están expuestas *crónicas* como *La relación primitiva de las apariciones* (1541-1545); *cartas* como la dirigida por el virrey Martín Enríquez de Almanza en 1575 al rey Felipe II que da cuenta de la construcción de la ermita de Nuestra Señora de Guadalupe y del aumento de la devoción a esta imagen, o la carta de Joaquín García Icazbalceta dirigida al Arzobispo de México Don Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos en 1883 nombrada *Carta acerca del origen de la Imagen de Nuestra Señora de Guadalupe*; *relatos exegéticos* como *La Imagen de la Virgen Madre de Dios de Guadalupe*, escrito por Miguel Sánchez en 1648; *poemas* como el de 1662 *Primavera indiana* de Carlos de Sigüenza; *noticias* relatadas por Francisco Javier Clavijero *Sobre la Prodigiosa y renombrada Imagen de Nuestra Señora de Guadalupe* en 1782; *memorias* que ayudaron a definir rumbos de discusión como en el caso del debate entre aparicionistas y antiaparicionistas como *La memoria sobre las apariciones y el culto de Nuestra Señora de Guadalupe de México*, escrita por Juan Bautista Muñoz en 1794 que fue impugnada por Luis G. Duarte casi cien años después en 1892; *sermones* tomados de Fray Servando Teresa de Mier, *Sermón Guadalupano* y de José Guridi y Alcocer *Sermón de Nuestra Señora de Guadalupe*; *panegíricos* como el de José Eguiara y Eguren; *autos* que se definen por su estructura breve de carácter dramático y alegórico como el *Auto mariano para recordar*

la milagrosa aparición de Nuestra Madre y Señora de Guadalupe de Joaquín Fernández de Lizardi y el ensayo de Manuel Ignacio Altamirano sobre *La fiesta de Guadalupe*, en 1884.

El trabajo de búsqueda, clasificación y referencias que realizaron los autores en estos *Testimonios...* es una invitación al estudio de esta obra en sí misma. En su nota preliminar advierten que seleccionaron los documentos más relevantes, pero al mismo tiempo hacen un llamado para seguir formando la historiografía guadalupana.

3. El sermón como objeto de estudio en sí mismo. En la revisión de los estudios del sermón, podemos ubicar dos direcciones específicas: en la primera se encuentra el trabajo de Brian Connaughton, titulado *La sacralización de lo cívico: la imagen religiosa en el discurso cívico-patriótico del México independiente: Puebla 1827-1853*, donde se utiliza al sermón como fuente primera para ilustrar el proceso de formación del espíritu cívico del México independiente atendiendo nuevamente a la relación religiosidad-patriotismo. Para mostrar lo anterior, se basa en algunos sermones panegíricos como el pronunciado por el obispo de Puebla Antonio Joaquín Pérez Martínez, quien proclamaría que "la independencia lograda en 1821 trataba de una libertad cristiana ligada con los intereses sagrados de la religión... La obra de la independencia era producto de la divina providencia, que ligaba los destinos de los mexicanos, a través del General Iturbide, a los altos designios de la divinidad."¹⁴ A través del análisis de la producción sermonaria, el autor establece relaciones ilustradas por ejemplo entre "la educación cristiana providencialista para producir un discurso cívico que pisaba terreno en común con el discurso nacionalista clerical."¹⁵

La segunda ruta es la expuesta por Edelmira Ramírez y Carlos Herrejón. Sin lugar a dudas el trabajo de Ramírez Leyva titulado

14. Brian Connaughton. "La sacralización de lo cívico", en *Estado, Iglesia y sociedad en México, siglo XIX*. México, UNAM, 1995, pp. 229-230.

15. *Idem.*, p. 232.

