

SOBRE LA RETÓRICA SACRA EN LA ERA BARROCA

Perla CHINCHILLA PAWLING

Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia
perla.chinchilla@uia.mx

En primer término es importante señalar que la predicación comprende un espacio más amplio del que comúnmente se le asigna, 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 ellos. Pero la “oratoria sagrada” sólo fue cultivada por una elite de predicadores, por lo general en las grandes ciudades en las que se desarrollaba la vida intelectual y cortesana de entonces. Esta oratoria es la que fundamentalmente ha dejado huella y es la que llena los anaqueles de los archivos. Sin embargo, a modo de una sinécdoque, la hemos tomado como el todo, a sabiendas de que sólo es una parte de los sermones pronunciados, seguramente la menor, aunque tal vez la única “historiable”.

La propuesta que sostengo a lo largo de un texto más extenso próximo a publicarse, del cual este trabajo es su introducción, es que la función comunicativa de la predicación —en su modalidad de oratoria sacra— se transformó a lo largo del siglo XVII de catequética en artística, y de ahí justamente una de las explicaciones de la preservación de la última. Esta afirmación la sostengo pensando en *el arte*, en los términos en que el teórico social alemán Niklas Luhmann lo caracteriza y en las razones que refiere para mostrar su proceso de autonomización precisamente en el siglo XVII, en el que se hace visible este cambio a partir de la sustitución del plural *las artes* por el singular *el arte*.¹ Con ello intento mostrar cómo a través de la “oratoria sagrada”, paradójicamente, podemos asomarnos al lento y poliédrico proceso de secularización de la modernidad. Lo anterior puede exponerse a la luz de la percepción de cómo en aquel siglo

¹ Giancarlo Corsi, Elena Esposito y Claudio Baraldi, *Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*, prefacio de Niklas Luhmann, México, UIA, ITESO, Anthropos, 1995, p. 23-24.

empiezan a percibirse los rasgos del tránsito 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, hacia uno “sociológico” a partir del que se autodescribirá en los próximos siglos esta sociedad,² o bien, en otros términos más familiares entre los historiadores, el proceso de transformación de la sociedad rural del Antiguo Régimen a la sociedad urbana de la modernidad en Occidente. La “retórica sacra” en su tránsito del púlpito a las prensas, según esta hipótesis, fue dibujando el silencioso trayecto de este desplazamiento, aquí elaborado a partir del caso novohispano.

Como parte de la cultura hispana, la sociedad novohispana se incorporó junto con ella a lo que se ha considerado el “mundo moderno”. Los procesos de “modernización” de los países iberoamericanos han dado pie a complejos debates que continúan hasta hoy; no obstante, mi trabajo se centra en el siglo XVII por lo cual no entro en tal discusión, la cual se ha desarrollado generalmente a partir del problema de la Ilustración en el XVIII. A la luz de esta perspectiva observo pequeñas fracturas en el XVII, las cuales podrían leerse como indicios de modernidad, pero no analizo su futuro desenlace. Bajo el marbete de “retórica de las pasiones” identifiqué este huidizo proceso de incierto destino.

Derivada de la *compositio loci ignaciana*, la “retórica de las pasiones” es uno de los productos más versátiles y longevos de esa extraña alquimia de la cultura del XVII, que permite asomarnos —como en el experimento *pato-conejo* de la psicología Gestalt— tanto al espacio de la cultura oral como al naciente lugar de la cultura de la escritura impresa. En una dedicatoria del maestro fray Juan de Pimentel se anunciaba elocuentemente ya este destino:

Que dirè yo de un borron, ó de un sermon que es lo mesmo, que à impulsos de la obediencia llegué à hablar? En donde quando el assumpto me ofreció casi innumerable materia, para dezir quedando con la muchedumbre la cortedad de mi talento empobrecido, por mas que lleguè à pensar, nunca lleguè à proferir mas que unas desnudas voces que por carecer de la vida del concepto, nada dizen, quando tan sin alma suenan. Tanto que al querer executar el mandato de V.

² En la concepción de Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, cap. V, “Etnografía. La oralidad o el espacio del otro: Léry”, México, UIA, Departamento de Historia, 1993, p. 203-233.

Rina. en escribirlas, *como fueron unos ecos solos*, que con la phantastica vida de su pronunciacion 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 que dezir.³

“...no tener con la pluma que dezir”, 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 “dezir con la pluma” no la tendrían ciertamente los habitantes del siglo XVII; para ellos la “visión retórica” del mundo⁴ seguía funcionando y somos nosotros, con la perspectiva histórica de la que disponemos, los que podemos ver cómo esta visión se contrajo hasta convertirse en una parte del todo, lo que hoy llamamos en singular y ya no en plural, *arte*.

La retórica en el siglo XVII

Hablar de retórica en el siglo XVII es referirse a la oratoria sacra; ella fue el último reducto de la cultura 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 de quien ejercía el oficio de la prédica, que se movía entre dos espacios, el religioso-catequético y el religioso-artístico. Este último 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

³ “Dedicatoria del Mtro. Fr. Iuan Pimentel”, en *Sermon, que en la solemne fiesta, que celebró Al humano Seraphin llagado imagen viva de Christo. N. p. S. Francisco su observantissimo convento de Religiosos Menores de esta Ciudad de México...* en México, por la Viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, 1683, s. f.

