



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

***SERMÓN A LA SOLEMNE COLOCACIÓN DE UNA SANTA CRUZ
DE PIEDRA, DE MATÍAS DE BOCANEGRA: UN EJEMPLO DE
LA ORATORIA SAGRADA JESUITA. ESTUDIO Y EDICIÓN DEL
TEXTO***

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA**

**PRESENTA:
ALEJANDRA YAZMÍN MEDELLÍN MÁRQUEZ**

**ASESORA:
DRA. AURORA GONZÁLEZ**



CIUDAD. UNIVERSITARIA, CD.MX, FEBRERO 2023



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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 la memoria de mi querido Kinich

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo de investigación comenzó en 2019 como una idea durante el seminario de investigación del proyecto PAPIME “Lengua, literatura y teatro en la Nueva España”, coordinado por la Dra. Aurora González Roldán. Posteriormente se fue desarrollando gracias al apoyo de las becas que obtuve entre 2020 y 2021 en el proyecto CONACyT-Ciencia de Frontera, “De la edición a la escena: rescate, estudio y puestas en escena del teatro virreinal de los siglos XVI al XIX”, igualmente coordinado por la Dra. Aurora González Roldán, a quien agradezco profundamente me haya dado la oportunidad de formar parte de estos maravillosos proyectos.

Agradezco su tiempo y dedicación a la lectura de esta tesis al Mtro. Jorge Gutiérrez Reyna, a la Dra. Martha María Gutiérrez, el Dr. Rey Fernando Vera, y en especial, a la Dra. Rocío Olivares, sus comentarios fueron en suma valiosos. A su vez, agradezco al Dr. Joaquín Rodríguez Beltrán de la Universidad de Guadalajara, por su apoyo en las traducciones y correcciones de latines de esta tesis.

Agradezco a mi padre su apoyo incondicional, su amor inagotable. Las horas cinéfilas, la música en las madrugadas, sus libros de Historia, me sensibilizaron desde muy pequeña. A mi madre le agradezco su honestidad férrea, su noble espíritu que me ilumina cada vez que me nublo. El haberme llevado a iglesias y museos, también coadyuvó a generar mis intereses actuales. A mi querida Karolo, mi sangre, mi mejor amiga, mi orgullo, le agradezco su apoyo en la lectura y edición del sermón.

Agradezco a mi querido Kinich, su existencia marcó mi vida para siempre. Sin su sapiencia avasallante, sin sus “agudos y sarcásticos comentarios”, sin su amor por el conocimiento, sin sus ganas de aferrarse a la virtud y a la verdad, mi vida no sería la misma. A mi niña preciosa, Yojjá, agradezco su alegría, su valentía y fortaleza. Gracias por la paciencia en las horas que

dediqué a este trabajo. A Lupi, le agradezco el apoyo absoluto e incondicional que he recibido. Su cariño y comprensión los llevo en el corazón.

A Adrián Alba, le agradezco la música, los libros, las risas que compartimos. Gracias por acompañarme en la escritura de esta tesis.

A Rafael González, mi amigo mal-viajado, de brillante ingenio, gracias por llevarme al *dark side*, el de la edición de textos virreinales.

A Jaime Martínez le agradezco su irreverencia y locuras. Gracias a ti conozco el lado B de la literatura de esta ciudad.

A la Mtra. Margarita González, al Mtro. Horacio Almada, Ángel Gutiérrez, Carlos Moreno, Luz Aguirre, Selene Azpiroz, Sarahí García, Yael Sánchez, les agradezco el haber compartido conmigo un poco de ustedes a lo largo del proyecto de Leliteane.

Y finalmente, agradezco a Felipe Guevara, con profundo amor y cariño, el haberme ayudado en la lectura y corrección de estilo de este trabajo.

ÍNDICE

| | |
|--|-----|
| Capítulo I: Texto y contexto | 12 |
| 1.1 La fiesta barroca novohispana | 12 |
| 1.2 Relaciones de fiestas | 15 |
| 1.3 La <i>Relación festiva de la solemne colocación de una santa y hermosa cruz de piedra</i> , de Miguel de Bárcena Valmaceda | 17 |
| 1.4 La Exaltación de la Santa Cruz | 23 |
| 1.5 El padre Matías de Bocanegra | 25 |
| Capítulo II: La oratoria sagrada | 29 |
| 2.1 Concepto de oratoria sagrada | 29 |
| 2.2 El sermón impreso | 31 |
| 2.3 La oratoria sagrada española del siglo XVII | 33 |
| 2.3.1 <i>Ut poesis, oratio</i> | 36 |
| 2.3.2 <i>Oratoria</i> sacra, teatro y teatralidad en la España barroca | 40 |
| 2.4 Oratoria sagrada novohispana en el siglo XVII | 43 |
| Capítulo III: La oratoria sagrada jesuita | 46 |
| 3.1 La formación del predicador jesuita | 46 |
| 3.2 Preceptivas sacras jesuitas de los Siglos de Oro | 49 |
| 3.3 <i>Compositio loci</i> y dos técnicas de visualización de la oratoria sagrada jesuita | 56 |
| Capítulo IV: <i>Sermón a la solemne colocación de una cruz de piedra</i> : un ejemplode oratoria sagrada jesuita | 70 |
| Conclusiones | 81 |
| Edición del <i>Sermón a la solemne colocación de una santa cruz de Piedra</i> predicado por el Padre Matías de Bocanegra | 84 |
| Anexo | 115 |
| Referencias | 116 |

INTRODUCCIÓN

Con frecuencia se ha dicho que la historia de las literaturas hispánicas ha tenido abandonado el estudio de la oratoria sagrada barroca. Juan Cerezo Soler, por ejemplo, afirmó recientemente que los sermones, las homilías, y toda predicación publicada en el Siglo de Oro “no han sido abordados [...] más que por aquellos a quienes su contenido ha despertado un interés concreto; y no han sido muchos. Su estudio siempre ha venido espoleado por inquietudes religiosas, nunca histórico-sociales y mucho menos literarias”¹. Veinte años antes Francis Cerdán —recordando al padre Miguel Mir, estudioso de los sermones áureos— señalaba que quienes se han dedicado al estudio de la oratoria sagrada coinciden en que este tema “pertenece al capítulo menos desarrollado y peor tratado de toda la literatura española”².

