

NOTAS SOBRE LA PREDICACIÓN RELIGIOSA EN LA NUEVA ESPAÑA

RAMÓN MANUEL PÉREZ MARTÍNEZ. Becario posdoctoral y miembro del grupo de investigación Clarisel de la Universidad de Zaragoza (España). Su tesis doctoral sobre el uso retórico del *exemplum* en textos religiosos novohispanos se encuentra en revisión en El Colegio de México. Ha publicado más de una decena de artículos en revistas especializadas o libros, una edición crítica de los *Catorces romances a la Pasión de Lope de Vega*, bajo los auspicios de la Universidad Autónoma de Barcelona; ha participado de una veintena de congresos internacionales, el último en la Facultad de Filología de la Universidad de Belgrado. Recientemente ocupó un puesto de profesor visitante en el Hispanic Studies Department de Brown University. Sus intereses académicos refieren al cuento tradicional, la literatura ejemplar, la retórica cristiana y la cultura y literatura novohispana.

El oficio de predicador podía ser tan exigente y sujeto a tantos riesgos durante los siglos XVI y XVII, que el célebre obispo de Tuy, Terrones del Caño, llegó a decir en la “Instrucción de predicadores” que escribió para su sobrino en 1605: “Grande bobería y falta de juicio es ser predicador, si no es por amor de Dios desnudo solamente”;¹ y bien puede ser entendido así, sólo por amor a Dios o al arte, pero eso sería olvidar que la predicación fue también en esos años fuente de gran prestigio, de prebendas y de beneficios y, por supuesto, de la gloria eterna, para quien eso buscara y supiera conseguir. Ciertamente los predicadores estaban sujetos a severas exigencias de muy diversa índole: de los preceptistas y maestros de retórica, la propia que se imponía el buen predicador o la del auditorio, con frecuencia despiadada, lo que hacía sin duda difícil el camino aunque quizás por eso mismo seductor, pues se trataba en última instancia de un oficio político, intelectual y para algunos fascinante.

La oratoria sagrada mantuvo como fines de la predicación los que destinaba la vida pública para la oratoria antigua: *docere, delectare y movere*, en este caso se trataba de enseñar el evangelio y la doctrina cristiana, deleitar con elegancia y decoro y mover los afectos hacia el reconocimiento de una verdad evangélica o hacia la reforma de costumbres. La causa, en cambio, había variado considerablemente, pues ya no trataba en principio de asuntos civiles sino del combate al pecado y el fomento de virtudes morales entre los oyentes; de igual modo había

¹ La *Instrucción* no sería impresa sino hasta 1617 con el título: *Arte o instrucción, y breve tratado, que dize las partes que a de tener el predicador Evangelico: como à de componer el sermón; que cosas à de tratar en el, y en que manera las à de decir* (por Bartolomé de Lorençana, Granada). Cito por la ed. de Félix G. Olmedo, Espasa-Calpe, Madrid, 1946, p. 40.

cambiado el auditorio, pues ahora era mucho más amplio y diverso que el de los hombres libres de Roma o Atenas. Sin embargo la predicación puede seguir siendo considerada, como la oratoria antigua, instrumento de educación cívica y estética del pueblo.

En México, como en toda la América hispana, al lado de la conquista militar se emprendió la conquista espiritual, como llamó Ricard al trabajo evangelizador de los frailes misioneros,² lo cual implicó sin duda mucho más que una mera justificación ideológica de aquella, como no pocas veces se pretende, pues no debe ser pasado por alto el hecho de que predicadores o religiosos notables se manifestaron en más de una ocasión contra el uso de la fuerza militar sobre los pueblos sojuzgados, como Bartolomé de las Casas, quien con base en Cicerón y San Agustín defendía que, si la causa superior de la conquista era la propagación del Evangelio, uno solo sería el modo de evangelizar: con la palabra persuadiendo y el ejemplo de una vida virtuosa, y no mediante la coerción armada.³ De ningún modo fue excepcional, aunque sí paradigmático, este amparo que Las Casas esgrimió en favor de un método pacífico y coherente de difundir el Evangelio, pues defensores de la capacidad de los pueblos americanos para ser educados más que sometidos surgieron aquí y allá, con particularidades pero coincidiendo en lo esencial.