⁴ A lo largo del texto utilizo el término retórica en dos sentidos, uno reducido y otro amplio. En el primer caso me refiero al modo convencional de hablar de ella como “arte del buen decir”, que es el estrictamente relacionado con la oratoria sacra. En el segundo, y de un modo muy general, lo uso como sinónimo de “sociedad tradicional”, “sociedad con un código de referencia teológico” o “sociedad de cultura oral”; sin embargo, lo relaciono más directamente con este último concepto, ya que si caracterizamos básicamente a una sociedad por el tipo de comunicación a partir del cual interactúan sus miembros, cultura oral y retórica se traslapan e implican.

sociedad urbano-cortesana, dejando su función pedagógico-religiosa para cumplir otra pedagógico-literaria, para ese público que se veía obligado, a través del refinamiento del gusto, a conseguir su espacio de “distinción”. Así, la evangelización (catequización) en cuanto tal, poco a poco quedaba 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.

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 hacen visibles las aporías de la sociedad religiosa frente a la moderna. Por una parte está la ya insostenible unidad de la experiencia religiosa, observable a partir del paulatino divorcio entre una religiosidad exterior —*piEDAD barroca*— y otra interior —*experiencia mística*—, 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 la oralidad y de la escritura en relación con el sermón? Según el lúcido análisis de David Olson,⁵ algunos autores atribuyen los cambios culturales, asociados con modificaciones 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 mismos. Otros vinculan estos mismos cambios culturales con cambios psicológicos y cognitivos, lo cual conduce a alteraciones en las formas de representación y de conciencia. Asumiendo las dificultades de esta densa discusión, se puede asentar que en el siglo XVII se presentó una coyuntura histórica en la que se cruzaron ambas coordenadas —transformaciones en las prácticas sociales y cambios cognitivos—, con la cual se inició una serie de cambios que se harían ya más visibles en el siglo de la Ilustración. En esta tónica, si observamos algunas distinciones entre lo que denomino una “sociedad de la cultura oral” y una “sociedad de la cultura escrita”, podemos ver que en el caso de la primera la escritura era funda-

⁵ David R. Olson, *El mundo sobre el papel. El impacto de la escritura y la lectura en la estructura del conocimiento*, Barcelona, Gedisa, 1998, p. 165.

mentalmente un sostén de la oralidad: la retórica es justamente la materialización de este lazo de unión. Ya desde la antigüedad clásica, la retórica había conseguido una plena estilización de la facultad natural del hablar, era un arte, el del “buen decir”. Desde entonces puede concebirse ésta como una “cultura de oralidad secundaria”, como caracteriza Ong a una sociedad en la que la escritura es apoyo de la memoria, indispensable cúmulo para ejercer plenamente el discurso oral. 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 este mismo autor.⁶

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 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 dejaron sentir las marcas del mundo del libro. ¿Cómo podemos pensar este proceso?

La amplificación y la verdad

Si pensamos que la sociedad es comunicación, el gran problema de la reproducción social está alrededor de la aceptación de la misma, lo cual permite dicha reproducción, en tanto que en el rechazo de la manifestación comunicativa está inscrita 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 por los fundamentos de las afirmaciones —*la selectividad*, en palabras de Luhmann—. “El que se acepten las comunicaciones, entonces,

⁶ Walter J. Ong, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 32-110.

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 individual”, señala.⁷ El secreto, el misterio, el bien y la verdad han sido algunas de estas premisas sociales que han garantizado la continuidad de la comunicación. Sin embargo, la escritura, con su intrínseca posibilidad analítica, ha denotado a lo largo de la historia de Occidente la dificultad de sostener tales premisas de forma incuestionada: la ciencia moderna es el corolario de estos cuestionamientos. En cambio, tanto en el mundo clásico como en el veteroeuropeo cristiano, se encontraba todavía presente la unidad entre conocimiento y motivación como presupuesto incuestionado de la comunicación social. Para conseguir esta unidad estaba contemplado 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—. ⁸ 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 supuestos, la virtud y la sabiduría del emisor fueran la condición de posibilidad de la comunicación retórica propia de esta cultura.

“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”⁹ y, sin embargo, en la contraparte, en la de la producción discursiva, 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*. El largo proceso de separación de ambos espacios discursivos se tomó varios siglos y se hizo finalmente visible con la plena instauración de la escritura impresa en el siglo XVII. 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

⁷ Niklas Luhmann y Raffaele de Georgi, *Teoría de la sociedad*, México, UAG, UIA, ITESO, 1993, p. 129.

⁸ *Idem*.

⁹ David R. Olson, *op. cit.*, p. 165.