Lo cierto es que en las postrimerías del siglo XX la bibliografía sobre la oratoria sagrada barroca hispánica ha aumentado visiblemente. De los trabajos de Francis Cerdán³, Félix Herrero Salgado⁴, Guissepina Ledda⁵, Miguel Núñez Beltrán⁶, Fernando R. de la Flor⁷, entre otros investigadores, se han desprendido diversas publicaciones que ponen los reflectores

¹ Cerezo Soler, Juan, “Predicación y literatura. La oratoria sagrada en el Siglo de Oro”, *Miscelánea Comillas: Revistas de Ciencias Humanas y Sociales*, vol. 76, n. 49, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2018, pp. 409-420, p. 410

² Cerdán, Francis, “La oratoria sagrada del siglo XVII: un espejo de la sociedad”, *Actas del IV Congreso Internacional de la Asociación Internacional Siglo de Oro (AISO)*, Alcalá de Henares, 22- 27 de julio de 1996, María Cruz García de Enterría (ed. lit.), Alicia Cordón Mesa (ed. lit.), vol. 1, 1996, pp. 23-44, p. 24.

³ Cerdán, Francis, “Historia de la historia de la Oratoria Sagrada en el Siglo de Oro. Introducción, crítica y bibliográfica”, *Criticón*, n.32, 1985, pp. 55-107.

⁴ Salgado Herrero, Félix, *La oratoria sagrada española en los siglos XVI y XVII*, España, Fundación Universitaria Española, 1996.

⁵ Pérez de Ledezma, Gonzalo, *Censura de la elocuencia*, (Zaragoza, 1648), introd. de G. Ledda y texto de Giuseppina Ledda y Vittoria Stagno, Anejos de El Crotalón, Madrid 1985.

⁶ Núñez Beltrán, Miguel Ángel, *La oratoria sagrada de la época del barroco. Doctrina, cultura y actitud ante la vida desde los sermones sevillanos del siglo XVII*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2000.

⁷ Rodríguez de la Flor, Fernando, “«Picta poesis»: un sermón en jeroglíficos, dedicado por Alonso de Ledesma las fiestas de San Ignacio, en 1610”, *Anales de Literatura Española*, n. 1, 1982, pp. 119-133.

sobre este género de la literatura del Barroco. La tesis doctoral de Emilio Alarcos García, dedicada a los sermones de fray Hortensio Félix Paravicino, marca el inicio del acercamiento a la predicación desde el “mero terreno de la crítica literaria”⁸.

La desatención hacia la literatura concionatoria hispánica del siglo XVII se debió, en gran medida, a que predicadores e historiadores dieciochescos y decimonónicos desaprobaban a ultranza los sermones barrocos por considerarlos de “mal gusto”. En opinión de Francis Cerdán, la crítica negativa al tipo de sermones cultivados durante los Siglos de Oro se hace sin “un verdadero enfoque histórico”, y se teoriza sobre “el ‘buen gusto’” atemporal como valor ‘universal’ y *ad usum* de sus contemporáneos”⁹.

Tras la publicación en 1757 de *Fray Gerundio* del padre Islas, y durante la imposición de los cánones de la oratoria sacra francesa neoclásica, en España se registró un cambio significativo en la forma de predicar¹⁰: se evitaron los excesivos adornos verbales y gestuales en pos de un sermón “propio, juicioso, desnudo de adorno, sencillo; metódico y claro”¹¹. La visión dieciochesca pervivió durante el siglo XIX y siguió “fiel en todos puntos a los juicios y opiniones que emitió el siglo anterior y que se cristalizan en la condena global de todo ‘lo barroco’, abusivamente asimilado a un ‘gerundianismo’ [...] y en la perduración del prestigio de los modelos franceses”¹². Por gerundianismo se entendía la falta de ingenio, la vulgarización y la extravagancia¹³.

Entonces, pese a que durante casi tres siglos los sermones auriseculares estuvieron condenados al olvido y al desdén de la historia de las literaturas hispánicas, desde hace unas décadas, insisto, el estudio de la oratoria sagrada ha cobrado relevancia al mostrar la

⁸ Cerdán, “Historia de la historia de la Oratoria Sagrada...”, *op. cit.*, p. 78.

⁹ *Ibidem*, p.59.

¹⁰ *Ibid.*, p. 57.

¹¹ *Ibid.*, p. 58.

¹² *Ibid.*, p. 62.

¹³ Núñez, *op. cit.*, p.3.

envergadura cultural y la influencia que tuvo en la sociedad barroca y la literatura de su época; pues, como identifica Dámaso Alonso, según recupera Francis Cerdán:

tal vez de los hechos sociales en que la literatura tiene intervención, los dos más importantes de aquellos siglos sean el teatro y la oratoria sagrada. [...] fenómenos totalmente sociales y nacionales para todo el pueblo (aunque en determinados casos podían también dirigirse a sólo una clase social) que tenían una difusión para toda España, y que entraban en las preocupaciones del español de aquella época con una viveza, con una intensidad que apenas hoy podemos imaginarlo¹⁴

Dicha difusión del teatro y la oratoria sagrada que hubo en España se vivió de igual manera en el virreinato novohispano.