Es cierto que la educación religiosa implicó sus propias y muy variadas formas de sometimiento; sin embargo, ello no debiera justificar que se olviden los matices en aras de instituir una sola lectura de la predicación española en América, como mera cómplice de la explotación, a menos que se decida aceptar una descripción parcial de los complejos acontecimientos que significaron la creación de los fundamentos de la cultura mexicana. Para Don P. Abbot, por ejemplo, José de Acosta representa la oportunidad de ilustrar el rostro autoritario y violento de la predicación en la Nueva España, pues cincuenta años después habría afirmado que los indios eran del todo inferiores a los europeos y que por esto no podían ser objetos de persuasión retórica, sino sólo de *docere*, es decir, de la enseñanza del catecismo y nada más.⁴ En lo general esto es más o menos cierto, Acosta consideraba que a los indios no se les podía proponer “conocimientos más altos, sino que en todo momento es preciso darles leche como a pequeñuelos en Cristo”, y aun es posible leer en *De procuranda indorum salute* afirmaciones escandalosas de desprecio contra los indios que por fortuna Abbot no encontró, como la siguiente:

Pero el pueblo indio, aunque con sus mas y sus menos, en conjunto, sin embargo, está muy lejos de cualquier sinceridad; es totalmente ruin y servil, de ingenio romo, de escaso juicio, muy inconstante y escurridizo; desleales en su comportamiento, sólo ceden ante el miedo y

² *La conquista espiritual de México*, tr. Ángel María Garibay K., Jus, México, 1947.

³ En *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*, ed. de Agustín Millares, tr. [del latín] Atenógenes Santamaría, Fondo de Cultura Económica, México, 1942.

⁴ *Rhetoric in the New World. Rhetoric Theory and Practice in Colonial Spanish America*, University of South Carolina Press, Columbia, 1996, p. 4.

la fuerza; apenas tienen sentido del honor, y del pudor, casi ninguno.⁵

En apariencia estas afirmaciones ilustran un prejuicio galopante, sin embargo no presentan la opinión del autor, como cree Abbot, pues la obra tiene forma de *disputatio* y por tanto ilustra en primera persona posiciones encontradas; el nombre del capítulo segundo en que esta afirmación se encuentra debería ser clave de lectura: “Razón por la que a muchos les parece difícil y poco útil la predicación entre los indios”.

La disputa como forma expositiva es un procedimiento propio de juristas —y este texto de Acosta es ante todo un alegato jurídico— que no hacía gran diferencia entre la cátedra, el foro y la argumentación escrita; se razonaba siempre en forma procesal planteando primero el problema, se ofrecían a continuación las razones en favor de una determinada solución y luego las razones en contra, siempre en primera persona, dejando para el final la opinión personal del autor que en esos casos se erigía en juez de lo juzgado.⁶ La conclusión de Acosta, y por tanto su verdadera posición, sobre la utilidad y dificultad de la predicación a los pueblos americanos es la siguiente: “Pienso que no hay que dar oídos a los que echan a los indios una culpa de la que ellos [los españoles] deberían responsabilizarse y arrepentirse, hablando siempre mal de su ingenio y condición; a los que sostenemos lo contrario, nos llaman inexpertos, ignorantes y novatos”. Es cierto que Acosta concede que los indios pueden ser considerados gente ruda, sin embargo también considera que “los obstáculos principales para la predicación del Evangelio a los indios derivan más bien de los españoles” como reza el título del capítulo once del libro primero, y considera incluso que “no es lícito hacer la guerra a los bárbaros por causa de la infidelidad aun contumaz”,⁷ lo que viene a ser una afirmación sumamente beligerante frente a quienes se proponían el dominio a cualquier precio.

