



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

LA ANATOMÍA DE DIOS. EL IMAGINARIO MEDIEVAL
DEL CUERPO EN LOS SERMONES NOVOHISPANOS.

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE:
LICENCIADA EN LENGUA Y LITERATURAS
HISPÁNICAS

PRESENTA:

BLANCA ALEJANDRA GARDUÑO BOCANEGRA

DIRECTORA DE TESIS:

DOCTORA ANA CASTAÑO NAVARRO

MÉXICO, DF.

JULIO, 2013.

AGRADECIMIENTOS



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A Dios por darme la fuerza para concluir este trabajo.

A mis padres en la tierra y en el cielo, por su fe en mí.

A mi familia y amigos por su apoyo invaluable.

Gracias a la Dra. Ana Castaño por su paciencia, amistad y guía en todo el proceso.

A todas mis alumnas en Villa de los Niños, por sembrar mi camino de estrellas.

CONTENIDO

Agradecimientos

Introducción 6

Capítulo I: La sociedad novohispana: su cultura y su relación con la Iglesia

1.1 La transformación de la Iglesia 11

1.2 La organización social: la población de castas y el criollismo 12

1.3 La cosmovisión del criollo novohispano: un retorno a la Edad Media 16

1.4 La religiosidad novohispana: pecar, hacer penitencia y volver a pecar 20

1.5. La cultura del Barroco: Reforma y Contrarreforma 25

1.6 Las Universidades: un programa de estudios medieval 30

1.7 Las órdenes religiosas 33

Capítulo II: La Retórica en la Oratoria Sagrada

2.1 Antecedentes de la Retórica 36

2.2 Los sermones novohispanos 37

2.3 El Arte de la predicación en la Edad Media 39

2.4 La disposición de los sermones novohispanos a través de la *Retórica* 44

eclesiástica de Fray Luis de Granada.

2.5 Sobre el predicador 48

Capítulo III: El imaginario medieval del cuerpo en el sermón novohispano

3.1 Dicotomía cuerpo y alma: entre dualidad y ternalidad 53

3.2. El origen y residencia del alma medieval: el corazón y la cabeza 59

3.2. El corazón como residencia del alma en los sermones novohispanos 67

3.4. “El alma animada y el cuerpo encarnado”: la revolución del cuerpo 77

3.5. La resurrección de los cuerpos 81

3.6. El cuerpo sobrenatural 87

-La corporeidad del diablo 91

3.7 El cuerpo y la enfermedad: la oración, la magia, las procesiones y otros
remedios 93

3.8 La sangre y el agua: líquidos corpóreos redentores y curativos 102

-La sangre que hiere y vivifica 106

-El agua del costado, el bautizo y las lágrimas 114

3.9 El cuerpo y las nociones de virtud y pecado 117

-Las manos	118
-La boca	124
-El castigo del cuerpo	125
-Los ojos	126
Los dientes	128
La desnudez	129
Conclusiones	133
Fuentes documentales	141
Bibliografía	148

Introducción

“ Colgarse del cielo solamente con el alma, mucho es, pero en fin como el alma es de allá, sube y remóntase. Colgarse del cielo, en cuerpo y alma, eso es lo grande, porque el cuerpo es peso que lastra, piguela que aprisiona, trabilla que detiene.” (Sermón del Seráfico Padre San Francisco... Estevan de Aguilar, México, 1668.)

El cuerpo es una de las metáforas fundamentales de la sociedad y el mundo, es el medio de comunicación del hombre con su entorno y uno de los principales objetos de su conciencia individual y social. En la concepción que una sociedad tiene del cuerpo humano se ve plasmada su cosmovisión y se manifiestan sus valores y tabúes así como el control ideológico dentro de la vida social. Es por todo ello que el estudio de cómo las civilizaciones han valorado, representado y escrito acerca del cuerpo humano en relación con lo divino es fundamental para conocer la visión del mundo de una sociedad.

La dualidad alma-cuerpo dentro de la cosmovisión religiosa en Occidente ha sido estudiada por historiadores como Jaques Le Goff, Antonio Rubial, Caroline Walker Bynum, Jérôme Baschet. Sin embargo sus aportaciones se han concentrado mayoritariamente en el periodo medieval. Mi propósito en el presente trabajo consiste en abordar el tema para el periodo virreinal. Para ello me centraré en la perspectiva que nos proporcionan los sermones de la época, una de las más importantes y abundantes manifestaciones literarias del México colonial.

Después de la lectura de muchos sermones de la colección del Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México y del fondo Conventual de la Biblioteca del Instituto Nacional de Antropología e Historia, seleccioné un *corpus* de 20 sermones elegidos por

contener asociaciones relacionadas con el cuerpo humano, más que por el tipo o género del sermón.

A través de un estudio comparativo de estos sermones pertenecientes a las distintas órdenes religiosas que se asentaron en la Nueva España pretendo ayudar a comprender la influencia que estos textos culturales tuvieron en la configuración y desarrollo de lo que posteriormente será la literatura mexicana. El análisis de dichos textos, así como el estudio comparativo también nos acercarán a la visión del cuerpo que tenía la sociedad novohispana, y que comprende las dicotomías: dios/hombre, hombre/mujer, materia/espíritu, alma/cuerpo, salud/enfermedad, belleza/fealdad, vida/muerte, virtud/pecado, placer/negación, niñez/ancianidad, entre otras. Asimismo, la descripción y el análisis de los temas y los recursos retóricos y simbólicos que representan dichas dicotomías nos permitirán dar una respuesta a las cuestiones arriba referidas.

Si bien es cierto que el contexto religioso y dogmático en que se produjeron los sermones novohispanos y la oratoria sacra en general, y que condicionó tanto los temas como los recursos literarios utilizados (heredados de la preceptiva de tradición clásica y medieval), podría hacernos dudar de su carácter artístico y literario, no hay que olvidar que en su momento estos textos eran una de las manifestaciones literarias más comunes (se escuchaban todos los domingos en la iglesia, además de ser pieza fundamental de diversos acontecimientos importantes como la visita de un personaje destacado, la profesión de una religiosa, la muerte de algún hombre o mujer ejemplares, etc. y eran celebrados en las fiestas particulares y específicas de cada templo y de cada santo). Por medio de los sermones se hacían los honores a la divinidad o a personajes importantes, pero también se

exponían los elementos teológicos y tradiciones del cristianismo; por esa razón se pronunciaron y se imprimieron miles de sermones durante la Colonia.

Es indispensable estudiar estas obras en el contexto en que fueron producidas, es decir, preguntarnos ¿cómo era la sociedad a la que iban dirigidos los sermones?, ¿Qué cultura poseían los autores que los producían? y sobre todo ¿cuál era el concepto de literatura, si es que este existía, en dicha sociedad? Esta reflexión es fundamental para no juzgar la obra literaria con conceptos anacrónicos o prejuiciados por nuestras propias expectativas y valoraciones, sino a través de la contextualización de las producciones literarias tratar de entender el mundo y las preocupaciones de la sociedad que las produjo. Salvaguardando el hecho de que el artista, en este caso el escritor, refleja en su obra su propia personalidad, gusto artístico, visión del mundo e interpretación y de lo que es el arte, es un hecho que el autor no puede escapar a su inminente situación histórica, a su historia tanto personal como familiar, a las preocupaciones, inquietudes y modas de su época, que su sensibilidad recoge y a las que trata de dar respuesta a través de sus textos. Son estas inquietudes y la manera en que el escritor trata de resolverlas los testimonios que, como lectores actuales, perseguimos incansablemente con la ilusión de que se materialicen y nos sugieran al menos una respuesta a nuestras propias inquietudes.

Mi propuesta consiste en resaltar que, si bien la preceptiva y el papel de la censura inquisitorial fueron determinantes en la manera de escribir un sermón novohispano, son precisamente estos factores, la predeterminación retórica y dogmática del sermón, lo que lo hace una producción literaria interesante y original, puesto que se requería de un gran ingenio y de mucha capacidad literaria e intelectual para lograr un sermón “distinto” y

“original” que versara sobre los mismos tópicos y lugares comunes sin salirse del canon establecido por la retórica y el dogma católico.

Elegí como eje de este trabajo el tema del cuerpo humano en relación con lo sagrado, y elegí un enfoque literario porque considero que, además de ser un tópico universal tanto de escritores como de artistas a lo largo de las distintas épocas, es un tema que ha despertado mayor interés entre los estudiosos de la historia que entre los de la literatura, y que brinda abundante e interesantísima información sobre la cosmovisión de una sociedad, que para el periodo del virreinato resulta fundamental, ya que en las obras de este periodo el estudioso puede encontrar las raíces de una mexicanidad incipiente y de lo que serán las bases tanto de la literatura como de la identidad mexicanas.

El procedimiento metodológico que utilicé para mi estudio fue el comparativo. Después de ubicar y analizar una serie de ideas, imágenes, tópicos y símbolos en relación con el cuerpo contenidas en nuestros sermones, en la medida de lo posible los rastreo en la tradición clásica y medieval, tratando de ubicarlos en las obras que inspiraron a nuestros predicadores, para poder caracterizar la visión del cuerpo humano reflejada en ellos.

El primer capítulo tratará del contexto histórico, religioso y cultural de los sermones analizados. El segundo hará un breve recuento de la historia de la preceptiva de la oratoria sacra, partiendo de la tradición grecolatina y pasando por el periodo medieval hasta llegar al virreinato, con el objetivo de proporcionar una descripción en primer término de la formación literaria con la debían contar los predicadores, en segundo de las formas de disponer el discurso y en tercero de la variedad de “lugares” y fuentes a las que podía acudir un predicador en el momento de elaborar su sermón, todo esto enfocado a mover los

ánimos y persuadir a los oyentes hasta el punto deseado. Finalmente, el tercer capítulo comprenderá el análisis del *corpus* desde el punto de vista de los tópicos arriba señalados en cuanto a la representación literaria del cuerpo para observar en qué medida estos tópicos derivan de la tradición medieval.

La ortografía y la puntuación de las fuentes novohispanas se ha modernizado para facilitar su lectura; sin embargo, en las referencias documentales se ha conservado la ortografía original de los nombres de las obras y de los autores citados para que el lector pueda hallarlos en los a veces rudimentarios catálogos de las bibliotecas citadas.

Capítulo I

La sociedad novohispana: su cultura y su relación con la Iglesia

1.1 La transformación de la Iglesia

El siglo XVII y las primeras décadas del XVIII se caracterizaron por la configuración de una nueva realidad que se reflejó en la fundación de un nuevo orden político, social, económico y cultural, en donde los principios de un orden jerárquico y estamental se difundieron en el espacio novohispano¹. El Estado español, viéndose incapaz de cumplir la tarea de retener y gobernar por sí solo esta parte del Imperio delegó en la Iglesia algunas de sus funciones. “De esta manera la Corona cedió a la Iglesia el impuesto del diezmo y miró con indulgencia como se convertía en el mayor acaparador de bienes materiales: haciendas y ranchos agrícolas, ingenios azucareros, propiedades urbanas, capital de donaciones piadosas y testamentarias”² Dicha riqueza y el conocimiento íntimo de la sociedad que protegía la dotaron de una intervención poderosa en la organización económica novohispana. Su disponibilidad de capital la convirtió en banquero y socio de agricultores, mineros y comerciantes que se ubicaban en la cúspide de la pirámide social pero que, a diferencia de la Iglesia, no acumulaban su riqueza sino que la perdían con el transcurso del tiempo. Finalmente la Iglesia se convirtió en la autoridad máxima ante quien

¹ Alicia Chávez Hernández. *México. Breve. Historia contemporánea*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 82

² Enrique Florescano “La época de las reformas borbónicas y el crecimiento económico 1750-1808. En *Historia general de México*, México, El Colegio de México, 1976, 196.

se dirimían todos los conflictos: eran jueces, intermediarios, educadores y directores de la comunidad, era ella, y no el ejército quien mantenía la paz y unía los diversos grupos étnicos y sociales en un solo conjunto de creyentes. En otras palabras, era la institución con mayor influencia moral y política en el virreinato.³

¿Cómo estaba compuesta y organizada la sociedad novohispana?, ¿cómo era la relación entre los peninsulares y los criollos? ¿Quiénes integraban la iglesia y las órdenes regulares?

1.2 La organización social: la población de castas y el criollismo

La difusión del nuevo orden Novohispano se potenció con el repunte demográfico de la población indígena y con la aparición de nueva población: mestiza, mulata y criolla, a pesar de los intentos separatistas de las autoridades reales⁴, “la sociedad novohispana tuvo una composición pluriétnica insertada en un proceso de mestizaje étnico y cultural”.⁵ La mezcla de la población española, negra e india se agrupó como “castas” y superó la tasa de natalidad de españoles e indios puros.⁶ El crecimiento de la población mestiza propició que

³ *Loc.cit.*

⁴ En un principio las autoridades reales intentaron establecer dos repúblicas separadas en la Nueva España: la república de españoles y la república de indios. Esta política de segregación fue desarrollada por el segundo virrey de la Nueva España Luis de Velasco y justificada teóricamente por los frailes como Jerónimo de Mendieta y cuyo argumento se basaba en la premisa de que el Rey tenía la obligación de impedir el contacto de los indios con los demás sectores de la población; porque el libre contacto habría tenido como consecuencia la ruina y depravación de la sociedad indígena y la pérdida de lo ya logrado por los misioneros mendicantes. No obstante en la práctica esta separación no era del todo real. Cfr. J. I. Israel. *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial 1610-1670*, FCE, Madrid, 1996. .

⁵ Alicia Hernández Chávez. *México, breve historia contemporánea*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 82.

⁶ Se sabe que las castas se concentraban en el centro norte de México, en la capital, en distritos mineros y en torno a haciendas, ranchos y estancias de ganado. Véase Alicia Hernández *op.cit.* p.82

el segmento de menor tamaño en la población, el de los hispanos, cambiara su situación social y económica. La desaparición de la encomienda y su sustitución por la hacienda convirtió a los descendientes de los conquistadores en hacendados, comerciantes, profesionales, eclesiásticos, funcionarios reales y titulares de oficios públicos; es decir, en las nuevas élites criollas, estamento principal de la sociedad novohispana.⁷ Dicho estamento tuvo que crear estrategias de movilidad social para competir con los nuevos inmigrantes españoles que llegaron a América. Entre estos mecanismos se encuentran dos instituciones castellanas: el vínculo (que destinaba una propiedad a un descendiente) y el mayorazgo (que establecía la primogenitura de la herencia). El titular de dicho beneficio debía dotar a sus hermanas para un buen matrimonio, o para su ingreso en un convento. A su vez el mayor debía dotar a sus hermanos para un buen destino eclesiástico, civil, o en la administración real. Otra forma de ascenso social apreciada por los criollos ricos fue la obtención de títulos de nobleza de Castilla.

La consideración de superioridad que los españoles peninsulares tenían respecto a los criollos fue un factor que caracterizó el antagonismo que surgió entre ambos sectores sociales finales del XVI. Las manifestaciones de nacionalismo criollo, ya evidentes desde dicho siglo, eran vistas con recelo por los peninsulares, mismos que disputaban por el acceso a los mejores puestos de la administración civil y eclesiástica.

Los peninsulares, al sentir la amenazante proliferación de criollos comenzaron a crear discursos de poder en los que les daban calificativos peyorativos como “flojo” y

⁷ *Ibidem.*, p. 92

“depravado”. Un buen ejemplo de la caracterización que hicieron los españoles de los nacidos en estas tierras lo encontramos en el Archivo General de Indias, donde Fray Diego de Soria, obispo de Nueva Segovia en Filipinas, quien pasó por Nueva España de visita, escribía el 10 de Febrero de 1604:

La gente nacida en esta tierra, como es criada con regalo y blandura y la tierra de suyo es floja cría naturales flojos y blandos y dados a gustos y vicios tales para ser gobernados; por la parte que son blandos, son aptos y buenos; mas para gobernar ellos, como no tienen rigor en sus personas y se regalan tanto, ni brío en sus palabras para corregir y castigar, siendo preladados todo lo dañan y lo pierden[...] ⁸

El sector religioso tampoco escapó de esta disputa, puesto que a lo largo del siglo XVI y parte del XVII todavía encontramos dentro de la estructura conventual, al menos en teoría, esta reticencia de los peninsulares que no acababan de aceptar que jóvenes criollos comenzaran a engrosar las filas en las órdenes regulares, como consta en los capítulos provinciales de 1558⁹ y en el capítulo de 1629 que refiere el agustino Diego de Basalencque, en el que se restringe la entrada de los criollos a la orden; medida que el fraile agustino considera inaplicable en la provincia agustina, dado el escaso número de peninsulares que para este periodo llegaban de España:

Lo primero que se hizo (...) fue admitir la alternativa toda como sonaba, y según esta cuenta hicieron la tabla de Oficios, y se mandó que se cerrase a puerta de los novicios para criollos hasta que igualase el número de los religiosos de España a los de la tierra. Este punto era el que tenía más inconveniente tal alternativa, porque con su Observancia no se da el hábito a ningún criollo, y de los de España son pocos los que lo reciben y así a dos

⁸ J. Romero Galván, *Contextos y texto de una Crónica. Libro Tercero de la Historia Religiosa de la Provincia de México de la Orden de Santo Domingo de Fray Hernando Ojea. O. P.* UNAM, México, 2007, p. 28.

⁹ Daniel Ulloa, *Los predicadores divididos. (Los Dominicos en Nueva España siglo XVI)*, México, Colegio de México, 1977, p. 233.

trienios en que se ordenaron los mozos [...] cesaron los estudios y cesaron las comunidades.
10

Con el tiempo, la situación hizo inevitable que los criollos lograran entrar en las órdenes religiosas¹¹. Fue entonces cuando, para legitimar la vida conventual en la Nueva España, algunos frailes llevaban una vida sumamente observante en cuanto a la Regla, como se puede constatar en algunas de las crónicas provinciales de principios del siglo XVI. Estos textos de carácter didáctico y propagandístico buscaron dejar plasmadas las vidas de “frailes ideales” que servían de modelo a las futuras generaciones de frailes criollos. Como ejemplo, cito un fragmento de la obra del dominico Fray Hernando Ojea, O. P. , sobre la vida de Fray Diego Medellín :

“Y por que deseaba imitar en todo a Cristo Nuestro Redentor trajo siempre los últimos diez años de su vida una cruz de madera... por cuyo amor e imitación la traía.” [...] “nadie le vio jamás triste por ello, ni quejarse de estos ni otros de trabajos que padeció; mas estaba siempre alegre, y por ello daba como otro Job muchas gracias a Dios. Suplicábale encarecidamente le hiciera en ellos del todo semejante a aquel pacientísimo santo y para esto le diera los gusanos que abundaron en las llagas de aquél y faltaban en las suyas, para que como a él le ejercitaran más en la paciencia. Y fue Dios servido de dárselos y en tanta abundancia, que hervían en las llagas. Y aunque estos le sacrificaban y padeció este tormento los dos meses últimos de su vida, se regocijaba grandemente con ellos”¹²

La religiosidad novohispana, encomendada al principio a los frailes peninsulares (poseedores de una experiencia conventual que en mucho se asemeja a la de la Edad

¹⁰ Diego de Basalencque en Heriberto Moreno, *Los agustinos, aquellos misioneros hacendados*, SEP, México, 1985, p. 258.

¹¹ La Iglesia novohispana estaba formada por miembros de las capas medias y acomodadas que encontraron en ella un medio de subsistencia y prestigio, única salida para muchos segundones, mientras que indios y mestizos fueron excluidos del sacerdocio hasta 1680. Esta Iglesia, básicamente blanca y mayoritariamente criolla, no era, sin embargo, una unidad cuyos componentes actuaban en total acuerdo, pues había dos grandes sectores dentro de ella: el clero secular (que no vivía en comunidad) y el clero regular (que se sujetaba a una regla y habitaba en conventos). Véase Antonio Rubial “La era barroca 1630-1740” en *La Nueva España*,

¹² J. Rubén Romero Galván, *op. cit.*, pp. 206-207.

Media) fue dotando de rasgos medievales a la religiosidad novohispana, a sus ceremonias y rituales. Así, las nacientes provincias afrontaron la labor misional con formas de vida que mucho recordaban la monástica. La penitencia, el ayuno, la mortificación, más allá de lo estipulado por la regla propia de las órdenes mendicantes, parecen haber estado muy presentes al menos en los inicios del siglo XVI.¹³ Es un hecho que a fines de este siglo, la presencia de los criollos dentro de las órdenes religiosas se impuso y con esta, su visión del mundo y de la religión en la Nueva España.

1.3 La cosmovisión del criollo novohispano: un retorno a la Edad Media

Los conquistadores y misioneros del siglo XVI, así como los administradores, jueces y obispos introdujeron en la Nueva España una cultura con numerosos rasgos jurídicos, políticos, económicos e ideológicos de carácter esencialmente medieval, dado que la influencia del Renacimiento italiano que permeó a Europa -sobre todo la parte situada al norte de los Alpes- afectó solo en forma fragmentaria y tardía a la península Ibérica y al naciente virreinato instaurado en la Nueva España. En este sentido se puede decir que “La conquista española...viene a cerrar el ciclo medieval de las cruzadas”.¹⁴

¹³ *Ibidem.*, pp. 30-31. Conforme avanzó el siglo XVI en las comunidades masculinas y femeninas se vivieron dos formas de vida religiosa: una de gran austeridad y la otra más mundana. La entrada masiva de criollos en los claustros había provocado la relajación de las costumbres y una intensa comunicación con la sociedad. Véase, Antonio Rubial,

¹⁴ Luis Weckman, *La herencia medieval de México*. Tomo II, México, Colegio de México, 1984, p. 23.

Para la Edad Media, la belleza era una celada, el placer un pecado, el mundo un teatro efímero, el hombre un ser caído y condenado, la muerte lo único cierto, el juicio final inexorable, las penas del infierno eternas y el Cielo muy difícil de ganar. Como dice Weckman, “Todavía en el siglo XVII se pensaba que las esferas celestes eran impelidas por ángeles”.¹⁵ Bajo esta perspectiva la religión católica en el mundo hispánico fue el marco teórico fundamental que justificaba todos los aspectos de la vida, desde la moral hasta la política, fue el elemento que dotaba de sentido a la vida misma.

El criollo, en busca de su propia personalidad, acude a la satisfacción de su orgullo a través del ámbito religioso. Los cronistas, por un lado, se empeñan en buscar santos locales y relatar la vida de varones muertos en olor de santidad, cuyas virtudes los hacen parangonables a cualquier santo de Europa y del mundo. Si bien la fabricación de santos mexicanos falló en este momento histórico, (sólo San Felipe de Jesús, “protomártir”, fue beatificado en 1626), la proliferación de imágenes milagrosas dio cauce al sentimiento religioso novohispano, y en vista de que dichos santos no necesitaban canonización alguna para suscitar la devoción popular ocuparon un lugar preponderante en la evangelización como un útil recurso didáctico para conmover a los neófitos. Como bien dice Antonio Rubial:

“Para los criollos, su tierra poseía una antigüedad tan gloriosa como la grecolatina o la egipcia, a la cual era comparable la de los mexicas, cuyo pasado único se impuso a un territorio caracterizado por una gran pluralidad étnica y cultural. Incluso llegaron a incluir América en la predicación cristiana primitiva al identificar a santo Tomás, el apóstol perdido, con Quetzalcóatl. Junto al orgullo de ser heredero de dos imperios gloriosos, el hispánico y el tenochca, el criollo sintió también la necesidad de exaltar los portentos

¹⁵ *Ibidem.*, p. 24.

manifestados en Nueva España alrededor de los hombres y mujeres virtuosos que habitaban este territorio y de las imágenes aparecidas en forma milagrosa en el siglo XVI. Figuras como la Virgen de Guadalupe y el beato Felipe de Jesús se consideraban fuente inagotable de bienestar material y espiritual y prueba de la elección divina. Su tierra era para ellos la nueva Jerusalén”.¹⁶

El culto a las imágenes y a los santos propios fomentó en cada una de las regiones de Nueva España sentimientos de identidad. Durante el periodo barroco, en torno a las capitales de cada provincia se fue creando una cultura regional, con un lenguaje marcado por acentos y por palabras indígenas, con una música, unas comidas y unos trajes que fueron definiendo las peculiares características de cada territorio.

Los criollos, para afianzar su conciencia de pertenecer a algo común y reforzar los rasgos de una identidad colectiva, se crearon un espacio y un tiempo novohispanos, y forjaron la geografía y la historia de su territorio. La primera apropiación básica, la del espacio, se basó en la descripción de productos y ciudades y en la elaboración de mapas que plasmaban en papel una rica diversidad y un territorio paradisíaco. La otra apropiación, la del tiempo, buscaba aquellos rasgos que hacían de Nueva España un país de rancia tradición histórica como cualquiera de los de Europa.¹⁷

El escritor novohispano acude así a la exaltación del pasado indígena y a su transfiguración y sincretismo con las tradiciones culturales europeas para construir la imagen de estas nuevas tierras. Es así como los textos resultantes se empiezan a poblar de

¹⁶ Antono Rubial, “La era Barroca” en *La Nueva España*, Conaculta, México, 1999.
<http://bibliotecadigital.ilce.edu.mx/sites/3milenio/nuevaes/htm/frame1.htm>

¹⁷ *Ibidem*

alabanzas a la tierra americana, al ingenio y arte de sus habitantes a una religiosidad con muestras de piedad exageradas, y se ve más clara la tendencia a la búsqueda de santos patronos propios que realizan milagros en estas tierras.¹⁸

Respecto a la moral y las costumbres novohispanas, el afán de sobresalir de la cultura criolla se manifestó en las obras pías, expresión de la piedad del criollo “Limosnas grandes, corazón cristiano”¹⁹, había dicho Balbuena aludiendo a esta religiosidad exacerbada del hombre novohispano. Surge así la institución del patronazgo, a través de la cual los religiosos buscaron conseguir patrocinadores que pagaran la erección de conventos, hospitales, colegios así como las obras de arte que los adornarían. “De esta manera el orgullo del patrón se satisface señalándolo socialmente y perpetuando su nombre, así como la necesidad de ostentación fastuosa de la Nueva España”²⁰. En este sentido Eloísa Uribe define a la sociedad novohispana como una “sociedad de representación” donde el lujo y la ostentación eran indispensables para crear relaciones de prestigio que se fundamentaban en

¹⁸ Jorge Alberto Manrique, “Del Barroco a la Ilustración” en *Historia de México*. Vol. II 1ra. ed., Colegio de México, México, 1976, p.362.

¹⁹ Bernardo de Balbuena, *Grandeza mexicana*, México, 1604. Balbuena fue un religioso nacido en España en 1592, a temprana edad pasó a Nueva España y ahí realizó sus estudios universitarios. Ocupó diversos cargos religiosos y regresó a España en 1606 y en 1610 regresó definitivamente a América ocupando la Abadía de Jamaica por diez años, muere en Puerto Rico en 1627. Cfr. *Historia de la Literatura mexicana: literaturas amerindias y la literatura en español del siglo XV*, Beatriz Garza Cuarón y Georges Baudot (Coordinadores), editorial siglo XXI, México, 1996, p. 455.

²⁰ *Ibidem.*, p. 373.

el lucimiento de los bienes y las pertenencias”²¹. Mostrar la riqueza era equivalente a demostrar la fuerza y el poder, además de permitirle a la élite participar de privilegios que a otros sectores les estaban negados.

1.4 La religiosidad novohispana: pecar, hacer penitencia y volver a pecar

En un mundo dividido ideológicamente en la cuestión religiosa, como era el mundo europeo del siglo XVI, España se presenta como la campeona del catolicismo. La Corona recurrió a la instauración oficial del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en la Nueva España en el año de 1569 para mantener la unidad religiosa y, con ésta, la unidad política. Los inquisidores debían ocuparse de que no se cometieran delitos contra la fe, la moral y las buenas costumbres. Se seguían procesos contra luteranos, judaizantes, iluministas y pietistas a quienes se juzgaba con rigor con penas pecunarias y corporales. Las ideas innovadoras sufrieron un retardo en su ingreso debido al celo del tribunal, no obstante libros, pensamientos y costumbres modernas circularon poco a poco por la Nueva España. La causa de Dios se refleja en los dogmas expresados en el Concilio de Trento frente a la herejía protestante. “Prefiero no reinar a reinar sobre herejes”, había dicho Felipe II, y el odio español a lo herético (que incluye casi siempre en primer puesto a la religión judía) también se traslada, al menos en un principio, a la Nueva España, como lo retrata este sermón agustino publicado en México en el año de 1702, que al ejemplificar todos los males y monstruos del mundo hace mención de los judíos como serpientes malignas:

²¹ Eloísa Uribe “La sociedad de la representación (la ciudad de México en la 2da. Mitad del siglo XVIII)” en *Historias 27* INAH/ DEH. México, D.F. Octubre 1991- Marzo 1992, 85.

En los días de la Redención, se suspenden las armas, la potestad, y la sombra de San Pedro caído dentro de una Cueva, para que en este tiempo, salgan al mundo todas las sombras, y tinieblas. Las serpientes, y *viboras de aquella generación de los Judíos*, los monstruos del Infierno, los Dioses de la gentilidad, las culpas y los pecados del Mundo, y conjurados todos, quiten la vida al mismo Dios.²²

La contradicción fundamental de la sociedad novohispana que se mueve entre el placer y la religiosidad exacerbada es retratada también por Thomas Gage²³, quien en la relación de su viaje a la Nueva España en el siglo XVII critica a sus habitantes por ser superficiales en su moral y buscar la suntuosidad y la ostentación más que la modestia y la conversión interior:

(...) así se imaginan que con el bien que hacen a las iglesias, evitarán la pena que merecen. En fin, sucede muy a menudo en aquella populosa ciudad el ver que las limosnas y liberalidades extraordinarias hechas a las iglesias y a las casas de religiosas, emanan de personas cuya vida es tan relajada como escandalosa; sus habitantes encenagados en los placeres de todas clases, creyendo que sus pecados se ocultan y desaparecen con semejantes larguezas, enriquecen a porfía las iglesias, que son tan opulentas y están construidas con tanta magnificencia que no se puede imaginar cosa más grande ni más suntuosa.²⁴

En el ámbito de lo moral, la castidad era una de las virtudes más estimadas, de manera que en las biografías de los religiosos destacados se hace gala de esta virtud. En los sermones también se ve reflejada esta preocupación por exaltar la castidad de los integrantes de las órdenes religiosas y de las monjas que habitaban los conventos. Ejemplo de ello es el siguiente sermón predicado en ocasión de la profesión de una religiosa

²² Antonio de Trejo. *La milagrosa sombra...*México, por los herederos de la viuda de Bernardo Calderón, 1702.

²³ Tomas Gage. *Reconocimiento de las Indias Occidentales* México, UNAM, 1982. Tomás Gage fue un fraile dominico inglés y renegado que anduvo por tierras de México y Guatemala. En 1625 visitó la Nueva España (Cfr. Carcer y Didier *Apuntes para la historia...*UNAM, México: 1953 p. 96)

²⁴ *Ibidem*.

concepcionista; en su discurso, el predicador refiere un relato que proviene de la *Historia de los Annales de la Peruana* de la Compañía de Jesús:

Aviáanse juntado en aquellas partes varios buzos para sacar perlas de los senos de aquellos mares, y les enseñó la experiencia que, si la noche o día antes de arrojar a la pesca, avían tenido algún lapso contra la castidad, no solo les era imposible pescar las conchas, sino que en castigo de querer tocarlas con las manos impuras, perdían miserablemente la vida. Si así vela la naturaleza el Candor de las perlas, ¿cómo velará Cristo la pureza de sus esposas?²⁵

Al mismo tiempo, el alarde de caridad se manifestó en las diversas “casas de recogidas” fundadas por píos ciudadanos u obispos que se preocupaban por apartar del mal camino a mujeres públicas. De esta manera particulares, religiosos y prelados competían en las muestras de caridad, dando como resultado la proliferación de hospitales como el del Amor de Dios para enfermedades venéreas o el de San Hipólito para enfermedades mentales. Había también instituciones que se dedicaban a repartir limosnas y cofradías que procuraban dar un entierro decente a quien no tenía los medios económicos para procurárselo a sí mismo.

Otro factor que debe tomarse en cuenta en la conformación de la religiosidad novohispana son los fenómenos naturales tales como las inundaciones, las sequías, los terremotos, las plagas de la agricultura, entre otros, que afectaron la vida y los bienes de la sociedad virreinal pues provocaban la escasez de alimentos. Siguiéron los problemas sociales y políticos: las enfermedades provenientes del Viejo Mundo como la viruela, el hambre que desataba a su vez tumultos y conmociones sociales de cierta gravedad como la

²⁵ Lic. Don Antonio de Saldaña Ortega. *Mystico Oriente de Racional margarita*, México, 1695.

de 1692, en la que el pueblo de la ciudad incendió las casas virreinales.²⁶ A estos factores debe sumarse la presencia de los piratas y las constantes rebeliones y guerras. Todas estas preocupaciones también encontraron eco en la religiosidad novohispana, que dedicó sus plegarias a la Virgen y buscó santos patronos para que los protegieran de todos estos males, como se puede constatar en este sermón pronunciado en Puebla de los Ángeles dedicado a San José para solicitarle que protegiese a sus habitantes de las tormentas, que en ese entonces, azotaban a la región:

En 1580. Puebla de los Ángeles le empezó a consagrar devoción a San Joseph, eligiéndole como su protector contra los rayos y las tempestades de que se hallaba combatida esta ciudad. Hasta que en 1611 (ya sea porque se olvidó de la obligación o porque se faltaba en las circunstancias a las promesas), levantó la mano de su patrocinio, dejando que las nubes con sus rayos despertasen su ingratitud y su descuido. Avivada la devoción y el voto que tenía hecho hasta hoy, la ciudad de Puebla le consagra su fiesta anual.²⁷

Hemos dicho que en América se dio un rigor más pronunciado hacia las prácticas monásticas -penitencia, ayuno y oración-, quizá con el fin de resaltar las virtudes y capacidades de los religiosos criollos ante el menosprecio de los peninsulares de la Nueva España y de Europa. Dichas prácticas también se llevaron a cabo en la vida cotidiana del virreinato. La mortificación corporal, por ejemplo, se llevó a cabo de una manera

²⁶ Carlos de Singüenza y Góngora. “Alboroto y motín de México el 8 de Junio de 1692” en *Relaciones históricas*, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 82-150.

²⁷ Nicolás Carrasco Moscoso. *Sermón de el patrocinio que contra los rayos y tempestades* [...], México, 1688.

desproporcionada: “cilicios y azotainas públicas, ayunos a agua y totopos, ropas rudas, desvelos, etc.” Que Manrique define como actos de una moral ascética exagerada.²⁸

Dentro de este ambiente pleno de religiosidad la sociedad encontró motivos de esparcimiento en las ceremonias religiosas, que coexistían junto a fiestas profanas. La monotonía de la vida era frecuentemente interrumpida por la celebración de fiestas civiles y religiosas revestidas de gran pompa, como: la Procesión del Pendón, las tomas de posesión de los virreyes, en las cuales la suntuosidad se volcaba en las corridas de toros y peleas de gallos, las fiestas de los patronos de los conventos, la investidura del palio a los arzobispos, etc. Todas estas ocasiones eran celebradas con gran alborozo por los habitantes de la ciudad, que adornaban los balcones con colgaduras de damasco, terciopelo o blonda. Encendían farolillos de colores y echaban al vuelo las campanas de los templos.²⁹

La sociedad novohispana no estuvo exenta de cometer pecados, como cualquier otra sociedad, y su religiosidad osciló entre el paganismo más grosero y las más altas formas de la espiritualidad. No sólo por las prácticas idólatras de los indios que todavía persistían, sino por las prácticas de relajada moral que aun en el seno de la Iglesia se podían ver. De esto dio testimonio Tomas Gage quien, en la relación que hizo de sus viajes, escribe una descripción de la ciudad de México en la que habla de las comilonas abundantes y delicadas que los priores solían darse y ofrecer a sus invitados, de la pasión por el juego de los naipes o de dados, de la buena vida que había en los conventos, de la ligereza de cascos

²⁸ Jorge Alberto Manrique “Del Barroco a la Ilustración” en *Historia de México*. Vol. II 1ª. ed. Colegio de México, México, 1976, pág. 372.

²⁹ Mónica Verdugo Reyes. *La Concepción De La Muerte En La Alta Sociedad Del México Colonial*. Tesis para obtener el grado de Licenciatura en Etnohistoria. ENAH, México, 1999, pág. 54.

de señoras y doncellas, de las damas de los prelados, de los confesores que encornudaban a los maridos de sus hijas de confesión, de entendimientos entre monjas y monjes, de negocios fraguados en las altas esferas civiles y religiosas y de cómo los párrocos hacían dinero extorsionando a los indios de su feligresía:

No diré gran cosa de los religiosos y religiosas de México, sino que gozan de mucha más libertad que la que tendrían en Europa, y que los escándalos que dan todos los días merecen que los castigue el cielo.