Consideramos menester tratar este cada vez menos inhóspito terreno de nuestra historia literaria hispánica para continuar construyéndola; en particular, el de la oratoria sagrada producida en la Nueva España. El valor literario de los sermones barrocos es irrefutable, y resulta atractivo el hecho de que sea un género del que aún queda trecho por explorar.

En este sentido, y con un afecto particular por Matías de Bocanegra, gracias a su célebre poema “Canción a la vista de un desengaño” nos inclinamos por buscar sobre este afamado jesuita, cuyo prestigio como orador en la Nueva España es constatado por Méndez Plancarte, en virtud de lo escrito por Beristáin de Souza en su *Bibliotheca Hispano América Septentrional*, donde se dice que Bocanegra fue: “uno de los jesuitas de más vivo ingenio y de más instrucción en las letras humanas y sagradas, y muy estimado de virreyes y obispos”¹⁵.

¹⁴ Cerdán, “La emergencia del estilo culto en la oratoria sagrada del siglo XVII”, *Criticón*, n. 58, 1993, pp. 61-72, pp. 23-24.

¹⁵ *Cit.* en Méndez Plancarte, Alfonso, *Poetas novohispanos segundo siglo (1621-1721), parte primera*, UNAM, México, 1945 (1994), p. L.

Encontramos que autores como Dolores Bravo¹⁶ y Antonio Rubial¹⁷ mencionan, en sus investigaciones en torno a la fiesta barroca, un sermón de Matías de Bocanegra, el cual fue predicado en la celebración de la colocación de una cruz de piedra en el atrio de la catedral metropolitana; festejo que se llevó a cabo el 14 de septiembre de 1648, día de la Exaltación de la Santa Cruz. La “santa y hermosa cruz” fue hallada por el arzobispo don Juan de Mañozca, en una visita pastoral a Tepeapulco, Hidalgo; él mismo hizo traerla a la capital novohispana.

Con gran interés nos dispusimos a buscar el sermón de Bocanegra, del cual supimos por la tesis doctoral de Cecilia A. Cortez Ortiz, *Catálogo de sermones impresos novohispanos del siglo XVII del Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México*¹⁸. Se localizaba dentro de la *Relación de la pompa festiva y solemne colocación de una santa y hermosa cruz de piedra* de Miguel de Bárcena Valmaceda¹⁹. Tal relación festiva se localiza en la Colección Lafragua del Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México con la siguiente clasificación: FR-BN-1187-LAF.

Al enfrentarnos a la lectura del sermón de Matías de Bocanegra y la bibliografía sobre la oratoria sagrada barroca, nos percatamos que había una brecha ya estudiada por Perla Chinchilla Pawling, cuyo enfoque nos permitía situar al sermón de nuestro jesuita dentro de un contexto sermocinal retórico y cultural propio de la Compañía de Jesús. En su *De la compositio loci a la República de las Letras: predicación jesuita en el siglo XVII*

¹⁶ Bravo, Dolores, “La fiesta pública: su tiempo y espacio”, en Rubial García, Antonio, *Historia de la vida cotidiana de México*, Tomo II, Fondo de Cultura Económica-Colegio de México, México, 2005, p. 447.

¹⁷ Rubial García, Antonio, “De la visión retórica a la visión crítica. La plaza mayor en las crónicas virreinales”, *Des-tiempos*, año 3, n. 4, marzo-abril de 2008, pp. 413-428, p. 421.

¹⁸ Cortés Ortiz, Cecilia A., *Sermones impresos novohispanos del siglo XVII: la edición del sermonario. Historias varias canónicas moralizadas en sermones de Antonio Delgado y Buenrostro*, Pedro Manuel Cátedra García_ (dir. tes.), Universidad de Salamanca, 2015, p. 411.

¹⁹ Bárcena Valmaceda, Miguel de, *Relación de la pompa festiva y solemne colocación de una Santa Piedra, que el Ilustrísimo Señor Juan de Mañozca, arzobispo de México, trasladó al cementerio de esta iglesia Catedral de México...*, impresa por Hipólito de Ribera, 1648.

*novohispano*²⁰, la autora traza el camino de la cultura oral a la cultura escrita en la modernidad novohispana, utilizando la predicación jesuita barroca producida en la Nueva España para explicar dicho tránsito. De modo que Perla Chinchilla distingue dos momentos en la predicación ignaciana del siglo XVII: por un lado, “la prédica de las pasiones” y por otro, “la república de las letras”. El primer momento al que se refiere Perla Chinchilla se trata de los sermones tradicionales, teatrales, de evidencias bíblicas pintadas verbalmente con patetismo gestual. El segundo se diferencia por un refinamiento tal que deleitaba al público más culto, ávido de novedades. Ambos momentos muestran, para efectos de esta investigación, una tendencia sermonaria-literaria propia del ámbito en el que se desarrolló Matías de Bocanegra.

Este trabajo de investigación se enfoca en identificar los elementos que constituyen el sermón de Bocanegra como un ejemplo de la oratoria sagrada jesuita. Destacaremos dos modelos de predicación jesuítica de mediados del siglo XVII en los cuales nos apoyaremos para profundizar en nuestro tema. Para ello atiendo la investigación de Paolo Tanganelli²¹, cuyo tratamiento de la polémica entre los jesuitas José de Ormaza y Valentín de Céspedes le permitió identificar dos técnicas de visualización en la predicación sagrada ignaciana: la teatral o tradicional, y la conceptuosa. Analizaremos el sermón de Matías de Bocanegra a la luz de conceptos que retomamos de sendos oradores sacros, tales como “lugar”, “concordancia” y, valga la redundancia, “concepto”, los cuales nos acercarán a entender al sermón de Bocanegra en su contexto concionatorio jesuítico.

²⁰ Chinchilla Pawling, Perla, *De la compositio loci a la República de las Letras: predicación jesuita en el siglo XVII novohispano*, Universidad Iberoamericana, México, 2004.