Edad Media tardía: un “...intento de luchar a brazo partido con los aspectos ilocucionarios del significado de los textos escritos.”¹⁰ Antes, y aún hasta los inicios de la época renacentista,

más allá del espacio erudito de los teólogos —señala este autor— la letra se consideraba como la forma verbal del texto, y el espíritu, como su significado, [...] lo dicho *versus* lo significado [...], 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”.¹¹

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 revelación 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; exhortaba a abandonar las interpretaciones y a “volver al libro”.¹² 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 como la culminación de tal hermenéutica. Esto es bastante obvio, pero no lo es tanto el revelador camino que la progresiva afirmación y autonomización de la producción y de la hermenéutica letradas siguieran al interior de la propia institución eclesiástica. La predicación ha sido el lugar de la oralidad, en tanto que la teología el de la escritura. No obstante —y esto es lo que intento mostrar—, durante el siglo XVII la predi-

¹⁰ *Ibid.*, p. 295.

¹¹ *Ibid.*, p. 170.

¹² *Ibid.*, p. 209-210.

ca misma, al llevar a sus límites las posibilidades cognitivo-comunicativas de la oralidad, paradójicamente propició la invasión de la cultura de la escritura impresa en su seno mismo. Así, la predicación se vuelve signo visible de la fractura de aquella “visión retórica” del mundo, a pesar de que esta forma de cultura siguiera funcionando en términos generales hasta el siglo siguiente, y, en parcelas aisladas, hasta el XIX o incluso el XX. ¿Cómo pudo haberse gestado esta paradoja?

La Iglesia tridentina se vio obligada a afianzar “la ortodoxia” entre la confundida feligresía que cada día engrosaba más las filas del protestantismo; no obstante, ello no podía llevarse a cabo a partir de una abierta discusión teológica, las *verdades divinas* no podían tematizarse en el espacio de la grey, a la que había que catequizar, pero sin entrar en las honduras de los sabios: el riesgo de abrir tal tipo de polémicas estaba a la vista en las propuestas reformadas. La predicación quedó en el ojo del huracán de este problema: debía catequizar pero sin profundizar ni cuestionar la fe del creyente. Bajo estas limitaciones, una parte de los predicadores echaron mano de un antiguo estilo oratorio, ya utilizado desde la época clásica, y que entonces se caracterizara como el *estilo asianista*. Dentro de este estilo se destaca un recurso retórico en concreto, el cual se conoce como *amplificatio* o “amplificación”. Éste se monta en la característica principal de la comunicación oral: la de ser acumulativa y *copiosa* —redundante—, ya que ha de fijarse en la memoria del oyente sin el recurso de la relectura que permite lo escrito. La amplificación consigue acumulación y reiteración sin añadir información, consigue elaborar un texto persuasivo sin poner en tela de juicio la verdad, en este caso la verdad revelada. De la *amplificatio* el propio Luhmann señala que se torna problemática si se trata en términos de verdad, en tanto que si se ve su función comunicativa se comprende su importancia;¹³ de hecho ella nos permite aproximarnos a la producción y al lugar que ocupaba *la verdad* en la sociedad estratificada veteroeuropea.

La amplificación —para algunos, procedimiento retórico, en tanto que para otros figura retórica—¹⁴ siempre estuvo presente en la

¹³ Luhmann y Georgi, *op. cit.*, p. 130, nota 79. Sólo hasta muy recientemente se ha problematizado e historizado el concepto de verdad. Cfr. Juan Antonio Nicolás y María José Frápolli (editores), *Teorías de la verdad en el siglo XX*, Madrid, Tecnos, 1997.

¹⁴ Helena Beristáin, *Diccionario de Retórica y Poética*, México, Porrúa, 1995, p. 44.

retórica clásica. Era un 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 postridentina, adquirió un peso sin precedentes. Sintomáticamente el texto más extenso e importante que se ha producido sobre la *amplificatio* es el escrito por fray Luis de Granada justamente 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 *Ecclesiasticae rhetoricæ libri...* están consagrados al modo de argumentación oratorio, que se distingue cuidadosamente de la lógica propiamente dicha. El libro III se dedica exclusivamente a la ampliación como un tipo de *probatio*.

...ésta consiste esencialmente en figuras de pensamiento, movimientos afectivos (*affectiones*), pinturas parlantes (*descriptions*). 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 prestan.¹⁵

En pocas palabras, se centra en la ampliación, 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 ampliación 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.”¹⁶

Amplificar e ilustrar son los dos adornos principales de la elocuencia que procuran a las mentes de los hombres las más grandes ventajas:

¹⁵ Marc Fumaroli, *L'âge de l'éloquence*, París, Albin Michel, 1194, (trad. Miguel Ángel Pescador, versión mimeografiada), p. 212. No entro en este trabajo en la temática de las pasiones y el peso que éstas adquirieron en la predicación durante las últimas décadas del siglo XVI y las primeras del XVII. Ver mi artículo “La ‘retórica de las pasiones’. La predicación en el siglo XVII”, *Historia y grafía*, UIA, Departamento de Historia, n. 7, 1996.

¹⁶ Debora Shuger, “Sacred Rhetoric in the Renaissance”, en Heinrich F. Plett (De.), *Renaissance-Rhetorik. Renaissance Rhetoric*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1993, p. 126. (La traducción es mía.)