Los usos selectivos de afirmaciones aparentemente escandalosas por parte de predicadores españoles en América no hacen sino reafirmar la conveniencia de leer los textos de acuerdo a los criterios y preceptos de la época y, por supuesto, sin olvidar el contexto, pues una consideración prejuiciada de la oratoria sagrada resulta fácil al tratarse de un arte antiguo y desprestigiado, hija de la olvidada retórica cuyo mero nombre, con el advenimiento de la era tecnológica o romántica, como dice Walter Ong, se transformó en una mala palabra, cercana al lugar común o a la banalidad, del mismo modo que la predicación fue acercada a la idea de inmoralidad.⁸ No obstante, la predicación estuvo muy lejos de ser un mero instrumento de sometimiento, pues tuvo también importantes funciones en el diseño y estabilidad de la sociedad novohispana: se

⁵ *De procuranda indorum salute. Pacificación y colonización*, ed. de L. Pereña et al., CSIC, Madrid, 1984, II. 4, p. 91.

⁶ De eso modo procede, por ejemplo, Juan Solórzano Pereira en su célebre *Disputatio de indiarum iure* (1647), donde sentó las bases jurídicas del derecho español a la colonización de América.

⁷ *De procuranda [...]*, t. I (índice) y t. II, pp. 17 y 159.

⁸ “Rhetoric was a bad word for those given to technology because it represented «soft» thinking, thinking attuned to unpredictable human actuality and decision, whereas technology, based on science, was devoted to «hard» thinking, that is, formally logical thinking, atunable to unvarying physical laws” (*Rhetoric, romance, and technology. Studies in the interaction of expression and culture*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1971, p. 8).

puede hablar, por ejemplo, de una función cultural (en un sentido estético y en otro antropológico) y de una función política en tanto instrumento de adoctrinamiento. Cabe decir que aunque estas funciones de la oratoria sagrada sean ya más o menos reconocidas, para algunos estudiosos las diferencias entre la dimensión cultural y la política no siempre aparecen claras, pues una descripción apresurada de la cultura, en términos antropológicos, podría llevar a una reducción de la misma a un simple sistema de control susceptible de ser reproducido por la educación, lo que la haría transitar hacia la función política, como hace Anne Cruz siguiendo a Clifford Geertz,⁹ en cuyo planteamiento sin duda podría caer la participación de la predicación en la creación de tales controles, tal vez aportando la interiorización de la culpa y el anhelo de virtud.¹⁰ Vale la pena recordar, sin embargo, que el tejido cultural no es obra de un solo tejedor, que la cultura no es de ningún modo una entidad autónoma o absolutamente manipulable, pues aunque deba concederse que en el caso americano hubo una imposición de contenidos culturales, no se trató en lo absoluto de una recepción pasiva del universo católico español al nuevo y variopinto concurso que nacía en tierra de explotación y utopías.

Por supuesto que fue un proceso arduo, que desde aquí puede ser visto sólo como producto de una maquinación perversa y sin más fines que el dominio pues ¿de qué otra manera puede entenderse esta afirmación que Anne Cruz entresaca del jesuita portugués Vieira, donde este defiende el misterio como garantía de poder?

No hay mas propia señal de acabarse un Imperio, y una Monarquía, que romperse la cortina de sus misterios, y los velos de sus secretos. Los Reinos, y las Monarquías sustentanse mas de lo misterioso, que de lo verdadero, y si se manifiestan sus misterios, mal se defienden sus verdades. La opinion es la vida de los Imperios, el secreto es el alma de la opinion.¹¹

No parece haber defensa posible, la afirmación resulta contundente y aparentemente clara, pero hay que ver que es también irónica, pues devela en sí misma un secreto: la importancia del secreto, y lo difunde, pues está escrita en un manual de oratoria que el célebre predicador publicó en 1660: *Aprovechar deleitando. Nueva idea de pulpito christiano-politica* que fue generosamente leído. Aquí Cruz olvida que Vieira no fue precisamente el más monárquico de los predicadores, como no lo fueron en general los miembros de la Compañía de Jesús, que por regla

⁹ *The interpretation of cultures* (1973) citado por Cruz en su "Introduction" a A. J. Cruz and M. E. Perry (eds.), *Culture and control in Counter-Reformation Spain*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1992 (*Hispanic Issues*; 7), pp. ix-xv.