Cuando yo estaba allí, sucedió que los frailes de la Merced se juntaron a capítulo para elegir un provincial. Habían acudido los comendadores y Padres graves de toda la provincia, pero estaban divididos en facciones, y sus opiniones no se podían conciliar. Se cruzaron los pareceres, siguiéronse las disputas, de las razones pasaron a las injurias, y de las palabras a las manos: el convento se convirtió en oficina de querellas, y la reunión canónica en motín. Ni se contentaron los reverendos padres con algunos pescozones y puñadas, si no que tiraron de los cuchillos y navajas, cayendo muchos heridos en la refriega. Al cabo fue menester que el Virrey mediara en persona, asistiera al capítulo, y pusiera guardias hasta que salió elegido el provincial.³⁰

“Pecar, hacer penitencia y volver a pecar” parece ser el lema para una parte de la sociedad novohispana, en la que el fervor religioso se concilia con un singular relajamiento en las costumbres.

1.5. La cultura del Barroco: Reforma y Contrarreforma

Los límites temporales del periodo barroco para la Nueva España se sitúan aproximadamente entre mediados del siglo XVI y mediados del XVIII, alcanzando su esplendor hacia la segunda mitad del XVII. Su intensidad y duración fue muy variada en las distintas regiones de Europa, aunque por su relación con el Concilio de Trento y la

³⁰ Tomas Gage en León Portilla, Miguel (*et.,al*) *Historia documental de México*. 2da. edición, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1964, pág. 315.

Contrarreforma fue más duradero y alcanzó sus manifestaciones más acabadas en el sur del Continente, en España. El Concilio de Trento consagró por decreto en 1563 el uso del púlpito, la imprenta y el arte como instrumentos de gran eficacia para el adoctrinamiento y la propagación de los dogmas católicos. Con esto se estableció uno de los principales fundamentos del barroco, en que el arte ya no se ve como un objeto de puro deleite estético cuyo único fin es el de agradar sino que se convierte en un poderoso instrumento de difusión, el cual persigue conmover, persuadir y convencer. Se define al Barroco como “la continua pugna entre la manera católica de vivir y una mezcla de los ideales del Medievo con los del Renacimiento”³¹

La cultura barroca novohispana necesitó nutrirse de mitos, los primeros cronistas del pasado prehispánico ofrecieron un repertorio abundante a los escritores del XVII, mismos que aprovecharon este legado para conformar un cuadro heroico del pasado anterior a la conquista con una visión de las cosas transfigurada por su propia cultura europea, como apunta Manrique:

“Los criollos instruidos que participaban de una amplia cultura occidental poblaron sus crónicas y escritos de aquellos dioses y héroes de la mitología grecolatina, de santos misterios y milagros cristianos, de historias medievales que habían aprendido en la universidad y en los colegios jesuitas incorporándolos al mundo prehispánico que se empeñaban en sentir como propio. Como un modo de cimentar su propia identidad frente a la del europeo.”³²

³¹ Leonard, Irving A. *La época barroca en el México colonial*. Fondo de Cultura Económica. México, 1995, p. 54.

El Barroco es un estilo eminentemente expresivo que busca producir violentas reacciones anímicas, para lo cual se vale de la complicación y de la exageración en el estilo y se buscan asuntos audaces y fuera de lo común para provocar asombro. Así Hamnett caracteriza el barroco como una síntesis de condiciones y experiencias opuestas, un equilibrio basado entre la tensión entre mortalidad e inmortalidad, sensualidad y ascetismo, juventud y vejez.

Al mismo tiempo, el sentimiento y estilo barrocos aumentaron con la Contrarreforma católica, frente a la avanzada protestante en Europa. Hay que recordar que el movimiento de Reforma coincide con la época del Renacimiento, la vuelta a la vida de los esplendores de la Antigüedad. Ambos procesos obedecen a la misma fuerza de desasosiego espiritual, en una época de cambio en todos los campos de la actividad humana. Ya desde tiempo atrás, en el seno de la Iglesia católica se habían levantado voces que clamaban por una reforma. Una razón para que estos cambios encontraran un terreno fértil en este momento de la historia fue el nacimiento del humanismo cristiano³³. Aunado a esto se retomó el platonismo, el agustinismo y demás corrientes filosóficas que se contraponían al tomismo medieval. Tras la lectura de San Agustín, Lutero concluye que la gracia no era un don recibido después de haber hecho obras buenas, por el contrario, si el hombre actuaba bien,

³³ Los humanistas hicieron hincapié en la lectura de las Escrituras originales, en acudir a las fuentes. Por lo que promovieron el estudio de la filología. Asimismo se afanaron en regresar a comunidades sencillas y solidarias que luchaban unidas conforme a las conductas indicadas por los evangelios y por ello instauraron el seguimiento de la *Philosophia Christi*. No obstante su fama de precursores de la Reforma, nunca pensaron en la separación de Roma. *Loc. cit.*

se debía a que ya se encontraba en este estado. Lo importante era creer que este don no es una recompensa que el hombre reciba por sus actos sino un cumplimiento del pacto que Dios hace a sus hijos por amor. La fe es entonces la que sustenta las acciones humanas y es por lo tanto justificante.

Otro de los puntos en que hicieron hincapié los Reformistas era la necesidad de recurrir a las fuentes originales para la lectura de la Biblia, pues según ellos, una de las situaciones que habían ensuciado la religión original era aquella de los rituales, acerca de los cuales nada se decía en las Escrituras, pero que se habían ido formando con la llamada tradición. Dicha tradición había sido consagrada en el catolicismo como la fuente más grande de la revelación. Así pues, el bautismo de infantes es una verdad de fe no revelada en Escrituras, pero sí en tradición. En consecuencia, la institución de los siete sacramentos constituía, para los Reformistas la “cara visible” de una Iglesia que se había alejado del ideal primitivo y que alegaba ser sucesora de los apóstoles, y sin embargo se encontraba mancillada.

Frente a la Reforma, el concilio de Trento (1545-1543) fue un frente de lucha que reafirmó y elaboró las doctrinas tradicionales de la Eucaristía como sacrificio, el papel intermediario del sacerdocio, la devoción de la madre de Dios, el poder de intercesión de María y de los santos, el valor espiritual de la vida religiosa y la eficacia de las devociones y peregrinajes populares y colectivos³⁴. Dichas doctrinas encontraron en el sermón un

³⁴ María Cristina Camacho de la Torre. *“Para que se conviertan de las tinieblas a la luz”, la Reforma y la Contrarreforma en América a través de dos catecismos s. XVIII*. México, 2000, p. 109.

medio eficaz para su transmisión y difusión, ya que observamos que la temática que abordan la mayoría de éstos tiene que ver con el efervescente culto que se da a la Virgen, el cual fue impulsado por el pensamiento contrarreformista para defenderla del ataque protestante que negaba tanto su virginidad como el hecho de su inmaculada concepción. Una cuestión que alcanzaría el rango de dogma durante el siglo XIX, mediante la bula *Ineffabilis*, expedida por Pío IX el 8 de diciembre de 1854, con la cual se asentó de manera definitiva el culto mariano bajo esa advocación, mediante una profusión de estampas y de los retablos populares.³⁵

También el tema del purgatorio ocupa un lugar importante en los sermones, recordemos que entre las disposiciones más importantes del Concilio de Trento se encuentran las referentes a la oficialización del Purgatorio que había sido negado por los protestantes como lugar intermedio entre el Cielo y el Infierno, entre la muerte individual y el juicio final, tuvo lugar en el Concilio de Florencia (1439), y definitivamente en Trento, con el fin de recuperar y cristianizar una serie de creencias paganas y disidentes, como la del doble-fantasma, la cual consideraba a los muertos como seres mutilados que rondaban a los vivos y llevaban una existencia miserable y disminuida semejante a los fantasmas. La devoción a las ánimas del Purgatorio permitió reforzar el papel mediador del clero, porque desde entonces se arrogó el monopolio de la comunicación con los muertos. Así encontramos una gran cantidad de sermones cuyo tema principal son precisamente las

³⁵ Mónica Verdugo Reyes. *La Concepción De La Muerte En La Alta Sociedad Del México Colonial*. Tesis para obtener el grado de Licenciatura en Etnohistoria. ENAH, México, 1999, p. 54.

almas del purgatorio. Por otra parte, también hizo su aparición la figura del cura párroco junto al lecho del moribundo, para conducirlo y auxiliarlo en la ceremonia de la muerte.

Algunos otros dogmas y rituales católicos se ven reafirmados en los sermones como son los sacramentos del bautizo, eucaristía y extremaunción, además de señalarse la gran importancia de la penitencia para el remedio de los pecados y alcanzar la Gloria.

Otros asuntos secundarios, presentes en los sermones de la época se refieren a los temas barrocos acerca de la fugacidad del tiempo, la vanidad de todas las cosas, la vida como un teatro y finalmente la muerte como un descanso y liberación del alma aprisionada en la cárcel del cuerpo y la cual retorna a Dios.

1.6 Las Universidades: un programa de estudios medieval

Si pasamos revista a los autores de esta muestra de sermones, nos encontramos que todos eran personajes de un alto nivel académico, como catedráticos de la Real y Pontificia Universidad, calificadores del Santo Oficio, canónigos magistrales, vicarios, rectores de colegios, examinadores sinodales del Arzobispado, capellanes, médicos, predicadores, canónigos lectorales. Algunos de ellos pertenecían a distintas órdenes como carmelitas descalzos, franciscanos, dominicos, jesuitas, entre otros. Todos presentaban tres características constantes que eran la de ser varones, letrados y religiosos, ya que ninguna mujer aparece como autora de algún sermón. Si bien, los predicadores pertenecieron a uno de los sectores privilegiados de la sociedad novohispana, no estuvieron exentos de todos los condicionamientos socioculturales de su época.

A mediados del siglo XVI, ante la necesidad de que la Nueva España contara con medios para formar a teólogos y letrados, se creó la Universidad y con ella, según Weckmann, se trasladó al Nuevo Mundo “la concepción más genuina del espíritu medieval en el campo de la educación y de la cultura”³⁶. Las disciplinas cultivadas fueron las que tradicionalmente se enseñaban en el Medievo: Teología (estudio de la sagrada Escritura), el Derecho Canónico, Derecho Civil y Artes (gramática y retórica), a las que posteriormente se incorporó la enseñanza de la medicina y de las lenguas indígenas.³⁷ En su organización interna, la Universidad de México se ajustó a las Constituciones vigentes entonces en Salamanca (expedidas por el papa Martín V en 1422). Incluso cuando la Universidad tuvo que adaptar sus estatutos a la nueva realidad novohispana, estas modificaciones no fueron más que complementarias a la constitución salamantina³⁸. En la tercera década del siglo XVI, cuando se efectuó la Conquista de Nueva España, la organización de los estudios en Europa, en términos generales, era la siguiente: los estudiantes se enfrentaban a las “artes liberales”: Medicina, Derecho Civil, Derecho Pontificio o Canónico y, culminación de todo saber, la Teología. Las “artes liberales” originalmente fueron siete; tres que estudian el lenguaje: gramática, retórica y dialéctica o lógica; cuatro que se ocupan de la cantidad:

³⁶ Luis Weckman, *La herencia medieval de México*. Tomo II, Colegio de México, México, 1984, p. 592.

³⁷ Luis Weckmann afirma que ésta fue la única innovación hecha en el periodo colonial en relación a los programas de Salamanca. Sin embargo considero que valdría la pena considerar como otra innovación novohispana la enseñanza religiosa a través del uso de imágenes, muy en boga en el periodo colonial para explicarle a los indios los rudimentos del Cristianismo y de la cual es un buen ejemplo la obra del franciscano Fray Diego Valades: *Rhetorica christiana*

³⁸ Los cargos universitarios eran los mismos en Salamanca y en México, el otorgamiento de los grados de (Bachiller, Licenciado, Maestro y Doctor) estaba a cargo del canciller, en ambas había un secretario, síndicos y maestros consiliarios. De la misma forma los exámenes eran semejantes, y en el plan de estudios, como en España, se exigía el conocimiento del *trivium* y el *quadrivium*. (Weckmann *op. cit.*, pp. 588-591)

geometría, aritmética música y astronomía. A las tres primeras se les llamó *trivium*; a las cuatro restantes *quadrivium*. A ellas se añadió la filosofía moral, *ancilla theologiae*, y la historia natural, requisito para la medicina.³⁹

En cuanto a la educación, los colegios y Universidades en la Nueva España seguían el programa de estudios que se impartía en los colegios europeos, imitando el *curriculum* y la tendencia a impartir la instrucción en latín a todos los alumnos, incluyendo los niños.

No obstante el carácter medieval de los planes de estudio europeos y novohispanos, también es importante señalar que al iniciarse los estudios en Nueva España, poco después de la caída de Tenochtitlán, en Europa se procesaba un cambio en el método de enseñanza de origen medieval por los nuevos métodos del Renacimiento italiano y francés, específicamente de la Universidad de París. En la Nueva España se adoptaron los planes de estudios vigentes en las Universidades de Alcalá y Salamanca y, poco después, en los colegios jesuitas los adelantos pedagógicos del llamado Colegio Romano. Ello es un hecho importante porque estas dos universidades fueron las primeras que en España renovaron sus estudios según las orientaciones renacentistas irradiadas por la de París y porque el método jesuítico, especialmente en lo que toca a la enseñanza del latín, sintetiza a su manera las doctrinas de la Universidad de París, de Desiderio Erasmo de Rotterdam y de Luis Vives.⁴⁰

³⁹ (Osorio: 1980, 17)

⁴⁰ Ignacio Osorio Romero, *Floresta de Gramática, Poética y Retórica en Nueva España (1521-1767)* UNAM, México, 1980, pág. 19.

Los estudios de gramática para indígenas, frailes y sociedad civil en Nueva España se enfrentaron a diversos problemas, debidos en gran parte a la carencia de materiales didácticos. Es a partir de la década de 1570 cuando los estudios conventuales y universitarios se anexaron las escuelas jesuitas, al momento en que el comercio de los libros empezó a volverse mas intenso y lucrativo. Tal decreto dificultó el comercio de libros, aunque no lo eliminó porque el contrabando de impresos en España y otros países tuvo gran auge. Según las estimaciones de Irving Leonard, del total de libros enviados a América, el 70 a 85 % trataba de materias eclesiásticas y el restante estaba constituido por libros de ciencia, literatura y gramáticas latinas. ⁴¹

1.7 Las órdenes religiosas

En 1524 llegó la primera misión franciscana a la Nueva España. En 1526 llegan los primeros dominicos, y los Agustinos en 1533. Estos “conquistadores espirituales” extenderán su dominio hasta las regiones más apartadas.

Los franciscanos ocuparon con sus misiones un amplio territorio: el centro de México (Texcoco, Tehotihuacan, Tlaxcala, Huejotzigo) y el Occidente (Michoacán y Jalisco). Los dominicos, por su parte, se extendieron hacia la mixteca y las tierras de los zapotecas, incluyendo Oaxaca. Finalmente los agustinos se establecen en terrenos no ocupados por las órdenes anteriores, cubriendo los huecos que dejaron éstas en Michoacán,

⁴¹ Leonard, Irving A., *Los libros del conquistador*. Fondo de Cultura Económica, México, 1953.

el Estado de México o por el camino de la Huasteca y Pánuco. Como bien dice Miguel León Portilla, “Cada una de estas ordenes dejó en esos territorios impresa su particular huella, que se manifiesta, más que en los estilos de sus construcciones arquitectónicas, en los procedimientos de evangelización y aculturación de los indígenas”⁴²

Es importante señalar que las primeras misiones evangelizadoras llegaron a La Nueva España amparadas con grandes privilegios. El papa Adriano VI, por ejemplo, cedió a las órdenes mendicantes su autoridad apostólica en los lugares donde no hubiera un obispo cercano. Lo cual significó que, durante el inicio de la conquista espiritual, los misioneros podían actuar con toda libertad. Estos años de acción independiente permitida a las autoridades seculares serán la causa de que posteriormente, a finales del siglo XVI surgieran conflictos y luchas de poder entre las órdenes religiosas y las autoridades episcopales; asimismo permitieron el florecimiento de la actividad misionera en la Nueva España.

En conclusión podemos decir que los factores económicos, sociales y culturales mencionados hasta aquí brindaron características singulares a la sociedad novohispana, sociedad compleja por su pluriculturalidad ya que agrupó a diversas formas de pensamiento (europeo, indígena, africano), una sociedad donde la conducta social era regulada a través de Instituciones como la Iglesia, que ocupó un papel preponderante dentro de la estructura de la sociedad novohispana no sólo en el plano económico sino en el plano ideológico ya

⁴² León Portilla, Miguel (*et.,al*) *Historia documental de México*. 2da. edición Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1964, p. 40.

que actuó como difusora de los valores de los sectores privilegiados de la sociedad. La formación académica y religiosa de los criollos era muy semejante a la que se llevaba en España, misma que promovía en su *curriculum* la enseñanza del latín y de las artes liberales. Esta será la formación que los predicadores novohispanos reproducirán en sus sermones.

Capítulo segundo

La Retórica en la Oratoria Sagrada

Porque [el predicador] no puede contentarse con estar adornado con una lengua propia, elegante y numerosa, sino que debe ser gramático, latino y buen retórico, y también filósofo, pero, sobre todo, teólogo. Además, en alguna manera, ha de ser geómetra y aritmético, y astrólogo, músico, perito en los dos derechos, médico, marinero, mercader, artesano, soldado y cortesano. Y debe ser experto en muchas cosas y conocer cosas innumerables.⁴³

No podríamos entender la producción sermonística novohispana sin hacer una breve revisión de la tradición retórica en la que se inserta el sermón novohispano. A continuación daré una breve descripción de las dos tradiciones preceptivas en las que el sermón se insertó: la retórica occidental y la tradición religiosa judeocristiana (a partir de la proclamación de la ley por los profetas del Antiguo Testamento, la instrucción de los sabios y la explicación exegética de las Sagradas Escrituras), así como la caracterización de las partes de la retórica y la división del discurso que siguió el sermón y que fueron tomadas de las preceptivas utilizadas por los predicadores novohispanos como lo fue la *Retórica eclesiástica* de fray Luis de Granada.

⁴³ Tomás de Trujillo: 1579, 7 *apud.*, Félix Herrero Salgado, *La oratoria sagrada en los siglos XVI Y XVII. vol. II. Predicadores dominicos y franciscanos*. Fundación Universitaria Española, Madrid, 1998, p. 84.

2.1 Antecedentes de la Retórica

La retórica es definida como el arte de la persuasión, del bien decir, es el arte de instruir, convencer y agradar con la palabra. Es el arte de la elocuencia que busca un cambio de actitud por parte del auditorio o un reforzamiento de las opciones ya elegidas donde el orador puede mover a su auditorio hasta el punto que él quiere.

Como análisis del discurso humano, la retórica es una de las disciplinas más antiguas del mundo occidental, anterior al siglo VII a. C. Los primeros intentos para establecer un discurso iniciaron en la antigua Grecia ⁴⁴ desde la *Rhetórica* de Aristóteles⁴⁵ que tiene un enfoque filosófico de los problemas de la comunicación y muestran una relación entre la retórica y la lógica⁴⁶ hasta los principales tratados retóricos escritos en Roma entre el año 100 a. C. y el 95 d.C. que comparten la doctrina del *status*⁴⁷, tomada de

⁴⁴ Murphy J. James, *La Retórica en la edad Media. Historia de la teoría de la Retórica desde San Agustín hasta el Renacimiento*. Traducción de Guillermo Hirarta. Fondo de Cultura Económica, México, 1986, p. 17.

⁴⁵ *Tópica* trata del silogismo dialéctico y de su aplicación retórica que se encuentra en el estudio de los topoi en latín (locus), es decir, los lugares comunes, ya que de estos se pueden obtener proposiciones sobre un tema dado y así descubrir los argumentos. *De sophisticis elenchis* aborda el problema de identificar las falacias lógicas y los elenchi, o (silogismos) falsos porque sus conclusiones no son la consecuencia necesaria de su premisa. *Ibidem*

⁴⁶ *Op. cit.*, pp. 19-20

⁴⁷ Fue Hermágoras de Temnos el más importante retórico del siglo II. Hermágoras realizó notables aportaciones a los discursos jurídicos y dividió el campo de las competencias retóricas en *thésis* (cuestiones generales) e *hypothésis* (cuestiones particulares). Desarrolló la doctrina del *status* (estados de la causa, influyendo de manera notable en Cicerón y Quintiliano. A Hermágoras le debemos el modelo que después nos transmiten ambos rētores latinos, el de los cuatro *status*: de conjetura, definición, cualidad y objeción. Importante, sobre todo para la Retórica forense, fue su teoría de los estados de argumentación (gr. "stásis", lat. *status*), que mantiene que hay dos géneros, dependiendo de qué se use para enjuiciar el discurso, cada uno de ellos con sus propias subdivisiones, según qué se trate. (David Pujante. Manual del Retórica, Castalia Universidad, Madrid, 2003 p. 52.)

Hermágoras de Temnos y de Isócrates, quienes concibieron a la retórica como parte de la ciencia política.

2.2 El Arte de la predicación en la Edad Media

Para san Agustín, la raíz del conocimiento cristiano está en las Escrituras, y el entenderlas requiere los instrumentos de la gramática y la retórica. Su influencia llegó a la Iglesia medieval a través de algunos escritores posteriores como Rabano Mauro, que aplicó sus ideas en los manuales para la formación de sacerdotes

Alain de Lille dio la primera definición formal que se conoce de la predicación cristiana: “La predicación es una instrucción manifiesta y pública en la fe y en la moral que con celo sirve a la información de los hombres y transita por la vía de la razón y tiene como fuente la autoridad”⁴⁸ La *Summa* de Alan de Lille parece haber sido el primer manual general de predicación ya que la mayoría de las preceptivas subsecuentes lo citaban; y a través del mismo siglo Tomás de Salisbury fue quien por primera vez habló del “arte” de manera formal en relación con la predicación.

Según Alan de Lille, el sermón debía iniciarse con una cita *ab auctoritate theologica*, que se llamaría posteriormente *tema*, después proseguían con la *captatio benevolentiae*, práctica de la retórica romana. Finalmente, recomendaba los *exempla*.

⁴⁸ Félix Herrero Salgado Félix. *La oratoria sagrada en los siglos XVI Y XVII. vol. II. Predicadores dominicos y franciscanos*. Fundación Universitaria Española, Madrid, 1998, p. 81.

Hacia el siglo XIII hay un notorio cambio en el campo de la retórica sacra, dado que florecieron muchos manuales como respuesta de los maestros universitarios a los cambios en la teología pastoral, en un contexto donde los movimientos heréticos, que se intensificaron entonces, hacían necesaria la reafirmación de la fe. También surgió en este periodo una nueva clase de predicador —el fraile—, con una modesta educación y limitado acceso a la formación universitaria.

Aunque no ha sido posible explicar en su totalidad este súbito florecimiento de los manuales de predicación en el siglo XIII, hay suficiente evidencia para detectar un cambio sustancial en la forma y el estilo de la prédica. Los sermones también reflejan esta transición del estilo homilético —en que el predicador sacaba consecuencias morales de un largo texto bíblico—, a un estilo más formal de persuasión moral, enfatizando citas de numerosos textos de la sagrada escritura, los padres de la Iglesia y otras autoridades “aprobadas”. Este sentido de teología aplicada está, de algún modo, conectado con el surgimiento de las órdenes mendicantes. Éstas consideraban a la prédica como su misión principal; no es de extrañar, entonces, que los autores de los manuales proviniesen sobre todo de estas órdenes.⁴⁹

2.3 Los sermones novohispanos

A decir de Carlos Herrejón, en la historia del sermón novohispano se pueden distinguir tres grandes periodos, el primero se inicia en 1584 con una edición escasa, porque no se había establecido aún la tradición local de editar sermones; en este momento

⁴⁹ Chinchilla *op. cit.*, pp. 94-95.

destacan la participación de los frailes regulares, quienes producían un tercio más de sermones que los seculares, destacando en este primer periodo los dominicos, y el intento por integrar la tradición sermonística novohispana a la Europea. Dicho periodo se extenderá hasta 1665.

El segundo periodo, que abarca desde 1666 hasta 1766, se aprecia el esplendor del sermón y su cenit, esta vez ya no hay falta de recursos ni temor a publicar en Nueva España. Los franciscanos van a la cabeza haciendo del sermón impreso una de sus actividades más notables, seguidos por los jesuitas y los dominicos, aunque ya se aprecia la presencia de mercedarios y carmelitas, así como el avance del clero secular y la competencia criolla en el púlpito. Las piezas oratorias de este periodo reflejan el conceptismo literario y el desarrollo del gusto por figuras y las alegorías.

Para 1713 la Virgen de Guadalupe toma gran presencia en los sermones desplazando a la Inmaculada, es la conquista de la prensa por los criollos. Sin embargo se admitía a la Venus como símbolo de la belleza y el amor, aunque sin creer en ella. Es la contradicción de la prédica barroca que se muestra en la presencia de tradiciones clásicas del universo Greco-Romano, que a partir del renacimiento habían sido revalorizadas, de modo que ya no se cuestiona su presencia en el sermón, tampoco la presencia de los mitos, leyendas, historias y conocimientos científicos de la venerada Antigüedad; pero en la misma medida en que el sermón se va poblando de alusiones a este mundo Antiguo y pagano se va restando importancia a la forma clásica del sermón.⁵⁰

⁵⁰ Ya en el tercer periodo, de 1767 a 1821, se observa la crisis del sermón novohispano debida en gran parte a los tumultos que estallaron en todo el país en torno a la expulsión de los jesuitas, cuya ausencia mermó la

Junto a los sermones aparecieron libros de arte retórica y elocuencia, manuales para el predicador instruido, tesoros de citas, ejemplos y materias predicables como la obra de fray Martín de San Antonio y Moreno: *Construcción predicable y predicación construída*, en la que hay citas, para infinidad de temas, desde nombres, ejemplos de profesiones y oficios, etc.⁵¹

A Nueva España no llegaron directamente los textos de los preceptistas griegos, pero sí llegó la retórica desarrollada por los latinos, basada en la preceptiva helénica. Los autores más citados fueron Cicerón y Quintiliano⁵². El primero escribió abundantes tratados retóricos; entre ellos el de *De oratore* es el texto más significativo para los oradores medievales. Define la retórica, en el libro I, como una parte de la ciencia política que trata de la elocuencia basada en las reglas del arte. Dado que la oratoria es una rama de la ciencia política, el orador debe entonces estudiar filosofía y poseer conocimiento general de las acciones humanas. La retórica según los tratados romanos tiene cinco partes: la invención (*inventio*), que descubre argumentos analizando cuestiones. La disposición (*dispositio*), que dispone un discurso en partes; de las comunes las más comunes son el exordio, la

cantidad de predicadores, así como la secularización de las doctrinas debidas a las nuevas reformas. Esta situación cambiará en 1791, cuando el sermón recobra vida, aunque con un cambio de propósito, pues se pasa del lucimiento del ingenio barroco a la búsqueda de la claridad, la fluidez y la instrucción de los oyentes, es decir, el sermón neoclásico, en el cual las citas serán pocas y selectas. Véase Carlos Herrejón, *La oratoria sagrada en... op. cit., pp. 57-66*.

⁵¹ Fray Martín de San Antonio y Moreno, *Construcción predicable...apud*. Carlos Herrejón *op. cit.*, p. 6.

⁵² En el periodo clásico dichos preceptos educativos fueron el paradigma de las escuelas romanas a las que luego asistirían algunos de los primeros padres de la Iglesia Cristiana, como los santos: Ambrosio, Jerónimo, Agustín, Gregorio de Cesárea, Eusebio de Cesárea, Juan de Antioquía (Crisóstomo) y Basilio de Cesárea los cuales estuvieron enormemente influidos por la escuela romana. Véase Irma Gómez Rodríguez. *Del festivo al solemne aparato: la palabra como instrumento de poder. Tres sermones novohispanos del siglo XVIII*. Tesis para obtener el grado de licenciatura en Lengua y Literatura Hispánicas. UNAM, México, 2002, pág. 42.

narración, la división, la confirmación, la refutación, la digresión y la peroración o conclusión. Las otras partes de la retórica son el estilo (*elocutio*), la memoria (*memoria*) y la pronunciación (*pronunciatio* o *actio*)⁵³.

En los sermones que analicé, coexisten tres tipos de sermón: la homilía, el sermón temático y el sermón de disposición mixta, aunque se prefiere el sermón temático a los otros modos de predicación; donde los predicadores enuncian el tema, hacen la petición de gracia y la división. Luego proceden al cuerpo del discurso donde el procedimiento más común fue la amplificación del tema, es decir, dividir cada una de las partes de la división ya realizada en otras subdivisiones, las cuales se confirman con autoridades. Estas subdivisiones proporcionan al orador sagrado diversidad de ocasiones para comentar e introducir materias que le son entrañables.

Además de los lugares o textos de la Sagrada Escritura, los predicadores entretienen el discurso con citas de los Santos Padres, Doctores de la Iglesia y autores clásicos, preferentemente filósofos, que trataron temas de moral como Séneca y Cicerón; con razonamientos y cuestiones, con variedad de *exempla*, elemento narrativo que, como dice Herrero Salgado, “aportan el único momento de reposo para el afanado orador y para el sufrido o somnoliento público”⁵⁴. También y considerando que la prédica adoctrina, no sólo el entendimiento, sino también dicta normas para las conductas y para mover las voluntades de los oyentes, los predicadores introducen en sus sermones aplicaciones morales con el

⁵³ Murphy *op. cit.*, pp.23-24.

⁵⁴ Félix Herrero Salgado, *La oratoria sagrada en los siglos XVI Y XVII. vol. II. Predicadores dominicos y franciscanos*. Fundación Universitaria Española, Madrid, 1998.

objetivo de mover los afectos, para que el auditorio se persuada a detestar los vicios y a amar e imitar las virtudes de los varones y mujeres santos a cuyo ejemplo se alude en los sermones. Dicha forma de estructurar el sermón (ya sea temático o de homilía) procede de la tradición dominica medieval, como veremos a continuación, cuando los primeros frailes encontraron dos modos o posibilidades de preparar el sermón: la homilía, una manera sencilla de predicar, creada y consagrada por los Santos Padres, y una práctica posterior, el sermón temático, forma más compleja que suponía algunos conocimientos prácticos de retórica. Cabe decir que todos los tratadistas medievales ponen el énfasis en dos características principales de la homilía y son su carácter anti retórico y la inspiración divina. San Agustín afirma constantemente esta asistencia del espíritu Santo sobre orador y auditorio, apoyándose en las palabras de Jesús, que repite en *De Doctrina christiana*⁵⁵:

Adquiera el arte de decir que conviene al orador sagrado, pero al tiempo mismo de hablar piense que una mente buena le conviene más lo que dice el Señor: “No queráis pensar qué o cómo habléis; porque se os dará en aquella hora lo que hayáis de hablar, pues no sois vosotros los que habláis, sino el Espíritu del Padre que habla en vosotros”⁵⁶

No obstante que la predicación homilética tuvo su esplendor con los Santos Padres de la Iglesia, con el paso del tiempo la irrupción de una nueva forma de predicar, el sermón

⁵⁵ En el libro IV de *De doctrina christiana*, san Agustín recomienda a los predicadores que estudien retórica para aprender a expresar sus pensamientos. En la obra del autor se puede percibir la influencia de la tradición educativa de Cicerón y Quintiliano que san Agustín había enseñado, antes de convertirse al cristianismo. Además en sus obras *De magistro* y *De catechizandis rudibus* esboza los principios de la retórica de la predicación. En todas sus obras parte de la convicción de que toda cosa en sí misma es un *signo* de algo distinto que Dios quiere que el hombre entienda. Murphy, *op. cit.*, pp. 293-294.

⁵⁶ Mt. 10, 19-20

temático, será un tipo de predicación paralelo a la homilía. Ambas formas de predicar convivieron en la Edad Media y continuaron en vigor en los siglos XVI y XVII y XVIII.

2.4 La Retórica Renacentista. Los sermones novohispanos a través de la *Retórica eclesiástica* de Fray Luis de Granada.

En el siglo XVI, Nueva España entró a formar parte de la cultura occidental, una cultura que estaba viviendo profundos cambios en esa época. El pensamiento escolástico medieval y su visión centrada en la religión y en el más allá comenzaba a ser transformado por el humanismo renacentista, más dedicado a la comprensión del mundo y al estudio del hombre. Aunque a Nueva España llegaron algunos de los principios de ese humanismo (centrado en la cultura clásica grecolatina), el hecho de que hayan sido los frailes quienes realizaron la transmisión de los valores y conocimientos europeos a los indios, determinó que el tipo de manifestaciones culturales privilegiadas en esa etapa fueran las de orden religioso, moral y didáctico.

En este periodo se escribieron obras históricas que describían la labor evangelizadora, estudios sobre el mundo indígena y catecismos, confesionarios, sermonarios, diccionarios y gramáticas en lenguas aborígenes. A tales escritos se unió una notable actividad cultural desempeñada por dos obispos: fray Juan de Zumárraga, fundador de hospitales y de escuelas (como el colegio de enseñanza superior para nobles indígenas de Santa Cruz de Tlaltelolco) e introductor de la imprenta en México, y Vasco de Quiroga,

creador de los hospitales pueblo inspirados en la *Utopía* de Tomás Moro y promotor de las artes y las artesanías⁵⁷.

Los textos para la enseñanza de la retórica que llegaron a Nueva España podemos decir que conservan la división ciceroniana de la retórica en cinco partes; ejemplo de ello es uno de los grandes modelos retóricos de la Península, la *Retórica eclesiástica* de fray Luis de Granada⁵⁸, que apareció, por vez primera, en Lisboa el año de 1576. La obra es el intento más serio de fundamentar la predicación en bases enteramente eclesiásticas. Por ello representa un momento importante en la historia de la oratoria sagrada; y según Osorio, su influjo fue grande en Nueva España.⁵⁹ Fray Luis, acorde con las artes retóricas de la época, consideró al sermón como un texto retórico formado por dos elementos: *res* y *verba* o, lo que es lo mismo, por un significado, (el asunto), y por un significante, (las palabras). Estudía la *res* dentro de la *inventio*, operación por la que se halla la materia adecuada a las ideas que mejor se acomodan a nuestra intención. Sobre los modos de disponer el sermón señala que son tres: apostillar el evangelio, sermón de un solo tema y sermón mixto de los cuales hablaré a continuación.

Fray Luis de Granada también se referirá en la *Retórica eclesiástica* a la manera de predicar de los Santos Padres. Del sermón *apostillado* dice que este modo de predicar

⁵⁷ Antonio Rubial, “Medioevo y Renacimiento en la Nueva España” en *La Nueva España*, CONACULTA, México, 1999. http://bibliotecadigital.ilce.edu.mx/sites/3milenio/nuevaes/htm/sec_9.htm

⁵⁸ Fray Luis de Granada (1504-1588) fue formado en una ambiente en el que era familiar la lectura de los clásicos, había tratado de seguir el ejemplo de san Agustín al cristianizar la retórica pagana; por eso defendió la necesidad que el orador sagrado tiene del estudio de la retórica. Félix Herrero Salgado, *op. cit.*, 1998, p. 82.

⁵⁹ Ignacio Osorio Romero, *Floresta de Gramática, Poética y Retórica en Nueva España (1521-1767)* UNAM, México, 1980, p. 51.

explica la letra del evangelio, en el cual se van declarando varios puntos y documentos de útil enseñanza. El predicador comienza el sermón dando el contexto del Evangelio, prosigue con la declaración breve de la letra de éste; con alguna sentencia como introducción a la parte central de su oración y finalmente la explicación o comentario de tres o más frases del Evangelio. Juan de Segovia señala las ventajas y los inconvenientes de este tipo de sermón conocido como *homilía* diciendo que aunque este modo de predicar deleita a los oyentes es poco útil porque apenas y mueve los ánimos, que según Segovia debe ser el propósito principal del predicador. Fray Luis considera que este modo de predicar es más apto para tratados que para sermones, (ya que el escrito puede apostillarse sin límites y en el sermón) los oyentes no atienden cosa que no sea breve “ Por mi parte”, dice Fray Luis, “considero que este modo de predicar es agradable a los oyentes por la variedad de las materias; es útil por los diversos documentos que se dan para la vida, y es también muy fácil al mismo predicador, porque no necesita de aquellas seis partes que mencionamos antes, ni de artificiosa disposición de argumentos, pues sigue el orden y serie de la lección evangélica”⁶⁰. Murphy por su parte menciona que en el método de la homilía el predicador quedaba también exento de casi todos los problemas de la memoria y la disposición, y el sermón con esta estructura podía ser una glosa o comentario hablado del texto bíblico. La predicación homilética conoció su edad de oro con los Santos Padres, pero con el paso del tiempo y a medida que la santidad desertaba del campo de los predicadores y que por consecuencia ellos mismos se veían como faltos de inspiración, no encontraron más salida que la retórica para elaborar sus sermones. Si a esto añadimos el nacimiento de

⁶⁰ (Lib. IV, c. V) *apud.*, Félix Herrero Salgado. *La oratoria sagrada en los siglos XVI Y XVII. vol. II. Predicadores dominicos y franciscanos.* Fundación Universitaria Española, Madrid, 1998, p. 54.

las escuelas catedráticas y de las universidades que influenciaron la predicación vemos que en la Europa de los siglos XI y XII surgirá un nuevo tipo de sermón denominado: “sermón temático”⁶¹.