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.¹⁷

Es decir, puede ser activada antes de cada comunicación, o sea, es una premisa que garantiza la aceptación y evita el rechazo comunicativo o en palabras de Luhmann: “una comunicación que suscita *admiratio* produce una comprensión que no está separada de la aceptación”.¹⁸ Así, el *rétor* que echaba a andar la maquinaria amplificatoria era sujeto de la admiración de sus oyentes, lo cual garantizaba de antemano la aceptación de la “verdad” expuesta por él. Sin embargo, los modos de *admiratio* no siempre fueron los mismos en la sociedad cristiana tradicional.

Originalmente las premisas que hacían posible la admiración y, por ende, la aceptación comunicativa en el espacio de la predicación eran el *saber* y la *virtud* del predicador. La sabiduría la obtenía merced a la gracia con la que Dios le iluminaba para leer entre líneas los textos sagrados, gracia que a su vez estaba ligada a su virtud moral, la que 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; poco a poco éste 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 Francisco Javier Alegre, en la que narra la actividad misional que emprendió el padre Suárez de la Concha, en 1574, con la del también jesuita Ormazza, inscrita en su retórica de 1648. Dice Alegre:

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

¹⁷ Luhmann y Georgi, *op. cit.*, p. 131, nota 80.

¹⁸ *Idem.*

dejaron de experimentar muy buenos efectos en los indios que le escuchaban.¹⁹

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 escarmiento.²⁰

Como puede observarse en este cambio, 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 esta última se había conseguido antes gracias a la autoridad moral de quien hablaba y, minada ésta, en el proceso de crisis y transformaciones de la época de las Reformas, el predicador habría de desarrollar al máximo los instrumentos de persuasión retóricos: a partir de ahí la amplificación se llevaría a sus últimas posibilidades.

Por otra parte, el orador sagrado se enfrentó a dos problemas nodales provenientes justamente del tipo de auditorio al que empezó a dirigirse cada vez con más frecuencia: las elites urbanas, producto también de los cambios de la época. 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 la naciente sociedad cortesana. Por una parte, más informada que sus antepasados, ésta conocía los dogmas al derecho y al revés y ello hacía que la reiteración se volviera cada vez más visible y aburrida. En cuanto a la moral, a medida que nos internamos en el siglo, podemos constatar que la predicación dirigida a las elites se alejaba de esta misión, al volverse más compleja y heterogénea la sociedad y más cortesana la oratoria en el púlpito,

¹⁹ Francisco Xavier Alegre. S. J., *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, Ed. por Ernest J. Burrus, S. J., y Félix Zubillaga, S. J., Roma, Institutum Historicum S. J., 1957-9 (Biblioteca Instituti Historici, S.J.), v. I, libro I, cap. VIII, p. 148-149.

²⁰ G. Pérez de Ledesma (seudónimo del padre José de Ormaza) *Censura de la Eloquencia para calificar sus obras y señaladamente las del Púlpito*, Zaragoza, 1648, p. 88, en Félix Herrero Salgado, *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1996, p. 264.

ya que, en general, en el ámbito occidental la Iglesia se tornaba más dependiente de la monarquía: la “razón de Estado” empezó a pesar más que cualquiera otra. Es sintomática, y parece confirmar lo dicho, la paulatina desconexión que los propios autores de las retóricas sacras²¹ fueron haciendo entre las virtudes morales y las virtudes oratorias del predicador, considerando de mayor importancia las segundas en la predicación de su época.

La reiteración y el arte

En un texto sobre el funcionamiento de los medios masivos de comunicación, el propio 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 producto”.²² Aunque muy mediatizada, es ilustrativa una analogía con la prédica. El creyente estaba obligado a oír sermones, ciertamente; pero, como ya se señaló, la repetición —reiteración— de los contenidos catequéticos de los sermones se hacía cada vez más evidente y, sin embargo, dada la importancia del mensaje —la palabra de Dios—, éste se debía recordar. El tema de la memoria es muy amplio e importante en esta época; aquí sólo lo menciono de paso en relación con la función del sermón para recordar (renovar la memoria) el mensaje divino. Véase el siguiente ejemplo proveniente de una aprobación para la publicación de un sermón. Es muy interesante la relación entre memoria y oído que hace aquí Nicolás de la Torre; muestra la conciencia de la función que cumple la reiteración en el espacio comunicativo de la oralidad y también cómo se distingue ya del de la escritura impresa.

*Y assi juzgo redundarà en gloria de nuestro Señor, honra del Sancto, y edificación comun el imprimirse, para que los que le oyeron renueven la memoria, y los que le leyeren se afficionen à la devocion del Santo.*²³

²¹ Hay un considerable y paradójico aumento de retóricas sacras a partir de la segunda mitad del siglo XVI y durante el XVII.

²² Niklas Luhmann, *La realidad de los medios de comunicación*, traducción de Javier Torres N. (versión mecanográfica), p. 21.

²³ Aprobación del Doctor Nicolas de la Torre, en *SERMON PREDICADO EN LA SANCTA IGLESIA CATHEDRAL METROPOLITANA DE MEXICO, A LA FIESTA DEL GLORIOSO S. FELIPE DE IESUS ... POR EL MUY R. p. Fr. LUIYS VACA SALASAR ...* en Mexico: por Iuan Ruyz. año de 1638, f. 192. (Las cursivas son mías.)