Persuasión, violencia y deleite en un sermón barroco del siglo XVIII es un aporte que demuestra, a partir de un solo sermón, la maquinaria compleja del barroco novohispano. Se trata del sermón funeral predicado en 1792 en la ciudad de Querétaro por el padre Fr. Francisco Frías y Olvera, agustino prior del Convento de los Dolores, de la misma ciudad, en las honras que se celebraron para conmemorar el aniversario de Sor María Ignacia, religiosa y abadesa del Convento del Señor de San José de Gracia y Pobres Capuchinas. A lo largo de su trabajo, la autora propone analizar cómo el sermón, cuyo fin es la persuasión, está construido retóricamente de tal suerte que se produce, si bien un deleite por la construcción barroca misma, una violencia sutil, de carácter simbólico, para la consolidación de la creencia cristiana. La autora señala en su introducción que "el poder y la peligrosidad del discurso sermonístico radican, precisamente, en su intangibilidad y en su apariencia inofensiva, más bien bondadosa, pues todo proceso de persuasión, si está bien ejecutado, tiende a pasar inadvertido."¹⁶ El tipo de análisis expuesto está basado en un diálogo entre las retóricas empleadas en la Nueva España (Quintiliano, Aristóteles, Cicerón) con las propuestas contemporáneas sobre la retórica (Perelman, Vignaux).

En el primer volumen de su trabajo, la autora desarrolla tres dimensiones de análisis: la retórica, la argumentación y el habla en el sermón; en el segundo volumen se integran tres apéndices: una relación de sermones predicados durante los siglos XVI al XIX; los procesos relacionados con los sermones que fueron denunciados a la Inquisición y una serie de cuadros sinópticos de las retóricas sagradas que circulaban en la Nueva España en el siglo XVIII.

Carlos Herrejón, especialista en el período independiente, ha trabajado la oratoria en Nueva España. Señala la importancia del sermón como el discurso retórico de mayor presencia, por lo que

16. Edelmira Ramírez Leyva, *Persuasión, violencia y deleite en un sermón barroco del siglo XVIII*, México, INBA-SEP-UAM, 1986, p. 13.

exhorta con la continuación del estudio que lo ubique en sí, desde una perspectiva de totalidad "como manifestación cultural propia".¹⁷ De manera general, hace una clasificación del sermón: el primer período de 1584 a 1665 "son años en que se muestran los conatos por integrarse a las tradiciones sermonarias de Europa"; el segundo período de 1666 a 1766 que corresponde al auge, al interés por la producción textual, versa sobre "la acción de gracias". Es interesante el registro de los años 1713 y 1743 en el que se constata que el tópico de la Guadalupana va reasumiendo el misterio de la Inmaculada y un tercer período de 1767 a 1821 en donde "el sermón guadalupano adquiere preeminencia inusitada."¹⁸ Sobre la riqueza del sermón se centra en las reflexiones que ofrece el espíritu barroco de la época: "espíritu que parece haber consistido fundamentalmente en el gozoso descubrimiento de las infinitas similitudes y antítesis que constituyen o expresan la realidad."¹⁹

Esta perspectiva que llamamos "desde dentro" es una invitación que tomamos para el estudio del sermón guadalupano en Zacatecas en donde buscamos entender esta lógica del contrapunto, en este claroscuro que va adecuando –a la manera de una fuga de Bach– las voces principales y secundarias, o la voz y sus múltiples ecos. Desde el presupuesto anterior, presentamos nuestro planteamiento sobre el sermón: la idea tradicional de que un texto está compuesto por forma y contenido ha representado una división de enfoques que privilegia por una parte el plano ideológico y por otra, el estilo. Planteamos que dicha relación (forma-contenido) es una unidad dinámica en donde nos aventuramos a decir que la forma es en sí misma contenido. El sermón guadalupano barroco de la Nueva España lo enmarcamos desde esta reflexión apuntando que la metáfora (entendida como los tropos y figuras retóricas) no es únicamente

17. Carlos Herrejón Peredo, "La oratoria en Nueva España", en: *Relaciones* 57. Zamora, El Colegio de Michoacán, 1994, p. 13.