²¹ Tanganelli, Paolo, ““En la gloria en donde el lenguaje es ver”. Algunas notas sobre las técnicas de visualización en el sermón barroco”, en *Lectura y signo*, n. 7, 2012, pp. 107-120.

Dada la doble naturaleza de la oratoria sagrada, oral y escrita, consideramos importante establecer el eje de espacio-tiempo del texto y el autor; por tal motivo dedico páginas a presentar someramente el contexto histórico y literario-sermonario en el que se desarrolló Matías de Bocanegra. En este sentido, en el primer capítulo consideramos adecuado tratar la fiesta barroca y el género de las relaciones festivas; así como también en un apartado mostramos en qué consistió el festejo de la Exaltación de la Santa Cruz.

En el segundo capítulo explicamos lo que hemos de entender por oratoria sagrada durante el Barroco, y cómo se vinculaba a dos importantes artes, el teatro y la poesía, cuya influencia mutua se ve reflejada en los sermones producidos en esta época. El tercer capítulo está dedicado a delinear la oratoria sagrada jesuita. Apreciamos cómo fue la instrucción de los miembros de la Compañía de Jesús, y ciertos manuales de predicación escritos por ellos mismos; es decir, la preceptiva ignaciana. Hemos de profundizar sobre la oratoria sagrada jesuita con dos formas de predicación de sendos personajes que la crítica se ha encargado de hacer antagonistas, José de Ormaza y Valentín de Céspedes. Posteriormente, a la luz de ciertos conceptos de estos autores, tales como “lugar”, “concordancia” y “concepto”, analizaremos el sermón de Matías de Bocanegra.

El último capítulo da cabida a la edición del sermón, con el cual el lector podrá deleitarse y conocer este maravilloso texto. La edición, dirigida al público universitario del mundo hispánico, o a cualquier lector interesado, tiene como propósito contribuir al estudio del género literario de los sermones en el área de Literatura novohispana, en particular, del SUAyED. Aunque consultamos un solo testimonio, tenemos localizados dos testimonios más en la Biblioteca Nacional de España, los cuales serán cotejados en estudios posteriores.

CAPÍTULO I

Texto y contexto

1.1 La fiesta barroca novohispana

Las fastuosas celebraciones civiles y religiosas novohispanas obedecieron al modelo de las fiestas barrocas españolas, cuyos códigos visuales ostentaron el poder de la monarquía hispánica y de la Iglesia católica a través de un complejo despliegue de imágenes, alegorías, símbolos, emblemas, entre otros recursos visuales y literarios. Manifestaciones como la arquitectura efímera de los túmulos, arcos triunfales, piras funerarias, carros alegóricos, la pintura e imaginería sacra, los sermones, las obras teatrales, etcétera, estaban al servicio de los discursos político-religiosos españoles. En estas expresiones artísticas imperaba la teatralidad de los rituales y el efectismo con el que se ejecutaban en las fiestas.

Se mostraba con fasto la real majestad de la corona española y la grandeza de la Iglesia porque, en palabras de Dolores Bravo, “El esplendor de la celebración barroca está íntimamente ligado al ritual del poder. Lo que se pretende —y generalmente se logra— es la exaltación pública y visible de los símbolos esenciales que representan los máximos valores sobre los que se sustenta la autoridad”²². Valores que fueron transmitidos a través de distintos aparatos de representación cuyo propósito radicaba en enaltecer a la autoridad de la corona y de la Iglesia. Las fiestas barrocas fueron de orden público o privado; es decir, se celebraban en espacios civiles o tras muros.

Las calles, las plazas, los atrios fueron algunos de los escenarios de la fiesta barroca pública; las celebraciones privadas se realizaron dentro de universidades, colegios jesuitas y la corte virreinal, entre otros espacios cerrados. En estos lugares, tal como sostiene Dolores Bravo,

²² Bravo Arriaga, María Dolores, “Festejos, celebraciones y certámenes”, en *Historia de la literatura mexicana. La lectura letrada en la Nueva España del siglo XVII*, vol. 2, coord. Raquel Chang-Rodríguez, UNAM-Siglo XXI, México, 2002, p. 85.

“la conjunción de lenguajes verbales, plásticos y auditivos dejan en los espectadores la impresión de pertenecer a un orden que rebasa lo temporal y se inscribe en lo trascendente”²³. Lo verbal, lo plástico y lo auditivo artificiosamente articulado dentro de la fiesta se manifestaba en lo temporal: la fiesta se llevó a cabo en un tiempo-espacio determinado en donde actores y espectadores vivieron el acontecimiento efímero, momentáneo; sin embargo, como afirma Dolores Bravo, la fiesta parecía trascender el tiempo. Esa trascendencia la podemos constatar en los manuscritos y textos compilados e impresos de los cuales están colmados los archivos históricos.

Atendamos lo que recupera Dolores Bravo del filósofo Josef Pieper con respecto a la definición de fiesta para apreciar el valor socio-cultural de ésta en el Barroco. La fiesta es “un rompimiento con la monotonía de la vida diaria”²⁴: en esta ruptura con lo habitual “se establece un tiempo de excepción con valor ritual y colectivo en el que durante el tiempo de celebración se suspende el ritmo de la vida cotidiana”²⁵. Las celebraciones en el siglo XVII estuvieron sujetas en gran medida al calendario litúrgico, y en otras ocasiones dependían de una agenda civil; aunque necesariamente lo religioso estaba imbricado con lo civil y viceversa²⁶; como advierte Dalmacio Rodríguez “en un régimen monárquico y contrarreformista como el hispánico, los motivos de celebración se reducían a los principios que sustentaban tal sistema: la política absolutista y la religión católica, siempre entreveradas”²⁷.

Por otro lado, si bien es cierto que las fiestas barrocas en la Nueva España suspendían “el ritmo de la vida cotidiana”, es igualmente indudable que fueron una constante en la vida de

²³ *Ibidem*, p. 87.