Sin embargo, y semejante a la manera 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 del estilo del predicador; ello mantendría todavía oculto el tedio que produce al hombre moderno la repetición de un contenido sin obtener nueva información. ¿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 éste 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].²⁴

Según Luhmann 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; por lo tanto, nos lleva a la pregunta de 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 mismas.²⁵ A la vista de lo anterior, afirmar que el sermón es una obra de arte no deja de ser una paradoja y una provocación,

²⁴ Corsi, Esposito y Baraldi, *op. cit.*, p. 23-24.

²⁵ *Idem.*

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 religiosa —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; pensado 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 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 sólo *de lo nuevo, lo sorpresivo, lo artificial*.²⁶ Si bien esta discusión —*la Querrela entre Antiguos y Modernos*— se inició en el siglo XVI, para el XVII ya era un lugar común el gusto y el aprecio por la novedad. 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. “La referencia a la obra particular se explica porque sólo así puede desarrollarse la paradoja de la necesidad de lo que es sólo posible.”²⁷ Bajo esta óptica, el sermón 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, ésta 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

²⁶ 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. Luhmann y Georgi, *op. cit.*, p. 157-158.

²⁷ *Ibid.*, p. 41.

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 lenguaje.²⁸

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 por 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 sólo 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 padre 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 hablava muy a lo discreto, el lenguaje peinado, los discursos pulidos y pensamientos exquisitos, avisó un Religioso de la Compañía, con quien profesava amistad estrecha, que dexase 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 hazen casos de semejantes avisos...²⁹

En este tenor me parece importante llamar la atención sobre la discusión de 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. Marc Fumaroli menciona un interesante ejemplo, el caso del padre Petau, quien a pesar de representar la reacción ciceroniana en el seno de la propia Compañía contra los excesos de la *imitatio adulta*, 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—, afirmaba en su *Theologica dogmata* que “...el aticismo cristiano moderno debe ser la flor del estilo de

²⁸ P. de Miranda, *Apología de la predicación*, Madrid, 1665, p. 88, en F. Herrero Salgado, *La oratoria sagrada de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1996, p. 258.

²⁹ F. Herrero Salgado, *op. cit.*, p. 434.

las dos Antigüedades, y no el fruto de la imitación servil de tal o cual Antiguo.”³⁰ Por su parte el influyente padre Caussin escribía a favor de la originalidad y el 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.³¹

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 en la creciente aparición de la palabra *nuevo* 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 Sermon, aunque, todo lo tengan dicho los Santos Padres bastale por *novedad* la de acumular mucho en corto espacio, y poco tiempo.³²

Considerè atento lo sutil de los conceptos, *la novedad de los lugares*, lo erudito de la inteligencia, ...³³

... ha predicado siempre con acierto en todos, y en este acertadísimo; pues siendo *la idea rarissima*, assi por ser sin exemplar siendo de MARIA Santissima, como por exquisita su advocacion en estos Reynos, fue su oracion *tan rara*, docta, grave y singular, que con ella dando tantas noticias de la Apparicion milagrosa de N. Señora del Pilar de Zaragoza, puede su escrito ser muro para que la devocion se fortifique.³⁴

³⁰ Fumaroli, *op. cit.*, p. 93-124.

³¹ 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 sólo tenía sentido a partir de la imitación.” Fumaroli, *op. cit.*, p. 345.

³² “[Dedicatoria] al Sr. Dr. D. Miguel Calderón de la Barca”, en *Primacia de la Iglesia Santa*, [...] Predico El Sr. Don Juan Millan de Poblete, [...] México, viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, 1696, s. f.

³³ “Aprobacion de N. M. R. p. M. Fray Iuan de Herrera”, en Iuan de la Torre y Castro, O. F. M., *Sacra Dedicacion del Templo de la Concepcion purissima de Maria* [...] en Mexico: Por Hipolito de Rivera. Año de 1656, f. 2 y 3. (Las cursivas son mías.)

³⁴ Sentir del p. Fr. Manuel Ioseph de Villegas, en *Sermon, que predicó el p. Fr. Alonso de Avila Predicador del Convento de N. p. S. Francisco de Mexico, A la Apparicion Milagrosa de Nues-*

La Etimología (dize Ciceron) es interprete de la verdad de las palabras, yá en la diction, yà en qualquier letra de sus periodos [...] Estaba acompañada con letras antiguas de Hyeroglificos á lo moderno discurridos, que le hazen para los doctos muy plausible, que las palabras antiguas (dize Quintiliano) dan à la oracion magestad con deleyte, porque tienen la autoridad de ser antiguas: [...] El discurrirlas á lo nuevo es diligencia que las realza.³⁵

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 sólo conserva parte del lenguaje, la forma, en tanto que el significado ha de ser recreado por el autor a partir de aquélla. 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, la forma —lo dicho— y el significado —lo que quiso decir— aparecen como indisociados. La escritura fija la forma en un texto.³⁶

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, ó de los Tonos, y de que vicios se ha de guardar en la pronunciacion*, 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, misma que hoy sólo podemos recuperar por comentarios indirectos. Pero, por

tra Señora del Pilar de Zaragoza, [...] Por Francisco Rodriguez Lupercio. Año de 1679, f. 7. (Las cursivas son mías.)