18. *Idem*, pp. 64-66

19. *Idem*, p. 68.

una construcción estilística, sino una manera de producir una verdad poética cuya eficacia y poder residen en la posibilidad de incidir en los intersticios de la memoria colectiva.

Para explicar lo anterior, es preciso que recordemos uno de los libros publicados en 1989 por Ernesto de la Torre Villar, *La formación de la conciencia nacional*, recopilación de discursos cívico-septembrinos que parten de 1825. Este material discursivo nos permite pensar en uno de los ejes de la tradición nacionalista en México: la patria tenía que construirse en parte con la fijación de contenidos históricos que le otorgaran un sentido de propiedad, incluso de pertenencia e identidad. La celebración ritual de cada septiembre se vio cobijada por la pronunciación de discursos panegíricos en torno a la patria. Esta puede ser una manera de fortalecer lo que de la Torre nombra como "la formación de la conciencia nacional".

Ahora bien, ¿qué tipo de tradiciones textuales y orales se encuentran detrás de este momento histórico? Sin duda, la tradición sermonaria, pues se puede observar una relación de analogía entre un sermón y un discurso patrio; más allá del planteamiento que divide lo sacro de lo profano, lo cívico de lo religioso, en este contexto hay una mezcla simbólica que no alcanza a definir con claridad el discurso hecho por el clero y el discurso hecho por el gobierno. En este sentido, si el sermón de la segunda mitad del siglo XVIII tiene como paradigma a la Virgen de Guadalupe, esto es, a la identificación de su imagen como la madre de todos los mexicanos, entonces podemos pensar en que este símbolo —de suyo nacional— tuvo una influencia notable en la formación discursiva cívica, de tal manera que esta imagen llamada "matria", fue un elemento que contribuyó a la formación de la llamada "patria".

Por tanto, sostenemos que la forma barroca plasmada en la producción sermonaria fue complementaria para la formación del símbolo guadalupano; la metáfora sagrada constituida a partir de la persecución "barroca" entre las voces y sus ecos, más allá del re-

buscamiento y de lo oscuro que pueda resultar una estructura tan compleja como ésta, fue un elemento sutil para consolidar la formación del catolicismo en Nueva España.

EL SERMÓN Y SU ARTIFICIO

Si bien en párrafos anteriores observamos la ruta de investigación que enfoca al sermón en una visión interna, ello no se contrapone con ver en el sermón una posibilidad para adentrarse a una realidad cultural más amplia.

Las tradiciones que definen al sermón en su devenir histórico pueden observarse desde diversas perspectivas que se juntan, se separan y se vuelven a juntar; es el caso del ejercicio ritual que comprendía la lectura de las sagradas escrituras en las sinagogas judías hacia el siglo IV a.C., en donde participaba el *targum*, que era el “traductor” al arameo de la lectura que se realizaba en hebreo, para hacer de este evento una práctica comprensible al auditorio.²⁰ Es el principio de la homilía que significa “reunión”, “conversación”.²¹ Evidentemente que lo que se tradujo después como *Sermón de la montaña* que pronunció Jesús ante sus discípulos relatado por Mateo y Lucas, en el que se expresa la ley de Dios a los hombres con una repetición basada en la anáfora como figura retórica. “Bienaventurados.....” es el modelo que funda el cristianismo para la consiguiente tradición sermonaria.²² Al respecto, en San Pablo, como ministro de la palabra de Cristo, se puede observar

20. Carlo Buzzetti, *La Biblia y sus transformaciones*, Navarra, Verbo Divino, 1986.

21. Martín Alonso define a la homilía como el “razonamiento o plática que se hace para explicar al pueblo las materias de la religión” (*l. homilía*; del gr. *homilía*; de *hómilos*, reunión). *Enciclopedia del idioma*, Madrid, Aguilar, 1947, p. 2304.