²⁴ Bravo, “La fiesta pública...” *op. cit.*, p.435

²⁵ *Ibidem*, p. 435.

²⁶ Bravo, “Festejos, celebraciones y certámenes...”, *op. cit.*, p. 85.

²⁷ Rodríguez Hernández, Dalmacio, *Texto y fiesta en la literatura novohispana*, UNAM, México, 1998, p. 130.

la sociedad novohispana del siglo XVII, cuyo extenso proceso de hispanización requirió de distintos aparatos de representación creados para legitimar y detentar el poder de la corona española y su religión oficial. Dichos aparatos de representación, señala Antonio Rubial “eran fundamentales para una sociedad que tenía en la teatralización, la apariencia y el boato externo desarrollado en los rituales cotidianos el único instrumento por medio del cual se hacía visible algo tan abstracto como el poder, la autoridad y las instituciones”²⁸.

La relevancia de legitimar el mando monárquico mediante el boato puede ser explicada en virtud de la cita de Roger Chartier extraída por Rubial. Chartier sostiene que “La representación se transforma en máquina de fabricar respeto y sumisión, en un instrumento que produce una coacción interiorizada, necesaria, de allí donde falla el posible recurso a la fuerza bruta”²⁹. De modo que la pompa y el fasto de las fiestas barrocas provocaron en los súbditos una coacción interiorizada. Es decir, la sociedad novohispana asimilaba la autoridad de la monarquía hispánica gracias a “la máquina de fabricar respeto y sumisión”, la cual podemos entender mediante los fastuosos rituales de la Iglesia y el Estado que servían, como apunta Dolores Bravo, “para regocijo o escarmiento ejemplar de los sentidos y de la emotividad de los espectadores”³⁰. Entonces, los novohispanos se regocijaban y sometían al orden impuesto por la corona española mediante ritos que movían a la emotividad, que deleitaban a los sentidos; y con ello se evitaba el uso de “la fuerza bruta”.

²⁸ Rubial García, Antonio, “El cuerpo de la fiesta. Las corporaciones de españoles de la ciudad de México en la era barroca y sus aparatos de representación” [en línea], en *El historiador frente a la ciudad de México. Perfiles de su historia*, coord. Sergio Miranda Pacheco, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2016, p. 82. (Serie Divulgación, 12),

www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/historiografia/mexicana.html

[Consulta: 22 de mayo, 2021].

²⁹ *Ibidem*, p. 82.

³⁰ Bravo, “La fiesta pública...”, *op. cit.*, p. 435.

Los recibimientos de los virreyes, las fiestas de Corpus Christi, el festejo del santo patrono de tal o cual barrio, los autos sacramentales, o cualquiera de las celebraciones barrocas, permanecieron bajo el control de las instituciones que ostentaban el poder. Estos organismos de mando, en afán de informar e inmortalizar los festejos, mandaban escribir documentos que daban fe de la organización y ejecución de estos fastuosos eventos. Tales escritos son conocidos como relaciones de fiestas, impresos que detallan los pormenores de las celebraciones. A continuación, hablaré de estas manifestaciones literario-históricas.

1.2 Relaciones de fiesta

Lo efímero de la fiesta barroca renunció a su calidad de inasible cuando los autores novohispanos tomaron las letras para aprehender el mundo que les tocó vivir. Al servicio del régimen monárquico-católico las relaciones de fiestas fueron “la continuación y conclusión de la fiesta”, ya que trascendieron el mero hecho temporal. Los encargados de escribir, poetas y prosistas de mayor prestigio e ingenio, dedicaban tinta para describir y narrar los pormenores de los acontecimientos de las pompas festivas. Sin embargo, como bien apunta Nadia Olguin en su tesis sobre la écfrasis en una relación festiva novohispana, los escritores barrocos más que narrar y describir deseaban “pintar” los sucesos “trasladando las obras de arte espaciales al lenguaje verbal”³¹.

Estas pinturas verbalizadas que leemos en los impresos o manuscritos barrocos emulaban el fasto con que fueron vividas las celebraciones; aunque, también es cierto, las relaciones de fiestas se caracterizan por estar cargadas de “fórmulas hiperbólicas” tendientes hacia la creación de un discurso que buscaba detentar la autoridad y perpetuar la memoria de los sucesos excepcionales. En este sentido, Francesca Leonetti afirma que “todos los estudios

³¹ Olguin, Nadia, *La écfrasis en la descripción del templo de San Bernardo (1691)*, de Don Alonso Ramírez de Vargas y edición del texto, Tesis de licenciatura, Dra. Ana Castaño Aguilar (dir. tes.), UNAM, México, 2019, p. 5.

llevados a cabo hasta ahora coinciden al considerar las relaciones festivas barrocas como el espacio en que el poder se constituye y visualiza, representando de forma desbordante sus instancias”³². Entonces, en las relaciones festivas barrocas los autores pintan el boato con el que se pretende representar y ostentar el dominio; es decir, estos textos servían fundamentalmente de propaganda política y religiosa que se sostiene visual-verbalmente.

Las relaciones festivas son documentos que transitan entre la historia y la literatura. Los escritores de relaciones de sucesos se ocuparon de transmitir la noticia de las ceremonias públicas en registros escritos que reunieron en “un orden cronológico y jerarquizado los símbolos que se habían diseminado a lo largo de las festividades”³³. El contenido documental los hace textos valiosos en la escritura de la Historia. No obstante, la información que poseen las relaciones de fiestas también resulta atractiva en el terreno de lo literario, en el sentido que nos permiten observar, como señala Dalmacio Rodríguez, “un fasto verbal tan brillante como las diversas funciones, de las descripciones prolijas y exaltaciones hiperbólicas”³⁴; en donde la máxima pretensión de las relaciones festivas era la de ser un “monumento literario”.