¹⁰ Un interesante estudio sobre la función cultural de la culpa, sin las reducciones que plantea Cruz, es el de Estela Roselló, para quien entre la culpa y el perdón se creó la posibilidad de la "negociación" que permitió solucionar en buena medida las enormes contradicciones en medio de las cuales se constituyó la cultura y aun la política novohispana (*Así en la tierra como en el cielo: Manifestaciones cotidianas de la culpa y el perdón en la Nueva España de los siglos XVI y XVII*, El Colegio de México, México, 2006).

¹¹ *Aprovechar deleitando. Nueva idea de pulpito christiano política; delineada en cinco sermonea varios, y otros discurso [...]*, corregido, y enmendado en esta segunda impresión, por Juan de Ybar, Zaragoza, 1661, p. 149.

obedecían más al Papa y a su general que a cualquier corona, aunque fuese la española; y olvida también citar una afirmación anterior que aclararía el sentido en que esto es dicho:

La señal siempre ha de tener alguna proposición con lo que significa [...] Aquel velo del Templo era la cortina que cubría el *Sancto Sanctorum*, donde estaban escondidos los misterios, y secretos de aquella Ley; vedados a todos, y solo al Sumo Sacerdote permitidos: por eso tenía grande proporción romperse el velo del Templo, para significar, que se acababa la Sinagoga.¹²

El velo se rompe cuando se consuma la redención, de donde se desprende la función liberadora de la verdad que tenía para Vieira el cristianismo; como había afirmado unas páginas antes en el mismo libro: “Declarar verdades que otros dexan de decir, gran merito. Quien tal haze, merece ser amado especialmente”.¹³

Considerar pues con base en citas sin contexto que la predicación fue simple y llanamente instrumento al servicio de la ideología dominante sería, aunque no parezca, una interpretación fácil, pues fácil es encontrar afirmaciones autoritarias en una época y en una situación en que iba el destino de un proyecto de expansión cultural sin precedentes; además, no todos los predicadores fueron meros agentes pacificadores o de propaganda, la sinceridad era posible y en muchas ocasiones los religiosos se enfrentaron al poder civil en condiciones de inferioridad y sufrieron valientemente las consecuencias, que no pocas veces incluyeron el destierro, la cárcel o aun la muerte. Terrones del caño describe esta situación de la siguiente manera: “tiene el predicador, del perro, que, si entran ladrones en casa, y no ladra, ahórcale el amo, y con razón; y si ladra, danle los ladrones de estocadas o apedrénle y vanse de esta manera. Si reñimos a los viciosos o poderosos, apedrénanos, cobramos enemigos, no medramos y aun suelen desterrarnos”¹⁴ y, efectivamente, a muchos predicadores engulló el mar de la ira de algún príncipe o de sus privados.

El propio Vieira, acabado de traer aquí como reo acusado del autoritarismo más perverso, es buen ejemplo de esto. Con ocasión de la llegada a la ciudad de Bahía del Marqués de Montalbán, nuevo Virrey de Brasil, el aguerrido jesuita se queja en su sermón de la falta de justicia para castigar a los que cometen abusos, y se queja también amargamente de la codicia de los portugueses (¡frente a una autoridad portuguesa!): “Perde-se o Brasil, Senhor (digamo-lo em uma palavra). Porque alguns ministros de sua Majestade não vêm cá buscar o nosso bem, vêm cá buscar nossos bens”, y va describiendo los abusos que se han venido realizando por parte principalmente de los ricos portugueses en Brasil, para concluir: “Muito deu em seu tempo Pernambuco; muito deu e dá hoje a Baía, e nada se logra; porque o que se tira do Brasil, tira-se do Brasil; o Brasil o dá, Portugal o leva”.¹⁵ Por sermones como este se granjeó muchos enemigos, los

¹² *Loc. Cit.*

¹³ *Ibid.*, p. 70

¹⁴ *Op. cit.*, p. 36.

¹⁵ “No vienen a buscar nuestro bien, sino nuestros bienes” dice el jesuita: “Sermão da visitação de Nossa Senhora.

suficientes y suficientemente poderosos como para ser conducido preso a Portugal y tener que defender allá su causa. Por supuesto que no se trata de un caso aislado, sermones políticamente incorrectos hubo a pasto, y el tiempo no los ha podido ocultar aun cuando difícilmente eran llevados a las prensas, en manuscritos se conservan, en archivos conventuales o en los de la Inquisición de la Ciudad de México.