22. En su definición de sermón que da Serafín de Ausejo muestra que el Sermón de la Montaña “es la ley fundamental del Evangelio; en él se proclama la perfecta justicia del verdadero reino de Dios. *Diccionario de la Biblia*, Barcelona, Herder, 1987, p. 1832.

que el predicador es el instrumento de Dios para la conversión de los hombres, es el que posee la gracia. Sin embargo para los primeros padres de la iglesia, con San Agustín y su tratado expuesto en *De Doctrina Christiana*, no es suficiente la gracia para la predicación; hace falta una preparación constante basada en la vuelta a la tradición ciceroniana, que hasta ese momento se encontraba separada de la predicación. Básicamente la vuelta a Cicerón desde San Agustín, marca un parteaguas en la tradición sermonaria. Recordemos que uno de los fundamentos de la tradición es la transmisión, esto es, los modos en que un contenido pasa de generación a generación. San Agustín advierte que no se trata únicamente de decir un contenido, sino que es preciso prepararse en el cómo decirlo. De aquí que retorne a la tradición clásica griega de la tribuna, del discurso y del orador. Elaborar un discurso, por tanto, es una habilidad que requiere de una preceptiva literaria que organice, disponga y adorne un texto.

La propuesta de San Agustín fue leída por los monjes y predicadores de la época medieval, de suerte que fue en este período en que la iglesia produjo una cantidad asombrosa de impresos sobre el modo de la predicación. Los títulos de algunos de estos tratados que pueden observarse brevemente insisten en el arte.²³ El arte, más allá del concepto estético y filosófico que se tenga en el siglo XX, tenía que ver con el método, con la técnica, con el modo en que una narración se puede organizar, de tal manera, que el arte es lo que se toma una articulación compleja, un discurso artificioso, que no por ello falso. El artificio por tanto, se identificaba con el cómo del texto para conseguir el objetivo fundamental de la prédica: la conversión. La tradición ciceroniana está trabajada en el medioevo

23. James Murphy en *La retórica en la Edad Media. Historia de la teoría retórica desde San Agustín hasta el Renacimiento*, México, FCE, 1986, de abundantes ejemplos de tratados sobre preceptiva sagrada como la *Summa de arte praedicandi* de Tomás de Salisbry (1210-1215), *Forma praedicandi* de Roberto de Baservorn (1322) o *Cura Pastoralis* de San Gregorio Magno, pp. 193-197.

de manera explícita: enseñar, deleitar y mover²⁴ eran las metas que todo discurso debía perseguir. En este sentido, el sermón medieval se orientó bajo este deleite peligroso, simbólico y persuasivo de tal manera que la iglesia lo usaba como una de las prácticas más reconocidas para conquistar a sus auditorios.²⁵

En 1728 salió a la luz un impreso dedicado a los sermones, escrito por Martín de Velasco titulado *Arte de sermones, para saber hacerlos y predicarlos*. Entre los variados elementos que propone el autor heredados de la tradición clásica, nos interesa mostrar su definición en torno al sermón:

Es el sermón un todo artificioso, que la retórica cristiana dispone, para persuadir al auditorio el amor a las virtudes y el aborrecimiento a los vicios, pena y gloria con brevedad de palabras. Y es tan dificultoso el hacer un buen sermón, que raro se acierta como en sus retóricas lo dejaron ya notado los maestros que las escribieron: y la dificultad no nace de que sea todo ni retórico ni cristiano, sino de que sea artificioso.²⁶

Este impreso es un manual entre otros muchos de oratoria sagrada que circularon en conventos, templos y púlpitos novohispanos. Su herencia inmediata es Cicerón y Quintiliano. Baste recordar que el artificio que resulta de una pieza oratoria como el sermón barroco, puede compararse con un complejo rompecabezas en el que cada parte debe estar en correspondencia con las otras, y sólo así se puede lograr el engranaje perfecto que conquiste la armonía del discurso y la persuasión de los oyentes.