Retoma Dalmacio Rodríguez de Antonio Bonet Correa que las relaciones festivas fueron “una arquitectura literaria levantada para la sempiterna memoria de tan señalado acontecimiento del que siempre el sujeto era el príncipe o monarca”³⁵, cuyo éxito radicó en obedecer al gusto del público barroco ávido de asombro y estupor³⁶.

Estos “monumentos literarios” pretendían reproducir un evento en el cual se utiliza “un entramado de complejidad retórica [que] asume, por lo tanto, condición literaria y ficcional

³² Leonetti, Francesca, “El barroquismo de las “grandes alegrías” de los rituales de poder en las relaciones de sucesos españolas e hispanoamericanas”, *La invención de la noticia. Las relaciones de sucesos entre la literatura y la información (siglos XVI-XVIII)*, Giovanni Ciappelli y Valentina Nider (eds.), Università degli Studi di Trento, Trento, 2017, pp. 843-858, p. 843.

³³ *Ibidem*, p. 844.

³⁴ Rodríguez, *op.cit.*, p. 129.

³⁵ *Ibidem.*, p. 129.

³⁶ Lonetti, *op.cit.*, p. 845.

que interpreta el mundo, en lugar de reproducirlo”³⁷. De modo que, las relaciones de sucesos nos muestran el mundo según la interpretación de quienes las escriben, de acuerdo al discurso al que se suscriban, y en virtud de modelos textuales que podemos empezar reconocer en la Nueva España a partir de la publicación de *Túmulo Imperial*, escrito por Francisco Cervantes de Salazar a las honras fúnebres de Carlos V, en 1560³⁸.

En el siguiente apartado trataré aspectos relevantes de la fiesta celebrada en torno a la traslación y colocación de la cruz de piedra hallada en Tepeapulco, Hidalgo, por el arzobispo Juan de Mañozca en la catedral de México en 1648.

1.3 La Relación festiva de la solemne colocación de una santa y hermosa cruz de piedra, de Miguel de Bárcena Valmaceda

El interés de este trabajo se centra en el sermón del padre Matías de Bocanegra, sin embargo, con el afán de ubicar el texto en su contexto histórico y literario, es menester abordar sobre el soporte material —la relación festiva— que anexa este ejemplo de la oratoria sagrada novohispana de mediados del siglo XVII.

La *Relación festiva de la solemne colocación de una santa y hermosa cruz de piedra*, fue escrita por Miguel de Bárcena Valmaceda, capellán de la catedral de la Nueva España, criado del arzobispo Juan de Mañozca. El impreso al que tuve acceso está compuesto, en primera instancia, por una ilustración de la santa cruz de piedra colocada en el atrio, en ella podemos conocer los ornamentos que contenía la cruz. A continuación, está la aprobación del gobernador “en lo político y lo militar” de la Nueva España, don Marcos de Torres, obispo de Yucatán, seguida de una elegía del doctor Martín de Santillana. Después apreciamos la dedicatoria a la excelentísima doña Antonia de Acuña, condesa de Salvatierra, ex virreina

³⁷ *Ibid.*, p. 845.

³⁸ Rodríguez, *op. cit.*, p. 121.

de la Nueva España. Continúa un conjunto de poemas dedicados a la cruz compuestos por ingenios novohispanos como Ambrosio Aguirre, el bachiller Pedro Sans Izquierdo, don Alonso de Mejía de Bocanegra. Después aparece el *Sermón a la Solemne colocación de una santa cruz de piedra* predicado por el jesuita Matías de Bocanegra. Finalmente destaca la relación de fiesta de Valmaceda acompañada por unos últimos epigramas escritos por los racioneros de la catedral, don Agustín Barona y don Francisco de Siles, y otro más por el sobrino de Mañozca, Juan de Muguertigui. Esta relación festiva de tipo religioso celebró y enalteció el símbolo de la santa cruz, así como también la figura del arzobispo, pastor encargado de llevar el mensaje divino “con incansable amor” a su rebaño.

Narra Miguel Bárcena y Valmaceda en la dicha relación que en una visita pastoral a Tepeapulco, Hidalgo, el arzobispo Juan de Mañozca halló “en un cementerio antiguo, que con la edad se había ya convertido en un tupido bosque de malezas, espinas y tunales, entre cuya espesura, por ser muy crecida, estaba ahogada una hermosísima cruz de piedra de cantería colorada que con levantarse doce varas de alto”³⁹. Antes de retirarse, nos cuenta Valmaceda que Mañozca “yéndosele el corazón con la vista, y preguntando qué fuese aquello, le respondieron ser una cruz de piedra labrada con mucho primor del arte, que plantaron los primeros religiosos, al tiempo de la conquista evangélica por señal de su predicación gloriosa”⁴⁰.

“La piadosa devoción” del arzobispo Mañozca lo llevó a sacar “al culto lo que se tenía en el olvido” y con ello “hacer empeño de su fervor”. Juan de Mañozca trató con el doctor Jacinto de la Serna, cura párroco de Xalatlaco y del sagrario de la catedral metropolitana; con su mayordomo y administrador de las rentas de la catedral y el sagrario metropolitanos, Miguel

³⁹ Bárcena, *Relación de la pompa festiva...*, *op. cit.*, f. 1v.

⁴⁰ *Ibid.*, ff 1v.-2.

de Barcena Valmaceda, y con “otros de la familia” la conveniencia de “sacar aquella joya de entre los agravios del desaseo y colocarla en el atrio de la catedral de México”⁴¹.