A partir del siglo XII, por influencia de las escuelas surgió el sermón temático o universitario, con un estilo más formal de persuasión moral. Esta clase de sermón quedó reservado para las asambleas de clérigos, para las disputas con los herejes y para los tratados teológicos.

El sermón *temático* es un discurso que desarrolla el tema que se propone como materia del sermón. Se pide que el tema sea sacado de la Sagrada Escritura; que sea congruente con el tema que va a tratar el sermón; que esté presente en todo el desarrollo del sermón. Fray Luis lo llama “suasorio” o “disuasorio” y lo considera como el más apropiado para la predicación, cuyo fin es “exhortar a los hombres a la piedad y justicia y hacerles concebir horror a los vicios”. Las partes de esta clase de sermones son las mismas que los rétores clásicos asignaban a la oración retórica: exordio, narración, proposición y división, confirmación y confutación y conclusión o peroración.⁶² Según fray Luis la primera de estas partes sirve para conciliar los ánimos; la confirmación y confutación para enseñar y probar y finalmente la conclusión sirve para conmovier. Es interesante que a pesar de la

⁶¹ *Ibidem.*

⁶² Félix Herrero Salgado *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII. vol. III. La predicación en la Compañía de Jesús.*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2001.

inclinación teórica de Granada por este tipo de sermón, en la práctica haya sido partidario de elegir el modo según las circunstancias.

Sobre el sermón de disposición mixta, dice Fray Luis en su prólogo a sus *Sermones de tempores*⁶³ que san Juan Crisóstomo practicó con frecuencia este tipo de sermón. Este tipo de sermón tiene dos partes principales: la primera contiene la declaración de la letra del Evangelio; la otra versa en este género suasorio o disuasorio, el cual se suelen tratar lugares comunes de virtudes y vicios.

2.5 Sobre el predicador

Las características que un predicador debía reunir para considerarse digno de su oficio fueron diversas; contemplaban no sólo el conocimiento teológico sino que además el buen predicador debía saber de materias tan diversas entre sí como la música, la astronomía, las matemáticas, la medicina, la literatura, etc. La sociedad de la Baja Edad Media tuvo un concepto bien definido y valorativo de ciertos hechos sociales como oficio, gremio y clase. La predicación, por itinerante y urbana, tenía necesariamente que ser catalogada dentro de esa concepción social. Martín Hervé dice que en la Edad Media predicar es considerado como un oficio que requiere gran tiempo de preparación intelectual, espiritual y práctica, y que se ejerce respetando ciertas reglas, comparables a las de otras corporaciones medievales⁶⁴. Colocado en una escala social muy alta dentro de las profesiones, vale a los que la practican la estima y los favores del cuerpo social. En efecto,

⁶³ L. de Granada, *Los seis libros de la Retórica Eclesiástica*, I, IV, *Obras*, T. III, Madrid Atlas, 1945 (BAE, XI).

⁶⁴ Martín Hervé, *Le métier de predicateur à la fin du Moyen Âge*. Paris, 1988, p. 202.

al predicador se le exigía una triple preparación intelectual, espiritual y práctica que, además debía revalidar, al igual que el aprendiz y el oficial ante severas comisiones. Terminada su formación, tenía que obtener para el ejercicio de su profesión, como en cualquier gremio, las oportunas licencias de la Orden, de los obispos y de los párrocos.⁶⁵

En la Nueva España vemos que las retóricas reproducen esta exigencia intelectual como uno de los requisitos fundamentales que debían cumplir a los predicadores. Cito como ejemplo la *Rhetorica Cristiana*, de Fray Diego Valadés⁶⁶, Procurador general de la Orden Franciscana y misionero en la Nueva España. Valadés define la retórica cristiana como el arte de encontrar, desarrollar y disponer todo lo que pertenece a la salud de las almas y escribe que el predicador conseguirá esto enseñando, deleitando y moviendo. Respecto de los estudios que debe reunir el predicador dice: “que aprenda la Filosofía, la Gramática la Retórica y la Dialéctica; no desconozca la Astronomía, la Música, la

⁶⁵ Herrero Félix Herrero Salgado Félix. *La oratoria sagrada en los siglos XVI Y XVII. vol. II. Predicadores dominicos y franciscanos*. Fundación Universitaria Española, Madrid, 1998, pp. 60-61.

⁶⁶ En 1579 aparece en Perusa la *Rhetorica Cristiana*, del franciscano Fray Diego Valadés. Su *Rhetorica* es una compilación de varios tratados unidos entre sí por la relación más o menos directa que tienen todos ellos con la predicación. Los principales son la *Rhetorica*, la Introducción a la Sagrada Escritura y el *Arte de la memoria* o Mnemotecnia, a los cuales se añade una miscelánea histórica de cosas de México o una tabla o cuadro sinóptico de los cuatro libros del Maestro de las Sentencias y una serie de láminas y dibujos muy interesantes, mismos que sirvieron para dar a conocer una nueva forma de enseñanza y predicación religiosa a través de imágenes que introdujeron los franciscanos en el Nuevo Mundo, los misioneros se valían de de pinturas donde estaban representados los misterios de la vida de Cristo, los diez mandamientos, los Artículos de la Fe, los pecados Capitales, las Obras de Misericordia, etc. En el capítulo XIX vuelve a la materia de la Retórica diciendo que en ella hay partes principales y partes menos principales. Las principales o sustanciales son: invención, disposición, elocución, memoria y pronunciación. La materia de los sermones se debe tomar de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres, a los poetas y filósofos “gentiles” no conviene citarlos sino cuando su sentencia es breve y notable. Se trataba de “purificar la elocuencia de todos los vicios que tenía entre los griegos y romanos”. En los capítulos XXII y XXIII habla de la disposición y la elocuencia donde afirma que las palabras deben ser propias, claras y corrientes, y el estilo grave, modesto y sencillo, teniendo en cuenta lo que se dice y dónde y cómo se dice y procurando decirlo muy bien. (Valadés *apud.*, por González O.P. González Olmedo, Félix. En “Prólogo” a Don Francisco Terrones del Caño, *Instrucción de predicadores*, Espasa-Calpe, Madrid, 1960, C-CIX)

Aritmética”⁶⁷. El predicador debe ser hombre de oración y procurar que le oigan con atención, con gusto y docilidad⁶⁸. Podemos decir que desde la Edad Media el oficio del predicador sigue siendo un oficio altamente valorado en el siglo XVII y XVIII en Europa y por consecuencia en la Nueva España. Es por esto que a los predicadores se les exige una alta preparación en las diferentes materias no sólo eclesiásticas sino también las que tienen que ver con la tradición grecolatina. En los sermones esta erudita preparación que tenían los predicadores se confirma en la abundancia de citas, sentencias filosóficas, refranes, ejemplos, historias, referencias sobre materias tan diversas como son: la gramática, la astronomía, la música, etc. y otras múltiples y variadas referencias que tanto abundan en los sermones novohispanos. Como ejemplo cito el siguiente sermón panegírico dedicado a la Sagrada Familia, donde se puede apreciar el conocimiento del predicador acerca de la astronomía y la mitología de los Persas, este conocimiento es aprovechado para ejemplificar las virtudes de la Sagrada Familia -que se compone de cinco miembros a semejanza del Sol- y que según el predicador los Persas lo imaginaban compuesto de cinco estrellas que corresponden a los cinco miembros de la Sagrada Familia:

Repartida en bandos la opinión de los Persas, unos imaginaban á el Sol compuesto de ciertos Señores. Y otros presumían su globo coronado de cinco luceros. Era que todos los Persas, aunque allá adoraron mal, para hoy dijeron bien, porque ay otro viviente Sol que se corona de cinco luceros, cuando se une entre cinco Señores. No es el Sol uno, y cuarto Planeta? No es Joaquín uno, y cuarto Señor? No es el Sol, Padre del esplendor y la luz? No es Joaquín Abuelo de Jesús? Y Padre de María? No es el Sol consorte de la luna? No es Joaquín esposo de Santa Anna? No es el sol crédito de sí mismo? No es Joaquín triunfo de sí propio? Luego Joaquín es el Sol, que se corona de cinco luceros; o que se compone de

⁶⁷ *Ibidem.*, Valadés 1ª. IV

⁶⁸ *Ibidem.*, Valadés 1ª. IV

cinco Señores; porque siendo el cuarto es el primero en que se une toda la mano, con todos los cinco dedos.⁶⁹

La retórica se organiza como un complejo sistema de reglas y recursos que actúan en distintos niveles en la construcción de un texto. Podemos decir que ocupó un lugar preeminente en el sistema educativo antiguo y medieval y que su importancia en las disciplinas humanísticas fue crucial hasta el advenimiento del Romanticismo. Los predicadores novohispanos también recibieron esta herencia como fuente para sus sermones. Con una historia polémica por su origen pagano la retórica se impuso a pesar de sus detractores como un método ideal para instruir, deleitar y persuadir a los oyentes cristianos.

Fray Luis, formado en un ambiente en el que le era familiar la lectura de los clásicos, había tratado de seguir el ejemplo de San Agustín cristianizando la retórica pagana. No es extraño que defienda abiertamente la conveniencia, incluso la necesidad de que el orador sagrado estudie la retórica, comenta fray Luis que el arte “añadió forma a las cosas dándoles la última mano; el arte es por esto mismo, guía más segura que la

⁶⁹ Jesús María, Fray Nicolás de. *La mano de los cinco Señores: Jesús, María, Joseph, Joachín y Anna. Panegírico de sus patrocinios*. Con licencia en México por los herederos de la viuda de Miguel de Rivera, en el Empedradillo. Año 1726. [R1313]

naturaleza, porque lo que haces con la sola luz natural, eso mismo con el arte lo haces con mucho más acierto y primor. La naturaleza dio el principio, el arte la perfección”⁷⁰

⁷⁰ L. de Granada, *Los seis libros de la Retórica Eclesiástica*, I, IV, *Obras*, T. III, Madrid Atlas, 1945, p. 494 (BAE, XI).

Capítulo tercero

El imaginario medieval en el sermón novohispano

A continuación exploraremos las representaciones del cuerpo humano en relación con lo sagrado en los sermones novohispanos, así como la transformación de estas representaciones en el tiempo; para ello confrontaré dichas representaciones con las del período medieval. Mi objetivo será responder a la siguiente cuestión: ¿persiste una continuidad ideológica entre la representación del cuerpo humano medieval europea y la novohispana? Si esto es así, ¿cómo se caracteriza dicha continuidad en los sermones? Para responder a estas preguntas retomo la concepción de Fernand Braudel del tiempo y de la “nueva historia”, que explico brevemente a continuación:

Según la percepción del historiador francés Fernand Braudel, “existe un tiempo corto de todas las formas de la vida: económico, social, literario, institucional, religioso y geográfico”; esta primera aprehensión de acontecimientos: “no constituye toda la realidad, todo el espesor de la historia” porque el tiempo corto “es la más caprichosa, la más engañosa de las duraciones”⁷¹ La historiografía tradicional ha estado más atenta al tiempo breve, al individuo y al acontecimiento, habituándonos a su relato precipitado, dramático y de corto aliento. La nueva historia apuesta por una historiografía “de aliento mucho más sostenido”, de amplitud secular: la historia de *larga duración*.

⁷¹ Fernand Braudel *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, Tomo I, Fondo de Cultura Económica, México, 1953, p. 65.

Para explicar la *larga duración*, Braudel se apropia del concepto de “estructura”, que los científicos sociales entienden como “una organización, una coherencia, unas relaciones suficientemente fijas entre las realidades y las masas sociales”⁷², y añade que esta estructura es la que domina los problemas de la larga duración. Dichas estructuras no se desgastan fácilmente; al contrario están dotadas de tan larga vida que se convierten en elementos estables de una infinidad de generaciones. Al mismo tiempo, constituyen sostenes y obstáculos, es decir, límites envolventes de los que el hombre y sus experiencias no pueden emanciparse. Estas permanencias o supervivencias se pueden observar en el campo de lo cultural, y por lo tanto, de la literatura. Braudel cita el ejemplo de Ernest Robert Curtius que estudia el sistema cultural de la civilización latina del Bajo Imperio, y observa que, al menos en lo perteneciente a la civilización de las élites intelectuales, sobrevivió hasta los siglos XIII y XIV (hasta el nacimiento de las literaturas nacionales), nutriéndose de los mismos temas, las mismas comparaciones, los mismos lugares comunes. En una línea análoga, Alphonse Dupront⁷³ trata la idea de Cruzada, que en Occidente es

⁷² Fernand Braudel, *La Historia y las Ciencias Sociales*. El libro de bolsillo, Alianza Editorial, México, 1979, p. 62.

⁷³ Alphonse Dupront (1905-1930), Historiador de origen francés, Presidente y fundador de la *Universidad de París IV Sorbonne* Pierre Chaunu lo convenció para que publicase de una vez por todas “*Le Mythe de croisade*”, aquel trabajo que era mucho más que una tesis y que se convirtió en un momento crucial para el propio concepto de historia. Así, a los 82 años, Dupront emprende la reescritura y el establecimiento de esta obra mayor (que, no obstante, se publicará póstumamente en 1997). Gracias a Mircea Eliade sabemos que tanto lo sagrado como la caza, han formado parte del hombre desde sus orígenes. Alphonse Dupront ha seguido sus pasos, del Neolítico a los sorprendentes nichos y escondrijos de los caminos vacíos, de las grutas a los trasfondos cortesanos de nuestras ciudades. Ha palpado los textos como lingüista, ha interrogado los últimos testigos como etnólogo, y ha comprendido todo ello como teólogo y como filósofo. Pierre CHAUNU. Alphonse Dupront, in *Encyclopædia Universalis*. París: Universalis, 1991. Traducción del francés por Andrés

considerada incluso después del siglo XVI; es decir, con mucha posterioridad a la verdadera cruzada, como la continuidad de *larga duración* que atraviesa las sociedades, los mundos y las psiques más diversas alcanzando con un último reflejo a los hombres del XIX.

Bajo esta misma línea de estudios se encuentra Luis Weckman, quien se ha dedicado a estudiar la herencia medieval en México, partiendo de la revisión e interpretación de fuentes tanto históricas como literarias producidas en el periodo virreinal, así como de la arquitectura y la pintura de dicho período; para demostrar que los conquistadores trajeron, junto con su lengua y su religión europeas, una concepción medieval del mundo poblada de seres fantásticos, de estructuras gremiales, permeadas por la visión milenarista franciscana así como de un acervo literario y cultural que mucho tenía que ver con las novelas de caballería, -especialmente el *Amadís*- y con el poema del *Cid*. Todo esto refleja la *larga duración* de algunas estructuras mentales que permean a las sociedades, en este caso, a la sociedad virreinal.

Dicha continuidad se caracteriza en los sermones de la siguiente manera: primeramente por conceptualizar un alma tripartita (racional, irracional y apetitiva), que se localiza en ciertos centros anímicos privilegiados como el corazón y la cabeza. El corazón aparece, a su vez, conceptualizado como una de las partes del cuerpo más privilegiadas en

G. Freijomil. <http://introduccionalahistoriajvg.wordpress.com/2012/08/28/%E2%90%A5-alphonse-dupront-1905-1990/> Consultado el 8 de Junio de 2013.

los sermones, mientras que la cabeza aparece desde los textos filosóficos griegos como un microcosmos y una metáfora de la esfera terrestre, y en los sermones es un símbolo de la humildad y la obediencia, del gobierno de Dios sobre su iglesia; además es la única parte del cuerpo que Satanás no puede combatir, a diferencia de los pies, que por estar localizados en la parte inferior del cuerpo están asociados, en la lógica dominante y en el nivel simbólico, con el mal (alto-bien *versus* bajo-mal) persistiendo así una polarización espacial que se traslada a una polarización moral.

Otro aspecto interesante es el de la resurrección de los cuerpos, creencia que surgió en la tradición medieval a partir de las ideas de san Agustín. Esta tradición admite la plena materialidad del cuerpo resucitado que, lejos de convertirse en espíritu, conserva su carnalidad pero, al mismo tiempo, adquiere cualidades suplementarias que normalmente son exclusivas del alma. El cuerpo glorioso, igual que el alma, es inmortal. Por lo que en algunos sermones (sobre todo panegíricos) el cuerpo de los elegidos, de los santos, subraya su belleza perfecta, conservada eternamente, de manera que se ve luminoso como el sol o transparente como el cristal, o se asemeja al cuerpo de Jesucristo al momento de la muerte.

En cuanto a las nociones de virtud y pecado asociadas con el cuerpo humano, observamos que éste, en posición vertical, con los brazos extendidos, fue un espejo de la Cruz de Cristo que los Santos y los mártires imitaron, a semejanza del Hijo de Dios. Las manos ocuparon un importante lugar como tópicos que simbolizó diversas cosas: la justicia de Dios, la unión entre los miembros de una familia, las obras de los hombres. De igual forma, los dedos de la mano sirvieron como ejemplificación de la Sagrada Familia, donde

cada dedo funciona además como elemento nemotécnico y didáctico para el predicador, retomando una tradición que se remonta hasta las civilizaciones Grecolatinas.

Es necesario decir que el imaginario medieval del cuerpo no sólo persistió en la oratoria novohispana, ya que también heredó mucho de su imaginario sobre el cuerpo a la oratoria del Renacimiento. Esto se entiende mejor si consideramos el hecho de que muchos de los predicadores novohispanos eran llegados de la Península, sobre todo en los primeros siglos del Virreinato novohispano. He decidido dejar para futuras investigaciones, la influencia de las prácticas medievales en la oratoria Renacentista y enfocar mi estudio sólo al ámbito novohispano.

3.1. Dicotomía cuerpo y alma: entre dualidad y ternalidad

Si la sombra del cuerpo hace tantas maravillas, ¿qué hará la virtud y santidad del Alma?
(*La milagrosa sombra*[...],1728, fol. 38)

El cristianismo, en su fase medieval, fue un monoteísmo complejo, de tal suerte que su concepción dual reconoció dos entidades fundamentales: el alma y el cuerpo. Para Jérôme Baschet las concepciones de la persona en el Occidente medieval deben situarse en un punto intermedio entre el dualismo maniqueo⁷⁴ y las entidades múltiples de los politeísmos. Las representaciones medievales de la persona se movieron entre la dualidad

⁷⁴ El dualismo, característico del maniqueísmo y del catarismo, se entiende como la afirmación de una incompatibilidad entre lo carnal y lo espiritual, que conduce a la desvalorización de lo material frente a lo espiritual y concibe la dualidad alma cuerpo como entidades totalmente separadas. Jérôme Baschet “Alma y cuerpo en el Occidente medieval: una dualidad dinámica, entre el pluralismo y el dualismo” en *Encuentros de almas y cuerpos entre Europa Medieval y el mundo Mesoamericano*. UNAM, México, 1999, p. 42.

y la ternaridad, de manera que la representación dual de la persona: alma-cuerpo, heredada del platonismo, consistía en que la persona era vista como un ser formado de un cuerpo carnal, perecedero, y de un alma, entidad espiritual, incorpórea e inmortal. Sin embargo el cristianismo también tomó de las concepciones judaicas de san Pablo una representación ternaria de la persona, compuesta de espíritu, alma y cuerpo. Basset explica los componentes de esta representación ternaria:

El alma (*anima psyche*) es el principio que anima el cuerpo y del que también están dotados los animales. En cambio el espíritu (*spiritus, pneuma*), solo ha sido dado al hombre y lo pone en contacto con Dios por lo cual “el hombre espiritual es más elevado que el hombre síquico” (1 Cor. 15, 40-50).⁷⁵

Esta trilogía es retomada por San Agustín y está presente en la teología al menos hasta el siglo XVII; distingue en el alma tres instancias que dan lugar a tres tipos de percepciones:

[...] la visión corporal, que se forma el alma a través del instrumento de los ojos corporales; la visión espiritual, que hace posible las imágenes mentales u oníricas, semejantes a las del cuerpo pero incorpóreas, y la visión intelectual, acto del intelecto y que está desprovista de toda apariencia corporal.⁷⁶

En la Edad Media el alma también se concibió como una entidad dotada de tres facultades: vegetativa, animal y racional. Para Basset la teoría de la coexistencia de tres sustancias anímicas parece haber sido profesada por algunos, sin embargo la mayoría de los teólogos medievales se inclinaron a pensar en la idea de una única esencia anímica dotada de tres potencias sensibles, que le permiten al alma conocer el mundo sensible por sí misma, sin recurrir a la mediación del cuerpo. Sólo Tomás de Aquino niega al alma

⁷⁵ *Ibidem.*, 44-45.

⁷⁶ *Ibidem.*, 45.

estas potencias sensibles y por lo tanto, la facultad de entrar en contacto con el universo material, haciendo así más necesaria su unión con el cuerpo. Es importante señalar que dentro de las concepciones medievales, el alma espiritual es considerada *illocalis*, es decir, que carece de dimensión espacial y que por ende no puede ser contenida en el cuerpo ni necesita de un lugar donde alojarse. Sin embargo en palabras de Basset: “a lo largo del siglo XII, se produce una revolución [...] al reconocerse finalmente que el alma es localizable”⁷⁷

3.2. El origen y residencia del alma medieval: el corazón y la cabeza

Entre los filósofos griegos prearistotélicos que reflexionaron acerca del alma y sus cualidades se encuentran; Diógenes de Apolonia, quien afirmó que el alma se identifica con el aire cálido que corre por las venas junto a la sangre y cuyo centro de dirección es el cerebro, y Demócrito, quien planteó que todos los objetos emiten imágenes, (*eídola*) de sí mismos gracias a los átomos. Estas imágenes penetran en el cuerpo a través de los poros y los órganos sensoriales, de ahí pasan al alma⁷⁸. Mientras Platón ve un alma tripartita localizada en el vientre, pecho y cerebro⁷⁹, Aristóteles establece en *De anima* y en *De sensu et sensibilibus* que el alma es causa y principio del cuerpo viviente, su acto primero, aquello por lo que vive, siente y razona. Es definición y forma específica y por tanto no es

⁷⁷ *Ibidem.*, p. 47.

⁷⁸ Aristóteles, *De anima* 405- 64 A 20, *apud.* Capelleti

⁷⁹ Platón, *Timeo*, 69. Véase *República* IV, 438 d.

separable del cuerpo, pues es el principio de todas sus facultades (sensitiva, nutritiva, discursiva etc.)⁸⁰

Aunque en la teoría aristotélica alma y cuerpo se fusionan en un compuesto unificado, se plantea que el alma tiene tres partes: la vegetativa, perteneciente a las plantas, *la sensitiva*, perteneciente a los animales y *la racional*, que pertenece exclusivamente al hombre. Hace también una división de los sentidos en sentidos internos y sentidos externos. Respecto al corazón, Aristóteles considera que es el *sensorium principale*⁸¹, es además el órgano del sentido común que rige y coordina a todos los demás⁸². En este punto el Estagirita difiere de Platón y otros autores más antiguos como Alcmeón, que sitúan el centro del control sensorial en el cerebro. Además de lo dicho, el corazón constituye para Aristóteles el órgano del sentido del tacto (que es el sentido básico o biológicamente fundamental en todos los animales y el órgano del movimiento), Esta coincidencia se entiende bien cuando se tiene en cuenta que todo movimiento tiene su origen en una

⁸⁰ Aristóteles, *De ánima*, I.5, 411b5-9, *apud.* Capelleti, pp. 51-59.

⁸¹ Según Aristóteles, los sentidos internos se diferencian de los externos en que los primeros no necesitan la presencia del objeto sensible ni del medio adecuado para funcionar y los segundos sí. Estos sentidos internos son: *sentido común, fantasía y memoria*. En cuanto a los sentidos externos necesitan de cuatro elementos para funcionar: primeramente requieren de un *órgano o sensorio* que los comuniquen con las cosas del mundo, de un objeto sensible, de un *medio* adecuado, como pueden ser el aire, o el agua, en el que puedan ejercitarse estos sentidos externos, y finalmente, de una *función específica* como ver, oír, etc. Véase Capelletti, pp. 48-53.

⁸² Aristóteles define el *sentido común* como uno de los sentidos internos que proporcionan al sujeto la autoconsciencia de la sensación. Véase *De ánima* III 1-2, 455a, 26b.

sensación propiamente dicha, o en una imagen o emoción propiamente originadas en la sensación. Por esta razón es que desde el punto de vista fisiológico el dormir se relaciona con el proceso nutritivo, puesto que la evaporación de los alimentos, que se produce en el estómago, sube hacia el corazón, originando adormecimiento o sopor. Con todo esto, podríamos definir el sueño, de acuerdo con la doctrina Aristotélica como la situación resultante de la vuelta y concentración del calor alrededor del corazón, empujado por los vapores que descienden del cerebro⁸³. Fray Luis de Granada⁸⁴, uno de los predicadores y tratadistas retóricos más importantes de su época, también retomará las doctrinas Aristotélicas sobre la sangre y el corazón, en su *Introducción a el Símbolo de la Fe* describe el corazón humano:

“Y por cuanto esta sangre se engendra en el corazón, será necesario tratar luego de él. Está pues, él como rey en medio de nuestro pecho, cercado de otros miembros principales , que sirven al regimiento del cuerpo. Es él un miembro calidísimo porque tal convenía que fuese el que había de influir calor de vida en todos los miembros... Tiene dentro de sí dos senos o vientrecillos, uno al lado derecho y otro al lado izquierdo, repartidos con una paredilla que está en medio de ambos, hecha de la misma sustancia que el corazón, que es una carne dura, porque tal la hizo el Criador, para tener dentro de sí una sangre tan caliente y tan viva que en él se engendra, para que no se rezumase dentro de él...”⁸⁵

⁸³ Capelletti, pp. 70-71.

⁸⁴ Fray Luis de Granada (1588-) Místico, teólogo, lingüista, orador y predicador, fue consejero de reyes, nobles y santos. Su *introducción al Símbolo de la Fe* fue comparada con la *Ciudad de Dios* de San Agustín. Fomentó la formación de predicadores dándoles normas de oratoria para que pudiesen predicar dignamente. Véase, Urbano Alonso del Campo, *Vida y obra de Fray Luis de Granada*, Biblioteca Dominicana, edit. San Esteban, Salamanca, 2005.

⁸⁵ Fray Luis de Granada, *Introducción al Símbolo de la Fe*, Biblioteca Virtual Universal, pp. 51-52 <http://www.biblioteca.org.ar/libros/131306.pdf>. (Consultado el 8 de junio de 2013).

El corazón, que era también percibido por los primeros ermitaños como el centro de la persona y como “el punto de encuentro entre el cuerpo y el alma” fue constantemente promovido como asiento del alma, posición privilegiada que también se le atribuyó a la cabeza⁸⁶. Aunque es necesario precisar que el alma, a pesar de estar asociada con un centro anímico privilegiado, se concebía como esparcida por todo el cuerpo.

Parece que la dignidad que Platón le confiere a la cabeza humana en el *Timeo*⁸⁷ descansa sobre un antiguo arquetipo que distingue dos órganos de la conciencia: el “corazón” (*ker o kradie*), morada de un alma vegetativa (*thymos*), y la “cabeza” donde mora la *psyché*.⁸⁸

En la ontología y en las valoraciones platónicas aparece una distinción precisa entre cabeza y corazón, que se decanta claramente a favor de la primera. “La cabeza humana, similar a una esfera, es la imagen del cosmos. La cabeza es el microcosmos por excelencia, el cuerpo y sus miembros son un apéndice o, como dice Platón, el cuerpo es un servidor subalterno”⁸⁹. En el *Timeo*⁹⁰ recalca que el alma reside en la cabeza exactamente del mismo modo que el alma del mundo reside en el cosmos esférico. Y más adelante

⁸⁶ *Ibidem.*, p. 48.

⁸⁷ Platón, *Diálogos: Filebo, Timeo y Critias*, vol. VI. Editorial Gredos, Madrid, 2003, 44d, p. 90

⁸⁸ Ioan P. Culiani *Eros y magia en el Renacimiento 1484*. Neus Clavera y Hélène Rufat (Trad.), Mircea Eliade (Prefacio), Ediciones Siruela, Madrid, 2007, p. 185.

⁸⁹ Culiani, *op.*, *cit.*, p. 186.

⁹⁰ Platón, *Timeo* 44d en Platón, *Diálogos: Filebo, Timeo, Critias*, vol. VI. Editorial Gredos, Madrid, 2003.

añade: “Pues somos una planta que no es terrestre, sino celeste. Y, en efecto, es desde arriba, desde la parte donde tuvo lugar el nacimiento primitivo del alma, desde donde Dios colgó nuestra cabeza, que es como nuestra raíz y, de este modo dio al cuerpo entero una posición erecta. Y es debido a esta polarización ontológica expresada en términos relativos al espacio (“alto” versus “abajo”), que es al mismo tiempo una polarización moral (“bien”, versus “mal”), por lo que Platón postula la doctrina de un alma tripartita, a la que le corresponde la tripartición del cuerpo humano en “cabeza” (alma racional), “pecho” o “corazón” (alma irracional) y “vientre” (alma apetitiva)⁹¹. Subordinado totalmente a la “cabeza”, el “corazón” es en Platón la morada de las emociones, pero no constituye el órgano visionario por excelencia, pues esta función se atribuye, de forma un tanto sorprendente, al hígado. Hay que llegar hasta los estoicos para que las relaciones entre “cabeza” y “corazón” sean planteadas de una nueva forma, y para que las virtudes sean asociadas a la “pureza de corazón”. La magia del Renacimiento es todavía deudora de esta concepción, haciendo de la limpieza de corazón una de sus principales ocupaciones⁹².

En general la cabeza, en el sentido tropológico o moral de la Escritura, se utilizó para representar el gobierno de Dios sobre su Iglesia, ejercido a través de su representante por excelencia: San Pedro apóstol. Como leemos en el siguiente sermón dedicado al apóstol, predicado por el agustino Fray Antonio Trejo, quien utiliza como prueba el sentido

⁹¹ *Ibidem.*, 69b

⁹² Culiani, *op., cit.*, pp. 185-186.

alegórico de la Escritura, donde se interpreta que la Iglesia de Dios es como una mujer vestida de luces y coronada de doce estrellas que está parada sobre la luna; dicha Iglesia, al tener a los astros en la cabeza y no a San Pedro, se vuelve vulnerable presa del demonio; pero cuando el predicador aplica el sentido anagógico de la Escritura todo se aclara: así, la Iglesia se interpreta como la ciudad celestial, cuya cabeza es Pedro, quien proyecta su milagrosa sombra sobre la urbe, defendiéndola del mal⁹³.

Es de fe que la Iglesia, no puede estar sin Cabeza; aquella mujer era la Iglesia: luego ¿allí estaba su cabeza que es San Pedro? Es así. Pues ¿cómo se atrevió el Dragón? Porque no le conoció. Mirad señores la ciudad, por lo denso de las piedras, hacía sombra; la mujer, por estar vestida toda de luces, desde los pies a la cabeza, no hacía sombra, y así el Dragón vio en la Ciudad la Sombra de San Pedro, y en la mujer no la vio; porque entonces la cabeza de la Iglesia rodeada de doce estrellas, por ninguna parte hacía sombra que ahuyentase al Dragón, y por esta razón hizo guerra la mujer, y no la Ciudad. Aun no es eso, sino que la Serpiente astuta hizo este discurso: La Iglesia como Ciudad tiene por fundamento a Pedro, está bien fortalecida. Es incontrastable e invencible: La Iglesia como mujer tiene por fundamento a la Luna: es un astro mutable. Aquí hay esperanzas del triunfo, allí no; *En la Mujer está Pedro por cabeza*, se pueden combatir los pies; En la ciudad está Pedro por fundamento, y dando fortaleza a toda la Muralla, no hay por donde combatirla; pues alto, a el arma, guerra contra la Mujer, mas no contra la Ciudad.

Ved Señores, cuando la Iglesia Sancta está fundada sobre los Astros, se le atreve un Dragón; y cuando está fundada solo en San Pedro no se le atreve ni todo el infierno junto. Como si dijera el Señor: ¡Mi Iglesia sobre los astros padece persecución! Pues yo la pondré sobre esta piedra Pedro; y entonces, que venga todo el infierno, a ver si la puede combatir. Alto, pues, tú Pedro, que eres Cabeza de esa Mujer misteriosa, que es la Iglesia, te has de poner a sus pies, a donde estaba la Luna, para que allí la sustentas en tus hombros, la defiendas con tus brazos: Así lo ejecuta.⁹⁴

⁹³ La Edad Media discutió ampliamente sobre los sentidos de la Escritura. Un esquema cuatripartita se hizo común, según esto se pueden distinguir *dos sentidos* de la Escritura: el sentido literal y el sentido espiritual; este último se subdivide en sentido alegórico, moral y anagógico: *El sentido literal*: es el sentido significado por las palabras de la Escritura y descubierto por la exégesis que sigue las reglas de la justa interpretación. *Omnes sensus (sc. Sacrae Scripturae) fundentur super unum litteralem sensum* (Santo Tomás de Aquino., *S.Th.*, 1, q.1, a. 10, ad 1). Todos los sentidos de la Sagrada Escritura se fundan sobre el sentido literal.

El sentido espiritual significa que gracias a la unidad del designio de Dios, no solamente el texto de la Escritura, sino también las realidades y los acontecimientos de que habla pueden ser signos. En el sentido *alegórico* podemos adquirir una comprensión más profunda de los acontecimientos reconociendo su significación en Cristo; así, el paso del mar Rojo es un signo de la victoria de Cristo y por ello del Bautismo (cf. *1 Cor* 10, 2). El sentido *moral* nos explica los acontecimientos narrados en la Escritura pueden conducirnos a un obrar justo. Fueron escritos «para nuestra instrucción» (*1 Cor* 10, 11; cf. *Hb* 3-4,11). Finalmente en el sentido *anagógico* podemos ver realidades y acontecimientos en su significación eterna, que nos conduce (en griego: «anagoge») hacia nuestra Patria. Así, la Iglesia en la tierra es signo de la Jerusalén celeste (cf. *Ap* 21,1- 22,5). *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1ª. parte, artículo tercero, La Sagrada Escritura. http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p1s1c2a3_sp.html. Consultado el 8 de junio de 2013.

⁹⁴ Antonio Trejo, *La milagrosa sombra* [...], México, 1702, fol. 28.

La obediencia que le debe la Iglesia a San Pedro apóstol como su principal fundamento es la idea que el predicador del sermón anterior quiere explicar. Si retomamos la teoría platónica propuesta en el *Timeo* según la cual la sede del alma está en la cabeza, podemos explicar por qué Satanás no puede combatir la cabeza de la Iglesia, porque su cabeza es Pedro, pero puede combatir los pies, no sólo porque tienen como fundamento a la luna que tiene una connotación negativa procedente de su carácter femenino y cambiante, sino por estar ésta colocada debajo del cuerpo humano, es decir, a los pies de la mujer. Dice Platón que: “Somos una planta que no es terrestre, sino celeste”. Vemos así como la polarización espacial: *alto* versus *bajo*, es también una polarización moral que se retoma en el nivel corporal: Los pies, por ser la parte más baja del cuerpo en términos espaciales, son la parte más vulnerable y cercana al mal; no así la cabeza, que por estar colocada más cerca del cielo se le considera celeste en relación con los pies. No es difícil entonces entender que se retomara también la idea platónica de que el nacimiento del alma se encontraba en la cabeza humana, alma que fue sembrada por Dios en el cielo, para que de ahí surgiera el resto del cuerpo. Por esta razón el predicador insiste tanto en que Pedro debe estar colocado no sólo en la cabeza de la Iglesia sino también a sus pies, para defenderla de los ataques malignos.

Otro aspecto de interés en el fragmento analizado de Fray Antonio Trejo es que ilustra las tres finalidades principales de la predicación: enseñar, deleitar y mover, siendo el mover el oficio al que mayor importancia debe dar el predicador, pues toda la fuerza de la elocuencia cristiana se debe dirigir a mover los ánimos, como señala en el siglo XVII el P.