24. San Agustín entiende el término “mover” como un movimiento introspectivo desde la buena exposición de la palabra. Esta connotación difiere de la de Cicerón en tanto que para éste la figura del orador busca los aplausos y el reconocimiento de la sociedad, mientras que para San Agustín el orador y su palabra son un medio para la vuelta a la interioridad. Lo anterior puede verse en Pierre Riché, *La educación en la cristiandad antigua*, Barcelona, Herder, 1983.

25. Véase el excelente trabajo de Jaques LeGoff *La bolsa y la vida*, Barcelona, Gedisa, 1995.

26. Martín de Velasco, *Arte de sermones, para saber hacerlos y predicarlos*, Cádiz, 1728, pp. 19 y 20.

El sermón es un punto de partida para comprender el universo de impresos en que funcionó. Para el periodo novohispano, en especial el caso de Zacatecas, se puede constatar en las bibliotecas conventuales y en los registros de catálogos e inventarios existentes en el Archivo Parroquial de Zacatecas y en la Biblioteca Elías Amador, un sistema retórico que edificaba a la oratoria sagrada. De manera todavía general, establecemos una clasificación de este sistema retórico con la existencia de los libros de retórica clásica como son la *Retórica* de Aristóteles, las *Instituciones oratorias* de Quintiliano, *De la invención retórica* de Cicerón. Dichas obras eran vistas como los modelos preceptivos fundamentales a los que se debía adecuar un discurso. La retórica es definida como el arte de la persuasión; empero, cada uno de los autores mencionados sustenta una tipología diferente del discurso.

Como parte de este sistema retórico, también se encuentran las *compilaciones*, que son materiales impresos bajo un mismo propósito como celebraciones patronales, de aniversarios de fundación de las ciudades. Una de las cualidades de estos impresos es que los autores son múltiples, pero se concentran en una sola temática. Las *coleciones* llamadas también sermonarios en torno a un solo escritor, como es el caso de las obras de Antonio Vieyra. Las *retóricas cristianas* como la de Diego de Valadez o la de Fray Luis de Granada, quienes de manera abierta juntan las tradiciones clásica de la palabra y cristiana de la conversión. Al respecto Fray Luis de Granada sostiene que “si los que se dedican a los estudios de la filosofía y la teología y a las discusiones, primero estudian dialéctica con cuyos preceptos pueden, al hablar de fe, hacerlo con más propiedad. Y no menos hay que aprender la retórica con la cual persuadir al pueblo, esto es, no sólo decir de un modo verdadero, sino (lo que es más difícil) que esas cosas verdaderas y honestas que cree, las ponga en práctica.”²⁷ Los

27. Luis de Granada, *Seis libros de retórica eclesiástica, o sea de la expresión de los discursos, ahora en segundo lugar para la utilidad común*, Sacado a la luz año 1751, Reeditado en Pamplona en la Imp. de Pedro José de Izquierdo, p. 3. Este impreso se localiza bajo el número de folio 3934, en la Biblioteca Elías Amador.

manuales retóricos para hacer sermones, como el ya mencionado de Fray Martín de Velasco o la *Construcción predicable y la predicación construida* de San Antonio y Moreno, quien ofrece las más curiosas citas, ejemplos y analogías, como el caso del predicador que se identifica con algunos animales como “la luciérnaga marina que luce su lengua como antorcha en el mar y da luz a los navegantes”, o con el ruiseñor que “tiene mucha voz, mucha pluma y poca carne”.²⁸