La cruz de Tepeapulco había sido levantada por el famoso fray Francisco de Tembeleque, “insigne varón que fabricó aquel prodigio del arte y maravilla singular de los arcos de Zempoala, que abrochan la tierra [...] y en más de cien años [...] no ha perdido la hermosa tez con que se estrenaron. El autor de tan admirable obra escogió Dios para artífice de tan lucida cruz”⁴². El arzobispo Mañozca acordó con los indios del poblado llevarse la cruz de piedra a la catedral de la Ciudad de México. Para lograr el traslado su ilustrísima cubrió los gastos del camino y dio “cien pesos para el reparo de unas vigas que estaban quebradas en su iglesia”⁴³. El encargado de la diligencia de hacer traer con todo cuidado la santa cruz fue el bachiller Miguel de Barcena Valmaceda, quien asegura que se gastaron alrededor de tres mil pesos en todo lo relativo a celebración⁴⁴.

Para el traslado de la cruz “se llamó al licenciado Pedro Gutiérrez, clérigo presbítero, excelente maestro de arquitectura, encomendándole la traza y ejecución de la obra, porque a esta soberana arca del testamento no le faltase prerrogativa de andar en hombros y cuidado de sacerdotes”⁴⁵. La peana que sostenía la cruz estaba en dos niveles, en cuyo primer cuerpo “de obra jónica de cuatro varas” tenía “esculpidas la antífona y versículo de las vísperas de la Exaltación”, curiosamente nos hace saber Valmaceda que “cuando acá se escribía este letrero, era sin saber, que allá tenía el mismo también la peana antigua en el friso”⁴⁶, el cual

⁴¹ *Ibid.*, f. 2v.

⁴² *Loc. cit.*

⁴³ *Loc. cit.*

⁴⁴ *Loc. cit.*

⁴⁵ *Loc. cit.*

⁴⁶ *Ibid.*, ff. 2v-3.

versaba: *O crux benedicta que sola fuisti digna portare Rege caelorum, et Dominum. Adoramus te Christe et benedicimus tibi, quia per crucem tuam redimisti mundum*⁴⁷.

El segundo nivel de la peana, también de estilo jónico, de dos varas y media, “estriba y en los paños se sacaron de relieve cuatro hermosos escudos en tarja tallados en la misma piedra”⁴⁸. En la cara que daba a la plaza “por la parte del austro, está una cabeza de muerte sobre dos canillas cruzadas, la cual tenía su antigua peana, y se dejó esta por triunfo y despojo de sus victorias”⁴⁹. Por el norte, “por la del aquilón, las armas de san Pedro, dos llaves puestas en cruz, sobre ellas la tiara Pontificia con dos jarras de azucenas a los lados”. En los lados que miran al levante y al poniente estaban “las armas de su ilustrísima que quedan impresas en la primera hoja al pie de la cruz”.

La descripción que nos ofrece Miguel de Barcena y Valmaceda de la cruz es la siguiente

de hechura redonda, lisa, de piedra, canelada de muy apacible color con remates esféricos: ciñela por el centro donde se cruzan los brazos de una corona de espinas sacada de talla de la misma piedra, [...] la sogá tan gallardamente tallada pudo distinguirse de otra sogá de cáñamo, siendo de cantería. Sobre el clavo de los pies tiene grabada una tarja y en ella cinco llagas que rubrican todo el valor de la redención. Pusose en el paño principal de la peana un padrón que esculpe la dedicación, día, mes y año. Obra toda tan singular en el arte, que compitiéndose en hermosura y grandeza no la goza igual América de su género, dando a esta imperial ciudad sujeto a la admiración y el aplauso, y motivando a las musas el empeño sonorosos plectros⁵⁰ en tantos poemas hechos para este asunto⁵¹.

La pompa festiva en torno a la cruz trasladada se celebró el 14 de septiembre de 1648, día de la Exaltación de la Santa Cruz; en palabras de Valmaceda fue una de las fiestas más “llenas y aplaudidas que ha tenido México en el extraordinario gentío y concurrencias que

⁴⁷ “Oh bendita cruz, solo tú eres digna de llevar al Rey de los cielos y al Señor. Te adoramos, Cristo, y te bendecimos, porque has redimido al mundo con tu cruz”.

⁴⁸ *Ibid.*, f. 3.

⁴⁹ *Loc. cit.*

⁵⁰ *plectro* se entiende metafóricamente por poesía (DA).

⁵¹ Bárcena, *Relación de la pompa festiva...*, *op. cit.*, ff. 3-3v.

le hicieron por muchos títulos grande y ostentativo, y con ser lunes, día de trabajo, sin haberse pregonado de guarda, le hizo festivo el pueblo con el mayor concurso en la plaza, iglesia, y mayor auditorio que se ha visto.”⁵².

El “gentío y concurrencia” que asistió a esta aplaudida celebración se conformó por los preladados de las órdenes religiosas; la Real Audiencia; el Cabildo Eclesiástico; el señor Gobernador, obispo de Yucatán, Marcos de Torres y Rueda, a quienes se les colocó un tablado o andamio “de cuarenta varas de largo y diez de ancho, todo alfombrado, en cuyo remate por frente de la cruz se pusieron sillas en forma de coro”⁵³; por supuesto, acudieron los naturales y demás población novohispana. Del tablado antes mencionado “se subía por tres gradas a otro que rodeaba la peana en ancho de cinco varas en que estaban los altares dejando competente capacidad para tránsitos a los oficios”⁵⁴. Todo el atrio y parte del cementerio de la catedral se cubrió con flores y juncias⁵⁵ “siendo apacible y fresco”: se pusieron “sombras”, una especie de velas sobre los tablados que sirvieron para taparse del sol.

Para regocijo de los asistentes hubo una solemne procesión en la que se pregonaban indulgencias⁵⁶. Se entonaron rezos, se escucharon insistentes repiques y música de ministriles y ternos que hacían regocijo a la fiesta. El doctor Nicolás de la Torre, deán de la catedral metropolitana, bendijo la santa cruz con “singular veneración y ternura a todos los circundantes”⁵⁷. Al término de este solemne acto “se volvió la procesión por los mismos pasos y celebridades de música, ternos y ministriles hasta entrar en la iglesia donde se ofició

⁵² *Ibid.*, f. 5v.