³⁵ “Parecer del R. p. Fr. Agustín de Vetancurt”, en *Amistad Geroglífica, que en la conversion de S. Dimas Discurrió, Leyò, y Entendiò El Rdo. p. Fr. Juan de Avila, [...] En el sermon que predicò en el Convento de Religiosas de la Encarnacion, [...] en Mexico*, por la Viuda de Francisco Rodriguez Lupercio 1684, s. f. (Las cursivas son mías.)

³⁶ David R. Olson, *op. cit.*, p. 208.

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 género en su vertiente de oratoria sagrada. 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 de su enunciación en el púlpito. 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 Sermon dignissimamente 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 comun, que sale de ley ordinaria de los Panegyricos doctos, para ser extraordinario, nuevo, elevado elogio de San Francisco Xavier, cuyas excelencias pondera sin disonancia alguna, con sana doctrina, eloquente, y eruditamente: ...³⁷

...y assi obligado de este empeño, y executado de el agrado con que se dignó de elegir, de oyr, y aplaudir este sermon el M. R. P. Predicador General, y Presentado Fray Francisco de Chavarria Prior actual ...como Padre, que acaricia, y Prelado que ampara procuró con aprecio singulares con que honra *darlo à las prensas, para que todos lo-gren tan divinas luces*, de tan peregrinos ojos, y se perpetue su estimacion en las floridas edades.³⁸

...de modo que si algo falta es solo que las voces deste gran Sermon, por sanas en la Fee, por vivas, eficaces, y penetrantes no gozen solo la duración de trueno, o relampago que pasa, y se desvanece, antes si *se trasladen a las prensas para su eterna duracion*, y perpetua edificacion de los Fieles.³⁹

No apelo á la obediencia en esto de imprimir: porque no me niegue la apelacion algun Juez. Pero en la dificultad, conque he dudado

³⁷ “Censura de el Doctor Don Ysidro de Sariñana, en *SERMON, QUE PREDICO En la Casa Professa de la Compañia de JESUS, en la Festividad del Glorioso Apostol de las Indias SAN FRANCISCO XAVIER EL p. MARTIN DE RENTERIA en Mexico*, Por Francisco Rodriguez Lupercio. Año de 1682, f. 3v. y 4.

³⁸ “Parecer de N. R. p. Fr. Juan del Castillo”, en *SERMON PANEGYRICO, QUE En glorias de el Humano Seraphin Nuestro Padre S. FRANCISCO DIXO EN SU DIA Y Convento de Mexico EL R. p. FR. PEDRO MANSO EN MEXICO: Por la Viuda de Francisco Rodriguez Lupercio ... Año de 1694*, f. 52v.

³⁹ “Parecer Del R. p. Fr. Diego de Veitia”, en *SERMON DE LA PUBLICACION DE EL EDICTO DEL SANTO TRIBUNAL de la Inquisicion, que se publicò, y leyò en la Iglesia de N. Señora de GUADALUPE dia de la PRESENTACION DE NUESTRA SEÑORA EN EL TEMPLO EL p. FR. LUYES DE RIVERA EN MEXICO, por los Herederos de la Viuda de Bernardo Calderon, Año de 1695*, f. 86v.

tantos dias hã, obedecer, doy traslado, de que no dudo, que à quié tiene tan poca humildad, como yo, es Muerte civil, salir en estatua a culpas por los conocidos yerros del Original, en los negros traslados de la impression; Pero, Señoras reconociédo, ser menos, morir assi muchas vezes en estatua, quien vive tan de una vez obligado en su persona; Imploro las de V. RR. y en esta materialissima Oracion, que en nombre de dicho Capitan les ofresco.⁴⁰

Aqui si el Orador voluntariamente se sepulto vivo en el Sepulcro de su Provincia Descalsa ya que no el, esta obra se desentierre concediendo licencia. Y de fe à los moldes, para que à la manera que como los muertos quando predicán, dan luz es à los que sus horrores consideran, este Sermon de a quien lo leyere lucidos rayos que no solo los alumbren, si tambien los enciendan, y intimen en affectos tiernos al Devoto Admirable Misterio de la Concepcion Purissima.⁴¹

El Santo Martyr Patron desta Hermandad padeciô despedaçado de los mesmos brutos, por entre duras, asperas, desiguales guijas, y si este Sermon à voces, le dà à su destroso la vida, que se deve hazer, sino imprimirse, como publico remedio? Quando de entre las mesmas piedras, en que padece el Santo salen las voces: prophetizadas de David: De medio petrarum, dabum voces Oygamoslas, y oyganlas todos, dice San Augustin, que entre essas piedras mudas, instrumento del Martirio de Hipolito, ay una piedra mas eloquente, que Platon, que Tulio, y que Virgilio. Oygase este Pedro entre essas piedras, en que se ve arrastrado San Hipolito, y tendrá famoso decoro su Martyrio, y publica salud sus Hospitales.⁴²