En esos conflictos de religiosos contra el poder civil, sobre todo cuando aquéllos suponían entre sus deberes defender los derechos de su pueblo, con frecuencia la única arma con que contaban los eclesiásticos era un sermón, como ilustra Ricard sobre un gran pleito de Zumárraga contra un miembro de la Real Audiencia particularmente perverso con los indios quien, al ser reconvenido por los religiosos, detuvo y torturó a un fraile por delitos al parecer inventados. Ante esto, “por unanimidad se tomó la resolución de enviar a México [desde Tlaxcala] a un religioso que predicara en San Francisco, conjurando a los Oidores a que respetaran la justicia, y proclamando ante los fieles todos, delante de Dios, que los frailes no eran culpables de los crímenes que se les imputaban”.¹⁶

Finalmente, conviene recordar que un sermón era también un hecho estético de gran importancia para todos los estratos en la ya urbana sociedad novohispana del siglo XVII, como lo era en España; Miguel Herrero García llega a decir que “el sermón y la comedia eran entonces los únicos centros de reunión de la sociedad culta y los únicos cauces de la literatura oral”.¹⁷ Es tal vez una exageración, aunque realmente los sermones eran mucho más que ocasión de ejercer o sufrir la persuasión evangélica o moralizante, eran oportunidad también de celebración, comentario y chisme. Así se advierte en el divertido apunte que recibe el jesuita Ormaza después de publicar su *Censura de la elocuencia* en 1648, por parte de su colega y crítico Valentín de Céspedes quien en respuesta satírica fina e ilustrativa escribió su “Trece por docena. *Censura censurae [...]*”. Ormaza, defensor de una predicación conceptuosa, había acusado a los predicadores tradicionales de ser más farsantes que predicadores al contar y aun representar narraciones probatorias en el púlpito; Céspedes, bien identificado con la predicación tradicional y ejemplarizante, no sólo acepta sino incluso amplifica la imputación y la convierte en su propio argumento:

El predicador es un representante a lo divino, y sólo se distingue del farsante en las materias que trata; en la forma, muy poco. Algunos los confunden con la farsa, y los llaman Arias, Prado, Osuna; mudando materia, nadie puede dudar que esos farsantes, dándose a la virtud, al estudio, fueran aventajadísimos predicadores [...] A Fray Francisco de Lerma vi desquijarrar al león de Sansón, y dejar José la capa en manos de la gitana. Otro pintaba el sacrificio de Abraham y el derribar de las columnas; lo hacía con tal propiedad, viveza y gracia que prorrumperon los oyentes en aplausos gritados, siendo necesario parar hasta que

Pregado no Hospital da Misericórdia da Baía, na ocasião em que chegou áquela cidade o Marquês de Montalvão, Vice-rei do Brasil”, en A. Vieira, *Obras escolhidas*, ed. de Antonio Sérgio e Hernâni Cidade, Livraria sá da costa, Lisboa, 1954, Vol. X, p. 104.

¹⁶ *Op. cit.*, p. 450.

¹⁷ *Sermonario clásico*, Escelicer, Madrid, 1942, p. 18.

cesase el tumulto.¹⁸

Tal vez no sea necesario recordar que la *actio*, parte fundamental de la retórica clásica, era infaltable en las preceptivas barrocas, donde se le llegaba a otorgar más valor incluso que a la *inventio* o que a la *dispositio*; es decir, que valía más un sermón mediano bien dicho, bien “actuado”, que uno excelentemente armado pero mal pronunciado, sin chispa, genio ni calidad histriónica. Esta emotiva contienda revela, entre otras cosas, los altos niveles de sofisticación de la predicación y el alejamiento de sus propósitos fundamentales, además de que retrata la elocuencia religiosa de los siglos XVI y XVII como un escenario propicio no sólo para las más duras disputas religiosas o incluso políticas, sino también para la vanidosa competencia personal. No parece por lo demás que esta polémica haya sido excepcional, por el contrario se puede suponer que ilustra muy bien uno de los muchos tipos de conflictos cultivados entre predicadores pues, siendo la predicación una labor de hombres versados en la elocuencia, extraño fuera que la debilidad humana, asociada a la habilidad retórica, no deviniera en ocasiones para la disputa.