Los predicadores de la Nueva España se nutrieron de algunos de estos manuales para formarse en su oficio y afinar su pluma. Si bien se podían ajustar al pie de la letra, puesto que servían como modelo para practicar el oficio, algunos documentos encontrados en el Archivo Histórico del Estado de Zacatecas, llamados “advertencia a los predicadores”, reconocen como único modelo legítimo el Sermón de la Montaña: “Yo no reconozco más género de sermones que aquellos en que se predica el Evangelio, no me cansaré de repetirlo, todo lo que salga de aquí es un abuso intolerable que los cristianos debemos clamar (...) Pues que hablo con gente que tiene por obligación el estudio de la Escritura, que me hagan el amor de recordar el capítulo V de San Mateo. Este es el célebre sermón del monte, por tanto, el mejor modelo de los predicadores.”²⁹

Es interesante observar en los sermones del siglo XVIII en Zacatecas una advertencia constante del predicador a los oyentes de atender a la palabra divina, como el caso del sermón predicado en la Parroquia de Sombrerete en 1790:

...Esta doctrina aplica el citado predicador a aquellos que no quieren oír la Divina Palabra; éstos son los ociosos engolfados en el mundo que no ocurren al templo de Dios, como aquellos judíos a los desiertos a escuchar a los Ministros del Altísimo que son los Ministros de la Ley y que están en lugar de Jesucristo. No tienen disculpa los cristianos para incurrir en este defec-

28. Martín de San Antonio y Moreno, *Construcción predicable y predicación construida*, México, Imprenta de Joseph Bernardo de Hogal, 1735, s/p.

29. AHEZ, Fondo: Ayuntamiento de Zacatecas, Serie: Correo político 1825-1828, Caja 2.

to porque es la providencia de Dios tan grande que les facilita a todos y quita los obstáculos que pueden impedirles, para que así el rico como el pobre, el sano y el enfermo puedan ocurrir a *escuchar* a sus ministros que son los órganos por donde se difunde la fe a los oídos de los fieles y consiguen el sustento espiritual de su alma...³⁰

En la medida en que va entrando el siglo XIX, las advertencias no son ya de los predicadores a su auditorio, sino de los obispos y vicarios a los predicadores para que no usen el púlpito como palestra política. No obstante, en los archivos consultados hay una muestra variada de sermones con una abierta definición política, como es el caso del /Sermón/ que en la solemnísima función/ que hizo este Colegio de N.S. de/ Guadalupe de Zacatecas en ac-/ ción de gracias por la feliz/ conclusión de la independencia/ del imperio mexicano,/ dijo / El Padre Fr. Francisco García Diego,/ Por. apostólico y lector de ar-/ tes en su mismo Colegio,/ el día 11 de noviembre de 1821:

...¡Oh cuántos males! ¡Oh cuánta opresión! Mas a todo hemos callado. Nuestro carácter pacífico, que tal vez por algunos podrá llamarse apático, nos ha hecho sólo derramar nuestras lágrimas en lo más escondido y elevar nuestras humildes quejas al Sr. pidiéndole remedio. Y si ya cansados de tanto padecer rompieron el silencio los hijos de la América en el año de 10 por sacudir la tiránica opresión en que se hallaban; nosotros mismos ocurrimos a contener su justo sentimiento, desarmamos su enojo, castigamos sus desórdenes, defendimos las vidas e intereses de los europeos; peleamos contra nuestros mismos hermanos, y después de sacrificados éstos nos volvimos a abrazar con nuestras cadenas y servidumbre cruel, siempre con la esperanza de que tal vez mejoraría nuestra suerte con la restitución de Fernando al trono de sus mayores. Pero ¡Ay Fernando! amable Fernando ¿lo diré? Sí, es fuerza decirlo y publicarlo para crédito de tu inocencia y en testimonio de tu buen corazón. Tú mismo has clavado un puñal, el más fiero en los pechos de estos fieles americanos, tú nos has oprimido más, tú nos has hecho

30. Archivo Parroquial de Zacatecas, Área: Disciplinar, Sección: Sermones, Serie: Completos, Subserie: con fecha, Caja: 196, Carpeta: 4. Sermón sin título, sin autor; predicado en Sombrerete, el 14 de marzo de 1790.