Juan Antonio Jarque.⁹⁵ El uso del apóstrofe que hace el predicador para invocar a Pedro : “...alto pues, tú Pedro...” da un toque de realismo a todo el sermón, como si San Pedro estuviese frente al orador escuchando sus palabras, todo esto con el propósito de mover los ánimos del público, pues como escribió Jarque: “los aplausos que más dicen ante la casa de Dios son las lágrimas de los oyentes; como Moisés en la piedra, el orador eclesiástico debe sacar las lágrimas a los más duros corazones con el toque de su predicación”.⁹⁶

Es interesante señalar también la caracterización ambivalente de la luna, de la que hablaré más adelante, pues por un lado se le atribuyeron características negativas: como en el sermón arriba citado, en donde el predicador desarrolla dos de los sentidos alegóricos del *Apocalipsis* de san Juan. En uno de ellos está la Iglesia como figura de una ciudad, cuya piedra fundamental es la cabeza; es decir Pedro el apóstol. En el otro se encuentra la mujer, como alegoría de la Iglesia; dicha mujer, vestida de estrellas, está pisando la luna; el predicador interpreta este pasaje como una señal de que la Iglesia no debe estar fundada sobre la luna, porque al estar vestida de luces no recibe la sombra protectora de san Pedro y es presa fácil de Satanás. El predicador concluye con la recomendación de que la Iglesia debe estar fundada sobre la piedra base, que es Pedro, para que esté protegida por el apóstol.

Otras partes del cuerpo asociadas con la obediencia además de la cabeza fueron el cuello y la garganta. En este sermón se explica una cita de *El Cantar de los Cantares* (1:9),

⁹⁵ Félix Herrero Salgado *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII. vol. III. La predicación en la Compañía de Jesús.*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2001, pág. 223.

⁹⁶ *Ibidem.*

en la que el cuello de la esposa (la Iglesia) está ceñido con gargantillas de perlas; de él se deduce que la garganta y las orejas son las partes del cuerpo humano relacionadas con la obediencia:

El cuello de la esposa está ceñido con gargantillas de perlas y para las orejas dice que le hará unos arillos de perlas. ¿por qué no en las manos?
Porque la garganta y orejas son las partes del cuerpo humano en que resplandece más la obediencia.
La garganta porque une los miembros a la cabeza, así la obediencia une al prelado con los súbditos.⁹⁷

Vemos así que aunque la cabeza fue conceptualizada en dos de los sermones estudiados como un símbolo de protección, de gobierno del cuerpo y de obediencia, es el corazón el que ocupará un lugar sobresaliente en el imaginario sobre el cuerpo.

3.3. El corazón como residencia del alma en los sermones novohispanos

Charbonneau Lassay en su estudio sobre la iconografía y el simbolismo del Corazón de Jesús encuentra que desde principios del siglo XIV el pensamiento cristiano, orientado por la devoción precedente hacia las Cinco llagas del Salvador, se volvía más particularmente hacia su corazón, fuente natural de la Sangre redentora⁹⁸ En nuestros sermones, como veremos a continuación, está presente el tópico del corazón como origen y fuente de la que mana la existencia. Cabe preguntarse ¿de dónde proviene la vida según la

⁹⁷Antonio Saldaña Ortega *Mystico Oriente* [...], México, 1695, fol. 184.

⁹⁸ Charbonneau Lassay encuentra el primer antecedente de la devoción al sagrado corazón de Jesús en el interior de los muros de la torre en la Fortaleza de Chinon, en el centro de Francia, lugar en donde fue retenido Jacques Molay, Gran Maestro de la Orden del Temple, junto a otros caballeros templarios, tras la ruina de la Orden y su supresión en 1311 por órdenes del Papa Clemente V. La memoria local atribuye a los Templarios un conjunto de graffittis, grabados con cuchillos en el interior de la torre de Chinon, cuya figura central consiste en un corazón tallado y rodeado de rayos radiantes y que según Charbonneau se trata de la representación del corazón de Cristo Jesús y la atribuye a la época del proceso de los Templarios. Véase, Charbonneau Lassay, *Estudios sobre simbología cristiana. Iconografía y simbolismo del corazón de Jesús*. Trad. de Victoria Argimon, Olañeta Editor, Barcelona, 1983, pp. 7-24.

mentalidad cristiana virreinal?, ¿proviene del alma o del cuerpo? Sabemos que para el dogma católico de la época existen al menos dos tipos de vida: la eterna y la terrena, siendo la primera el bien más estimable para el hombre cristiano. Juan Antonio de Oviedo, predicador jesuita cuyo sermón cito a continuación, distingue estos dos tipos de vida y afirma que el origen de la vida eterna se encuentra en el corazón de Cristo, que es a su vez un símbolo de la Eucaristía. También establece, quizá por analogía, que el origen de la vida terrenal proviene del corazón humano, que es definido como “fuente de la vida”:

La vida es el bien más estimable, pues la riqueza, la nobleza, la honra y la salud, no lo son si les falta el apoyo de la vida. Jesucristo nos da su cuerpo en la Eucaristía y promete darnos vida. Hay una conexión entre el corazón de Cristo y la Eucaristía. El corazón es el primero que vive y el último que muere en el hombre, es juntamente el manantial y fuente de la vida (Prov. 4:32).⁹⁹

Aunque el objetivo de este fragmento, que corresponde a la salutación donde el predicador pide la intercesión de María, es exaltar el corazón de la Madre de Dios, el predicador aprovecha para insertar el tema de su sermón: del corazón de Jesucristo, imbricado en el sacramento de la Eucaristía; también se puede deducir una exaltación del corazón humano, que es colocado en una posición privilegiada respecto de las demás partes del cuerpo humano. Esta operación se realiza mediante dos procedimientos comparativos: primero se establece un vínculo estrecho entre el corazón humano y la vida terrena, y posteriormente se enuncia que es el corazón de Cristo el que proporciona la vida eterna al hombre a través de la Eucaristía.

En el sermón del *Seráfico Padre San Francisco*, que es un panegírico temático dedicado a exaltar las virtudes de Francisco de Asís, el P. Aguilar extrae su tema de un

⁹⁹ Juan Antonio de Oviedo: *La quinta esencia del amor* [...], México, 1748, fol. 18.

versículo del Evangelio: “Aprendan de mí que soy manso y humilde de corazón”¹⁰⁰

Posteriormente para introducirlo, además de comparar a Cristo crucificado con un árbol del que mana la vida, el predicador hace referencia al corazón de Cristo y al de san Francisco como proveedores del aliento de la vida, así como a la unidad alcanzada entre ellos, gracias a la renuncia de san Francisco a la vida mundana:

(Se) Injertó Francisco en el árbol de la cruz, le comunicara el árbol su virtud, y la vida su vida, cediendo Francisco de la que antes vivía, y sucediendo a Cristo, en la que ahora vive: Cristo siempre es vida; crucificado, es árbol de vida; sacramentado, es fruto de vida; crucificado, es árbol en quien Francisco se injerta; sacramentado, es fruto que se injerta en Francisco. Así lo vemos hoy. *Y si la vida es tan una, qué mucho lo sean los corazones, de cuyo aliento emana la vida.*¹⁰¹

Si partimos de la premisa de que el corazón fue conceptualizado como el origen y la fuente de la vida eterna y de la vida terrena, ¿será posible afirmar que también el alma se localiza dentro del corazón humano? Para responder a esta cuestión debemos preguntarnos también ¿cómo se valoraba el corazón con respecto a las demás partes del cuerpo, ¿Qué características y propiedades se le atribuyeron?, ¿cómo se relacionaba el corazón humano con el corazón de Dios?

Si bien en los sermones que analicé no encontré una alusión directa que indicase específicamente al corazón como punto de residencia del alma; sí se puede inferir esta imbricación del alma con el corazón, ya que este centro anímico, además de ser un motivo muy frecuente, fue caracterizado repetidamente con los atributos del alma. Así, en los sermones observamos que el corazón, además de ser la fuente de la vida eterna, es descrito

¹⁰⁰ Mat. 11: 29.

¹⁰¹ Estevan de Aguilar: *Sermón del seráfico padre* [...], México, 1668, fol. 6.

como lo más pequeño y lo más grande del hombre, lo más pequeño por su tamaño físico y lo más grande por su capacidad. El Jesuita Aguilar, en la confirmación de su sermón, acude a las pruebas tipificadas no artificiales, es decir a los testimonios de los Santos Padres y Doctores, retomando a Crisóstomo para decir que el corazón de Jesús fue tan grande que, cuando estuvo en la tierra, pudo contener el Cielo e incluso a Dios mismo dentro de sí:

A un filósofo le preguntaron qué cosa, entre todas las del mundo, era la mayor y la menor. Respondió que el corazón: la menor por su tamaño, la mayor por su capacidad, pues cabe en él un mundo, un cielo, un Dios. Esta maravilla practicó con la obra el corazón de Cristo [...] Quedó con esto la Iglesia enseñada a colocar a Cristo en el corazón, que quien tuvo de él su origen, no puede vivir con gusto, [a] menos que se hospede en los corazones.¹⁰²

Además de ser el símbolo de Cristo, el corazón tiene una forma específica y es descrito, según una cita que el predicador retoma de Hipócrates, con la parte superior ancha y con dos bocas abiertas a los influjos del cielo; en cambio, en su parte inferior, el corazón se estrecha como una punta que apenas toca la tierra:

Es el corazón, según Hipócrates por la parte superior tan ancho, que hace dos bocas como abiertas á los influjos del cielo; por la parte inferior tan estrecho, que remata en punta, como si para las cosas del cielo se ensanchara haciéndose todo bocas , para las de la tierra se estrecha tocándolas solo un punto¹⁰³

De esta cita podemos deducir que el corazón era visto como el órgano más abierto a las influencias celestiales y que su conexión con lo mundano era mínima. En la mayoría de los sermones que revisé, las características del corazón tendían más hacia lo celestial que hacia lo mundano. Baste decir que entre sus propiedades también se encontró la facultad de proporcionarle alas al cuerpo, para que este pueda volar a la eternidad, junto con el alma, al momento de la muerte:

¹⁰²Estevan de Aguilar: *Sermon del seráfico padre san francisco*[...] México,1668, fol. 9.

¹⁰³Estevan de Aguilar: *Sermón del seráfico padre* [...] México,1668, fol. 14

Pero si se logran las maestrías del corazón, a quien dan dos alas los Anatómicos, con S. Chrisostomo, que dize: *A corde oportet effici alatum. Quod si ipsum cor alis careat, Quomodo carnem alatum poterit efficere.* Tiene alas el corazón, y dáselas al cuerpo, para que aunque pesado, pueda allear, y remontarse a lo alto.¹⁰⁴

Además de ayudar al cuerpo a transportarse a la eternidad, el corazón tiene la facultad de ser el lugar designado para que penetre el entendimiento de la teología; a tal grado, que el corazón del discípulo, al aprender, se conforma a imagen y semejanza del corazón de su Maestro. Así continúa el predicador elaborando una caracterización del corazón humano como medio de aprendizaje y de penetración en los misterios divinos:

Fijemos pues la vista en el corazón de Cristo, de quien Él dice que aprendamos la ciencia de las virtudes. Pero aprender esta ciencia no se hace sino entre Maestro y discípulo concordantes; esto es, de un mismo corazón, como suena en la lengua latina. Quiere Cristo que el corazón que aprende se forme al talle del corazón que enseña. Conformarse con el Maestro; esto es, formarse a su semejanza es toda perfección del discípulo.¹⁰⁵

La alusión directa en este sermón al corazón humano como medio de acceso al entendimiento de los misterios divinos es importante porque revela el proceso de conformación de la persona humana, desde la representación ternaria medieval (espíritu alma y cuerpo) hacia una representación binaria (alma y cuerpo); a través de la unión del ánima (*psyche*) con el espíritu (*pneuma*) en una sola esencia anímica. De esta manera se otorga al alma humana la percepción espiritual y la percepción intelectual antes separadas. Podemos decir entonces que la concepción del corazón como residencia del alma, es una tendencia de la cultura cristiana tanto del Medioevo como del Renacimiento, y que será heredada a los sermones novohispanos, mismos que reproducen la concepción agustiniana del corazón: la capacidad de acceder a las dos percepciones del alma: la visión espiritual y

¹⁰⁴ *Ibidem.*, fol 14.

¹⁰⁵ *Ibidem.*, fol. 15.

la visión intelectual o racional. De la misma manera, la palabra de Dios debe penetrar, no en el entendimiento, sino en el corazón, es decir, en el alma:

...que la palabra de Dios la injiera el justo en su corazón, pero bien dispuesto con la virtud de la mansedumbre. No preña esa palabra en los caminos, ni se encepa entre piedras, ni se logra entre espinas, sino en buena tierra. Y aun caerá mejor si miramos esa palabra a la luz del Sacramento colocado en el corazón de Francisco; porque Santiago no habla de palabra que se oye, sino de palabra que se injiere. Y ese divino injerto es la palabra de Dios, y naturaleza de hombre es Cristo ¹⁰⁶

Ambas citas son interesantes por dos motivos: el primero porque muestra cómo el alma racional cede ahora ante el alma espiritual, pues se privilegia más el acto de sentir e incorporar la palabra de Dios sobre el escucharla o entenderla. El segundo motivo es por la asignación de una función epistemológica al corazón. Esta idea se asemeja en mucho a lo que la *lectio divina* de los monjes y canónigos medievales enseñaba acerca del corazón, dado que esta lección sagrada proponía acceder al conocimiento de Dios a través de la meditación y la oración; su exégesis bíblica se inclinaba más a conmover que a instruir (a diferencia de los escolásticos que prefirieron la *quaestio* y la *disputatio*). Como ejemplo de la función epistemológica que se atribuía al corazón tenemos testimonios como el de San Agustín y San Gregorio, entre otros padres medievales, que con la expresión: *Palatum cordis*, (con el paladar del corazón) significaban cómo se debía realizar la meditación, como decía Leclerq: “meditar es ponderar todas las palabras que se recitan para alcanzar la plenitud de su significado; asimilar el contenido de un texto por medio de una especie de masticación, que nos brinda todo su sabor”.¹⁰⁷ Al mismo tiempo, el predicador

¹⁰⁶ *Ibidem.*, fol. 17.

¹⁰⁷ Leclerq, *Cultura y vida*, 94., *apud.* Mauricio Beuchot, *La hermenéutica en la Edad Media*, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas, México, 2002, p. 75.

aprovecha para enseñar y aplicar el sentido de la escritura, y exhortar a los oyentes a mirar el corazón de Cristo como fuente de sabiduría divina y digna de imitación.

Continuando con nuestro asunto, hemos visto que en la mentalidad cristiana coexiste la creencia de que el alma reside tanto en el cerebro como en el corazón. Si suponemos que el corazón fue elegido como el lugar de residencia del alma, entonces deberá compartir con ella las cualidades o facultades que se le atribuyeron, es decir la facultad vegetativa (forma de vida que se comparte con las plantas), la animal (que se comparte con los animales) y la racional (exclusiva del hombre). Según la teoría medieval que se impuso en los siglos XII y XIII: el creacionismo¹⁰⁸, santo Tomás de Aquino escribió que, en sus primeros días, el embrión está primero animado de un alma vegetativa, después de un alma animal – que no procede de manera alguna de Dios, sino del desarrollo mismo del cuerpo engendrado por fuerza de la simiente paterna-. Sólo cuando el embrión ha alcanzado un estado de formación suficientemente digno, Dios crea y le infunde un alma racional que reemplaza el alma sensible, integrando sin embargo las potencias vegetativas y sensibles que el alma contenía¹⁰⁹. Vemos aquí un triple origen de la persona. El cuerpo, nacido de la procreación; el alma animal producida por la virtud

¹⁰⁸ El origen del alma individual fue una cuestión delicada para los autores cristianos. San Agustín afirmó que se trataba de un misterio irresoluble. Las tesis existentes al respecto fueron: la teoría de la preexistencia de todas las almas según la cual las almas fueron creadas en el momento de la Creación del Mundo, y se van encarnando en los individuos cuando estos son concebidos; la teoría del traducianismo, de acuerdo con la cual el alma sería transmitida por los padres y formada a partir de su semen; y finalmente el creacionismo que supone que cada alma es creada por Dios durante la concepción del niño y, acto seguido, infundida en el embrión. Esta última tesis es la que termina imponiéndose en la Edad Media entre los siglos XII y XIII. Basset, *art. cit.*, p. 50.

¹⁰⁹ Summa Teológica 1ª. qu. 118, art. 1-2 *apud*. Basset, *op. cit.*, p. 51

paterna; y el alma racional creada por Dios. Sin embargo, en el ser terminado, este triple origen se funde en una dualidad esencial.

La teoría medieval del creacionismo sobre el origen del alma estuvo muy presente en la mentalidad virreinal, como se aprecia en esta nota que escribe el Licenciado Luis Antonio de Aguilar, clérigo del convento concepcionista de la ciudad de México y abogado de la Real Audiencia, contenida en un discurso de (1707) cuyo tema versa sobre el misterio de la Santísima Trinidad y que fue dedicado al Consejo del Rey:

Al hombre llaman los filósofos microcosmo que quiere decir: mundo abreviado, por cuya causa, en el tratado *de Generatione*, la del hombre se toma por la generación de todas las cosas.[...] Porque [en él] cifró Dios todo cuanto hay en el mundo, dándole ser como la piedra, ser y anima vegetativa como las plantas y árboles, ser entender, razonar y racionar como los Ángeles con que con razón el hombre es un mundo.¹¹⁰

En este texto el autor explica que el ser humano contiene dentro de sí a todos los seres de la creación (terrenales y celestiales) comparte con las plantas el *ánima vegetativa* y con los ángeles el don de *la razón*. Siguiendo esta premisa, el corazón, como lugar de residencia del alma, tendría que sumar, a la capacidad de contener el mundo de la que hablaba Crisóstomo (y que mencionamos anteriormente), la capacidad de integrar las tres potencias sensibles del alma: (la vegetativa, la animal y la racional). En el siguiente fragmento de su *Arte de la Memoria*, Valadés describía a los naturales de América como seres semejantes a las bestias que viven en los montes, es decir, pensaba que los naturales poseían el alma animal, producida por el padre fisiológico, pero carecían del alma racional que sólo Dios y el poder civilizatorio de su palabra sagrada podría otorgarles. Dice Valadés:

¹¹⁰ Luis Antonio de Aguilar, *Alegóricos panegíricos* [...] México, 1707, fol. 10.

“pondré aquí algunas cosas que observé yo mismo los años que goberné la provincia de Nueva España [...] “Hubo un tiempo en que los hombres vivían como bestias, en los montes, sin morada fija, ni forma ninguna de gobierno, hasta que apareció entre ellos un hombre superior, que con la fuerza de su palabra los fue amansando y atrayendo a la vida social. Esto, que parecía una ficción, lo hemos visto realizado en nuestros días en aquellas apartadas regiones del Nuevo Mundo, y de esto diré algo aquí, resumiendo lo que otros han escrito largamente”¹¹¹

Aquí podemos apreciar la gran influencia que ejerció la doctrina Aristotélica acerca del alma en la mentalidad cristiana de la época. Según la cual el alma tiene tres partes o facultades: el alma vegetativa, el alma animal y el alma racional, perteneciente sólo a los hombres. El argumento de Valadés, referido a los hombres de la Nueva España, que vivían como bestias hasta antes de la llegada de los Españoles se explica de acuerdo al debate de la época donde se discutía si los indios eran seres humanos o animales, y si tenían alma o carecían de ella. En otro sermón panegírico se hace alusión a este “corazón de fiera”, esta vez para referirse a Nabucodonosor, cuya historia es utilizada por el predicador como prueba apodíctica de que Dios le había cambiado a un hombre su corazón de hombre por un corazón de bestia, como castigo a su soberbia; para contrastarlo con el humilde corazón de Jesús, y para subrayar su semejanza con el de San Francisco, el santo que da tema al sermón panegírico:

A Nabuco Donosor, por su altivez y soberbia, lo degradó Dios de hombre, convirtiéndolo en bruto, y echándolo al campo, donde siete años vivió y pació como fiera. Y ¿cuál es la primera diligencia, en orden a que viva tan bruto como si viviera en él una fiera? No otra sino trocarle el corazón de hombre en corazón de fiera; mudará de vida si muda de corazón; vivirá no ya hombre sino fiera, si en él se sustituye por el corazón de hombre un corazón de fiera.¹¹²

Para Basset¹¹³ la explicación del creacionismo garantiza una coherencia en el proceso de formación de la persona, al haber asociado estrechamente la creación del alma

¹¹¹ Valadés, *apud.*, Félix González Olmedo, en “Prólogo” a Don Francisco Terrones del Caño, *Instrucción de predicadores*, Espasa-Calpe, Madrid, 1960, p. 100.

¹¹² Estevan de Aguilar: *Sermón del seráfico padre* [...], 1668, fol. 16.

¹¹³ Basset, *op cit.*, p. 51

con la creación carnal. Dado que el momento de la concepción supone la conjunción del alma con el cuerpo --en el que viene a alojarse-- la muerte cristiana se presenta como la separación del alma y el cuerpo. Un ejemplo de ello se encuentra en una miniatura de principios del siglo XV, en la que se muestra un alma con apariencia de una figurilla desnuda, saliendo de la boca del muerto, en el momento en que expira: imagen invertida del alumbramiento cristiano, dado que morir cristianamente es nacer a la vida eterna.

En los sermones, el alma también podía asociarse con la imagen de un niño dios desnudo, sólo que no en la boca de la persona muerta sino en su corazón:

La Beata Margarita de Castelo acabó la vida con una muerte preciosa, como su nombre. Pues abriéndole el corazón, se halló en él una margarita en que estaba el niño Dios tan pobre y desnudo como nació en Belén.¹¹⁴

Estos ejemplos ilustran cómo el corazón pudo ser identificado, en la mentalidad colonial, como el lugar de residencia del alma; atribuyéndole virtudes y facultades semejantes a las que se le atribuían a ésta. Finalmente dice Bashet que el análisis de la evolución de las concepciones medievales deja al descubierto un desplazamiento de la concepción ternaria de la persona hacia formulaciones más binarias, es decir, hacia una estructura dual. Esta es la concepción que el virreinato heredará del imaginario medieval.

En conclusión, la exaltación del corazón y del sacramento de la eucaristía tienen una explicación histórica. No debemos olvidar que de lo que se trataba en la mentalidad religiosa contrarreformista española, y como reflejo en la novohispana, era precisamente

¹¹⁴ Lic. Antonio de Saldaña: *Mystico Oriente* [...], México, 1695, fol. 184

de exaltar y difundir la importancia de los sacramentos dentro del ritual cristiano, para así reafirmar las conciencias de los habitantes de la Nueva España dentro de la doctrina católica y evitar al máximo las desviaciones ideológicas de los protestantes en detrimento de los sacramentos. Lutero había explicado también que el libre examen, sin intermediación de sacerdotes que expusieran la palabra, era el mejor modo para entender la doctrina y hacerla llegar al interior del hombre. Fue así como, en el marco protestante, el papel del clérigo como mediador entre Dios y el individuo fue puesto en entredicho. El protestantismo se propuso convencer a los fieles de que el sacerdocio era universal, pues el Espíritu Santo, que es el que en la tradición cristiana confiere la luz al entendimiento, traspasaría las almas de todos. Para el mundo católico el Ritual de la Misa confiere majestuosidad y dignificación al sacramento máspreciado: el de la Eucaristía. Para el protestante, el “ministro” ya no sería el sacerdote; su función sería meramente la administración de los dos sacramentos aceptados por la reforma: el bautizo y la comunión.¹¹⁵

3.4. “El alma animada y el cuerpo encarnado”: la revolución del cuerpo.

Según Jaques Le Goff, entre las grandes revoluciones culturales que trajo consigo el triunfo de la religión cristiana está la que se refiere al cuerpo. Aun las doctrinas antiguas que asignaron la máxima preeminencia al alma no concibieron una virtud que no se realizara sin la mediación del cuerpo. La revolución que el cristianismo trajo consigo fue

¹¹⁵ La transubstanciación es la doctrina que enseña que durante la Eucaristía el pan y el vino se transforman en el cuerpo y la sangre de Cristo al ser consagrados, pero conservan su apariencia externa. Camacho de la Torre, María Cristina. *“Para que se conviertan de las tinieblas a la luz” la reforma y la contrarreforma en América a través de dos catecismos del siglo XVIII*. Tesis para obtener el grado de Licenciatura en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2000, p. 46.

la derrota doctrinaria de lo corporal, según la cual el cuerpo es la prisión del alma y la encarnación es la humillación de Dios. Sabemos que las tradiciones platónicas retomadas por clérigos como Boecio o Gregorio Magno identificaron al hombre con su alma y consideraron al cuerpo como un vestido transitorio e innecesario; como un instrumento al servicio del alma y externo a ella, o como una prisión que obstaculiza el libre desarrollo del espíritu. Este choque de lo fisiológico y lo sagrado llevó al hombre medieval a un esfuerzo para negar al hombre biológico a través de la penitencia, de la vigilia, el ayuno y los azotes. El camino de la perfección espiritual pasa entonces por la persecución del cuerpo y de sus necesidades básicas.

En el sermón del *Seráfico Padre*, al que nos referimos en el apartado anterior, el predicador elogia a San Francisco de Asís describe cómo este santo, a través de ayunos, oraciones y penitencias aligeró el peso de su cuerpo para que junto a su alma pudiera volar a la eternidad:

Era mucha pesadumbre para el corazón de Francisco el peso del cuerpo, (lo) aligeró con los ayunos de comida, con la penitencia perpetua, con el rigor constante, con la sujeción al espíritu; solo le daba alas para levantarse al cielo.¹¹⁶

También en este sermón agustino de *La milagrosa sombra...* se hace un llamado a los fieles para practicar la penitencia. El predicador confirma su tema con una aplicación moral de la doctrina que acaba de exponer, y exhorta a su auditorio a practicar la penitencia y las lágrimas, que –dice– ayudan a las almas a entrar al cielo, pues la puerta de la gloria es tan angosta como el orificio de una perla:

¹¹⁶ Estevan de Aguilar: *Sermón del seráfico padre* [...], México, 1668, fol. 16

Y así, Católicos, es menester, a impulso de lágrimas, a industrias de penitencia, adelgazar y comprimir el hilo de la vida; para que pueda entrar por el pequeño agujero de una perla, que tan angosta es como esto la Puerta de la Gloria. Llamándose uniones las perlas para decir que todas han de entrar al Cielo por unión: a la cabeza de la Iglesia, a Dios, y al prójimo. De suerte que las almas desunidas por infidelidad, odio y rencor, no entraron jamás por aquellas puertas de la unión. Dispone, pues, el Criador eterno, que las puertas del cielo sean margaritas, perlas, uniones; para que, aun antes de subir san Pedro a la Gloria en la unión de las margaritas preciosas, que son las Almas, se vea la sombra de la potestad que san Pedro tiene en todas las almas unidas a su cabeza Cristo. ¹¹⁷

Vemos así que las almas son alegorizadas en un collar de perlas, que deben estar unidas a sus prójimos y a Dios, colocándose en la cabeza de Cristo, que es la Iglesia, para entrar al Cielo.

Claramente, son muy frecuentes en los sermones de la época los llamados a castigar y mortificar el cuerpo, a “adelgazarlo y comprimirlo”; sin embargo la salvación, desde el punto de vista cristiano, consiste en una salvación de cuerpo y alma juntos ¹¹⁸ Con el tiempo las concepciones medievales de la persona superaron el dualismo neoplatónico. Es San Agustín el que da paso a la nueva concepción de la persona, al rechazar la definición del cuerpo como prisión del alma. De tal forma que el apego del alma al cuerpo se transforma en un hecho positivo, deseado por Dios y detestado por Satanás, ya que al considerar el cuerpo como un instrumento se favoreció la creencia de que éste podía traspasar el ámbito de lo terreno¹¹⁹.

En el sermón que cito a continuación todavía se nota la concepción negativa del cuerpo como una cárcel que aprisiona, sin embargo también se considera como un hecho deseable y admirable llegar al cielo en cuerpo y alma juntos:

¹¹⁷ Fray Antonio de Trejo: *la milagrosa sombra*[...], 1702, fol. 41

¹¹⁸ Jaques Le Goff *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Gedisa, Barcelona, 1985, pp. 40-42.

¹¹⁹ Rubial *op cit.*, p. 24

Colgarse del cielo solamente con el alma, mucho es, pero en fin como el alma es de allá, sube, y remóntase. Colgarse del cielo en cuerpo y alma, eso es lo grande, porque el cuerpo es peso, que lastra, piguela que aprisiona, trabilla, que detiene.¹²⁰

Los teólogos de los siglos XII y XIII argumentaron que el cuerpo fue creado en conmensurabilidad con el alma, y que ésta tiene la aptitud de unirse con el cuerpo. Según Pedro Lombardo, obispo de París en el siglo XII, el cuerpo es estatuto de la persona humana, puesto que demuestra que “Dios tiene el poder de conjuntar las naturalezas dispares del alma y del cuerpo para realizar un ensamblaje unificado mediante una profunda amistad”¹²¹ Lo que definirá al hombre a partir de entonces no será ni el alma ni el cuerpo, será la existencia de un compuesto unificado de las dos sustancias hasta convertirse en lo que en palabras de Chenu será “un alma- encarnada y un cuerpo- animado”¹²² Santo Tomás llega a afirmar que la unión del alma con el cuerpo no sólo es natural y benéfica, sino que llega a desvalorizar el estado del alma separada del cuerpo, ya que este último no sólo es necesario a la integridad de la persona humana, sino también a la perfección de la propia alma, incapaz por sí sola de llevar a cabo eficazmente sus facultades cognoscitivas. Si bien el pensamiento de Santo Tomás rebasó con mucho la apertura de la institución clerical, nos es de gran valor como testimonio de la dinámica social e intelectual que empezaba a operarse en la Edad Media.

¹²⁰ Estevan de Aguilar, *op. cit.*, fol. 16

¹²¹ Pedro Lombardo, *Liber Sententiam*, II, 1, 6, 4, *apud.* en Basset, *art. cit.*, p. 55.

¹²² Chenu, *Santo Tomás de Aquino*, p. 122, *apud.*, Basset, *art. cit.*, p. 56.

3.5. La resurrección de los cuerpos

Las concepciones medievales y virreinales del lugar donde residen los cuerpos en el más allá también fueron duales: infierno-cielo. Es de resaltar el esfuerzo de los clérigos por localizar de manera precisa el lugar destinado a las almas después de la muerte; se les confirió así un lugar determinado, delimitado y conocido como es el Purgatorio. Con ello, además, se separaba tajantemente a los vivos de los muertos.

A través de la lectura de algunos sermones vemos que el alma adquiere cierta corporeidad. Por ejemplo, según este sermón dedicado a la profesión de una monja, después de la muerte el alma es pesada a semejanza de los metales para saber cuál es su calidad, de acuerdo con sus obras, y para decidir a qué lugar (cielo, purgatorio o infierno) será destinada:

El oficio de San Miguel es el de pesar las almas. Existen 4 tipos de almas: las que por más que el fuego arda, nunca los metales se afinan, como pasa con la plata, que carece de la ley del oro. Otras almas pesa que tienen algo, éstas van al purgatorio, donde se purifican. Otras, llenas de virtudes y méritos, pesan lo suficiente para salvarse y subir a la gloria. Otras, las de los religiosos (as) que, no contentos con guardar los mandamientos de la ley de Dios, guardan los consejos del evangelio, que es oro fino.¹²³

Igualmente corpórea, el alma de las personas que viven en santidad, como el alma de la monja profesa a la que se alude en este sermón, está adornada con un vestido de sol y unas alas de águila que simbolizan las virtudes de sus votos: pobreza, castidad, obediencia y clausura:

“No es menester levantar los ojos al Cielo para ver aquella señal grande que en él se apareció”. (Revelaciones. Apoc: 12.1) Con todas las señas de una virgen que profesa. Ya saben los que saben que en el sentido literal primario es la Iglesia, en el secundario nuestra gran Reyna María Señora, en el espiritual el Alma Santa, y yo dijera que es símbolo muy especial de una alma con los misteriosos adornos de los cuatro votos de su Profesión religiosa. Vestido de sol es igual a la pureza de la

¹²³ Fray Andrés de San Miguel: *El ensayador* [...], México, 1721, fol. 4.

virginidad sin mancha. Tener bajo sus pies la luna --en quien se significan todas las riquezas temporales-- denota la pobreza que por eso las pisa como quien las desprecia, y poner bajo sus pies es como quien holla y conculca. Las alas de Águila grande significan la obediencia santa, presta y ligera como de unas águilas. Volar a la soledad del desierto: la clausura. La corona de doce astros, luceros, estrellas que se le pone en la cabeza, le pareció al florido Chrisolodo un velo sagrado: corona será porque es el premio de los cuatro votos.¹²⁴

La corporeidad del alma se reafirma por contraste en este sermón, cuya tesis es que, así como el cuerpo, también el alma sufre tormentos como los que vivió la monja profesa a la que está dedicado:

Pero cuanto dista el alma del cuerpo, tanto se diferencian los tormentos y cruces corporales de las cruces y tormentos del espíritu...A nuestra Venerable Madre, a los siete años de su edad, cuando se empezó a entregar al ejercicio de la oración e interior trato con Dios, ...en lo interior del alma se juntaron al mismo tiempo todos los tormentos, las tentaciones y representaciones torpes, eran vehementísimas las imaginaciones de animales fieros, intolerables los desamparos de Dios, las desolaciones del espíritu... Añadiéronse molestísimos escrúpulos acerca de sus pasadas confesiones y comuniones, temores de su eterna condenación y aquellos horrores de la divina justicia más vivos y tormentosos¹²⁵

La concepción de un alma corpórea puede rastrearse en Hipócrates quien en el tratado *Sobre los sueños*, que Littré considera el libro cuarto del *De victu*, dedica sus reflexiones al acto del soñar y de los sueños. En la concepción Hipocrática durante la vigilia el alma sale de sí misma y se dispersa aunque reparte su actividad en los sentidos y operaciones corporales la razón no se pertenece a sí misma. En cambio, durante el sueño el alma gobierna su propia casa y ejecuta por sí misma lo que debe hacerse. Mientras el cuerpo duerme no siente, pero el alma despierta, posee conocimiento, ve, escucha, toca,

¹²⁴ Fray Andrés de San Miguel: *El ensayador* [...], 1721, fol. 5.

¹²⁵ Juan Antonio de Oviedo *Los Milagros de la Cruz*, [...], México, 1728, fol. 7.

camina, se contrista, se acuerda y realiza, en el espacio que ocupa durante el sueño, todas las funciones de cuerpo y alma¹²⁶.

Uno de los aspectos más originales del cristianismo es la doctrina de la resurrección general de los cuerpos para unirse con las almas en el Juicio Final. Esta doctrina encontró sus bases en las Sagradas Escrituras, aunque no sin complicaciones, ya que en la Biblia san Pablo afirmaba que lo que resucitaría al final de los tiempos sería un cuerpo espiritual, ya que “la carne y la sangre no pueden heredar el Reino de Dios”¹²⁷ Siguiendo a san Pablo, algunos autores como Orígenes o Gregorio de Nicea concibieron para los resucitados un cuerpo etéreo como el de los ángeles, sin edad y sin sexo. Pero toda la tradición medieval, que retomó a san Agustín, admite por el contrario la plena materialidad de los cuerpos resucitados: la carne que resucitará será la de los cuerpos terrestres individuales, que han vuelto a tomar forma con todos sus miembros.¹²⁸ Así, el cuerpo resucitado, lejos de convertirse en espíritu, conserva la materialidad de su carne pero, al mismo tiempo, adquiere cualidades suplementarias que normalmente son exclusivas del alma. El cuerpo glorioso, igual que el alma, es inmortal e impasible, por lo que se encuentra lejos de los efectos del tiempo y de la corrupción. El cuerpo de los elegidos, de los santos, subraya su belleza perfecta, conservada eternamente, reflejada en su aspecto luminoso como el sol o transparente como el cristal.

¹²⁶ E. Littré, *Oeuvres complètes d'Hippocrate*, Paris, 1849, p. 86, *apud*. Àngel J. Cappelletti, *Las teorías del sueño en la filosofía antigua*. Fondo de Cultura Económica, México, 1987, pp. 40-41.

¹²⁷ 1ª de Cor: 15.

¹²⁸ Basset, *art. cit.*, p. 58

De forma parecida a la unidad gloriosa de los cuerpos espirituales, los elegidos, admitidos en la sociedad celestial, son congregados en Dios en una relación de semejanza por fin restaurada después de la ruptura propiciada por el pecado original. Recordemos que Dios creó al hombre a su imagen y semejanza. La recompensa celestial, la visión beatífica de Dios supone la unión total con Él, lo cual tiende a una divinización del hombre ¹²⁹

Un ejemplo de la semejanza física de los santos y elegidos de Dios con su creador está presente en el sermón de Esteban de Aguilar dedicado a San Francisco:

Huyó Ezequiel [en] aquel carro, en que la gloria de Dios se paseaba triunfante, o se dilataba esclarecida...En el trono de ese carro se veía de talla entera una estatua de hombre lavada en un metal llamado electro, que se compone de oro y plata.[...] Veis ahí a Francisco de talla entera, y en dos palabras, Cristo, y Nada. Si leéis el título de esta estatua al derecho, como se debe leer, y como todo el mundo lee, dirá Cristo, y dirá bien, porque Francisco es un vivo retrato de Cristo.¹³⁰

Otro ejemplo que supone la semejanza corpórea de los elegidos con su Creador está presente en este sermón panegírico funeral dedicado a exaltar los tormentos que en vida padeció una religiosa Profesa: Sor María Inés de los Dolores, que en sus últimos momentos tuvo la gracia de padecer los tormentos de Cristo y asemejarse con este hecho a Él:

Amaneció finalmente el día 29, último de su vida, y a lo que se vio el más terrible en el padecer de toda ella, en que dieron batalla campal a su cuerpo y alma todos los tormentos. Y según el juicio que hicieron las personas que le asistían, quiso el Señor en este día hacerla participante de los tormentos de su pasión...Las cuerdas de todo punto se le estiraron y comenzó a padecer atrocísimos dolores en los pies, y costado, y los de éste eran tan vehementes y tan vivos que la hacían toda estremecer. Y dispuso Dios que, no entendiéndosele lo demás que decía por el impedimento de las llagas de la lengua y la garganta, le percibieron fácilmente lo que de estos dolores explicaba. Cuando se quejó de los pies, registrándoselos para darle con un poco de aceite de almendras algún alivio, se los hallaron

¹²⁹ Basset *art. cit.*, 61.