Es pues por lo dicho, y por muchas razones, digno este Sermon de que las prensas lo comuniquen á todos, que (por los que han nacido de la estampa à la luz publica) suspiran, por los hermosos partos de este ingenio llorando: el que à hijos tan ilustres, falten Padrinos del molde.⁴³

que nô dudo acceptará la dignacion de U. Illma. con igual aprecio, que los escuchaba de sus labios, y suplirán en el papel los caracteres la presencia de el Predicador, tan finamente amada de V. Illma. Antes en cierta manera le propongo presente; sino el todo de su ser, su mas noble parte trassumptada en este Sermon.⁴⁴

⁴⁰ “A las Señoras Capuchinas del Religiosísimo Convento de S. Felipe de Jesús de la Ciudad de México”, en *IMMORTAL APLAUSO [...] MEDITABLO Fr. Pedro Antonio de Aguirre [...] México*, Imprenta de Juan Joseph Guillena Carrascoso, 1697, s. f.

⁴¹ “Sentir Del Doctor Don Francisco Romero Quevedo, Canónigo de la Santa Iglesia Metropolitana”, en *idem*, s. f.

⁴² “Parecer del Rmo. Padre fray Phelipe de Colina”, en *SERMON DEL PRIMER DIA DE PASQUA, DEL ESPIRITU SANTO. En su Hospital en México [...], DIXOLO. DON PEDRO DE AVENDAÑO SUAREZ DE SOUSA [...] México*, Juan Joseph Guillena Carrascoso, 1697, s. f.

⁴³ *Idem*.

⁴⁴ “Al Illmo. Y Rmo. Sr. Mo. D. Fr. Diego de Gosospe, Yrala”, en *SERMON EN EL ANIVERSARIO, QUE CELEBRA La Venerable, [...] Congregación del Salvador [...] PREDICOLO EL p. GASPAR DE LOS REYES ANGEL [...] México*, Juan Joseph Guillena Carrascoso, 1700, s. f.

...se debía imprimir este Sermon; quando no fuera, como lo es una pauta una norma, y regla para formar Sermones doctos, juntamente, y espirituales, elegantes, provechosos agudos, y claros.⁴⁵

...pues, si por lo general en los Sermones, despues de dichos, quedan unos meros cadaveres; porque en falatandoles el habla de quien les dió aliento en el pulpito, luego espiran: este, que sobre no haver gozado, ni aquessa corta viveza, que no le pudo dar su orador, sale tan achacoso de imperfecciones, y faltas, necesita mas que todos, que en la plaza de la publicidad, le toque su milagrosa sombra.⁴⁶

Se firmo, y se establecio con tanta auhtoridad; este privilegio, que se hizo assi la primera impressio de la Bula original de la Santa Cruzada, dando el blanco papel la limpia carne del innocentissimo JESUS crucificado; los moldes las espinas; y los hierros la lamnça y las escarpas agudas, la tinta la noble sangre; y la prensa de la estampa la misma Cruz, que fue el torcedo: de sus penas: à cuyo apremio se imprimio en el cuerpo de Christo esta soberana Bula, que tantos tinene rubricados caracteres, y letras a la indulgencia, y absolucion, quantas fueron las heridas que le rasgaron la piel, y los arroyos que le tiñeron en su viviente coral, que en la Cruz se hizo la primera impresio, y la primera estampa de la Bula de las indulgencias, y el rescripto de los perdones y gracias, quedando esta concesion en la Cruz con su sello pendiente...⁴⁷

y digno de la memoria de todos, en que merece este Sermon el primer lugar entre los mas celebrados de el Author, y la conseguira mediante la impressio, para que no hallo inconveniente.⁴⁸

La imprenta y la amplificación

Los problemas comunicativos de la amplificación y el tedio respecto de la reiteración se hicieron claramente visibles con el traslado de los sermones del medio oral al impreso, práctica especial y paradójicamente 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

⁴⁵ "Parecer Del M. R. p. M. Nicolas de Rivera, Professi de la Compañía de Jesús", en *idem*.

⁴⁶ "Dedicatoria al capitan D. Gabriel Carrillo de Aranda", en *Sermón que predico el p. Francisco de Florencia de la Compañía de Jesús en la Santa Iglesia Cathedral de la Ciudad de los Angeles* [...] México, Francisco Rodríguez Lupercio, 1680, s. f.

⁴⁷ Matías de Bocanegra, *SERMON A LA PREDICACION DE LA BULA DE LA S. CRUZADA*, s. f.

⁴⁸ "Parecer del R. p. M. Fr. Antonio Gutierrez, del Orden de N. p. San Agustín", en *PRIMACÍA DE LA IGLESIA SANTA*, s. f.

buscada acabó en escarnio y ellos mismos cavaron la tumba de la “retórica sacra”.⁴⁹ Si la comunicación es el modo en que la sociedad se observa a sí misma, la imprenta tuvo que tener un efecto muy profundo:⁵⁰ 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 social.⁵¹

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 anotación.⁵² El sermón es justo el tipo de texto que tenía fundamentalmente una función mnemotécnica (de anotación), tanto para el autor

⁴⁹ 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 en el 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...” Armando Petrucci, *Alfabetismo, escritura, sociedad*, Barcelona, Gedisa, 1999, p. 142.