verter lágrimas de dolor, tú nos has llenado de amargura nuestras almas, tú con tus decretos...³¹

A pesar de los pesares y de todas las recomendaciones por parte de la autoridad eclesiástica, el sermón, de ser un texto que comentase otro texto —el sagrado—, se fue convirtiendo en un pre-texto para el encuentro de definiciones políticas, de luchas ideológicas, de apasionadas querellas. En la producción sermonaria se evidencia la confrontación de idearios políticos y la aún confundida mezcla de los mundos histórico y divino, como es el caso del sermón predicado por el presbítero Fray José Ignacio Domingo de Cos quien se vale del modelo testamentario para interpretar los eventos históricos independentistas:

...si revolvemos los venerables fastos de las historias sagradas, y examinamos con profunda atención la conducta del cruel monarca de Egipto contra el pueblo escogido del Señor: si después de esto atendemos a todo cuanto nosotros mismos hemos presenciado desde aquel momento infausto en que resonó por nuestro país la voz insolente de la revolución: si echamos una ojeada por nuestros campos devastados: si miramos nuestro suelo teñido con la sangre inocente de los europeos, nuestros hermanos: si atendemos a nuestras familias destruidas, a nuestras posesiones usurpadas, a la inacción de nuestras artes, a nuestro sistema político y sobre todo, a nuestra religión santa y ultrajada y vilmente proscrita: si en fin examinamos los arbitrios de que se ha valido el Corifeo de los insurgentes, y aquéllos de que usó el injusto opresor de los Hebreos para perpetuar la esclavitud, y aún para destruir la generación santa de Israel, hallaremos (dadme atención) que los medios de que se ha servido Hidalgo para su insurrección insolente, son más inicuos y abominables, que aquellos de que usó Faraón para oprimir al pueblo escogido de Israel...³²

31. AHEZ, Fondo: Arturo Romo Gutiérrez, Sección: Folletería, Francisco García Diego, *Sermón que en la solemnísimá función que hizo este Colegio de N.S. de Guadalupe de Zacatecas en acción de gracias...*, Guadalajara, Imp. de Mariano Rodríguez, 1822, pp. 4 y 5.

32. APZ, Área: Disciplinar, Sección: Sermones impresos, Serie: Religiosos, Caja: 3. COS, José Ignacio Domingo de, (se encuentra integrada —en manuscrito— la siguiente aclaración: “este sermón lo predicó un clérigo criollo que es Cura de Salamanca). Sermón sin título, s/f, pp. 3 y 4.

Supongo que estos cortos pero significativos ejemplos permiten distanciarnos de quienes han definido al sermón como “obrillas de poca monta”³³ o como piezas retóricas abundantes en artificio y pobres en contenido. Se recordará que el sermón barroco novohispano se sustentó en un principio heredado de la estética manierista: imitar a los grandes maestros sabiendo las propias limitaciones. Pero en esta imitación, se imita “a la manera de”, “a la manera”, lo que implica una diferencia marginal en la cual puede pensarse la propia identidad del escritor. Los predicadores novohispanos buscaban en los manuales y preceptivas literarias el mejor modo de decir “lo predicable”, “como lo dijo San Agustín o como lo dijera San Pablo”; sin embargo en el esfuerzo de adecuación al modelo tal vez esté el necesario reducto de la diferencia, de tal manera que el movimiento histórico propio de los predicadores coloniales, va otorgando una producción sermonaria que se alejó del Sermón de la Montaña y se acercó a un complejo mundo inédito. ❁

33. Es Francisco de la Maza quien recuerda al erudito apologista Conde y Oquendo quien decía en 1794 “no hay que citar sermones impresos de Guadalupe...Son obrillas de poca monta”. De la Maza sostiene, en contraparte, que los sermones son una documentación importante que la tradición historiográfica ha despreciado. *op. cit.*, p. 119.