¹³⁰ Estevan de Aguilar: *Sermón del seráfico Padre*: 1668 [...], México, fol. 9

con admiración uno sobre otro en la misma forma que los tienen de ordinario las efigies de Jesús crucificado.¹³¹

El fragmento citado arriba pertenece al epílogo, donde el Padre Oviedo hace una amplificación de todas las virtudes de Sor María Inés de los Dolores, con el propósito de mover los ánimos de los oyentes a amar dichas virtudes, en este caso la de la fortaleza de soportar los múltiples tormentos y enfermedades en su vida mortal. El Padre Oviedo concluye el sermón con esta peroración que, para acentuar el recurso dramático, hace hablar a una pequeña niña muerta de la que fue nana Sor María de los Dolores, y que además, era nieta de una señora de la corte. La niña, al escuchar la noticia de la muerte de su nana, exclama lo siguiente:

“Ya se murió mi nana Dolores: y está ya en la Gloria: allá me voy con ella, allá me voy”, confesó ella, diciéndole su Madre: “Pues qué, niña, ¿te quieres morir?” “Sí quiero”, respondió muy alegre, “y quiero irme a la gloria con mi nana Dolores”. El efecto fue que en aquel mismo día enfermó la niña, y a los cuatro días naturales murió: por cuyos inocentes labios parece quiso Dios manifestar la gloria de su sierva.¹³²

Puede verse en este ejemplo el interés de los predicadores por mover los afectos y llevar, si es posible, a las lágrimas a los fieles que escuchasen su prédica.

De todo lo anterior podemos concluir que en las representaciones medievales del alma, al principio ésta fue considerada *illocalis* pero al avanzar de los siglos esta concepción se transformó y en el siglo XII aparecieron dos centros anímicos privilegiados:

¹³¹ Juan Antonio de Oviedo. *Los Milagros de la Cruz*: 1728 [...], México, fol. 17.

¹³² Juan Antonio de Oviedo. *Los Milagros de la Cruz*: 1728 [...], México, fol. 18.

el corazón y la cabeza, esta última considerada desde Platón como el microcosmos por excelencia, además de ser el punto donde reside el alma racional. En los sermones la cabeza aparece representando el gobierno y protección de Dios sobre los hombres, así como la obediencia de los fieles hacia Dios, resultando así una polarización espacial que conduce a una polarización moral en donde la cabeza, colocada arriba, se asocia con el bien por ser la que se encuentra físicamente más próxima al cielo; y los pies, posicionados abajo, se conciben como más vulnerables al mal por estar más alejados del cielo. En cambio el corazón se coloca como el órgano más privilegiado respecto al resto del cuerpo, pues es visto como la parte más abierta a la influencia del cielo, como el sitio de donde surge la vida tanto terrena como eterna, y como el medio de penetración de los misterios divinos y símbolo de Cristo y la Eucaristía. Esto conduce a la exaltación del corazón humano y a su identificación como el punto donde reside el alma, dado que en los sermones novohispanos observamos que las virtudes que se atribuyeron al corazón y al alma son semejantes; dichas virtudes son entre otras: ser el origen de la vida, ser capaz de contener el cielo y la tierra, servir como motor para ascender al cielo, servir de medio por donde penetra el entendimiento.

Podemos decir que el concepto del alma medieval heredó mucho a la concepción virreinal del cuerpo. En ella éste sigue siendo (al menos idealmente) objeto de negación de las necesidades biológicas humanas, a través del ayuno y la penitencia; sin embargo, vemos que la concepción occidental del cuerpo también se alimentó de la revolución doctrinaria iniciada por San Agustín, que supo conjuntar la salvación del cuerpo y el alma, e incluso vislumbrar al cuerpo como un instrumento para la salvación. Observamos entonces que en

la dinámica social este choque entre lo sagrado y lo fisiológico se transforma con el surgimiento de la creencia de que el cuerpo puede traspasar el ámbito de lo terreno y el alma adquirir cierta corporeidad, es decir que puede ver, escuchar y realizar todas las funciones corporales durante el sueño, concepción que como vimos es retomada de Hipócrates. Así en los sermones analizados encontramos que el alma puede ser pesada a semejanza de los metales para conocer su destino después de la muerte, puede adornarse con las virtudes de los votos al igual que los santos y someterse a los mismos tormentos que los cuerpos de los santos, mártires y religiosos de vidas ejemplares.

3.6. El cuerpo sobrenatural

La intervención directa de las deidades en las batallas de los hombres es una tradición que encuentra sus orígenes en la civilización egea. Por ejemplo, en su narración poética de la guerra de Troya, Homero pone a los dioses luchando con los mortales, ayudando a unos y haciendo daño a otros. La versión cristiana de esta tradición, en la que diosas y dioses son sustituidos por la Virgen María y los santos, surge en la Edad Media bajo el influjo de la cultura islámica. Según el Corán, Mahoma obtuvo las victorias de Badr y de Hunnayn en el desierto con la ayuda del arcángel Gabriel y de cuatro mil ángeles que guerrearón en su ayuda contra los infieles. Los primeros ejemplos en el mundo cristiano de una intervención celestial en el combate fueron, precisamente, en batallas libradas entre cristianos y musulmanes: se dice que el apóstol Santiago peleó contra los moros al lado del Rey Alfonso en 822.¹³³

Observa Weckman que en el mismo tenor se encuentra la tradición de las gestas y crónicas medievales castellanas y aragonesas”.¹³⁴ Éstas, datadas en el siglo X, a partir de la *Crónica general* redactada bajo la guía de Alfonso el Sabio, se caracterizaron entre otras cosas, por su vaguedad y por su ciega aceptación de lo sobrenatural y de lo maravilloso, por su sentido de heroísmo y de la piedad, por su valor didáctico y de ejemplaridad. Al cronista

¹³³ Weckman, *op. cit.*, p. 483.

¹³⁴ *Ibidem*

le interesaba, más que la verdad histórica, exponer la verdad eterna, y la exposición de la “verdad” era más importante que el reconocimiento del mérito de la narración.

Este mismo propósito inspiró las narraciones de los cronistas de Indias. Según Weckman, en la mayor parte de ellos puede encontrarse una serie de actitudes, intereses y evaluaciones que los acercan notablemente a la historiografía medieval. En su opinión, la principal característica de los cronistas religiosos, y también de algunos laicos (inclusive en épocas más recientes), ha sido entender la historia, fundamentada en el Antiguo Testamento y en San Agustín, como un perpetuo devenir de la voluntad divina que lleva al hombre a la salvación. Los cronistas religiosos se conciben a sí mismos como meros instrumentos de los grandes designios de la Providencia.

Un ejemplo en la literatura medieval de la intervención de la Virgen son *los Milagros de Nuestra Señora* de Gonzalo de Berceo, primer poeta castellano de nombre conocido. Esta obra abarca veinticinco milagros de la Virgen precedidos por una introducción alegórica. La Virgen aparece como intercesora eficaz ante distintas situaciones; transformando así la visión de un Dios justiciero por la de un Dios de misericordia, a la vez que se cumple con la finalidad de difundir el culto mariano. Por otra parte, la participación de la Virgen en la lucha por propagar la fe tiene antecedentes en el Medievo español. Olagüe¹³⁵ apunta que la Virgen María dirigía personalmente las estocadas de los caballeros

¹³⁵ Olagüe, *Monumentos de la Española*, I, 53. Menciona la batalla del Santo Cerro. *Apud.*, Weckman, *op.*, *cit.*, pp. 258-264.

cristianos desde que éstos se esforzaban por arrojar a los moros de Asturias y de León (siglos VIII y IX).

La Virgen María se aparece también en toda América para ayudar a los conquistadores en el campo de batalla. En “La Española”, en 1495, la Virgen de las Mercedes se apareció en una batalla contra los naturales, al pie del Santo Cerro. Según cuenta Juan de Grijalva¹³⁶ le sucedió que apareció sobre su nao una gran estrella, posiblemente un cometa. Mucho se ha escrito también sobre la paloma: “prodigiosa y milagrosa señal”, dice Pizarro y Orellana¹³⁷, que en un viernes santo salvó a la nave que en 1504 traía a Cortés de España a Santo Domingo.¹³⁸

En la Nueva España, testimonios como el de Vázquez de Tapia¹³⁹ presentan a una virgen descrita por los capitanes indios como “una mujer de Castilla, muy linda y que resplandecía como el sol”, intervino en la batalla (lanzando puñados de tierra en los ojos) contra los

¹³⁶ José N. Roviroa *Ensayo histórico sobre el Río Grijalva: ó Examen crítico de las obras antiguas y modernas que tratan de los descubrimientos de Juan de Grijalva y de los primeros establecimientos de los conquistadores españoles en Tabasco*, Oficina Tip. de la Secretaría de Fomento, Universidad de California, 1897

¹³⁷ Fernando Pizarro y Orellana, *Varones ilustres del Nuevo Mundo: descubridores, conquistadores, y pacificadores del opulento, dilatado, y poderoso Imperio de las Indias Occidentales...* Madrid: Diego Diaz de la Carrera, 1639, una colección de biografías de conquistadores españoles, *apud.*, Luis Weckman, pp. 258-264.

¹³⁸ Luis Weckman pp. 258-264.

¹³⁹ Vázquez de Tapia Bernardino, en Gurria Lacroix, Jorge (ed.), *Códice Entrada de los Españoles en Tlaxcala* (fines del s. XVI o principios del XVII) México, UNAM, 1966. Págs. 41-42

guerreros mexicas, que vanamente intentaron defenderse en la batalla del Templo Mayor ordenada por Alvarado.¹⁴⁰ En los sermones novohispanos todavía podemos observar alusiones a la intervención de la Virgen que, transfigurada en paloma, se aparece en las batallas que libran los criollos y españoles contra los piratas. Ejemplo de ello es este fragmento (que corresponde a la salutación) de un sermón predicado en honor del triunfo de una batalla naval librada en el océano pacífico por la nave “Argos China”, comandada por el general Fernando Angulo, en contra de tres fragatas de guerra inglesas. En dicha batalla la Virgen interviene haciendo huir a los corsarios enemigos:

Sois aquella Paloma que, cuando estábamos entre las dos suertes de la pelea dudosa, extendisteis las alas de plata para el patrocinio, echando a la espalda el susto, en lo descolorido del oro. Perdieron la Guía, que en vos, Paloma Indiana, tuvimos vuestros hijos hasta entramos en el Puerto como al nido, después de vencido el enemigo Pirata. Invocada vos, Paloma, sin hiel huyó con muchos rechazado en la naval batalla el enemigo. Dijo el General y, para contarla yo, y daros por el feliz suceso las debidas gracias, espero Gran Señora vuestra Gracia. AVE MARIA.¹⁴¹

Esta aceptación de lo sobrenatural y maravilloso, por encima de la verdad histórica, será retomada por los predicadores novohispanos, quienes reflejaron en sus textos una visión plenamente providencialista de la historia, muy semejante a la historiografía medieval, en donde los predicadores conciben cada batalla humana como una batalla divina y actúan como defensores de la verdad Celestial que se les ha revelado y como difusores de la victoria de Dios sobre sus enemigos, contribuyendo a la vez con la difusión del culto Mariano en la Nueva España.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 43.

¹⁴¹ Juan de Goicochea: *LA ROSSA POR LA ROSSA Maria Santísima* [...], 170?, fols. 1-3

-La corporeidad del diablo

En otros casos, Cristo y la Virgen María no visitaban personalmente a los misioneros, sino que les enviaban ángeles para auxiliarlos o para sacarlos de algún apuro. Asimismo, el Diablo salía al paso a los frailes, recurriendo a mil artimañas para disputarles la posesión de las almas. Además de los sermones, el Diablo está presente también en algunos otros textos devocionales, como el que cito a continuación, dado a la estampa por el Arzobispo de la Nueva España en el siglo XVII, Francisco Aguiar y Seixas,¹⁴² y cuyo propósito era instar a los religiosos a llevar una vida santa y virtuosa y a cumplir con las obligaciones conforme a su ministerio. Las formas que podía adoptar el demonio en estos textos eran múltiples, y se adecuaban a cada ocasión. En este fragmento el diablo no se presenta, pero envía un mensaje escrito en la mano de un sacerdote atormentado ya por las penas infernales, un mensaje para su compañero de hábito, que todavía está vivo, para exhortarle a que lleve una vida recta:

¹⁴² Manuel Troitiño, biógrafo del Arzobispo Francisco Aguiar y Seixas nos cuenta acerca de este religioso conocido por los conflictos que tuvo con la poetisa y dramaturga sor Juana Inés de la Cruz, dedicada a actividades literarias consideradas demasiado mundanas para una monja. Francisco embarcó en Sevilla el 14 de julio en la flota para Nueva España. El 12 de octubre de 1681 se leyó carta en que anunciaba que había sido promovido al Arzobispado de. Durante su ejercicio pastoral en este arzobispado visitó todas las parroquias, fundó en la capital varias escuelas Gratuitas para niños pobres, el Colegio de San Miguel de Belén, una casa para mujeres dementes, los hospitales llamados de la Misericordia y de la Magdalena para mujeres de vida licenciosa y una Casa de Recogimiento para doncellas pobres. Durante tres años, recorrió desde el Atlántico hasta el Pacífico predicando la virtud y fustigando el vicio: reformador de la moral pública. Prohibió las corridas de toros, las peleas de gallos, algunas obras teatrales y teatros clandestinos, quemando libros de comedias, y llevó a cabo una intensa actividad fundacional de escuelas catequísticas para niños. Pero de manera especial atacaba desde el púlpito a las mujeres por sus defectos e inmodestia en el vestir, alcanzando también a los conventos de religiosas, entregados a un relajado incumplimiento de las reglas monásticas. Falleció en México el 14 de agosto de 1608. A pesar de que la Corona no reconoció la labor política de Francisco de Aguiar y Seixas, su figura de obispo dadivoso, de sacerdote asceta y de reformador de las costumbres fue considerada como un modelo para los preladados. Por ello, en 1739 el arzobispo Juan Antonio de Vizarrón y Eguiarreta inició las informaciones sobre su vida, milagros y virtudes para solicitar a la Santa Sede su beatificación. El Cabildo de México inmediatamente promovió la causa contando con el apoyo del Arzobispo, Francisco Lorenzana. El proceso se inició el 30 de diciembre de 1767, firmado por el Deán de la Catedral Metropolitana, por Luis F. de Moya y Mier, y firmado también por altas personalidades de la Universidad de Salamanca, España. Está en la fase romana de beatificación. (Ver: Manuel Troitiño Mariño, 1951, Vida del Ilmo. D. Francisco de Aguiar y Seixas. Santiago, E. U. C.).

Dice con este caso otro que refiere Vicencio Velvanense (lib. 25 cap. 83), de dos amigos sacerdotes que, habiéndose muerto el uno y apareciéndosele al otro, le dijo que era para siempre condenado, y que para que él no lo fuese, le exhortaba que dejase el mundo y abrazase la vida Religiosa. Dudando de hacerlo (aunque unas gotas del sudor que el condenado le había echado le taladraron el cuerpo), le dijo el desdichado difunto: Miserable, si no tratas de mudar de vida, lee estas letras. Extendiendo la mano, leyó en ellas estas palabras: Satanás y todos los ministros del infierno damos muchas gracias a los eclesiásticos porque, dándose a sus deleites, dejan perder tanto número de almas de sus feligreses, por no predicarles y amonestarles. Por lo cual nos envían al infierno tanto número de almas cual nunca vimos en los pasados siglos. Con esto desapareció el difunto, y el vivo dejó el mundo, deseoso de asegurar el cielo y de librarse del infierno.¹⁴³

Es interesante que se atribuya aquí la sudoración, una manifestación corpórea, al Diablo, y que sea ésta la que evidencia la presencia de Satanás.

En otro sermón también vemos cómo la sombra milagrosa de San Pedro interviene en contra del ejército de Lucifer:

Es pues, tan formidable y terrible esta sombra de San Pedro a los abismos, que Lucifer y sus escuadras no solo no prevalecerán contra la Iglesia, pero ni aun se atreven a mirarla, ni a ponerse en su presencia. Huyen Cielos y Tierra, solo de la sombra de San Pedro, que sustenta esta Iglesia.

Por eso, la soberbia infernal presentó batalla contra la mujer y no contra la ciudad; porque está fundada en San Pedro. Tiene tanta fortaleza que todos los dragones del infierno no solo no prevalecerán contra ella. Pero ni aun se atreven a mirarla ni ponerse en su presencia. Pero no, huyen Cielos y Tierra solo de la sombra de San Pedro.¹⁴⁴

San Francisco también interviene en este sermón para ahuyentar a las legiones del mal:

Y si del enemigo, por menos sospechoso, es el testimonio más abonado, hable quién sois el infierno, pues nacéis apenas, cuando manifestó las [voces] suyas con tan confuso alboroto y ruidoso estruendo, que se persuadieron los mortales que era ya llegado el Juicio Final. Y ese día, prosigue San Bernardino, desencadenó Lucifer sesenta mil demonios, escuadronados en ejército formado, y conducidos de los monstruos más bravos del infierno, para combatiros a todo trance de hostilidad; mas ellos os temían, de modo que de tres leguas en contorno no osaban llegar a donde estábais¹⁴⁵

La presencia de Satanás se puede percibir entonces a través del sudor y del ruido. No está solo, pues en los sermones se presenta como un ejército de miles, listo para atacar a la

¹⁴³ Francisco Aguilar Seijas y Ulloa: *SILVOS con que el Pastor divino avissa a todos los sacerdotes*[...], México, 1683, fol.13

¹⁴⁴ Fray Antonio de Trejo: *La milagrosa sombra* [...], 1702. Fol. 25.

¹⁴⁵ Estevan de Aguilar: *Sermón del seráfico Padre* [...], México, fol. 10.

Ciudad de Dios, la Iglesia. También se alude a los demonios como a “dragones del infierno” comparación que también se hacía en la Edad Media y que prosiguió en la iconografía y en la pintura novohispana.

3.7 El cuerpo y la enfermedad: la oración, la magia, las procesiones y otros remedios.

Durante los dos primeros siglos del Virreinato la práctica de la medicina (el estudio de la anatomía, la diagnosis, la fisiología, la terapéutica, la farmacopea, la cirugía) estuvo sometida a las ideas y creencias medievales. La medicina traída por los conquistadores y pobladores estaba limitada por la tradición galénica y la herencia religiosa. Entre los factores más significativos que determinaban su concepto de la salud estaban el frío y el calor; las enfermedades eran atribuidas a exceso o carencia de estas cualidades, y los medicamentos tenían como objetivo restablecer el equilibrio entre ambas. Los primeros médicos, dice Aguirre Beltrán, eran ensalmadores, curanderos, osteópatas, sangradores, y barberos-cirujanos. “Quizá nada sea tan característico de la terapéutica colonial como el consejo de Fray Agustín Farfán, médico, para tratar a los enfermos: el primer remedio debía ser “mandarles confesar”, es decir, prepararlos para una buena muerte”.¹⁴⁶ Es necesario señalar, que desde el punto de vista de la historia de la Medicina Laín Entralgo afirma que, iniciada la ciencia moderna, pueden distinguirse tres etapas: la del predominio del saber antiguo, actualizado por los humanistas en el cuerpo de la cultura médica europea y el comienzo de la revisión parcial del mismo o de la rebelión abierta contra él, tomando la forma de un galenismo modernizado y sistematizado. Ya en el siglo XVI y hasta el XVIII

¹⁴⁶ Weckman *op. cit.*, pág. 539

va a comenzar la segunda etapa con el triple alzamiento del empirismo, el mecanicismo, y el organicismo vitalista, líneas de la novedad y el progreso. Durante este tiempo coexistirán las novedades del saber y la ciencia antigua, dando como resultado un tipo de médico creador al que Entralgo denomina “sabio jánico”: hombre cuyo saber tiene dos rostros, uno está orientado hacia su presente y otro hacia la sabiduría antigua. Ejemplos son Vesalio, Paracelso, Harvey, etc. La tercera etapa consistirá en la ruptura con los restos del saber antiguo, donde todas las novedades son asumidas y desarrolladas desde la mentalidad científica que prevalece, esta será la esencia de la obra científica del siglo XIX¹⁴⁷

En los sermones que estudiamos aquí observamos que el tratamiento médico que se menciona más frecuente seguía consistiendo en la llamada “sangría,” debido a que durante siglos fue creencia que la mayor parte de las enfermedades padecidas tenían su origen en la abundancia de sangre. Esta técnica estaba relacionada con la teoría de Galeno (siglo II), quien concebía la salud como un discurrir armonioso de los fluidos y humores internos.

Una de las formas más limpias de practicar las sangrías era la aplicación de sanguijuelas sobre la piel, en la que previamente se habían practicado unas incisiones. Esta operación, para el pueblo llano, corría a cargo del barbero-cirujano.

¹⁴⁷ En el contenido del humanismo médico antes mencionado pueden distinguirse cuatro grupos de autores: los simples traductores de textos médicos antiguos (Hipócrates, Areteo, Dioscórides, Galeno, etc.), los hubo italianos, franceses, ingleses, alemanes y españoles. 2. Los expositores modernos, más o menos metódicos e innovadores del sistema médico galénico y medieval (Jean Fernel (1497-1558) y el español Luis Mercado (1520-1606). 3. Los médicos que, aun siguiendo a Galeno saben perfeccionarlo como el español Francisco Valles (1524-1592). 4. Los médicos filósofos, autores de ensayos ávidos de novedad o de comentarios al pensamiento más antiguo (el italiano Pietro Pomponazzi (1462-1524), los españoles Antonio Gómez Pereira, autor de *Antoniana Margarita*, donde se afirma precartesianamente el automatismo de los animales, Juan Huarte de San Juan (1529-1589) con su *Examen de ingenios para las ciencias* y Francisco Valles, el portugués Francisco Sánchez (1551-1623), con su célebre *Quod nihil scitur* y otras obras que irán apareciendo. Pedro Laín Entralgo, *Historia de la medicina*, edit. Masson, Barcelona, 2003, pp. 221-223.

Para facilitar la cicatrización de la vena, se cubría luego la herida con un polvo, cuya fórmula el barbero no daba nunca a conocer. Una de ellas estaba compuesta por sangre humana desecada, piel de liebre o conejo, cuerno de ciervo quemado y polvo de estiércol de mulo negro¹⁴⁸. Los sermones nos dan noticia de cómo el remedio de la sangría seguía siendo utilizado para tratar a las religiosas. Cito como ejemplo este sermón panegírico dedicado a una monja profesa del convento de San Lorenzo en la Ciudad de México, que fue tratada de la enfermedad del tabardillo¹⁴⁹ con este método:

A los siete años de su edad, habiendo enfermado de *tabardillo* por una sangría que, o por ignorancia o por inadvertencia o, lo que es más cierto, por disposición admirable de Dios, le c[e]rró el cirujano, de la noche a la mañana se halló ciega, y ciega perseveró por espacio de sesenta y dos años que vivió después... (Juan Antonio Oviedo: 1728, *Los milagros de la cruz*, fol. 4).

Según Le Goff, la enfermedad simbólica por excelencia de la Edad Media fue la Lepra. En la Nueva España lo fueron las epidemias como el tifo (*Matlazahuat*) o la viruela (*cocoliztli*). Esta visión simbólica de la enfermedad implica que el pecado ese asocia con ella y con la fealdad, y las divisiones sociales se expresan a través de oposiciones corporales; de manera que, mientras el noble es hermoso y bien formado, el villano es feo y

¹⁴⁸ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, INI, 1963.

¹⁴⁹ *Tabardillo*: “Enfermedad peligrosa que consiste en una fiebre maligna, que arroja al exterior unas manchas pequeñas como picaduras de pulga y a veces granillos de diferentes colores como morados, cetrinos. Covarrubias dice se llamó así del latino ‘tabes’, que significa putrefacción, porque se pudre y corrompe la sangre”. Real Academia Española. Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad con las frases o modos de hablar o los proverbios o refranes y otras cosas convenientes al uso de la lengua [...] Compuesto por la Real Academia Española. Tomo VI, que contiene las letras S-Z. Madrid. Imprenta de la Real Academia Española, por los herederos de Francisco del Hierro, 1739.

deforme. En España esta asociación del pecado con la fealdad tampoco había pasado inadvertida; así, para ingresar a la orden franciscana se pedía como requisito a los novicios que no tuvieran ningún defecto físico, como atestigua este texto del fraile aragonés fray Diego Murillo, orador, teólogo y poeta:

“De buen talle y hermosos de rostro: si bien en la Religión se mira la hermosura del alma y no la del cuerpo, sin embargo, como dice Boecio: “es menos estimada la ciencia, la virtud y aun la religión en los que son notablemente deformes”¹⁵⁰.

Esta creencia también persistió durante el virreinato. En el siglo XVIII la sociedad novohispana afrontó varios años de hambre, enfermedad y muerte, destacando la epidemia de tifo o peste que de 1736 a 1739 afectó a varias ciudades importantes como las de México y Puebla de los Ángeles, así como a localidades del altiplano central, del Bajío, del occidente y norte de la Nueva España. Según el estudio que realizó América Molina sobre las epidemias y hambrunas que enfrentó la sociedad novohispana de este período, la autora argumenta que: “el avance incontenible de la enfermedad y el gran número de muertos llevó al gobierno y a la sociedad de esas ciudades a organizar procesiones, misas y novenarios con el fin de aplacar el mal”¹⁵¹. Asimismo, los médicos pusieron en práctica sus conocimientos y sus métodos, algunos de ellos muy cuestionados por ciertos sectores de la sociedad. Sin embargo dicha enfermedad cobró gran número de víctimas no sólo entre los indios sino también entre los miembros de las clases acomodadas, como funcionarios, curas, médicos y propietarios. Molina menciona que además de tomar medidas ante la

¹⁵⁰ D. Murillo, *Instrucción para enseñar la virtud a los principiantes. Escala espiritual para la perfección evangélica*, Zaragoza, Lorenzo de Robles, 1598, edición de Fray Jaime Sala, O. F.M., B., Gustavo Gili, 1907, pp. 140-146 *apud.* Herrero Salgado, *op. cit.*, p. 527.

¹⁵¹ América Molina del Villar, “Remedios contra la enfermedad y el hambre” en *Historia de la vida cotidiana en México. El siglo XVIII: entre la tradición y el cambio*. Pilar Gonzalbo Aizpuru (Dir.) Vol. III, Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, México, 2005, p. 179.

enfermedad, como la de recluir a los enfermos en hospitales, en la Ciudad de México se realizaron actos públicos como procesiones, misas y novenarios, que proliferaban más que las mismas epidemias. Para la historiadora, este tipo de actividades “permite conocer otros aspectos importantes de la vida diaria de los capitalinos, como la influencia de la religión”

¹⁵² Gran parte de estas actividades religiosas se realizaron dentro de la catedral y otras iglesias, pero también se llevaron a cabo al aire libre, como la procesión realizada en honor de la Virgen de Guadalupe en mayo de 1737, que recorrió varias calles del centro de la ciudad. ¹⁵³. Hay que subrayar que la gente acudía a implorar la ayuda de los santos y de la Virgen porque, en la Colonia, las epidemias y otro tipo de desastres naturales como sismos, inundaciones y hambres fueron consideradas castigos divinos. De esa manera, las procesiones y fiestas dedicadas a determinados santos eran acciones rituales para aminorar o evitar los efectos desastrosos de estos acontecimientos. Estas actividades fueron, por tanto, una expresión importante de la mentalidad y de las costumbres cotidianas de los ciudadanos.

En los sermones también encontramos testimonios de cómo la sociedad novohispana dio explicación al origen de las enfermedades, que en gran medida habían desafiado los conocimientos médicos y que como se dijo anteriormente se veían como resultado del castigo divino. El sermón que cito a continuación, predicado en 1745 en Tziritzicuaró, región de la provincia de Michoacán, es un ejemplo interesante de ello. Este sermón está

¹⁵² *Ibidem*, p. 191.

¹⁵³ Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y Magia: el proceso de aculturación en la estructura social*, México, 1963, p. 279, *apud*. Molina, *ibidem*.

dedicado a la imagen del Señor crucificado de Tziritzicuario, al cual se le denomina “Señor de la Ortografía”. Bajo esta advocación Jesucristo, a semejanza de Dios, enseña a los fieles cómo se debe pronunciar el nombre de su pueblo Tziritzicuario, aplicando las teorías cabalísticas, el Calepino y otras autoridades de la época, según las cuales existen ciertas letras aprobadas por Dios y otras que son reprobadas, dependiendo de lo que simbolizan según la cosmovisión cristiana. Así tenemos aquí que la s, según el lugar en el que se coloque dentro de una palabra, puede hacer referencia a lo maligno, a la servidumbre (representada por la anterior idolatría del pueblo) o a los padecimientos de la Cruz de Cristo:

[...]En el Templo de Jerusalén enseñó Cristo a los ancianos, y esta milagrosa imagen explica lo mismo que de Cristo refiere el evangelio.[...]Y así, enseña en este templo esta imagen soberana cómo se ha de escribir y pronunciar la palabra Tziritziquaro.

Muchos escriben y pronuncian con S antes de la I de el principio y de en medio diciendo: Sirisquaro, Sirisiquaro; siendo que Cristo reprobó la S que a su siniestro lado tenía, representada en ese infeliz ladrón. ¿Cómo permitiría su Majestad que este su amado y escogido pueblo se escriba o se pronuncie con esta reprobada letra?

Y así, quitando la S a Sirisiquaro en lugar de ella enseña que se ponga una T y una Z. Escribiendo y diciendo Tziritziquaro. (Farias, Manuel Ignacio: *Soberano Maestro de orthographia*, [...] 1745.).

Si consideramos el carácter oral que subyacía a este tipo de textos, y toda la carga cultural heredada del Medievo con su creencia en la pronunciación ritual de ciertas fórmulas mágicas (ya sea para sanar a los enfermos o para provocar un mal), vemos que el catolicismo novohispano no escapa a esta tradición de creencia en la magia para sanar. A esta consideración hay que añadir el hecho de que, más adelante, el predicador se refiere a la epidemia del *matlazahuatl* que asoló al pueblo en años anteriores, y a la intervención milagrosa, en esa ocasión, de la imagen del señor de *Tziritzicuario*. Dicha imagen, en años anteriores durante el día de su fiesta se había vuelto inexplicablemente pesada, de manera que nadie pudo sostenerla para sacarla a la procesión; sin embargo, cuando se presentó la

epidemia, la imagen pudo sacarse muy bien en procesión, durante las rogativas de amparo frente a la epidemia.

Muchos años hace que en día como el presente de su solemne fiesta, quisieron sacar en procesión a esta bellísima imagen; más fue imposible el hacerlo; porque al llegar a tomarla en los brazos, la hallaron tan excesivamente pesada que no hubo humanas fuerzas que moverla pudieran, y conocido el prodigio se determinó que nunca saliese de su templo.

Lo contrario pasó después cuando el pueblo sufrió de la universal epidemia llamada comúnmente *Matlazahue*. Entonces sacaron la Imagen en rogativa y esta vez la Imagen salió sin dificultad alguna porque Cristo, movido a misericordia salió a comunicarle la salud a su pueblo a semejanza del Dios pagano Mercurio (Dios de la elocuencia y la salud)...Cristo también reproduce su amor en esta sagrada imagen, manifestándose Cristo como duplicado en ella. Según cita Orígenes: Siendo Jesús Maestro, debe de estar dentro del Templo sin salir de él. Pues el divino Jesús salió del Templo después de instruir a los doctores con sus misteriosas preguntas.¹⁵⁴

Por otro lado, este sermón refleja en cierta medida el hermetismo renacentista. Dentro de ese paradigma del saber universal, el hombre, vínculo entre la esfera celeste y terrestre, había de estar atento a los distintos reinos de la naturaleza para acceder a sus secretos y apropiarse de ellos. La naturaleza era un espejo de enseñanzas cifradas y tocaba al “simbólogo” extraer la moraleja que habría de proponerse al hombre no sólo como recurso de advertencia o emulación sino, sobre todo, como revelación de la “sabiduría oculta de Dios”. La tarea del naturalista simbólogo consistía en descifrar el alfabeto que Dios imprimió en las cosas del mundo, en leer el gran Libro de la Naturaleza, y para ello el hombre requería de una clave que le permitiera acceder a su estructura y poder expresarla en el saber, con el fin de poder reflejar, aunque de manera imperfecta, la perfección de la

¹⁵⁴ Manuel Ignacio Farias: *Soberano Maestro de Ortographia* [...], México, 1745, fol. 97.

creación.¹⁵⁵ Así, la pronunciación y escritura del nombre del pueblo a quien se predica, *Tzirizícuaró*, parecen ser la clave para descifrar en cada una de sus letras los valores que Dios le imprimió.

Un prestigioso remedio contra la enfermedad, al que se alude con frecuencia en los sermones, es la sombra de san Pedro. Según una difundida tradición que puede leerse en los *Hechos de los apóstoles* (3:1-10 y 15:5), san Pedro había curado, a la entrada de un templo cristiano, a un hombre que no podía caminar; y a partir de ese hecho había realizado numerosas curaciones milagrosas, al punto que de todas partes le llevaban enfermos para que “a lo menos su sombra cayese sobre alguno de ellos” (*Hechos* 15:5). En el siguiente sermón, publicado en la ciudad de Querétaro en 1702, la sombra del santo sirve para ahuyentar al Dragón (Satanás). En efecto, aquí san Pedro (que como dice la tradición fue crucificado boca abajo), lanza su sombra al abismo en forma de ángel y aprisiona al dragón con sus cadenas para que no inyecte su veneno a la gente:

...va san Pedro, o su sombra en el ángel, llevando en una mano las llaves y en otra las cadenas para aprisionar al Dragón y cerrar las puertas para que, así aprisionado, no inficione más con su veneno a las gentes que une san Pedro a la Iglesia de Roma. Este ángel en el abismo es una sombra de san Pedro, y solo esta sombra aprisiona a los dragones, hace temblar el infierno; es una sombra de sus triunfos, con que ganó tantas coronas --cerrando las puertas del abismo-- que nunca jamás prevalecerán contra la sombra de san Pedro y su Iglesia.¹⁵⁶

Por otro lado sabemos que, en la simbología universal, la sombra también tiene la connotación de la muerte. En la confirmación de este sermón se dice que la serpiente

¹⁵⁵ Johannis Amos Comenii, *Orbis sensualium pictus* (el mundo de las imágenes) [1658], estudio introductorio de María Esther Aguirre Lora, México, Editorial Miguel Ángel Porrúa, 1993, p. 112.