⁵⁰ Luhmann y Georgi, *op. cit.*, p. 116-117 y 121-122.

⁵¹ Petrucci, *op. cit.*, p. 118-119.

⁵² El libro se tornó una unidad en sí misma cada vez más visible para más; la inicial costumbre de la autorrecomendación de los libros, que pretendían hablar en nombre propio y así se dirigían al lector, hace evidente esta diferenciación.

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 estandarización.⁵³ Estos efectos, sin embargo, sólo 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 sólo 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 imprenta.⁵⁴ 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”,⁵⁵ decía en un sermón de 1534 el reformador agustino. Esta postura la adoptaron en general todos los reformadores, quienes apoyaron la lectura sólo de libros sencillos, mientras se

⁵³ Olson, *op. cit.*, p. 81- 83.

⁵⁴ Elizabeth L. Eisenstein, *La revolución de la imprenta en la edad moderna europea*, Madrid, Akal, 1994, p. 56.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 58.

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”.⁵⁶ 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...”⁵⁷ 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 protestante no desapareció la importancia del predicador, menos lo haría en éste último; así, 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”,⁵⁸ a través del teatro y los certámenes poéticos, en tanto que —y eso es lo intento sostener en este trabajo— la prédica que tenía un destino esencialmente oral acabó constituyen-

⁵⁶ Jean-François Gilmont, “Reformas protestantes y lectura”, en Guglielmo Cavallo y Roger Chartier (comps.), *Historia de la lectura en el mundo occidental*, Madrid, Taurus, 1997, p. 340-343.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 345-346.

⁵⁸ Eisenstein, *op. cit.*, 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 siglo 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”. *Ibid.*, p. 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 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, *Alfabetismo, escritura, sociedad, op. cit.*, p. 133-134.

do uno de los géneros más publicados.⁵⁹ Los procesos de cambios y acomodados 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 impreso.⁶⁰ Así, a pesar de que la costumbre de la impresión de sermones fue más o menos lenta y no generalizada, ésta necesariamente tendría que influir en la autopercepción del trabajo del predicador, por lo menos entre la elite 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.” La mediación de la palabra era totalmente lógica, en una sociedad analfabeta en gran parte. “El hecho se ve confirmado por el recurso frecuente a la imagen, por no decir la caricatura: la comunicación oral se apoyaba en la vista.”⁶¹ Cuando digo que los predicadores a lo largo del XVII se interesaron 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 ésta al espacio del impreso cambia los pesos específicos.

El efecto fundamental de la escritura consiste en la separación en el espacio y en el tiempo entre el acto de comunicar y la comprensión, lo cual torna exponencial las posibilidades de “empalme”

⁵⁹ Toribio Medina, *La imprenta en México. 1539-1821*, 8 v., Santiago de Chile, 1907-1912.

Años	N. de impresos de otros géneros	N. de sermones impresos	Total de impresos
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

Nota: en 1699 se publicaron 27 sermones y 21 libros.

⁶⁰ Eisenstein, *op. cit.*, 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”, *idem*.

⁶¹ Olson, *op. cit.*, 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.

entre los “interlocutores”. 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 del 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 mismos.⁶² En el sermón impreso ello se fue consiguiendo a través de los escritos que anteceden a los propios sermones —censuras, sentires, pareceres, etcétera, a los que ya hice referencia— y que ubican al lector en cuáles son las finalidades y las virtudes de llevar determinada pieza oratoria a la imprenta y cómo ha de leerse.

El texto de los sermones impresos nos muestra que a medida que avanzaba el siglo XVII las citas de autores sagrados y profanos, a los que se acudía para sostener lo dicho, se fueron 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—”.⁶³

La extensión de los sermones a lo largo del siglo es la muestra más palpable de este fenómeno. De unas cuantas páginas a principios del siglo, se da un promedio de veinte hojas hacia mediados, llegando a haber hasta de cuarenta para finales. Es altamente probable que no fuera posible la predicación de un texto de estas dimensiones, tan sólo por el tiempo que ello implicaba. 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 evaluaban 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.

He propuesto un marco de inteligibilidad desde el cual se puedan comprender mejor los cambios en la función comunicativa de la oratoria sacra en el siglo XVII, específicamente la versión que denomino “retórica de las pasiones”, en la que se distinguieran los miembros de la Compañía de Jesús. No pasaría mucho tiempo para

⁶² Luhmann, *op. cit.*, 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, *El mundo sobre...*, *op. cit.*, p. 347.

⁶³ Luhmann y Georgi, *op. cit.*, p. 117-126.

que se hicieran visibles los límites de la amplificación retórica —núcleo de esta forma de predicación— para la transmisión de la verdad en el mundo de la cultura del impreso, incluso entre los miembros de la propia orden. El famoso libro del padre Islas, *Fray Gerundio de Campazas*,⁶⁴ en el que ironiza al máximo esa práctica retórica, es una valiosa prueba ello.

Artículo recibido el 12 de septiembre y aprobado el 17 de noviembre de 2003

⁶⁴ José Francisco Islas, *Fray Gerundio de Campazas*, 2 t., Madrid, Espasa-Calpe, 1960.