Esta pugna actualiza también la que tenía lugar entre predicadores tradicionalistas y modernos (o ejemplarizantes y conceptistas), es decir, entre quienes buscaban seguir probando sus afirmaciones y moviendo los afectos con pruebas inductivas, y quienes preferían las pruebas deductivas consistentes en un razonamiento agudo y sentencioso. José de Ormaza era un joven partidario de la nueva elocuencia cuya novedad eran los conceptos,¹⁹ mientras que Céspedes, un hombre mayor (“ya venerable” dice López Santos), defendía la tradicional argumentación inductiva hecha con base en autoridades y ejemplos. Para Ormaza “Todo lo llena la razón”, y Céspedes se burla de lo lindo: “con punticos de mucho garbo, adornados de unos conceptos picados y picantes, que concluyen pronto, y dan en la nuca del orador, con estilo muy conciso y misterioso, destes unos, y otro, no sólo sin revolcarse, pero sin detenerse”.²⁰

Con todo, estas polémicas “estilísticas” eran en realidad artificiales, pues cada uno de los estilos defendidos por estos vehementes predicadores podían perfectamente coexistir —como habían coexistido siempre la argumentación inductiva y la deductiva— sólo que encaminados a diferentes tipos de auditorio: el sublime estilo de los sermones conceptuosos sin duda no podría predicarse entre campesinos, del mismo modo en que un sermón rebosante de fabulillas haría tal vez arrugar la nariz a los miembros de un público cortesano; no obstante, durante los años de mayor florecimiento de la predicación cristiana en la Nueva España, es decir los siglos XVI y XVII, es posible encontrar estas y otras ocasiones de disputa que no hicieron sino continuar otras

¹⁸ Luis López Santos, “La oratoria sagrada en el seiscientos”, *Revista de Filología Española*, 30 (1946), p. 357.

¹⁹ El uso probatorio del concepto consistía en la demostración de una proposición moral por el artificio de un razonamiento conciso; es decir, una alegoría, un símbolo o una figura usada con agudeza, de modo que se trataba de una de las formas de la prueba deductiva de reciente proposición y desarrollo en el siglo XVII: “La semejanza es origen de una inmensidad conceptuosa, tercer principio de agudeza sin límite, porque de ella manan los símiles conceptuosos y disímiles, metáforas, alegorías, metamorfosis, apodos y otras innumerables diferencias de sutileza”, había dicho Gracián (*Agudeza y arte de ingenio* [1648], en *Obras completas*, ed. de Manuel Arroyo Stephens, Biblioteca Castro-Turner, Madrid, 1993, t. II, p. 377).

²⁰ Art. cit., p. 358.

que tenían lugar en Europa, muchas de ellas por las mismas causas, además de ser motor para el desarrollo de la elocuencia, de los estudios retóricos y de la propia evolución social y cultural del virreinato.

La tradición adjudica a Aristóteles el relato de cómo una madre persuadía a su hijo a no ser orador: “Si persuades injusticias, tendrás la ira de los dioses; si justicias, la de los hombres”, a lo que el hijo respondió por los mismos filis: “Pero si persuado cosas justas, tendré a los dioses por amigos; si injustas, a los hombres”; el orador es un optimista, no obstante que a menudo es juzgado con dureza por los destinatarios de su mensaje. Para nosotros, auditorio curioso, extemporáneo y distante, conviene conservar una visión amplia a la hora de erigirnos en jueces de la predicación católica en América pues, aunque rodeada de la sombra de la represión y el contenido atemorizante puede ser considerada instrumento de imposición y persecución moral, fue también un hilo de comunicación como pocos de una riquísima tradición clásica formadora de vida urbana y justicia social, como lo fue desde Demóstenes o los profetas judíos el uso público de la palabra. Esta fascinante tarea, pues, compleja y culta, de la predicación fue también vehículo de cultura y literatura popular, además de haber sido, como fue dicho en un principio, un trabajo complejo y peligroso pero lleno de promesas y frutos, temporales y eternos.