¹⁵⁶ Fray Antonio de Trejo: *la milagrosa sombra*[...], México, 1702, fol. 25

proyectó su sombra sobre Adán y le inyectó su veneno. Aquí es la sombra de la cabeza inclinada de Jesucristo crucificado la que curó a Adán de la ponzoña de la serpiente y, con él, a todos los hombres:

Enroscada en el árbol del Paraíso, la serpiente hizo sombra que de lleno dio en Adán, cabeza de los hombres, y como era sombra de la muerte, le quitó la vida: Para remediar tanto daño, se puso en el Árbol de la vida la misma Vida Cristo, inclinó la cabeza, y entonces, como era el medio día, la sombra que hizo la cabeza de Cristo dio en la cabeza de Adán, que estaba al pie de la Cruz, dijo Orígenes. Y siendo sombra de la vida, triunfó de la Muerte, expelió el veneno, vivificó a Adán, y en su cabeza a todas la gentes. En este tiempo, las siete cabezas del Dragón hacían sombra sobre la cabeza del mundo de Roma, de cuyo imperio se difundían los engaños, idolatrías y errores a todo el Mundo: el veneno de la serpiente, que tenía inficionado todo el gentílico pueblo. Alto, pues, dice Cristo a su vicario: tú, Pedro, haz remediar esto con tu sombra. Así lo hace; viene a Roma, corta las siete cabezas del Dragón para que no hagan más sombra sobre la cabeza del mundo. Pónese en el lugar más alto y superior que tiene toda la tierra, que es el Sumo Pontificado; y entonces la sombra que hace la cabeza de la Iglesia, S. Pedro, da sobre la cabeza del mundo Roma. De allí se difundió a todo el mundo esta sombra, cuya virtud milagrosa quita el contagio y el veneno, introduce la salud y la vida. Quitase, pues, la sombra de la Muerte para que no inficione más las gentes, y se pone la sombra de la vida, que vivifique a todas las gentes.¹⁵⁷

Así, la sombra tiene un significado ambivalente, pues al mismo tiempo que puede curar, hacer milagros y dar la vida, puede dar la muerte:

Porque un hombre caído no hace sombra, ni en lo natural ni en lo moral. Un Príncipe elevado hace sombra a muchos, pero caído, a ninguno. Pues que caiga el Príncipe de los Apóstoles, para que no haga sombra, y así en tiempo de la Pasión no se vea en el mundo la sombra de San Pedro, que tiene potestad de dar la vida, sino solo la sombra de las tinieblas, que tiene potestad de dar la muerte. Sombra que hace milagros y da la vida; y sombra que ejecuta crueldades y da la muerte a la inocencia misma son incompatibles a un mismo tiempo. ¿Pues qué remedio? Que caiga San Pedro y, caído, no haga sombra al estado de la Iglesia; que se levanten las tinieblas todas y hagan sombra al estado de la redención. Suspéndanse la potestad, la sombra y las Armas de San Pedro, para que no defiendan la vida a Cristo: tengan las tinieblas armas, sombras, y potestad de dar la muerte.¹⁵⁸

Podemos decir que los sermones reflejaron en gran parte la visión de que la enfermedad corporal era una consecuencia de la enfermedad del espiritual, es por esto que la fealdad o la deformidad del cuerpo serán concebidas necesariamente como defectos del

¹⁵⁷ Fray Antonio de Trejo: *la milagrosa sombra*[...], México, 1702, fol. 25.

¹⁵⁸ Fray Antonio de Trejo: *la milagrosa sombra*[...], México, 1702, fol. 25.

alma y viceversa. Así mismo el remedio colonial por excelencia para tratar las enfermedades será, al igual que en la época medieval, mandar al enfermo a confesar.

Los sermones cumplen también una importante función histórica, porque nos acercan a las tradiciones de la medicina en la Nueva España, como el uso de las sangrías por parte de los médicos como remedio general para aliviar a los enfermos. La creencia en lo mágico también pervive en la pronunciación ritual de ciertas letras, y en la salida en procesión con la Imagen a cuestras para pedir la sanación del pueblo o pedírsela a la sombra de San Pedro.

3.8 La sangre y el agua: líquidos corpóreos redentores y curativos

“Entre los líquidos corpóreos canonizados por el cristianismo, la sangre ocupaba un lugar primordial y poseía un gran poder santificante. Por medio de la suya el cordero místico había realizado su acción salvadora y continuamente se hablaba de milagros de hostias sangrantes que difundían el dogma de la transustanciación”...¹⁵⁹ También el agua ha tenido siempre en el cristianismo un profundo valor simbólico como elemento purificador y curativo. En nuestros sermones ambos líquidos vitales aparecen asociados a símbolos específicos. Por ejemplo, el agustino Antonio Trejo habla de la herida del costado de Cristo, de la cual brotaron sangre y agua; y al mismo tiempo se refiere a ambos líquidos como una metáfora de las llaves del cielo que fueron entregadas a San Pedro. De esta manera, mientras el agua se transforma en la llave de los justos, la sangre simboliza la llave de los pecadores, ambas confiadas a la custodia del santo apóstol:

¹⁵⁹ Rubial, *op. cit.*, p. 29

Extiende los brazos en la Cruz [Cristo] para que al salir por un Costado el agua, y por el otro la sangre, según dicen Alapide, Prudencio, y Theodoreto en sus Diálogos, reciba San Pedro en una mano, el agua, llave de los justos, y en la otra mano la sangre, llave de los pecadores.¹⁶⁰

En la concepción religiosa medieval, el verter el líquido vital a imitación del Hombre-Dios era considerado como una acción propiciatoria de la misericordia de Dios contra el azote de la peste; además purificaba y conseguía el perdón de las penas del Purgatorio. A finales de la Baja Edad Media, los hombres atribuían un extraordinario significado religioso al cuerpo de Dios. No sólo creían que el pan se convertía en Cristo en el momento de la consagración en el altar; también vivían como ciertas las narraciones de milagros en los que el pan se transformaba en carne ensangrentada en la boca de quien lo recibía; de manera que el sacramento de la eucaristía, la “teofagia sagrada”, consistió, en realidad, en un canibalismo simbólico: los devotos comían la carne del dios y, de ese modo, se arrogaban simbólicamente los poderes del dios torturado. Por otra parte, la práctica piadosa llegó a venerar la hostia consagrada como un vestigio físico o reliquia de Cristo; las hostias consagradas eran reservadas en relicarios y honradas con las mismas velas y antorchas que antes se usaron para alumbrar las reliquias de los santos.¹⁶¹

La sociedad Novohispana, al parecer, no modificó substancialmente esta herencia del imaginario medieval respecto a la sangre de Cristo. En este sermón jesuita que tiene como tema: “Cristo está presente como quinta esencia en la eucaristía”, el predicador utiliza como

¹⁶⁰ Antonio de Trejo, *op. cit.*, fol. 26.

¹⁶¹ Caroline Walker Bynum. “El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media” en *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Michel Feher, Ramona Naddaff (Editores), Madrid, Taurus, 1980, p. 166.

prueba “artificial” la cita de un *exemplum* del erudito Jesuita Carlo Gregorio Rosignoli¹⁶², donde se narra cómo una mujer poseída por la pasión de los celos transgrede las leyes divinas al robar una hostia consagrada para dársela a una hechicera judía a cambio de un remedio para atraerse el amor de su marido, y cómo, antes de entregarla, la mujer se percató de un hecho prodigioso: el pañuelo donde resguardaba la hostia estaba manchado de sangre que brotaba de la hostia. Esta experiencia tiene el efecto de atemorizar a la mujer celosa, moverla a reconocer su maldad y confesarla ante el marido y, finalmente, provocar su arrepentimiento:

“Sucedió que una mujer poseída por la pasión de los celos consultó a una judía hechicera para que le diese un remedio que le conciliase el amor de su marido. Prometió dárselo la judía, con la condición de que le llevara una “forma” consagrada, por ser uno de los ingredientes necesarios al remedio que pedía. Se horrorizó la mujer por ser cristiana, pero vencida por su pasión maldita, fue a una Iglesia a comulgar y habiendo recibido la sagrada forma, se la sacó de la boca y la guardó y escondió en un pañuelo. Pero al tiempo que ya caminaba en busca de la hechicera, reparó que destilaban del pañuelo gotas de sangre. Atemorizada, mudó de parecer, fue a su casa, puso el pañuelo con la forma en un canastillo. En la noche, vieron ella y su marido que del canastillo salían tan resplandecientes rayos de luz que iluminaban todo el aposento, con lo cual se vio obligada a descubrir a su marido la maldad y sacrilegio que había cometido. El marido, a la mañana siguiente, le dio cuenta al Párroco de todo, con lo cual una solemne procesión vino a la casa y, habiendo tomado con reverencia la sagrada forma, la llevó a la Iglesia y la colocó en una custodia en que fue venerada por espacio de 100 años, hasta que en cierta solemnidad, queriéndola exponer a pública veneración hallaron que de aquella custodia milagrosamente se había trasladado a una bellísima redoma de Cristal, la cual tenía la boca tan estrecha que, sin hacer pedazos la forma, no era posible naturalmente introducirla. Esta prodigiosa forma se mostraba a los presentes de diversas maneras. Según la historia, dura todavía esta maravilla. Unos verán en la forma un pequeñito niño recién nacido, otros la forma de un joven hermoso, otros cubierto de llagas y sangre, otros en la Cruz y otros resucitado y glorioso” Y por el Mártir P. Abraham de Georgis de nuestra compañía, consta que pasando por Santarém, cuando iba misionero a la india Oriental, vio al Señor en aquella forma consagrada con la Cruz a cuestas, dándole a entender con un habla interior que él también cargaría con su Cruz padeciendo glorioso martirio. Añadía la historia que, cuantos veían a Cristo en aquella forma, todos se sentían movidos a grandes y tiernos afectos de fe viva, de religiosa piedad y dolorosa contrición de sus pecados.¹⁶³

¹⁶² Carlo Gregorio Rosignoli o Rossignoli (Borgomanero, 1631 – Borgomanero, 1707) Predicador italiano que perteneció a la Compañía de Jesús, autor de numerosas obras teológicas y devocionales. La obra citada en este sermón es: *Marauiglie di Dio ne suoi santi, auuenute nella nuoua cristianita dell'Indie, e d'altri Paesi idolatri, scelte dalle istorie di quei regni*. Opera di Carlo Rosignoli della Compagnia di Giesu. Dedicata all'ill.mo e reu.mo Signore, il signore D. Michele Francesco Guerra ..., Milano, Giuseppe Pandolfo Malatesta, 5 vol. pubblicati tra 1698 e il 1705.

¹⁶³ Juan Antonio de Oviedo, *La quinta essencia del amor* [...], México, 1748, fol. 25

Si la sangre de Cristo había sido derramada para el perdón universal de los pecados, y si su presencia movía naturalmente al arrepentimiento, es porque en ella está presente el espíritu. De esa manera, el dolor corporal infligido por Dios a sus elegidos a través del martirio es un dolor que consume el espíritu al igual que la sangre, como expresa este sermón que atribuye el dolor de Job a las saetas que Dios clava en su corazón, que contienen un “veneno” o furor que consume su sangre al igual que su espíritu.

Ponderando Job lo admirable de su padecer (Job 6 y 4), decía que sus dolores eran saetas que el Señor le clavaba, cuya violencia le chupaba y bebía todo el espíritu y la sangre. *Sagitta Domini in me sunt, quarum indignatio obibit spiritum meum*, o como volvieron los Sesenta: *quarum furor bibit sanguinem meum*. (Porque las saetas del Todopoderoso están en mí, cuyo veneno bebe mi espíritu) Y es el caso, dice nuestro Gaspar Sánchez, que en el Hebreo en lugar de *indignatio* está la palabra *chamah*, que significa cierto género mortífero de veneno con que untadas las saetas chupan toda la sangre, y consiguientemente acaban con la vida¹⁶⁴.

El que la sangre derramada, que mueve al arrepentimiento, contenga el espíritu de Dios es un remanente de las doctrinas griegas Aristotélicas, y que encontramos esbozada en algunos de los filósofos griegos que lo precedieron como Alcmeón de Crotona, quien postuló que la sangre es el órgano principal de la conciencia¹⁶⁵. Esta teoría será retomada por Fray Luis de León quien en *el símbolo de la fe* plantea que el hígado es como el *dispensero de la casa*, el órgano del que nacen y tienen sus raíces las venas de todo el cuerpo y el encargado de repartir la sangre cargada de humores en dos partes, una, que es la sangre venal, lleva la sangre nutricional para mantener el cuerpo y los huesos, y otra que es la sangre arterial, que va al corazón que está dotado con dos ventrículos distintos,

¹⁶⁴ *Idem, Los milagros de la Cruz* [...] 1728, fol. 5.

¹⁶⁵ Capelletti, pp. 70-71.

uno recibe la sangre donde es purificada por el calor del corazón, luego va al segundo ventrículo donde se convierte en sangre arterial , la cual sirve para engendrar los espíritus vitales. Ya purificada esta sangre arterial sale por el tronco de una gran arteria y se va ramificando en dos grandes brazos por uno de ellos la sangre baja del corazón hasta los pies y por el otro sube del corazón hasta la cabeza¹⁶⁶.

-La sangre que hiere y vivifica

Además del poder redentor de la sangre de Cristo, que al ser derramada mueve al que la vislumbra al arrepentimiento y confesión de su pecado, otra atribución de la sangre fue la de ser alimento divino que transmite la sustancia de Dios a los hombres. De esta manera, vemos que, a través de su sangre, Cristo asume cualidades femeninas: al igual que el cuerpo de su madre, la virgen, había engendrado y transmitido su substancia al hijo de Dios, el cuerpo de Cristo, mediante el sacrificio de la Cruz, da con su sangre nueva vida y salud espiritual al hombre. El tema de la maternidad de Cristo ha sido estudiado por investigadores que observan su presencia en la obra de Fray Luis de León y rastrean el tema en varios textos anteriores¹⁶⁷. Colin P. Thompson señala que es en la “Oración a San

¹⁶⁶ Fray Luis de León, *El símbolo de la fe*, pp.152.

¹⁶⁷ En los *nombres de Cristo* Fray Luis compara el amor de una madre, que pone los pequeños pies de su niño sobre los suyos para enseñarlo a caminar, con el amor de Cristo hacia la humanidad. (fray Luis de León, *De los nombres* I, 110-11) En el *Opúsculo De nueve nombres de Cristo* el beato Alonso de Orozco hace alusión a esto mismo: ...cuando el pastor halló la oveja perdida no la llevó a al rebaño por sus pies, sino púsola sobre sus hombros. ¡Oh piadosa madre que ansí remedias nuestra flaqueza; Como la madre al niño que no puede andar, Cristo nos lleca en sus brazos”. (Alonso de Orozco, *De nueve nombres de Cristo*, publicado por primera vez por Muiños Sáenz (1888), y después como apéndice a *fray Luis de León, op. cit*) Ver Ana

Pablo” de San Anselmo donde se podría encontrar el origen a la devoción a “Nuestra Madre Jesús” misma que alcanzó cierta popularidad en la Edad Media. Por su parte Cabassut encuentra el origen del tema de la maternidad de Cristo desde el Antiguo Testamento y en algunos Padres de la Iglesia¹⁶⁸. Otros investigadores han señalado a algunos místicos europeos de los siglos XII y XIII que utilizan imágenes femeninas para hablar de Cristo como Bernard de Clairvaux, que recurre con frecuencia a imágenes de lactancia para hablar de Jesús, Moisés y otros santos y abates en general; Guillaume de Saint-Thierry, que también habla de los pechos de Cristo que alimentan e instruyen al alma, entre otros muchos ejemplos¹⁶⁹. Lo que es un hecho es que las imágenes de Dios referidas (que van desde el vientre, la concepción, gestación, trabajo de parto, los pechos y la leche, el acto de amamantar, consolar, proteger, etc.), tienen una importancia especial para profundizar en el conocimiento de las relaciones entre lo divino y lo humano.

Castaño, “La Maternidad de Cristo en *Los nombres de Cristo: el tema en textos anteriores y la formulación de Fray Luis de León*” en *Medievalia*, núm. 9 Diciembre de 1991, pp. 18-29.

¹⁶⁸André Cabassut observa que la idea de la maternidad de Cristo esta popularmente asociada con la madre Julian of Norwich (André Cabassut, “Une dévotion médiévale peu connue: la dévotion a Jésus nôtre mère”, en *Revue d’ascétique et mystique*, 25, 1949, 234-245.) Dicha devoción alcanzó cierta popularidad durante la Edad Media, sin embargo apunta Cabassut que el tema de Dios como madre se encuentra ya en varios lugares del antiguo testamento (Isaias 49:1) También reproduce Cabassut fragmentos de Marguerite d’Oyngt (+ 1310), que describe la vida de Cristo como treinta años de trabajo de parto para alumbrar a la humanidad; de Mechtulde d’Hackeborn (+ 1298), que llama madre tanto a Cristo como al Espíritu Santo; y por último a un fragmento de un cartujo del siglo XV: Dominique Hélon (Dominique de Prusse o de Treves, 1387-1460), que cuenta cómo fray Ruperto (seudónimo) adoptó la costumbre de invocar cada mañana a sus tres madres del cielo: La Virgen María, Nuestro Señor y el Espíritu Santo, añadiendo tres “madresnuestras” a los tres padresnuestrros que señalaba la regla cartuja.

Según la teoría fisiológica medieval, la materia, la comida y la carne estaban asociadas con la mujer. Todos los biólogos medievales sabían que la sangre de madre nutría al niño dentro del útero y luego, transmutada en leche, seguía nutriendo al niño fuera de él. “Desde que la criatura ha sido nutrida con la sangre menstrual en el útero, necesita un alimento cuya naturaleza sea lo más próxima posible a la sangre menstrual”¹⁷⁰. Así, la sangre era considerada como el flujo básico del cuerpo, y la sangre de la mujer como el soporte fundamental de la vida humana.

En el imaginario novohispano seguía muy viva esta concepción del papel de la madre en la transmisión al hijo, tanto de las sustancias vitales como del espíritu. El dominico Manuel Dallo, en el siguiente sermón, propone que el pecado puede ser transmitido de la madre al hijo a través de la leche materna, bajo el supuesto de que la leche es sangre transmutada y que la sangre contiene el espíritu; de manera que, al alimentarse de ella, se alimenta no solo el cuerpo, sino también el alma. Se trata de un sermón panegírico, dedicado a san Pedro mártir, en el que Dallo narra la infancia del santo. En la peroración amplifica sus virtudes, diciendo que el santo se negó a beber la leche (conceptualizada como la sangre) de su madre porque, al ser una mujer pagana, le podía transmitir su pecado por vía del alimento:

Ahora, Pedro, cuéntanos tus trabajos. Alega Pablo su sed?, Su hambre? Su desnudez? Sus bofetadas? Qué sed no padeciste! Viéndote obligado, por no comunicar con herejes, a no tomar ni aun la leche de tu propia madre, por estar inficionada con el mismo contagio, qué hambres no toleraste! Secándosete, de no comer, las vías por donde pasa el manjar, y cerrándosete de tal suerte la boca que

¹⁷⁰ Bynum *op. cit.*, 190-192.

era menester instrumentos de hierro aplicados con gran fuerza para abrirla, y echarte algún alimento con que apenas pudiera la vista conservarse¹⁷¹.

Observamos entonces que, para nuestros predicadores, al ser la leche materna la sustancia que nutría la sangre de los hijos que la madre amamantaba, era por tanto materia nutricia del espíritu. Esta concepción, que seguramente permeó la mentalidad de los novohispanos durante mucho tiempo, es satirizada por Joaquín Fernández de Lizardi en su

Periquillo Sarniento:

Quedé pues, encomendado al cuidado de mi *chichigua*, quien seguramente carecía de buen natural, esto es, de un espíritu bien formado; porque si es cierto que los primeros alimentos que nos nutren nos hacen adquirir alguna propiedad de quien nos los suministra, de suerte que el niño a quien ha criado una cabra no será mucho que salga demasiado travieso y saltador como se ha visto; si es cierto esto, digo: que mi primera nodriza era de un genio maldito según que yo salí de mal intencionado, y mucho más cuando no fue una sola la que me dio sus pechos, sino hoy una, mañana otra, y pasado mañana otra, y todas, o las más, de las peores...¹⁷²

Es interesante señalar que en la Edad Media los teólogos y filósofos de la naturaleza tenían una concepción del género mucho más flexible que la actual, de manera que podían atribuir al cuerpo de Cristo y a los cuerpos masculinos en general tanto el sexo masculino como el femenino a la vez. Así, se consideraba que cada ser humano era poseedor de características masculinas y femeninas; por ejemplo, místicos como Bernardo de Claraval, Eckart o John Gerson describieron a hombres piadosos como madres fecundas o mujeres débiles¹⁷³.

¹⁷¹ Manuel Romualdo Dallo y Zabala, *San Pedro Mártir. Sermón Panegórico* [...], México, 1743, fol. 22.

¹⁷² Joaquín Fernández de Lizardi (El pensador mexicano) *El Periquillo Sarniento*. Sopena, Provenza, 1908. p. 21.

¹⁷³ Bynum *op. cit.*, pp. 190-192.

El vínculo que se establece cuando la madre amamanta al niño parece también haber tenido especial encanto para fray Luis de León. En la perfecta casada recomienda a las madres que críen a sus hijos, diciéndoles que: “los rayos de la leche que viene son como agujones” del amor materno¹⁷⁴

La relación de intercambialidad entre la sangre y la leche produce, por analogía la relación entre los pechos y las heridas de Cristo. Parece ser que estas asociaciones eran ya muy frecuentes en ciertas leyendas y devociones medievales como la del Sagrado Corazón¹⁷⁵

Así, no sólo el alimento espiritual sino también el martirio puede ser suministrado por Dios, quien posee pechos que son a la vez fuente nutricia. Veamos el siguiente sermón que, con una hermosa metáfora, expresa que las flechas envenenadas (símbolo del martirio) que Dios lanza al corazón de los elegidos son una fuente de tormento que

¹⁷⁴ “Críe pues, la perfecta casada a su hijo [...] Lo primero en que abra los ojos su niño sea en ella, y de su rostro de ella se figure el rostro de él. La piedad, la dulzura, el aviso, la modestia, el buen saber, con todos los demás bienes que le habemos dado, no sólo los traspase con la leche en el cuerpo del niño, sino también los comience a imprimir en el alma tierna de él con los ojos y con los semblantes(Fray Luis de León. *La perfecta casada*, cap. XVII (ed. Félix García, I, 348-349)

¹⁷⁵ Como se refleja, por ejemplo en los escritos de Gueric D'Igny y Aelred de Rievaulx. (Ver. Caroline W. Bynum *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley: University of California Press, 1982.).

consume el espíritu, pero también son como pechos maternos que destilan la leche (sangre-espíritu) que vivifica al mártir cristiano:

Ahora es digna de ponderar la advertencia de nuestro eruditísimo Floresa de que en lugar de la palabra *indignatio* se puede leer *lattis pinguedo*, esto es la grosura y sustancia de la leche, y que con esa leche se alimentaba y nutría la sangre y espíritu de Job: como que las saetas con que el Señor le afligía fuesen maternos pechos abundantes de leche, que lo sustentaban. Pues si los tormentos con que Dios aflige a Job son veneno que mata ¿cómo son pechos que vivifican? Si chupan y agotan la sangre, y consiguientemente acaban con la vida: ¿cómo son leche sustancial que la fomentan? Porque eso tienen por ser tormentos no naturales y ordinarios, sino admirables y maravillosos: *mirabilitier me crucias*. Los tormentos naturales y ordinarios desflaquecen; los admirables y maravillosos dan más fuerza; aquellos debilitan los espíritus para hacer el dolor menos sensible, estos los avivan¹⁷⁶

Cristo también adoptó la característica femenina de alimentar con su cuerpo a los seres humanos a través de la transubstanciación en la hostia consagrada. En este sermón el predicador establece una analogía entre el corazón de Cristo y el antiguo *manná* que Dios regaló a los israelitas cuando peregrinaron en el desierto, y cuyo sabor podía ser amargo, ácido y dulce, igual que su consistencia, que podía ser sólida o líquida, dependiendo de la necesidad del que lo ingería. De la misma manera, Cristo alimenta espiritualmente con su cuerpo al que comulga, es decir, le otorga todas las virtudes que el creyente necesite para fortalecerse:

En la ley antigua la figura de la Eucaristía es el *Maná*, pan que bajó del cielo a los israelitas por cuarenta años. Estos, al verlo caer del cielo sin saber lo que era, preguntaban: ¿Qué es esto? Y eso es lo que significa la palabra *maná*. Lo admirable es que habiéndolo gustado y conocido por tanto tiempo nunca supieron lo que era exactamente, pues siempre lo llamaron maná. Y con razón, pues nunca supieron lo que era exactamente porque gustaban en él una comida que contenía todas las comidas. Porque era una comida que sabía a lo que quería cada uno. Y siendo incompatibles entre sí lo sólido y lo fluido, lo caliente con lo frío, lo dulce con lo agrio, todo lo hallaban los israelitas en el maná.

En una cita de Cornelio se dice que *man*, o *manná* en el idioma Caldeo es de todos los géneros: masculino, femenino y neutro porque, conteniendo todos los sabores, a unos sabía a pescado, y entonces era masculino, a otros les sabía a carne y era femenino, y a otros a azúcar, y era neutro. Esta es la maravilla y el excelso corazón de Cristo, pues ¿qué dulzuras no gustará quien cuando comulga considera que recibe en su pecho al que es dulzura eterna? El corazón de Cristo encierra

¹⁷⁶ Juan Antonio de Oviedo, *Los milagros de la Cruz...*, fol. 6.

todas las virtudes según la necesidad de cada uno cuando lo recibe. En unos causa humildad y confusión para que venzan los asaltos de la soberbia. En otros magnanimidad y aliento para que no se rindan a la pusilanimidad y desconfianza. En unos causa lágrimas con que lloran sus culpas y en otros regocijo y paz en sus penas, en otros compasión de la Pasión de su salvador y en otros júbilo de los gloriosos triunfos de su resurrección. A unos abre los ojos de la fe para que conozcan y adoren las verdades eternas, y a otros ciega los ojos de la razón para que no escudriñen temerariamente los celestiales y divinos misterios.¹⁷⁷

Como puede verse, en este sermón encontramos también ciertos indicios de que persistían durante el virreinato los supuestos medievales que asocian a la mujer con la carne y con el cuerpo de Cristo.

En este sermón que predicó el jesuita Esteban de Aguilar también observamos dichas reminiscencias medievales trasladadas al ámbito novohispano. En él se define la virtud de la piedad a través de una imagen medieval: el emblema heráldico del pelícano ensangrentado que hierde su propio cuerpo para alimentar a sus crías.¹⁷⁸ Dentro de esta alegoría, san Francisco de Asís es comparado con el pelícano, a la vez que se establece la semejanza entre el pecho ensangrentado del ave y el cuerpo de Cristo sacramentado quien entrega su cuerpo en la comunión como alimento espiritual a los creyentes:

Está Christo en el sacramento encubierto y no se conoce, pues para que se conozca descúbrase en Francisco. Piedad es decubrir el cuerpo de Christo en el cerco de un Sol ondeando en luces en el pecho de un Pelicano matizado de sangre en el cristal de un cielo orlado de nubes; significada su hermosura en el Sol, su amor en el Ave, su grandeza en el cielo: esa piedad es, pero no propiedad. La esencia del signo es representar a otro; y el representarlo con ajuste, consiste en ser propio de aquel a quien representa: esto es tan suyo

¹⁷⁷ Juan Antonio de Oviedo: *La quinta esencia* [...] México, 1748, [PÁG?]

¹⁷⁸ Según Focillon los animales heráldicos tuvieron sus orígenes en el siglo XIII y fungieron como protectores de los caballeros que los enarbolaban en sus crestas. Después de la conquista el recuerdo de ellos se presentaba en la Nueva España. Hubo águilas bicéfalas, dragones, cocatrices, sierpes, pelicanos y basiliscos. Satanás y el Dragón tenían características semejantes en la mente de los clérigos Focillon en *Magazine of Art*, Washintong, 1940) XXXIII, 25. *Apud*,. Weckman, *op. cit.*, 1983, p. 80.

que no sea de otro [...]Pues colóquese Christo sacramentado en el pecho de Francisco para que si las especies del pan, por no ser tuyas ni propias, lo encubren, los signos de Francisco, por ser tan propios, tan tuyos, lo descubran. ¹⁷⁹.

También aquí se trata de una imagen que aparece ya en el Antiguo Testamento (Salmos 101. 7), en donde Dios se llama a sí mismo pelícano (según San Isidoro, el ave que mata a sus hijos y los llora por tres días, para después, hiriéndose a sí misma el pecho, devolverles la vida rociándolos con su sangre). Este salmo sirvió a San Agustín para explicar la maternidad de Cristo¹⁸⁰ pues no sólo Cristo había encarnado en el cuerpo de una mujer, sino que su propia carne hacía cosas propias de la mujer: derramaba sangre, proporcionaba alimento y daba nacimiento a una nueva vida. ¹⁸¹

Es muy interesante la distinción que hace el agustino Antonio de Trejo entre la sangre vulgar y la sangre noble según el lugar en donde sea derramada dicha sangre. Así, mientras la sangre de las víctimas ofrecidas en sacrificio es derramada en la tierra, y por tanto se le considera vulgar, la sangre que es derramada dentro del cuerpo humano cuando nos sonrojamos, y que es producto de la vergüenza -- sentimiento que el predicador califica como “sagrado”--, se convierte en “sangre racional”: está dotada de alma y es esencial para el hombre:

Recibe pues, oh ilustre, gloriosa, ínclita congregación, esta restitución que el Colegio hace, que pues tienes primores para hacer como que es utilidad tuya lo que fue el mayor beneficio nuestro, no dudo que los tendrás en admitir lo que es restitución como si fuera ofrenda. Aunque por no quedar totalmente el Colegio *desairado ya tiene que sacrificar a tu culto la vergüenza de no tener que*

¹⁷⁹ Estevan de Aguilar, *Sermón del Seráfico Padre San Francisco*, México, 1668, fol. 6.

¹⁸⁰ Bynum opina que esta metáfora pudo haber sugerido a los exégetas una posterior indentificación de san Pedro y san Pablo como madres que dieron la leche de la doctrina a los principiantes (Bynum *Jesus as Mother...op. cit.*, pp. 125-126).

¹⁸¹ Bynum, *Fragmentos para una historia...op. cit.*, pp.190-192.

*ofrecer víctima, que dijo un discretísimo orador que es digna de aprecio porque en ella se ofrece la mejor sangre. La que derraman las heridas en la tierra es sangre vulgar; la que derrama la vergüenza en el rostro es sangre muy noble; aquella es sangre del cuerpo; esta es el espíritu de la sangre; aquella es sangre animal, esta sangre racional; a aquella la puede derramar el acaso, a esta solo la puede verter la razón. El mejor obsequio que se llevaba a los príncipes era una púrpura, a quien llamó Casidoro: *Obsequium nobilissimum*; y siendo la vergüenza no solo púrpura muy noble, sino muy sagrada, como la llamó Silio, la consagra este Colegio de los hijos del mayor Príncipe de la Iglesia por víctima retenida en la sangre más generosa, ofreciendo también el que vivirá siempre en agradecimiento de su memoria.*¹⁸²

Si bien el objetivo implícito de esta clasificación de la sangre es justificar el menosprecio hacia los holocaustos paganos por parte de la religión católica, holocaustos que el mismo judaísmo practicaba en sus ceremonias religiosas, también es cierto que nos permite ver cómo, en la mentalidad colonial, la sangre de Cristo y de los santos, además de ser venerada por su acción redentora y purificadora de los pecados, también fue objeto de una prosopopeya mediante la cual se le atribuyó alma y capacidad de razonamiento.

-El agua del costado, el bautizo y las lágrimas

Junto a la sangre, otro líquido corpóreo con acción redentora, sanadora y purificadora fue el agua. Ya sea en forma de lágrimas o de chorro que brota del costado de Cristo, el agua del cuerpo se asoció en la mentalidad virreinal con el agua del bautismo, como se muestra en el siguiente sermón donde el agua del costado de Cristo simboliza la llave del cielo que Dios asignó a los justos y que fue entregada a San Pedro junto con la llave de los pecadores (simbolizada en la sangre de Cristo):

Todos los que entran en el Cielo, o son Justos o pecadores; si justos, entran por el agua del bautismo; si pecadores, entran por la sangre de la penitencia. Del sagrado corazón de Cristo salió agua y sangre Son las dos llaves del Cielo: el agua es la llave de los justos; la sangre es la llave de los pecadores, y pues ¿quién recibe estas llaves? San Pedro. Por eso dispone la providencia que muera crucificado al

¹⁸²Antonio de Trejo: *La milagrosa sombra* [...], México, 1702).

revés: la cabeza a los pies de Cristo para que, al bajar el agua y sangre, caigan sobre la cabeza de san Pedro, que es cabeza de la Iglesia: *Extiende los brazos en la Cruz para que al salir por un costado el agua y por el otro la sangre, según dicen Alapide, Prudencio, y Theodoro (Diálogos), reciba San Pedro en una mano, el agua, llave de los justos, y en la otra mano la sangre, llave de los pecadores*; como si dijera Cristo: A ti Pedro, y no a otro entrego estas llaves de los Cielos¹⁸³.

Las lágrimas también son consideradas como las llaves del cielo:

Y sepan todos los que quieren ir al Cielo que la penitencia es la puerta, y las lágrimas son las llaves. Sí. Que no puede haber otras llaves ni otras puertas. [...] porque solo las perlas tienen semejanza de lágrimas, y solo las lágrimas de penitencia pueden ser las llaves y puertas de los cielos. Por eso, solo a san Pedro se le dieron estas puertas y estas llaves, por los millones de lágrimas y perlas que derrama. Y así, católicos, es menester, a impulso de lágrimas, a industrias de penitencia, adelgazar y comprimir el hilo de la vida; para que pueda entrar por el pequeño agujero de una perla; que tan angosta es como esto la puerta de la Gloria.¹⁸⁴

También el vientre virginal de la Virgen María fue comparado con las aguas del bautismo, por lo cual se le atribuyeron poderes santificadores, como se aprecia en un sermón cuyo tema se basa en una cita del Papa San León: “El vientre santo engendró santo; como santificadas las aguas reengendran limpios...”¹⁸⁵

El agua bendita fue también ampliamente utilizada para sanar enfermedades tanto del cuerpo como del alma, como se aprecia en este sermón panegírico dedicado a una religiosa. En la narración de su infancia, el predicador refiere que la religiosa sufrió de varias enfermedades que al parecer le provocaban síntomas similares a los de la epilepsia y las parálisis. Al llamar a su confesor, como se estilaba en estas situaciones, el padre le aplica a la monja enferma un poco de agua bendita, que le hizo, si no recobrar la salud, al menos salir de la crisis o parálisis que padeció:

¹⁸³ Antonio de Trejo: *La milagrosa sombra* [...], México, 1702, fol. 15

¹⁸⁴ Antonio de Trejo: *La milagrosa sombra* [...], México, 1702. Fol. 15.

¹⁸⁵ Fray Francisco de Soto, *Liceo de Relieves*[...], México, 1690

Aun no tenía nuestra Venerable Madre los diez y seis años, cuando una mañana, como a las cuatro, comenzó a d[e]cir tan desentonados clamores que, acudiendo los de su casa, hallaron con admiración que con desusados y extraordinarios movimientos parecía que jugaban con ella a la pelota arrojándola de la cama al suelo, y levantándola del suelo a la cama, sin ser bastante seis personas a detenerla. Duró esto como media hora, pero el efecto fue quedarle el rostro torcido hacia las espaldas, las manos y los brazos contrahechos, y los empeines de los pies vueltos con extraordinaria situación hacia abajo. Fue llamado su confesor, el venerable padre Pablo de Salceda de nuestra Compañía de J[esús], y con solo haberle hecho beber una poca de agua bendita, volvieron los miembros a su lugar¹⁸⁶.

En resumen, podemos decir que la teoría médica medieval, que sostenía que el derramamiento de sangre purgaba o limpiaba a aquellos sobre los que se practicaban las sangrías, seguía muy vigente en el imaginario colectivo del virreinato. Esta teoría se apoyaba en las consideraciones de los fisiólogos mismos, que hablaban de hombres que menstruaban, y recomendaba que se hicieran sangrados con sanguijuelas. Estas consideraciones médicas sobre la sangre pueden asociarse con el derramamiento de la sangre de Cristo en la Cruz - que purga el pecado con la Expiación y alimenta nuestra alma con la Eucaristía.¹⁸⁷ Por otro lado, el agua del costado de Cristo, las lágrimas de los pecadores, el agua bendita y el agua del bautismo tuvieron en común la acción de purificar.

¹⁸⁶ Juan Antonio de Oviedo, *Los milagros de la Cruz*, 1728, fol. 4

¹⁸⁷ Bynum, *Fragments para una historia... op., cit.*, p. 189.

3.9 El cuerpo y las nociones de virtud y pecado

Cada maravillosa porción de las que componen el hermoso cuerpo humano ofrecía el bárbaro paganismo a distinto uno de los dioses que adoró su ciego error: la cabeza a Júpiter, la frente a Genio, los ojos a Cupido, el pecho a Neptuno, la espalda a Plutón, la cintura a Marte; pero ¿por qué los pies a Mercurio? ¿y los cinco dedos de la mano a Minerva?. Diría alguno, y no sin texto de Escrituras, que porque Mercurio era hombre; y estos han de tener pies en la calle para andar y no dedos para tejer. Minerva era mujer; y estas han de tener dedos en casa para coser, no pies en la calle para andar [...] Minerva, Señores, por lo discreto, por lo casto, por lo liberal, por lo Señor, la nombran los doctos estampa de María.¹⁸⁸

¿Qué pecados eran considerados como más graves, qué virtudes esperaba alcanzar el religioso novohispano y cuál era su relación con el cuerpo? En el siguiente apartado se hará una breve exploración de la imagen que del cuerpo humano se ofrece en los sermones analizados. En este primer acercamiento daré cuenta de cuáles eran las partes del cuerpo que se utilizaron para caracterizar a Dios o a los Santos, qué virtudes se relacionaron con partes del cuerpo específicas, cuáles se omitieron del discurso de la oratoria sagrada y cómo se explican estas asociaciones.

-El cuerpo humano y la Cruz

El cuerpo humano es el fundamento sobre el que se proyecta la Cruz. Esto puede verse con especial claridad en el sermón que cito a continuación, que narra la visión que un religioso tuvo de san Francisco de Asís cruzado por dos espadas: una que lo atravesaba desde la cabeza hasta los pies y otra que iba de su hombro derecho al izquierdo:

Pacifico vio a san Francisco atravesado con dos lucientes espadas en forma de Cruz: una de la cabeza a los pies y otra del hombro derecho al izquierdo. Cada espada tenía su cruz, y las dos atravesadas formaban otra en el corazón, con que eran tres las cruces, y Francisco un Calvario.¹⁸⁹

¹⁸⁸ Nicolás de Jesús María, *La mano de los cinco señores*[...], México, 1726, fol. 13.

¹⁸⁹ Estevan de Aguilar, *Sermón del seráfico Padre*, México, 1668, fol. 12

Más adelante el predicador se refiere a otra visión, en la que de la boca de san Francisco surge una cruz de oro tan grande que tocaba los polos del mundo:

También sé que Silvestre, varón de esclarecida santidad, vio que de la boca de este serafín salía una cruz de oro que, con la cabeza, llegaba hasta el cielo y con los brazos a los polos del mundo. Reparó que esta cruz, aunque descollaba tanto, pero topábase el término de su altura en el cielo, y aunque tanto se extendía hallábase el término a su anchura en los dos polos. Del pie de la cruz no dice donde llegaba, solo dice que salía de su boca hasta donde profundaba con el pie; no lo dice. Y es mucho que, diciendo hasta dónde descollaba por alta y hasta dónde extendía por ancha, no diga también hasta dónde ahondaba por profunda. Por la cabeza hallábasele el término, por los brazos, hallábasele el límite, por el pie no se hallaba cabo.¹⁹⁰

El cuerpo en posición vertical, con los brazos extendidos, fue así un espejo de la cruz de Cristo que los santos y los mártires imitaron, a semejanza del Hijo de Dios.

-Las manos

Después del corazón, del que ya hablamos con anterioridad, las manos ocupan un importante lugar como tópico que simbolizó diversas cosas: la justicia de Dios, la unión entre los miembros de una familia, las obras de los hombres. En el siguiente sermón de Oviedo el predicador explica la pregunta que Jehu le hace a Jonadab:

“Por ventura ¿está tu corazón recto para conmigo como mi corazón lo está para contigo?” El predicador cita la explicación de Menoquio sobre este pasaje, según la cual la pregunta de Jehú a Jonadab equivale a decir: ¿me amas de veras? Al contestar Jonadab que sí, le replicó Jehú: “Si es así como lo dices, venga la mano. Las manos son un símbolo de las obras.” La respuesta de Jehú quedaría así: “Si me amas de veras, vamos a las manos, vamos a la prueba de las obras.”¹⁹¹

¹⁹⁰ *Ibidem.*, fol. 12

¹⁹¹ Juan Antonio de Oviedo, *La quinta esencia* [...], México, fol. 21.

Es interesante observar que no se le dio la misma connotación a la mano derecha que a la izquierda. En el siguiente sermón observamos que, mientras la mano derecha (que representa a su vez el lado occidental del mundo) es un símbolo de la benignidad y los favores de Dios, la mano izquierda (el lado oriental) representa el castigo divino:

¿Y de dónde viene esta tempestad? ¿de dónde el Aquilón?, de allá del oriente, pues del oriente viene la indignación de Dios contra los hombres. Porque en el Aquilón está representada la justicia vindicativa de Dios, como en el Austro su piedad y misericordia. Porque el Aquilón, o parte oriental, es la región o la mano siniestra del mundo, y el occidente o Austro es la diestra.

Siempre que confitó la ira de Dios para los hombres los castigos vinieron por el oriente. Al contrario, siempre que se les mostraba placable y benigno vino por el occidente, por el Austro.

Así que, si la benignidad de Dios está en la parte Occidental, ésta es San Joseph; porque Salomón dijo que los justos están siempre en la mano derecha de Dios, por estar llena de deleites y misericordias. Porque si la mano diestra se llama así por ser más ágil para dar, ¿qué mano más pronta para favorecer con la protección que Joseph?. Luego, si Joseph es la mano derecha de Dios, y si está en el Occidente, no podría menos esta ciudad que favorecerse del patrocinio de esta mano para librarle de las tempestades que la amenazan, de los truenos que la atemorizan, porque tiene esa mano todo el poder de Dios que mereció el sumo grado de santidad que Dios le puso.¹⁹²

Así San José se apropia del lugar de Jesucristo (sentado a la diestra del Padre) y se convierte en la mano derecha de Dios para proteger al pueblo de las tormentas y tempestades. En este mismo tenor el predicador refiere una cita de Isidoro para afirmar que la mano derecha representa la virtud.

Este predicador utiliza los cinco dedos de la mano como metáfora de los cinco señores de la Sagrada familia: Jesucristo, la Virgen, San José, San Joaquín y Santa Ana; cada uno de estos señores son igualmente grandes en caridad, porque quieren dar favores igualmente grandes a sus devotos:

Por cierto, hermosa noticia. En tamaño de Dios, escribe Isidoro, todos los cinco dedos son iguales para favorecer, luego todos los cinco Señores, que son sus dedos, quieren parecer iguales en patrocinar.¹⁹³

¹⁹² Nicolas carrasco Moscoso, *sermón del Patrocinio que contra los rayos...*, México, 1688, fol.6.

¹⁹³ Nicolás de Jesús María, *La mano de los cinco señores*[...], México, 1726, fol. 12.

El predicador comienza explicando que a Jesucristo lo encontramos simbolizado en el dedo pulgar, que según este sermón es el dedo más importante de la mano. Significa etimológicamente prometer, y por su forma robusta: asegurar:

El primero es *Pollice* (pulgar). Dos peregrinas noticias de este dedo descubre mi estudio en los autores: En luciente pluma de Isidoro, el *pollice* jeroglifica a Jesús; en exquisita plana de los griegos, el *Pollice*, solo, denota toda la mano. Luego ¿en el *Pollice* se citan todos los cinco dedos? Sí, porque en Jesús se encadenan los cinco Señores. Significa *Pollice*, dice el Minorita de Nápoles, o por su denominación, prometer, o por su robustez, asegurar.

El dedo índice está asociado con María; por ser el dedo más cercano al pulgar es el pariente más unido a Jesucristo. En este sermón, el vínculo con la madre es considerado el más fuerte:

Es hoy el Evangelio de la mano de los cinco Señores. Luego será María como el segundo de los dedos de esa mano: el índice. El índice entre los cinco dedos, dice con cuidado Nebrija, es el vecino más cercano a el *Pollice*, porque es María entre los cinco Señores el pariente más unido a Jesús.

Es además el dedo que, al colocarse en la boca, señala a Dios:

¿no es el índice el que, encogidos los otros; señala el uno, siempre que ponemos en la boca el dedo?¹⁹⁴

La mano es a su vez símbolo de la unión de los hombres con Dios y entre sí mismos. Es interesante la asociación que hace el predicador del dedo medio de la mano con san José (por ser el más largo entre los demás). Es este santo, según el sermón, quien mantiene unida a la familia, cosa que es de por sí difícil como bien señala el predicador. Es curioso cómo el predicador se refiere a la endeble relación entre suegros y yernos. Así, la unión y cordialidad que debe existir entre las familias y entre los miembros de una misma orden se atribuye al dedo medio de la mano, al Padre, a San José:

¹⁹⁴ *Ibidem.*, fol. 12.

Sobresale el dedo de en medio entre los cinco como para mirarlos; y Joseph entre los Señores, como para atenderlos. A Jesús con ternura, como a Niño, a María con respeto, como a Señora, a Joaquín y Ana, con veneración, por fin, como Ancianos. ¡O qué Santa familia! *¡Que, habiendo un suegro y una suegra en esa casa, no fueron el dedo malo en esta mano!* Porque estaban todos con el yerno amante muy unidos, yo los discurro a todos en el dedo medio que es Joseph, amorosamente encadenados. [...] *“Pero perdona mi delincuente osadía tu sabia testa; que unión entre Padre e hijos es muy natural; unión entre yernos y suegros, esa sí es muy milagrosa. Vean si en esta familia se descubre el deseo. [...] Es Joseph el dedo de enmedio, ahí se ven esos cinco Señores encadenados. Porque Joseph es el milagroso medio para que yernos y suegros en las familias anden unidos.”*¹⁹⁵

Finalmente el quinto dedo, el más pequeño en tamaño, representa a Santa Anna, que a su vez es símbolo de la virtud moral, de la generosidad o liberalidad para dar o desprenderse de los bienes, sin pedir nada a cambio:

Será la Señora Santa Ana como el último de los dedos de esa mano: el quinto. No sé si porque es una quinta esencia de las mujeres o si porque, siendo el último dedo, tiene también como el primero toda la mano de las liberalidades: así lo pensó agudamente el napolitano Isidoro. Luego se descubre en Ana un dedo liberal como todos los cinco Señores, y una Señora liberal con todos los cinco dedos.¹⁹⁶

Es necesario señalar que la representación de los dioses en la mano humana es una tradición cuyo origen se remonta a la civilización grecolatina. Como apunta Robert Graves, las religiones órficas creían en una serie calendárica de árboles sagrados, a cada uno de los cuales se le asignaba una coyuntura de los dedos distinta en el lenguaje por señas, y una letra distinta del alfabeto en el calendario órfico. El olivo silvestre, por ejemplo, pertenece a la coyuntura superior del pulgar, supuestamente la sede de la virilidad.¹⁹⁷ Se recuerda el sistema en los nombres populares de los dedos en el Occidente: por ejemplo, el dedo corazón es el «dedo del tonto», y corresponde a Epimedes; y el cuarto dedo es el «dedo medicinal», que corresponde a Yasión. También en los nombres de los dedos en la

¹⁹⁵ *Ibidem.*, fol. 15

¹⁹⁶ *Ibidem.*, fol. 16.

¹⁹⁷ Palefatos: 37, *apud.*, Robert Graves, *Los Mitos Griegos*. Alianza Editorial, Madrid. 1985.1985, p. 158

quiromancia; por ejemplo: Saturno por Epimedes, pues Saturno se mostró torpe en su lucha con Zeus; y Apolo, dios de la curación, por Yasión. El índice se le concede a Júpiter, o Zeus, que ganó la carrera. El meñique, Mercurio o Hermes, es el mágico. Esto encuentra su antecedente en los certámenes Olímpicos que fueron instituidos en primer lugar por los hermanos llamados Dáctilos de Ida. Pues dicen que ellos fueron cinco los que vinieron desde el monte Ida de Creta a la Elíde donde uno de ellos, el mayor en edad, de nombre Hércules, propuso como juego una competición de carrera a sus hermanos .cuyos nombres fueron los siguientes .Este Hércules era el pulgar y sus hermanos eran *Eonio* (índice), *Epimedes* (corazón), *Jasio* (anular) e *Idas* (meñique). Hubo quienes pensaron que el propio Júpiter, tras haber vencido a los Titanes, había establecido estos certámenes, en los que Apolo venció en la carrera a Mercurio después de que Marte venciera en el pugilato¹⁹⁸

En toda la Europa primitiva la metalurgia iba acompañada de conjuros, y los herreros reclamaban como sus Dáctilos ¹⁹⁹ a los dedos de la mano derecha y dejaban los

¹⁹⁸ Natale Conte *Mitología*, Murcia, Universidad, 2006, pp. 309-310.

¹⁹⁹ Cuando Rea, la madre de los dioses, supo que el momento del parto le había llegado, marchó a una cueva sagrada del monte Ida. Cuando se acucillaba para parir clavó sus dedos en la tierra (Gea), lo que dio origen a esto: *daktyloi Idaioi* ('dedos ideos'), por tanto, considerados a menudo diez en número, o a veces multiplicados a una raza de diez decenas. A menudo sin embargo se dice que eran tres, o treinta y tres. Cuando los griegos prestaban un juramento solemne, a menudo presionaban las manos contra la tierra al pronunciarlo. Los Dáctilos del monte Ida en Frigia inventaron el arte de trabajar los metales para darles formas útiles usando el fuego. También descubrieron el hierro. A los tres Dáctilos frigios, al servicio de la Gran Madre, suele dárseles los nombres de *Acmón* (el yunque), *Dammameneo* (el martillo) y *Celmis* (la fundición). De Celmis cuenta Ovidio la historia de que cuando Rea fue ofendida por este compañero de infancia de Zeus, le pidió que le transformase en adamantó, duro como espada templada. Zeus así lo hizo. Ovidio, *Las metamorfosis* IV.

En Creta, tres Dáctilos llevaron nombres sugestivos de curación: *Paionio* (más tarde asociado con Asclepio), *Epimedes* y *Yaso*. Se decía que había introducido el trabajo del cobre y el hierro. De Yaso se contaba que yació con Rea en un campo arado tres veces y que la diosa engendró a Pluto ('riqueza') con la forma de una cosecha abundante. Zeus derribó esta figura arcaica impía con un rayo. Hesíodo, *Teogonía* 97

Smith, W., ed. (1867), «Dactyli», *A Dictionary of Greek and Roman biography and mythology*, Boston: Little, Brown & Comp.

de la izquierda a las hechiceras²⁰⁰. Recordemos que en la mitología griega, los *Dáctilos* (en griego antiguo Δάκτυλοι, ‘dedos’) fueron una raza arcaica de hombrecillos fálicos relacionados con la Gran Madre, bien Cibeles o Rea, hombres-espíritu como los Curetes, Cabiros y Coribantes. Los Dáctilos fueron antiguos herreros y hechiceros sanadores. En algunos mitos aparecen trabajando para Hefesto, y enseñaron a trabajar el metal, las matemáticas y el alfabeto a los humanos.²⁰¹ Como podemos observar en esta interpretación simbólica de la mano humana como la sagrada familia, en los sermones novohispanos se conservan vestigios de estas prácticas y creencias primitivas.

Otro factor que muy probablemente contribuyó al uso de la mano humana como símbolo de la sagrada familia es el elemento nemotécnico que seguramente sirvió, tanto a los predicadores para memorizar su discurso como a los feligreses para que, al escuchar el sermón, memorizaran con mayor facilidad la doctrina.²⁰²

²⁰⁰ Robert Graves, *Los Mitos Griegos*. Alianza Editorial, Madrid. 1985, p. 243.

²⁰¹ Robert Graves *op. cit.*, p. 243.

²⁰² El hombre moral que quería elegir el sendero de la virtud, al tiempo que recordar y evitar el vicio, tenía que imprimir en la memoria más cosas que en tiempos más antiguos. aunque sólo hubiese sido para recordar sermones, la memoria artificial se habría empleado seguramente de un modo preeminente. Cicerón hace hincapié en que el arte de la memoria descansa en la importancia del orden y del sentido de la vista dado que las percepciones recibidas por los oídos o por la reflexión pueden ser más fácilmente retenidas si se les transmite asimismo a nuestras mentes por medio de los ojos. Ad Herennium dice también que hay dos clases de memoria; la una natural que es aquella nacida simultáneamente con el pensamiento y que está injertada en nuestras mentes, y la memoria artificial que ha sido fortalecida y consolidada por el ejercicio, está fundada en lugares e imágenes. Un *locus* es un lugar que la memoria puede aprender con facilidad: una casa, un arco u otros análogos. Las imágenes son formas o simulacros de lo que deseamos recordar. Tomás de Aquino en la *Summa Theologiae* también trata el tema de la memoria artificial y afirma que las imágenes de la memoria artificial se sirvan de “similitudes corporales” para evitar que “las intenciones simples y espirituales se escapen con facilidad del alma” pues la cognición humana, según él, recuerda mejor “las cosas espirituales” con formas corporales. No es de extrañarnos entonces el uso del cuerpo humano, en este caso de la mano humana como imagen mnemónica. Véase, Frances A. Yeats. *El arte de la Memoria*, 2005, pp. 20-24, 90-96.

-La boca

La boca se utilizó en los sermones como símbolo del evangelismo y de la destrucción de la idolatría, como se aprecia en el siguiente, en el que San Pedro aparece devorando a una serie de monstruos que a su vez son representación de la idolatría, el pecado y la herejía:

Pues como el oráculo de la fe, san Pedro, confiesa hoy al verdadero Dios, así dice Dios que bajen todas las aves del cielo, y los animales de la tierra, a quienes adoran por dioses los gentiles, y se entreguen a Pedro. ¿Para qué, Señor? Para que se los coma a bocados y los despedace todos. Bien está; mas ¿por qué se han de proponer estos monstruos solo a san Pedro y no a los demás apóstoles? Porque solo san Pedro es Cabeza de la Iglesia, a quien toca consumir los monstruos de culpas y pecados, herejías, idolatrías y errores. Más claro: la boca de san Pedro es la que establece la fe; pues esa misma boca ha de consumir la infidelidad. Esta boca confiesa al verdadero Dios, pues esa misma boca ha de destrozar y consumir todos los dioses falsos. Es la boca de san Pedro, por una parte, oráculo de la Fe; por otra, cuchillo de la infidelidad; mueran, pues, en su boca todos los dioses falsos, que ya ni hagan más sombra sobre la tierra ni tengan adoraciones en el mundo; y solo se adore al verdadero Dios que confiesa Pedro; solo se vea en el mundo la sombra del vice-dios en la Tierra: *Tu es Petrus*.²⁰³

También los pecados de la herejía y la blasfemia encuentran su raíz en la boca. Como en este sermón predicado con motivo de un auto de fe que se celebró en la ciudad de México, donde se describe cómo el tribunal del Santo oficio amordaza las bocas de los reos para que no puedan pronunciar palabra o blasfemia alguna:

Los heresiarcas inventores de sectas péfidas que en voces comienzan y a voces se defienden y terminan, contra la definición y solidez de la católica fé, toda substancia según san Ambrosio, san Gerónimo, Theophitato y Lyra en el texto de San Pablo, en que amonestando a Timotheo huyese las doctrinas contrarias a la fe le prohíbe evite profanas novedades de voces. Y estas varias voces heréticas pierden enmudecidas su fuerza por el vigor de la verdad católica que en ti campea, haciendo no solo que callen, sino que se tapen las bocas, como con Job hacían (Job, 29). Ya es católico axioma, poniéndose el dedo en la boca todo Cristiano, decir silencio a la Inquisición, y es propio, y aun único en ti usar de mordazas por frenos que obstruyan a los blasfemos las bocas, para que no prorrumpán impiedades contra la católica religión.²⁰⁴

²⁰³ Antonio de Trejo, *la milagrosa sombra*[...], México, 1702

²⁰⁴ Fray Domingo de Soussa, R1260, *sermón en el auto público de fe* [...], México, 1699. Fol. 6

De esta forma se priva a los condenados por la Inquisición del goce de los sentidos, específicamente del habla para que no se puedan consolar unos a otros, y también de la vista. El silencio y la oscuridad que el tribunal les impone son así un adelanto de las penas infernales:

Hasta en el abismo enmudecen tus reos. Según el comentario de Cornelio enmudecerán, convictos en las tinieblas de su confusión, los presos del Santo Oficio cuando, llenos de horror, separados unos de otros, ni se podrán ver, oír o consolar *vehementi horrore, pavore*. En el infierno callarán los impíos que aun blasfemos contra sí propios los condenados enmudecerán confusos sin tener poder en el abismo contra la rectitud del Santo Oficio. Los reos del Santo Oficio si llegan a ser eternos enmudecerán de miedo y confusión.²⁰⁵

-El castigo del cuerpo

El martirio, en todas sus manifestaciones, fue considerado el acto más virtuoso y heroico que un hombre podía realizar en vida:

Que el máximo entre todos los actos virtuosos sea el martirio, muy Ilustre Señor [...] no en cuanto al hábito de donde se origina, sino en cuanto al principal motivo al que se ordena [...] Porque si, en la hermosa serie y categoría de todas las virtudes, es la reyna la Caridad por tener por objeto al mismo Dios, entre todos los actos que imperan es el principal el martirio [...], venturanza de su ser. Pues si la muerte, en cuanto es solo privación de la vida, es tan aborrecible, ¿cómo lo será la muerte cercada de dolores y de tormentos? Luego el que por Dios se expone a perder el bien más amable, que es la vida, y no como quiera la muerte, sino una muerte terrible y dolorosa, éste da la mayor prueba de su caridad y de su amor, y su martirio es el que debe llevar entre sus heroicidades la primacía. Así concluye su demostración santo Thomas [...] Luego la mayor excelencia que se puede predicar de un Santo es su martirio.²⁰⁶

Otro martirio físico, equiparable a la privación de la palabra, es la privación del alimento.

Pues atiendan y verán en lo que estuvo de admirable y maravilloso de su padecer. Lo natural parece que había de ser que, juntándose a estos dolores una vigilia tan continuada, y que es tan es caso el alimento con que vivía, que apenas en todo el día llegaba a la cantidad de dos onzas., o había de acabar en breve con la vida, o había de vivir tan postrada que la misma violencia de los males,

²⁰⁵ Fray Domingo de Soussa, R1260, *Sermón en el auto público de fe* [...]1699. Fol. 6

²⁰⁶ Manuel Romualdo Dallo y Zabala, *San Pedro Martir*, 1743, fol.6- 7

rindiéndola las fuerzas, la acabasen o disminuyesen el sentimiento: pues es axioma cierto en Filosofía y Medicina que *nimum sensibile tollit sensum*.²⁰⁷

Así mismo los cilicios y otros tormentos mostraban la marca corporal de la fe:

Maceraba su carne con ásperos cilicios y sangrientas disciplinas, hasta que la prudente cordura de sus confesores se lo impidió, conociendo que en los dolores continuos de sus enfermedades excedía con ventajas cuanto pudiera tolerar con la penitencia más rigurosa²⁰⁸

-Los ojos.

Por otra parte, “los ojos” fueron definidos como la porción más hermosa del cuerpo y la más delicada o fácil de ofender. Funcionan como símbolo de la vigilancia y el celo de los santos por Dios y por su Iglesia:

Los ojos son entre las porciones del cuerpo, quizá por la mas hermosa, la mas delicada: no hay cosa de que no se ofenda, ni ligera paja que no le embarace. Y ser diseño tanta debilidad de la fortaleza que se requiere para un tan gran reparo lo dificulto [...]; pero los ojos... ¿los ojos han de reparar toda una Iglesia que se desploma? Sí, los ojos. *Que si los ojos son los que la precipitarán, los ojos han de ser los que la levantan. El cómo se dificulta, porque, aunque el mirar soberbio del Demonio bambaleó la Iglesia, no es tan dificultoso el destruir como tiene dificultades el empeño del reparar, y este tan arduo empeño corre hoy por cuenta de Francisco y de Domingo, delicados ojos de la Iglesia.* No sé cómo haya de ser. Yo sí, dice San León Papa, que daños que se ocasionaron a la Iglesia con los ojos se han de resarcir con los ojos, y si no el ejemplo está a la vista. [...] Cuando en el Evangelio se nos describe una sabiduría soberbia en unos ojos hinchados, a cuyas venenosas miradas flaquea la fábrica, se nos pinten unos pequeños humildes, que como opuestos ojos, con su vista como substituta de la divina levanten la Iglesia. Así fue, porque a estos ojos, a este Francisco y Domingo debió la Iglesia su feliz progreso. ¡Oh, qué fuera de la Iglesia sin estos ojos! ¡Oh, y cómo se hubiera acabado ya el mundo!²⁰⁹

Pero los ojos simbolizan también el pecado de la vanidad y la soberbia, como se aprecia en este sermón donde el dominico Fray Pedro Manso refiere, citando a San Bernardo, que existen cuatro especies de soberbia, de estas especies la más nociva es la de

²⁰⁷ *Los milagros de la Cruz* ... fol. 5

²⁰⁸ *Los milagros de la Cruz*... fol. 10

²⁰⁹ Pedro Manso, *Sermón Panegyrico*[...], 1694. fol.7

los ojos porque se compara con la mirada de Satanás, semejante al sol, que ha ofendido a la Iglesia de Dios. San Francisco y Santo Domingo, ojos de la Iglesia, ojos humildes, deben repararla:

Oh pacífica Iglesia [...] sobre humildad te edificáste y ya San Bernardo reconoce en ti cuatro especies de soberbia. De estas cuatro la una es la que en el Evangelio se expresa que como la más nociva había de llegar, [...]: soberbia de entendimiento. A esta llama la dulzura de Bernardo, valiéndose de la común frase de la escritura, soberbia en los ojos, a la cual de esta suerte la define: cuando uno en su consideración es grande, cuando se mira y se mide por su entendimiento crecido es soberbio en los ojos, pues ya dice el Salmista que esa especie de soberbia se ha de experimentar arruinada. ¿Cuándo y cómo? Dirélo si la Iglesia a estos llamamientos vuelve, vuelve el rostro, mas pidiendo no se atienda a los renegridos colores de su cara. Este lugar en común inteligencia se entiende de la Iglesia en sus tribulaciones y miserias, también se entiende debajo de la metáfora de Sol al Demonio, que aunque padre de las oscuridades muchas veces se vistió de luces para sus invasiones, ahora pregunto, ¿qué hizo el Demonio como Sol a la Iglesia, que la llegó a poner tan atribulada? Qué hizo? Mirarla [...] “*porque el Sol me miró, porque aplicó hacia mi rostro su vista, por eso me dejó tan desemejada*”; la respuesta solicita casi la misma pregunta, qué ojos fueron esos? Qué vista? Qué ocasionó en la Iglesia tan fatal ruina? Unos ojos soberbios, un entendimiento hinchado... Aquí está el cuándo tendrá remedio la Iglesia, se resarcirán sus quiebras, cuando el Señor mande a sus apostólicos varones que reformen todo un mundo relajado; este fue el mandato que a nuestro *Padre San Francisco* se le hizo, cuando el Señor le intimó se reparase su Iglesia. Para este tan arduo empeño fue destinado *mi Padre Santo Domingo*²¹⁰

La función de los ojos es entonces el gobierno de las acciones del cuerpo y la reparación de los daños que el demonio realiza en el cuerpo de la Iglesia:

[...] porque siendo los [ojos] de la Iglesia al modelo de los que componen nuestros cuerpos, no solamente en el número, que para su perfecta integral composición son tan solamente dos, sino también por su oficio, pues así como los del cuerpo son para el buen gobierno de nuestras corporales acciones, para eso son los ojos, dice Bercocio, en el cuerpo de la Iglesia. No insisto en este punto, aunque un buen gobierno es para que se resarzan muchas quiebras y se estorben muchos daños. Dos ojos son nuestros gloriosos Padres, y en este día no puede mi obligación negarse a considerar a mi Padre San Francisco como más privilegiado. No valga si no lo fundo: místicos ojos son nuestros Patriarcas de la militante Iglesia, levantados del polvo de su abatimiento a la prerrogativa de ojos para el reparo de la Iglesia. Ya lo he dicho, que siendo nuestros gloriosos padres los pequeños ojos del Evangelio opuestos a una sabiduría soberbia, destinados como ojos para reparadores de tan maquinosa fábrica, si como ojos la levantan, si con la vista la erigen, mayor excelencia en el reparo inferirá sin duda mayor prerrogativa en el ojo: pues nótese en nuestros dos Patriarcas, en el arduo empeño a que se destinan, la diferencia con que se señalan. En nuestro Padre Santo Domingo, entre

²¹⁰ *Ibidem.*, fol. 7

los heroicos blasones de su hidalguía, descubrió mi estudio una maravillosa diferencia, es Domingo defensa de la fe, lucerna de Cristo: segundo precursor...²¹¹

De manera consecuente, en este otro sermón en que se narran los sufrimientos de una monja profesa se describe la ceguera como el “peor de los males”:

...por eso se tiene la ceguera por un mal intolerable. Plinio (lib. 7) la llamó el mayor de todos los males; *Statio* dijo que era más temible que la muerte. (lib. 1). Por lo cual, para denotar una acerba venganza y cruelísimo castigo, fingieron los Poetas que Jupiter cegó a Licurgo, Juno a Tyresias, y a Tamiris las Musas.²¹²

-Los dientes

Los dientes también funcionaron como símbolo de la herejía. El autor de este sermón retoma las escrituras: “Y quebrantaba los colmillos del inicuo, y de sus dientes hacía soltar la presa” [Job 29: 17-18] para establecer una analogía entre los dientes incisivos y las muelas y los condenados por el santo oficio, que con sus sectas heréticas intentan dividir el cuerpo de la Iglesia Católica y devorar a los fieles como presas de cacería, por eso el predicador los designa como: dientes y muelas del demonio.

Apláudase Job de que, en los delitos que ignoraba, con exacta madurez y diligencia los inquiría, sin precipitarse en los juicios, que despedazaba las muelas de los inicuos y quitaba la caza de sus dientes. Método de este Santo Tribunal, la madurez y exacta inquisición de la verdad antes de inmolar a los que prende. Con los dientes se divide el manjar y con las muelas se desmenuza el alimento para que se incorpore al cuerpo: metáfora propia de herejes que pretenden dividir a la Iglesia, a los fieles, con pestíferas doctrinas, para que a sus sectas pérfidas se incorporen; porque los llama la Glosa dientes y muelas del Demonio. Pero el Santo Tribunal, en nombre de la Iglesia en Iob sombreada, quiebra tan inicuas muelas, y quita de los mordaces dientes del hereje la caza, a los obstinados, y atrae a los engañados al Católico gremio, reconciliándolos por arrepentimiento.²¹³

²¹¹ *Ibidem.*, fol. 9.

²¹² *Los milagros de la Cruz*, fol. 13

²¹³ Fray Domingo de Soussa, *Sermón en el auto público de fe* [...], México, 1699, fol. 7

-La desnudez

Al menos desde la temprana Edad Media en Europa, la desnudez del cuerpo estuvo asociada sobre todo con la pobreza, la indignidad, la falta de respetabilidad y de credibilidad. En este sermón mexicano, que narra la historia de la aparición de la Virgen de Guadalupe al indio Juan Diego, encontramos un fascinante testimonio de la concepción muy novohispana de la desnudez asociada con características raciales propias del indio, como el ser lampiño, en contraposición con el velludo Español, cuya vestimenta por otra parte también le otorga crédito:

Altísimo consejo fue de María Santísima de Guadalupe el pintarse, no en otro lienzo, sino en el vestido y capa de aquel Indio que, siendo hijo segundo y menor de la Iglesia, por catecúmeno, le ganó al español, europeo mayorazgo. Señas pedía el Isaac obispo para saber si era él a quien la Rebeca María le había dado el título de hijo: “hijo Juan, hijo Juan”, como él testificaba, anteponiéndolo en aquel favor al hijo mayor y, habiendo ya tantos cristianos viejos, no creía al recién convertido. *Llamóle aquí en este sitio la Madre amorosa; Señora, le dice él, bien sabes que soy un pobre desnudo, busca otro cristiano que tenga pelo, un Español que tenga crédito, porque tiene vestido; temo no piense el Obispo que lo quiero engañar, y en lugar de echarme su bendición se indigne contra mí.* Pues mira hijo, le dice la Madre, a ese tu manto, o a esa tu manta, aunque tiene lo hispido que remeda las pieles de mayorazgo, las martas o los armiños de tu progenitura, le falta el olor y el ámbar de las flores. Sube a ese campo: lo hallarás lleno de ellas y, envueltas en la capa, no solo le comunicarán el olor, sino que se entretejerán con ella. *Estas son las señas; anda, trae lo que te digo. Subió, cortó, bajó y, tocadas de la Madre las flores, fue y entró el tímido Jacob ya menos indio, con menos miedo.* No varió el idioma, no mudó la voz, mas despide el ámbar de los guantes. Acercóse a besar la mano y, sintiendo el olor y fragancia de aquella capa: “Aquí ha entrado un campo lleno de flores...”²¹⁴

La desnudez se presenta entonces como un motivo de inferioridad y de temor por parte de Juan Diego, representante de los indígenas; sin embargo el predicador muestra un pensamiento eminentemente criollo al asignarle a Juan Diego en su discurso el nombre de Jacob (el que le robó la progenitura a su hermano a cambio de un plato de comida). Una hermosa y crítica alegoría sobre el español peninsular que ha perdido sus derechos de

²¹⁴ Juan de Goicoechea, *La Rossa por la Rossa*[...] México, 170?, fol. 7.

nacimiento para cedérselos a su hermano menor por designio de la misma Rebecca, quien a su vez prefigura a la Virgen María y colabora con Jacob dándole las flores que estamparán su aroma y su figura en el manto del indio mexicano para suplir la progenitura que le falta.

En conclusión, las nociones de virtud y pecado, en los sermones novohispanos estudiados, estuvieron asociadas con el cuerpo humano, que funcionó como símbolo del bien y del mal indistintamente: He presentado algunos ejemplos del tema del cuerpo a través de la visión medieval y su permanencia o transformación en el imaginario novohispano del sermón. Partiendo desde la polarización moral: bien- mal y su correspondencia corporal (arriba-abajo); desde la cabeza como un microcosmos que representa el gobierno de Dios sobre los hombres, el corazón como residencia del alma que adquiere cierta corporeidad y que en la mentalidad novohispana reproduce la búsqueda de la salvación del cuerpo y el alma juntos. Aquí resaltamos la doctrina de la resurrección de los cuerpos de los santos y elegidos de Dios que reproducen una semejanza física con Dios y que se descubre en algunas monjas después de su muerte.

Por otra parte la intervención de la Virgen y de los Santos para ayudar a los hombres se explora junto con la intervención de Satanás porque representa la concepción del cuerpo como un ente sobre natural, que lo mismo puede ayudar a los que siguen a Dios pero que también castiga a los que lo niegan. No es de extrañar que también las enfermedades se expliquen por y en función del pecado; en donde cuerpo y alma experimentan una compenetración que pareciera indivisible puesto que la enfermedad del cuerpo es tanto para el hombre novohispano como para el medieval una consecuencia necesaria del pecado. Sin embargo la enfermedad puede adquirir una connotación

radicalmente distinta en el momento en que el dolor producido por dicho padecimiento se conceptúa como la imitación del martirio del Hijo de Dios y de los Santos. Ambas explicaciones encontrarán el remedio para su enfermedad en prácticas como las procesiones, la repetición de oraciones, la confesión y el agua bendita. Dios mismo se erige así como el médico del cuerpo y del alma por excelencia.

Entre los líquidos corpóreos en los que centraron su atención los predicadores cristianos desde la oratoria medieval hasta la novohispana fueron la sangre, como elemento vivificador, redentor y purificador. La sangre se asimiló desde la tradición popular medieval con la leche de la que se nutren los lactantes. Entonces la sangre será una metáfora también de la sabiduría espiritual y las virtudes con las que el Creador alimenta las almas de los que le siguen. El agua también surge como elemento purificador, provenga del bautizo, de las lágrimas o del costado de Cristo.

En cuanto a las nociones de virtud y pecado los predicadores centraron su atención en ejemplificar las virtudes y vicios comparándolas con ciertas partes del cuerpo humano. Los ojos, por ejemplo, simbolizaron la vigilancia y el cuidado de Dios hacia sus elegidos, pero igualmente significaron la mirada soberbia de Lucifer en contra de la santidad de la Iglesia. También encontramos que el martirio del cuerpo continúa siendo en la mentalidad novohispana el ideal de santos y religiosas. Una parte específica del cuerpo se privilegia entre las demás para significar el pecado: la boca. Esto podría tener una explicación asociada con la preocupación que más podría afectar a un predicador novohispano: la censura, ya que para el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición el pecado más perseguido (para sorpresa de muchos), al menos en los sermones, no es la fornicación ni el

adulterio sino la herejía y la blasfemia. A esto hacen alusión los sermones que, además, refieren un castigo ejemplar para tales faltas: la privación del alimento y de la voz, ambos martirios que tienen que ver con la boca.

Las manos, dependiendo de su orientación en el espacio conceptualizado en el binomio derecha- bien, izquierda-mal, podían representar lo mismo la ira que la misericordia del Creador. La desnudez del cuerpo adquirió una connotación de pobreza, asociada a su vez con un grupo social: el indígena, el más desprotegido y marginado en la sociedad novohispana y el mayoritario en contraposición al español que, siendo más velludo, se encontraría dotado de mayor dignidad que el indígena lampiño.

Finalmente, también comprobamos que la intención de utilizar el cuerpo como un instrumento didáctico y nemotécnico que sirviera como explicación y ejemplo de la doctrina y el evangelio fue un recurso común desde los Padres, exégetas griegos, que utilizaron también los santos Padres medievales y, a semejanza de ellos, los predicadores novohispanos.

Conclusiones

El análisis de los sermones novohispanos realizado en este trabajo pretende ilustrar el significado religioso que se atribuía al cuerpo en los siglos XVII y XVIII, rastreando su continuidad y transformación respecto a la experiencia religiosa y medieval del cuerpo.

La época en la que se desarrollaron tanto los autores como el auditorio de los sermones novohispanos fue una época de desasosiego espiritual: el contexto Barroco fomentaba una obsesión por la muerte, por otra parte, la encarnizada lucha ideológica entre el Catolicismo y el Protestantismo polarizó los ánimos y las inteligencias; y llevó a recurrir a las fuentes originales de la Escritura para elaborar y predicar los sermones y al Concilio de Trento con su necesaria, también obsesiva, afirmación de los dogmas de la existencia cristiana: el purgatorio, la eucaristía, el bautismo, la devoción a María Santísima, etc.

Es claro que el poder se ejerce en distintos ámbitos; uno de ellos es el poder sobre el cuerpo humano que, además de funcionar como símbolo de la Iglesia, funcionó como el objeto de expresión y confirmación de la fe. El contexto postridentino condicionó la visión del cuerpo en la Nueva España porque confirmó la idea de que la Gloria de Dios se alcanza mediante la realización de obras y méritos, en contraposición al protestantismo, que veía la salvación sólo como un acto de fe por la cual el hombre se encontraba en un estado de gracia, justificado por el pacto de amor hecho entre Dios y los hombres. Es así como la negación y el martirio del cuerpo se constituyen como actos ejemplares para justificar la fe del creyente y garantizarle la salvación. En los sermones panegíricos y funerales encontramos frecuentes alusiones a penitencias que mortifican el cuerpo,

penitencias practicadas por los santos durante su vida terrenal y que sirven de ejemplo a los fieles de la comunidad novohispana.

Si a esto aunamos los desastres naturales vividos durante todo el Virreinato: inundaciones, sequías y terremotos, ataques de piratas, incendio de las casas virreinales por la inestabilidad política, enfermedades del Viejo Mundo traídas a Nueva España. Es más fácil entender el contexto de inestabilidad experimentado en diversos ámbitos de la vida social y espiritual durante la época novohispana. Surge entonces la necesidad de preguntarnos ¿cuál fue el concepto de enfermedad de los predicadores en la Nueva España? La tradición Galénica retomada en los sermones era conocida por los predicadores y reproducida en sus textos; comprobamos así que muchos de los métodos medievales que se empleaban en el tratamiento de las enfermedades continuaban empleándose para curar a los enfermos en la Nueva España, y que, gracias al testimonio de los sermones, podemos conocer el uso de técnicas galénicas como la aplicación de sangrías para sanar de la enfermedad de Tifo a una religiosa. Mucho resta aún por explorar para conocer a fondo este aspecto de la vida cotidiana y la mentalidad del hombre novohispano, que confía su salud por completo a Dios y, como consecuencia, la preparación para la muerte será la buena confesión y el principal remedio de las enfermedades, según consta en los sermones, será la aplicación de agua bendita. Esto nos indica la gran permanencia de las creencias medievales, según las cuales la enfermedad, y la fealdad que ésta produce, se explica y se asocia aún con el pecado y con el castigo que proviene de Dios. Bajo esta lógica el novohispano buscará el remedio de las enfermedades en Dios mismo, el Médico por excelencia. Así veremos una sociedad que

busca curar sus enfermedades a través de procesiones, misas, novenarios, rezos y rituales (como el cambiar la pronunciación del nombre de un pueblo para sustituir las letras reprobadas por las letras aprobadas por Dios, fórmula que mucho nos recuerda la magia del Medioevo y la cábala del judaísmo). Todo esto contribuye a darnos una idea aproximada de la importancia que tenían las fiestas religiosas y civiles (con su respectivo sermón) y la necesidad que de ellas tenía la sociedad novohispana, y puede ayudarnos un a explicar la necesidad de lujo y suntuosidad, así como de santos patronos para defender a los fieles de tales desastres.

Otro de los aspectos que se analizaron fueron los líquidos corpóreos que propician la misericordia de Dios y el perdón de los pecados. En la concepción religiosa medieval, el verter el líquido vital a imitación de lo que había hecho el Hombre-Dios, era considerado como una acción propiciatoria de la misericordia de Dios contra el azote de la peste; además purificaba y conseguía el perdón de las penas del Purgatorio. En los sermones estudiados apreciamos que la sangre, como líquido que contiene el espíritu, al ser visualizada en la hostia mueve al pecador al arrepentimiento y la confesión de sus pecados. Por otra parte, la alusión en los sermones a las reliquias, que recuerda el entusiasmo medieval por el cuerpo como un medio de acceder a lo religioso favoreció el que la devoción se inclinara a pensar en el cuerpo como algo sagrado. En los sermones novohispanos apreciamos cómo la práctica piadosa llegó a venerar a la hostia consagrada

como una reliquia o vestigio de Cristo. La única reliquia que como tal, puede existir en la tierra, el cuerpo de Cristo que había sido imaginado en el cielo²¹⁵

Igualmente el agua, como elemento purificador y sanador reaparece en los sermones. Ya sea que provenga del costado de Cristo, de las lágrimas de los pecadores arrepentidos o del agua bendita y del bautismo, al agua se le atribuye siempre la propiedad de purificar.

La formación intelectual de los predicadores y el papel cultural y social que desempeñaron son un factor fundamental a la hora de analizar los significados del cuerpo en los sermones. En la Edad Media predicar fue considerado como un oficio que requiere gran tiempo de preparación intelectual, espiritual y práctica, y que se ejerce respetando ciertas reglas, comparables a las de otras corporaciones medievales. Colocada en una escala social muy alta dentro de las profesiones, vale a los que practican este oficio la estima y los favores del cuerpo social. En efecto, al predicador se le exigía una triple preparación intelectual, espiritual y práctica que, además debía revalidar, al igual que el aprendiz y el oficial, ante severas comisiones. Esta concepción medieval persiste en el mundo novohispano, no solo en la mentalidad del predicador sino en la de su auditorio, entre otras razones porque las disciplinas cultivadas en la Universidad novohispana que formó a los predicadores fueron las que tradicionalmente se enseñaban en el Medievo: teología (estudio de la sagrada Escritura), derecho canónico, derecho civil y artes (gramática y retórica), a las que posteriormente se incorporó la enseñanza de la medicina y

²¹⁵ Caroline Walker Bynum. “El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media”, p. 166.

de las lenguas indígenas. En la Nueva España, al igual que en la Metrópoli, esta exigencia intelectual se traduce en una producción sermonística llena de erudición y referencias. Es necesario señalar además que los predicadores hicieron uso de todos los procedimientos retóricos a su alcance para obtener un efecto de mayor dramatismo e intensidad que les permitiera lograr la finalidad de la predicación: enseñar, deleitar y mover los afectos de los oyentes para persuadirlos a llevar una vida ejemplar a semejanza de la de los santos y elegidos de Dios.

Después de la lectura de los sermones encontramos que para reforzar su discurso los predicadores, verdaderos intelectuales y eruditos, acudieron a fuentes de muy diversa índole; conscientes del gusto del público por las historias profanas utilizaron en su discurso comparaciones tan disímiles como las citas de los Padres de la Iglesia y los filósofos griegos, los *exempla* medievales o los emblemas renacentistas; todo ello con el objeto de exaltar el amor a las virtudes cristianas y el repudio del pecado y los vicios. El abundante uso de referencias a fábulas, mitos, *exempla*, y referencias médicas y astronómicas se explica porque, al estar enraizados en la conciencia de los fieles, el predicador tenía la oportunidad de resignificarlos o alegorizarlos en los sermones.

La visión providencialista medieval de los cronistas religiosos que se habían concebido a sí mismos como los instrumentos que ejecutaban la voluntad de Dios, como los intérpretes y escritores de los grandes designios de la Providencia Divina, permanece como un reducto en los predicadores que llegaron a la Nueva España. En sus sermones hay abundantes referencias a la intervención de la Virgen, de los Santos y Apóstoles para ayudar a los españoles en las batallas contra los corsarios ingleses y otros enemigos. Dios

es quien actúa a través de sus elegidos, lo que nos muestra un entender medieval de la historia; una historia que al igual que la de los cronistas medievales surge como un intento de conocer y entender el pasado del hombre, un pasado fundamentado en el Antiguo Testamento, como un perpetuo devenir de la voluntad divina que lleva al hombre a la salvación.

Bajo esta perspectiva, la religión católica en el mundo hispánico fue el marco teórico fundamental que justificaba todos los aspectos de la vida, desde la moral hasta la política, fue el elemento que dotaba de sentido a la vida misma. La Iglesia, máxima autoridad en la Nueva España a finales del XVI y a principios del XVIII era la institución con mayor influencia moral y política en el virreinato. Los oradores cristianos, como codificadores, reproductores y difusores de este orden social eran los encargados de mantener el equilibrio de la comunidad, persuadiendo a los fieles a la aceptación de esta realidad en donde la moral social emanaba del poder político de la Iglesia y pugnaba por su autoconservación.

El análisis del *corpus* de sermones que integran este trabajo confirma mi tesis original: persiste una continuidad ideológica entre la representación medieval europea del cuerpo humano y la novohispana. Y de esto dan testimonio los sermones.

Recordemos que, hasta el siglo XVIII, la idea común de progreso sostenía, entre otras cosas, que las sociedades humanas se habían liberado poco a poco del salvajismo para acceder a la civilización. Se consideraba fundamental estudiar las etapas de esa educación progresiva de la humanidad, y por eso se sintió la necesidad de una “historia del espíritu humano”. Dichos estudios culminaron en un lento perfeccionamiento de la

historia de las artes, de la literatura, de la evolución del fenómeno religioso, etc., que preparó el camino a una historia de las sensibilidades, que todavía tenía la imperfección de estar concentrada en los grandes personajes y en la idea simplista de un progreso continuo y lineal. En el siglo XX surge lentamente un cambio de enfoque en los estudios históricos; dicho cambio consistió en desplazar la atención del estudio los individuos abstractos al estudio de los grupos, con el surgimiento de categorías como la propuesta por Dukheim: la “conciencia colectiva” que los psicólogos retomaron para aplicarle un término más refinado: “mentalidad”, para referirse a la manera general de pensar que prevalece en una sociedad. Los historiadores dieron su propia respuesta a los sociólogos y psicólogos con Lucien Febvre a la cabeza, quien llamó la atención sobre la necesidad de una estrecha colaboración entre los historiadores con otros observadores de los fenómenos humanos. Es por esto que el estudio de las mentalidades del pasado no puede asegurar su marcha sin apoyarse también en la historia de la literatura y de la educación, de todas las comunicaciones entre el individuo y lo que lo rodea, de los medios por los cuales recibe los modelos culturales,²¹⁶ puesto que el objeto de toda Pedagogía es en esencia el aprender a estar bien en el mundo y a respetar las costumbres de los otros. En la escuela, en la Iglesia, las comunicaciones entre los individuos reunidos se establecieron de diferentes maneras en función de muy diferentes factores. Surge entonces la necesidad de estudiar los sermones como textos culturales, literarios y educativos que nos permiten recrear el universo psicológico, intelectual y moral de una sociedad en un momento y

²¹⁶ Historia de las mentalidades en Charles Samaran, *L'histoire et ses méthodes*, Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, París, pp. 937, 966.

lugar determinados, y reconstruir así las representaciones que los seres humanos se hacían del mundo, de sí mismos, de Dios, de la política, etc.

Considero que el estudio que aquí se realizó contribuye a acercarnos al conocimiento de la mentalidad de los hombres y mujeres del periodo novohispano, y puede servir como una prueba más de la complejidad de la visión del cuerpo humano que persistió durante el virreinato. Queda para otro trabajo la tarea de explorar con mayor atención las asociaciones y referencias astronómicas que tanto abundan en la producción sermonística novohispana, los cuales tomaron muchas de sus metáforas y analogías tanto de los cuerpos celestes como de los signos zodiacales, así como la presencia de la tradición emblemática que, como sabemos, fue una fuente riquísima de imágenes y valores en la que tanto el hombre medieval como el hombre novohispano abrevaron para elaborar sus textos.

Las reflexiones hechas en este trabajo no muestran más que algunas de las posibilidades de análisis de un extenso campo literario relativamente poco estudiado. Espero que sirvan para interesar a otros estudiosos tanto de la Literatura, la Historia de la Cultura y otras disciplinas afines en una fuente tan riquísima e interesante como es el sermón; y que nos brinde nuevos rumbos para el análisis de las creaciones humanas, en donde la historia que nos una a esos hombres de épocas remotas nos resulte cada vez más cercana y nos ayude a explicarnos a nosotros mismos, a nuestras íntimas historias, devueltas como el eco de otras que nos sugieran la continuidad de la necesidad humana de mirar su rostro reflejado en el rostro del “otro”.

Fuentes documentales

Aguilar, Estevan de. *Sermón del seráfico padre san francisco en la fiesta que le celebra su ilustre, y devota cofradía, fundada en el religioso convento de religiosas de Regina Coeli.* Con licencia en México, Bernardo Calderón, 1668.
[RSM1697M4COF]

Aguilar Seijas y Ulloa, Francisco, *Silvos con que el Pastor divino avissa a todos los sacerdotes, padres y ministros de su iglesia y pastores de su rebaño las graves obligaciones de tan alto ministerio, para que entendidos aspiren siempre a mas perfecta vida, y costumbres en el camino de la virtud. Van al fin Añadidos algunos puntos que persuaden a la obligación de enseñar y aprender la doctrina Christiana,* México, Juan de la Ribera. Mercader de libros en Empedradillo. 1683. [R922.246.FRA.c.]

Aguilar, Luis Antonio de. *Ley de gracia y gracia inmaculada de la ley. que en methapora de pan en jurídico libelo proclama, y en Chronográfico Sacratísimo de la venida de Christo,* Y se la una dirige á Nuestro Muy Santo Padre Clemente XI, de felice recordación, para que de fee el misterio; entrambas dedica, y consagra á el ilustrísimo, y Excellentísimo Señor Doctor D. Ivan de Ortega Montañés. Arzobispo de México, Virrey Gobernador, y Capitán General que ha sido de esta Nueva España. Con Licencia en México por la viuda de Miguel de Ribera en el Empedradillo, Año de 1707. Dedicada al Papa Clemente XI y al Arzobispo. Escrita por el autor Lic. D. Luis Antonio de Aguilar, Presbítero y Abogado de esta Real Audiencia. Libro dividido en dos tratados: uno Metafórico

Jurídico Libelo a N.S. P. Clemente XI, para obsequio de la Concepción pura de la gran Reyna y Señora Nuestra Maria Santísima, y el otro Chronografico Sacratísimo de la venida de Christo y explicación de la ley de gracia.[R1313]

_____. *Alegóricos panegíricos discursos a los nunca tan vastamente aplaudidos sacratissimos misterios de la Santissima Trinidad y encarnación del verbo eterno.* Con Licencia en México por Juan Joseph Guillena Carrascoso en el Empedradillo, 1707. [R1313]

Barrera Varaona, Joseph de. *Sagrado escudo de armas de la nobleza de Christo, padron de nobles, divisa de caballeros. Sermón panegírico en las glorias de la invención de la cruz. Titular fiesta de de la nobilísima archicofradía de caballeros de la Santa Vera-cruz.* México, 1692.[RSM1697M4COF]

Cantova, Juan Antonio. *El inventor de la gracia. Sermón panegírico de el Señor San Joseph.* México, por Joseph Bernardo de Hogal Calle Nueva, 1728. [R1313]

Carrasco Moscoso, Nicolás. *Sermón de el patrocinio que contra los rayos y tempestades goza la dicha ciudad de Puebla en el esclarecido patriarca San Joseph.* Puebla, en la Imprenta de Don Diego Fernández de León, 1688.[R1238].

Dallo y Zabala, Manuel Romualdo. *San Pedro martyr. Sermón panegirico en la solemnísima fiesta que consagro a su inclyto patrón el apostolico tribunal de la fe en la Iglesia del imperial convento de n. p. sto. Domingo de cesarea, y la nobilissima cd. De mexico el dia 29 de abril de 1743.* Dixolo el MRPMFr. Manuel Romualdo dallo y zabala, del sagrado orden de predicadores... Sale a la

luz a expensas de un devoto del santo martyr, quien se lo dedica afectuoso.
Impreso en Mexico por la viuda de don Joseph Bernardo de Hogal, año 1743.
(830 fols.) [R 1188]

Farias, Manuel Ignacio. *Soberano Maestro de orthographia, Cristo Señor Nuestro crucificado, venerado en su milagrosa Imagen de Tziritziquaro*. Sermón que en su Santuario, en el Día 10 de Enero de 1745 predicó el R. P. Francisco Manuel Ignacio Farías. [R1132]

Goicochea, Juan de. *La Rossa por la Rossa María SSma. De Guadalupe substituída a María Señora del Rosario. En el Naval Triumpho de la Argos China, conseguido por su Jasson el General D. Fernando de Angulo, de tres Fragatas de guerra Inglesas, en el Mar Pacífico*. Con licencia en México por Francisco Rivera Calderón, año 171?. [R1313]

Herize, Fray Ignacio. *Sermón que el día seis de Agosto día de la gloriosa transfiguración del Señor, delante de la devota y milagrosa effigie de el Santo Christo de la Iglesia Parrochial de la Ciudad de Zacatecas*, Con licencia de los superiores en México por Joseph Bernardo de Hogal, en la Calle Nueva, 1728.

Jesus María, Fray Nicolás de. *La mano de los cinco Señores: Jesús, Maria, Joseph, Joachín y Anna. Panegírico de sus patrocínios*. Con licencia en México por los herederos de la viuda de Miguel de Rivera, en el Empedradillo. Año 1726.
[R1313]

Manso, Fray Pedro. *Sermon panegyrico que en glorias del humano seraphin nuestro padre s. Francisco dixo en su dia y convento de méxico este año de 1694*, con licencia en México: por la viuda de Francisco Rodríguez Lupercio. En la puente de palacio. Año de 1694. 12 fols. [R1188]

Oviedo, Juan Antonio de Oviedo. *La quinta essencia del amor, y compendio maravilloso de las finezas del corazón de Jesús en el augustísimo sacramento del Altar*. México, Imp. Del Nuevo Rezado de Doña María de Rivera, 21 de Junio de 1748.[R1132]

_____. *El complemento de los designios del hijo de Dios en su venida al mundo. Sermón que predicó en la solemne fiesta de la conversión del gran Patriarca S. Ignacio de Loyola el 21 de Mayo de 1725*. En México por la viuda de Francisco Rodríguez Lupercio. Puente de Palacio 1725. [R1313]

_____. *Los milagros de la Cruz y Maravillas de Padecer*. Sermón que en las solemnes honras que el día 26 de Abril de este presente año de 1728, se hicieron a la V[enerable] M[adre] Sor María Ynes de los Dolores, Religiosa profesa en el Convento del Señor San Lorenzo de esta ciudad. Predicó en la Yglesia del mismo Convento el P[adre] D[octo]r Juan Antonio de Oviedo, de la Compañía de Jesús, Rector del Colegio Máximo de S[an] Pedro y S[an] Pablo, y Calificador del S[an]to Oficio. Dedicado a la muy Religiosa Comunidad de Señoras Religiosas del Convento de San Lorenzo. México, imprenta de Joseph Bernardo de Hogal, (1728) [R1013].

Río Alphonso Mariano del. *Sermón del nombre* de la venerable tercera orden de Penitencia de N[uestro] P[adre] S[an] Francisco de la ciudad de México de su patrono y Titular el Christianissimo Monarcha San Luis Nono Rey de Francia. Que predicó el Padre Fray Alphonso Mariano del Río. 10 de Septiembre 1713. Viuda de Miguel de Rivera, Empedradillo, 1713.

Saldaña Ortega, Antonio de. *Mystico Orientente de Racional margarita, engendada al rocío de la gracia en la nevada concha del sagrado Monasterio de Señoras Religiosas de la Purísima Concepción de la Ciudad de Antequera, Valle de Oaxaca. Discurrido en plática y sermón.* Aquella en la solemne entrada a recibir Hábito de Bendición; y este en la profesión Solemne, que hizo la Madre Sor Margarita de San Juan en los días 12 de Junio del año pasado de 1695. [R1132]

San Miguel, Andrés de. *El ensayador mayor de las almas. el gloriosísimo archangel San Miguel.* Sermón Panegírico predicado por el Padre Fray Andrés de San Miguel religioso de la orden de los Carmelitas descalzos. el 29 de Septiembre de 1720 la Dominica 19 por Pentecostés. En México, en la Imprenta de Juan Francisco de Ortega y Bonilla en la Calle de Tacuba. Año de 1721. [R1238]

San Antonio y Moreno, Martín de. *Construcción predicable y predicación construida, dividida en cinco opúsculos, uno del título de la Santa Cruz, otro del Santísimo Sacramento, otro de María Santísima, otro propio de santos y otro común de santos; cuyas materias son: textos de la Sagrada Biblia, autoridades de santos, exemplos varios, fábulas moralizadas, vidas de gentiles, epítetos sagrados y profanos, propiedades de aves, pezes, brutos, flores, árboles, piedras preciosas y otras cosas; cuyas formas son: anagrammas y conceptos varios, innumerables para puntos de la fiesta, útiles y delectables, propios del intento nuevamente inventado; cuyos usos se verán explicados y practicados en cada opúsculo; cuyos fines son la honra y gloria de Dios y la salvación de los próximos*, México, 1735, Joseph Bernardo de Hogal.

Soussa, Domingo de. *Sermon en el auto publico de fe que el Tribunal del Santo Oficio de Nueva España celebró el 14 de junio de 1699 en el Real Convento de N[uestro] P[adre] S[anto] Domingo de México*. El M[aestro] Fr[ay] Domingo de Soussa Qualificador del S[an]to Oficio. Teologo y Examinador Sinodal de la Nunciatura de España. Prior Provincial de la Provi[nci]a de Santiago de Predicadores de Nueva España. Con licencia en México por los herederos de la viuda de F[rancis]co Rodriguez Lupercio en la puente de palacio 1699. [R 1260 LAF]

Trejo, Antonio de. *La MILAGROSA SOMBRA de el Soberano Príncipe de los Príncipes, Substituto del Supremo Rey de los Reyes, N. SS. Y B. Padre SAN PEDRO*. En la solemne fiesta, que celebró este presente año de 1701. la muy ilustre, y Sagrada

Congregación de N. S. de Guadalupe de la Ciudad de Santiago Querétaro. A quien afectuoso la consagra El Seraphico, Regio y Apostólico Collegio de Propaganda Fide, de la Sancta Cruz de Querétaro. Con Licencia, en México; por los herederos de la Viuda de Bernardo Calderón, año de 1702. [R1131]

Trinidad, Antonio de. *Liceo de Relieves en recordasion Panegyrica, de miselaneos elogios, que de ocho singulares Sermones de ocho particulares Predicadores doctos hizo, y dixo el predicador Fray Antonio de la Trinidad en el 16 de Diciembre de 1690 en el plausible Novenario de cultos del jazmín nevado del instante primero del ambarizado punto de la Concepción libada de Maria sin pecado concebida rinde anual la Ciudad de Texcoco en nuestro Convento Parroquial de San Antonio.* [R1131]

Villegas, Claudio de. *Pentateucho Pontifico de la Iglesia de España la Bula de la Santa Cruzada* Ajustado, discurrido y predicado en la Santa Metropolitana Iglesia de Mexico el primero de Diciembre de 1753 por el M[estro] R[everen]do P[adre] Fray Antonio Claudio de Villegas Maestro en Sagrada Teologia. Quien los dedica al Exceletisimo Señor Doctor Juan Joseph de Eguiara y Eguren Obispo electo de Yucatan. Sacalo a la luz el M[estro] R[everen]do P[adre] Fray Joseph de Sossa y Peña Maestro del numero de Cathedra Doctor Theologo. Con licencia en México Imprenta de la Biblioteca Mexicana 1757. [R1260 LAF]

Bibliografía

- Abbott, Don . “La retórica y el Renacimiento: una perspectiva de la teoría española” en *La elocuencia en el Renacimiento. Estudios sobre la teoría y la práctica de la Retórica Renacentista*. Visor Libros, Madrid, 1999, pp. 121-132.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo. *Medicina y Magia: el proceso de aculturación en la estructura social*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1963.
- Alonso del Campo,Urbano, *Vida y obra de Fray Luis de Granada*, Biblioteca Dominicana, edit. San Esteban, Salamanca, 2005.
- Amos Comenii, Johanis. *Orbis sensualium pictus* (el mundo de las imágenes) [1658], estudio introductorio de María Esther Aguirre Lora, México, Editorial Miguel Ángel Porrúa, 1993.
- Berinstáin, Helena. *Diccionario de retórica y poética*, Porrúa, México, 1995.
- Baschet, Jérôme. “Alma y cuerpo en el Occidente medieval: una dualidad dinámica, entre el pluralismo y el dualismo” en *Encuentros de almas y cuerpos entre Europa Medieval y el mundo Mesoamericano*. UNAM, México, 1999.
- Beuchot, Mauricio. *La hermenéutica en la Edad Media*, UNAM-Instituto de Investigaciones Filológicas, México, 2002.
- Brading, David. *Los orígenes del nacionalismo mexicano*. Ediciones Era, México, 2004.

Braudel, Fernand. *La Historia y las Ciencias Sociales*. El libro de bolsillo, Alianza Editorial, Madrid, 1979, (4ta. edición)

_____. *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, Tomo I, Fondo de Cultura Económica, México, 1953.

Briscoe, Marianne G. “Artes Praedicandí” en L. Genicot (dir), Perla Chinchilla Pawling (Trad.) *Typologie des sources du Moyen age Occidental*, Turnhout, Brepols, 1992, facs. 61.

Bynum, Caroline W. “El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media” en *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Michel Feher, Ramona Naddaff (Editores), Madrid, Taurus, 1980.

_____. *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley: University of California Press, 1982.

Cabassut, André. “Une dévotion médiévale peu connue: la dévotion a Jesús nôtre mère”, en *Revue d’ascétique et mystique*, 25, 1949, pp. 234-245.

Camacho de la Torre, María Cristina. “*Para que se conviertan de las tinieblas a la luz*” *la reforma y la contrarreforma en América a través de dos catecismos siglo XVIII*. Tesis para obtener el grado de Licenciatura en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2000.

Campos Vargas Henry “Las Retóricas en el Renacimiento” *Revista de Lenguas Modernas*, Núm. 10, 2009: 215-223.

- Cappelletti, Ángel J, *Las teorías del sueño en la filosofía antigua*. Fondo de Cultura Económica, México, 1987.
- Castaño Navarro, Ana. “La Maternidad de Cristo en *Los nombres de Cristo: el tema en textos anteriores y la formulación de Fray Luis de León*” en *Medievalia*, núm. 9 Diciembre de 1991.
- Comenii Johanis, Amos, *Orbis sensualium pictus* (el mundo de las imágenes) [1658], estudio introductorio de María Esther Aguirre Lora, México, Editorial Miguel Ángel Porrúa, 1993.
- Conte, Natale, *Mitología*, introducción, traducción, notas e índices de Rosa María Iglesias Montiel y Consuelo Álvarez Morán, Murcia: Universidad, Secretariado de publicaciones, 2006.
- Cuadriello, Jaime. “serpientes y animales venenosos” (introducción) en Filippo Picinelli, *El mundo simbólico*, Colegio de Michoacán, México, 1999.
- Cuevas, Mariano (ed.), *Documentos Inéditos del siglo XVI para la Historia de México*, México, Museo Nacional, 1914.
- Culiani, Ioan P. *Eros y magia en el Renacimiento 1484*. Neus Clavera y Hélène Rufat (Trad.), Mircea Eliade (Prefacio), Ediciones Siruela, Madrid, 1999.
- Charbonneau Lassay, L. *Estudios sobre simbología cristiana. Iconografía y simbolismo del corazón de Jesús*. Trad. de Victoria Argimon, Olañeta Editor, Barcelona, 1983, pp. 7-24.

Chávez Hernández, Alicia. *México. Breve. Historia contemporánea*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000.

Chinchilla Pawling, Perla. *De la compositio Loci a la República de las letras: predicación jesuita en el siglo XVII novohispano*. Universidad Iberoamericana, México, 2004.

De Granada, Fray Luis, *Introducción al Símbolo de la Fe*, Biblioteca Virtual Universal, pp. 51-52 <http://www.biblioteca.org.ar/libros/131306.pdf>. (Consultado el 8 de junio de 2013).

De León, Fray Luis. *De los nombres de Cristo*, ed. De Federico de Onís, 3v. Madrid: Espasa-Calpe, 1956.

_____ *La perfecta casada*, en *Obras completas castellanas de Fray Luis de León I*, ed. De Félix Garcá, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1957, pp. 223-358.

Elton, G.R. *La Europa de la Reforma, 1517/1559*, Siglo XXI, Madrid, 1987.

Eleazar Serrano, Teresa. *El papel de los Carmelitas descalzos en la conversión de la Nueva España. El caso de San Sebastián Mártir*. Tesis para obtener el grado de Maestría en Historia. ENAH, México, 2002.

Escobar, Fray Matías de (O.S.A.) (1690-1748), *Americana tebaida (Crónica de la Provincia Agustina de Michoacán)* 1ª. ed. en 1729, Balsal, México, 1970.

Florencia, Francisco de (1620-1695), *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús en la Nueva España* 2ª ed., Ed. Académica Literaria, México, 1955

Fumaroli, Marc. *L'âge de l'éloquence. Rhétorique et "re literaria" de la Renaissance au seuil de l'époque classique*, Paris, Albin Michel, 1994. (Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité)

García Icazbalceta, Joaquín, "Itinerario de la armada", colección de documentos para la historia de México, publicada por Joaquín García Icazbalceta, (1858) Librería Andrade,

Gage, Thomas. *Nuevo reconocimiento de las Indias Occidentales*. Elisa Ramírez (introd. y ed.) Fondo de Cultura Económica, México: 1982.

Garza Cuarón, Beatriz y Georges Baudot *Historia de la Literatura mexicana: literaturas amerindias y la literatura en español del siglo XV*, Beatriz (Coordinadores), editorial siglo XXI, México, 1996, p. 455.

Gómez Rodríguez, Irma. *Del festivo al solemne aparato: la palabra como instrumento de poder. Tres sermones novohispanos del siglo XVIII*. Tesis para obtener el grado de licenciatura en Lengua y Literatura Hispánicas. UNAM, México, 2002.

González Olmedo, Félix. En "Prólogo" a Don Francisco Terrones del Caño, *Instrucción de predicadores*, Espasa-Calpe, Madrid, 1960.

Graves, Robert. *Los Mitos Griegos*. Alianza Editorial, Madrid. 1985.

Hatzfield ,Helmut. *Estudios sobre el Barroco*. Edit. Gredos, Madrid España, 1964.

Herrejón Peredo, Carlos. "La oratoria sagrada en Nueva España" en *Relaciones , Estudios de Historia y Sociedad*. Publicado por el Colegio de Michoacán. México, núm. 57, invierno de 1994.

_____. Del sermón al discurso cívico, México, 1760-1834, Zamora, El Colegio de Michoacán–El Colegio de México, 2003.

Herrero Salgado, Félix. *La oratoria sagrada en los siglos XVI Y XVII. vol. II. Predicadores dominicos y franciscanos*. Fundación Universitaria Española, Madrid, 1998.

_____. *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII. vol. III. La predicación en la Compañía de Jesús.*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2001.

Hervé, Martín. *Le métier de predicateur à la fin du Moyen Âge*. Paris, 1988, p. 243.

Israel, Jonathan I., *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial 1610-1670*, FCE, Madrid, 1996.

Laín Entralgo, Pedro. *Historia de la medicina*, Edit. Masson, Barcelona, 2003.

Leclerq, J., *Cultura y vida cristiana. Iniciación a los autores monásticos medievales*, Salamanca: Sígueme, 1965.

Ledda Giuseppina, Introducción a Gonzalo Pérez de Ledesma. *Censura de la Elocuencia Zaragoza 1648*. Editorial El Crotalón, Madrid: 1985.

Leonard, Irving A. *La época barroca en el México colonial*. Fondo de Cultura Económica. México, 1995.

_____. *Los libros del conquistador*. Fondo de Cultura Económica, México, 1953.

Le Goff, Jaques. *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Gedisa, Barcelona, 1985.

León Portilla, Miguel (*et.,al*) *Historia documental de México*. 2da. edición Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1964.

López Poza, Sagrario. “Los libros de emblemas como Tesoros de Erudición auxiliares de la “Inventio” en *Emblemata Aurea: La Emblemática en el Arte y la Literatura del Siglo de Oro*. Rafael Zafra y José Javier Azanza (eds.) Ediciones Akal, Madrid, 2000.

Manrique, Jorge Alberto. “Del Barroco a la Ilustración” en *Historia de México*. Vol. II 1ª. ed. Colegio de México, México, 1976.

Martí, Antonio. *La preceptiva retórica española en el Siglo de Oro*, Ed. Gredos, México, 1972.

Molina del Villar, América. “Remedios contra la enfermedad y el hambre” en *Historia de la vida cotidiana en México. El siglo XVIII: entre la tradición y el cambio*. Pilar Gonzalbo Aizpuru (Dir.) Vol. III, Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, México, 2005.

Moreno, Heriberto, (introducción) *Los agustinos, aquellos misioneros hacendados*, SEP, México, 1985.

Murphy J. James, *La Retórica en la edad Media. Historia de la teoría de la Retórica desde San Agustín hasta el Renacimiento*. Traducción de Guillermo Hirarta. Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

Murphy, James, J. *La elocuencia en el Renacimiento. Estudios sobre la teoría y la práctica de la retórica renacentista*, Visor Libros, Madrid, 1999.

Naschet, Jérôme. “Alma y cuerpo en el Occidente medieval: una dualidad dinámica, entre el pluralismo y dualismo” en *Encuentros de almas y cuerpos entre Europa Medieval y mundo mesoamericano*. México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.

O’Gorman, Edmundo, (Prólogo), en Fernando de Alva Ixtlixóchitl, *Nezahualcóyotl Acolmiztli*, [1402-1472], México, Gobierno del Estado de México, 1972.

Osorio Romero, Ignacio. *Floresta de Gramática, Poética y Retórica en Nueva España (1521-1767)* UNAM, México, 1980.

Pizarro y Orellana, Fernando, *Varones ilustres del Nuevo Mundo: descubridores, conquistadores, y pacificadores del opulento, dilatado, y poderoso Imperio de las Indias Occidentales...* Madrid: Diego Diaz de la Carrera, 1639, una colección de biografías de conquistadores españoles.

Platón, *Diálogos: Filebo, Timeo, Critias*, vol. VI. Editorial Gredos, Madrid, 2003.

- Pujante, David. *Manual del Retórica*, Castalia Universidad, Madrid, 2003 p. 52
- Romero Galván, José Rubén. *Contextos y texto de una Crónica. Libro Tercero de la Historia Religiosa de la Provincia de México de la Orden de Santo Domingo de Fray Hernando Ojea. O. P.* UNAM, México, 2007.
- Rubial García, Antonio. “Las metáforas del cuerpo en la religiosidad medieval” en *Historia Variae*. Vol. I, Edición conmemorativa del XXV aniversario de la fundación del departamento de Historia. México, Universidad Iberoamericana, 1983, vol. I.
- Singüenza y Góngora, Carlos de, *Relaciones históricas*, (selección prólogo y notas de Manuel Romero de Terreros), Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1992.
- Schanze, Helmut (1999). Problemas y tendencias en la historia de la retórica alemana hasta 1500. En *La elocuencia en el Renacimiento. Estudios sobre la teoría y la práctica de la retórica renacentista* (pp. 133-156). Madrid: Visor Libros.
- Smith, W., ed. (1867), «Dactyli», *A Dictionary of Greek and Roman biography and mythology*, Boston: Little, Brown & Comp.
- Troitiño Mariño, Manuel, *Vida del Ilmo. D. Francisco de Aguiar y Seixas*. Santiago, E. U. C, 1951.
- Ulloa, Daniel. *Los predicadores divididos. (Los Dominicos en Nueva España siglo XVI)*, Colegio de México, México, 1977.

Uribe, Eloisa. “La sociedad de la representación (la ciudad de México en la 2da. Mitad del siglo XVIII)” en *Historias 27* INAH/ DEH. México, D.F. Octubre 1991- Marzo 1992.

Vázquez de Tapia, Bernardino en, *Códice Entrada de los Españoles en Tlaxcala* (fines del s. XVI o principios del XVII) Gurria Lacroix, Jorge (ed.), Universidad Nacional Autónoma de México, México: 1966.

Velasco Bayon, Balbino. *Los Carmelitas. Historia de la Orden del Carmen*. Vol. IV (El Carmelo español 1260-1980). Antonio Romero de Armas (Prólogo). Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.

Verdugo Reyes, Mónica. *La Concepción De La Muerte en la Alta Sociedad del México Colonial*. Tesis para obtener el grado de Licenciatura en Etnohistoria. ENAH, México, 1999.

Victoria Moreno, Dionisio. *Los Carmelitas descalzos y la conquista espiritual de México 1585-1612*. México, Porrúa, 1966.

Weckmann, Luis, *La herencia medieval de México*. Tomo II, México, Colegio de México, 1984.

Yeats Frances A. *El Arte de la Memoria*. Ignacio Gómez de Liaño (Trad.), Ediciones Siruela, Madrid, 2005.