⁵³ *Ibid.*, f. 4v.

⁵⁴ *Ibid.*, f. 4v.

⁵⁵ *juncias*: “especie de junco oloroso” (DA).

⁵⁶ Bárcena, *Relación de la pompa festiva...*, *op. cit.*, f. 4.

⁵⁷ *Ibid.*, f. 4.

con gran solemnidad la misa y predicó el padre Matías de Bocanegra”⁵⁸. Del sermón de Matías de Bocanegra, Valmaceda reconoce que en elogios debe templarse “porque no [se] haga sospechoso de apasionado el parentesco, dejando su recomendación a cuento del aplauso que le hacen otros, y a la censura de los que leyeren”⁵⁹.

Durante el novenario posterior a la celebración de la colocación de la santa cruz salieron cada día procesiones desde distintas corporaciones⁶⁰ civiles y eclesiásticas; se hicieron misas en cada uno de los altares que circundaban la santa cruz. En ellas se pedía “por la salud del reino; porque se librase, Dios, de la peste; porque la sequedad estalle lloviendo en el cielo; por la paz pública; sucesos de los navegantes y buenos temporales”⁶¹. Mañozca, para esta celebración, “echando indulgencia plenaria, mandola a publicar en papeles impresos para los que confesados y comulgados rezasen delante de la Santa Cruz”⁶².

Para culminar definitivamente con los festejos en torno a la cruz hallada en Tepeapulco y colocada a la entrada del cementerio de la catedral metropolitana se organizó una última procesión con todas las órdenes religiosas y del Cabildo de la catedral. Sobre ello Valmaceda nos cuenta que “estando las calles, encrucijadas, puertas y ventanas tan llenas de innumerable concurso, que apenas había lugar a que pasase la procesión, advirtiéndose una maravilla pocas veces vista que fue un reverente silencio en un pueblo tan barajado y confuso”⁶³. Al término de la celebración salió un arcoiris coronando el día con sus colores “que en benigno presagio publicaba pases con la tierra eximiendo a ésta de las calamidades

⁵⁸ *Loc. cit.*

⁵⁹ *Loc. cit.*

⁶⁰ “Las corporaciones eran el medio por el cual los individuos podían hacer valer sus derechos ante el Estado, recibir asistencia social e incluso obtener ascenso personal. A través de ellas, las autoridades podían vigilar el cumplimiento de obligaciones fiscales y legales y dirimir disputas”, Rubial, “El cuerpo de la fiesta...”, *op. cit.*, p. 81.

⁶¹ Bárcena, *Relación de la pompa festiva...*, *op. cit.*, f. 4.

⁶² *Ibid.*, f.4

⁶³ *Loc. cit.*

que los infringían y amenazaban”⁶⁴. Valmaceda sugiere que, “efecto de la reverencia y culto que aquel día se consagró a la sacratísima cruz”⁶⁵, las peticiones del pueblo fueron concedidas y “se ablandaron las nubes al ruego, lloviendo gran parte dellas, y continuándose los aguacerazos tan frecuentes, que algunas veces llovió todo el día y toda la noche sin cesar, y aquel mismo día trajo Dios al puerto de san Juan de Ulúa la flota que se aguardaba de España”⁶⁶.

La pompa festiva de la colocación de la santa cruz en el atrio de la catedral de la Ciudad de México es muestra del boato que se vivía en la Nueva España de mediados de siglo XVII, de la solemnidad con que se celebraban los efímeros rituales con los que se reafirmaba y ostentaba el poder; para este caso, el de la Iglesia. La relación escrita por Miguel de Bárcena Valmaceda permite la trascendencia de esta fiesta en el registro que deja el impreso con el que contamos. Como mencionaba, la celebración de aquel 14 de septiembre de 1648 coincide con la fecha de la Exaltación de la Santa Cruz, de la cual hablaré en el siguiente apartado, con el propósito de conocer el significado de esta fecha en la liturgia católica y entender el tema tratado en el sermón del padre Matías de Bocanegra.

1.4 La Exaltación de la Santa Cruz

El día 14 de septiembre se celebra en la tradición religiosa ortodoxa prioritariamente, y en menor medida en la tradición católica, el día de la Exaltación de la Santa Cruz. Cuenta Jacobo de la Vorágine en su *Leyenda Dorada* que santa Elena, madre del emperador Constantino, hacia el año 320 emprendió un viaje en búsqueda de la cruz en la cual Cristo se sacrificó por los pecados de la humanidad; halló tres, la del nazareno y los dos ladrones. Con el fin de determinar cuál era la verdadera “mandaron traer el cuerpo de un muerto; la

⁶⁴ *Ibid.*, f. 5v.

⁶⁵ *Loc. cit.*

⁶⁶ *Loc. cit.*

cruz tuvo el poder de resucitarlo”⁶⁷. Otras fuentes refieren que la madre de Constantino encontró solamente la cruz en la que murió Jesucristo. La emperatriz y su hijo Constantino mandaron a construir en el sitio del descubrimiento la Basílica del Santo Sepulcro en la que guardaron la reliquia.

Siglos más tarde, en el año de 614, el rey Cosroes II de Persia invadió y conquistó Jerusalén; como muestra de su desprecio por el cristianismo se llevó la santa cruz poniéndola bajo los pies de su trono. En una cruenta guerra, en el año de 628 el emperador Heraclio logró derrotar a Cosroes II y recuperó la santa cruz, la cual regresó de nuevo a Jerusalén el 14 de septiembre de ese mismo año. La reliquia fue llevada por el emperador por toda la ciudad para que todos conocieran su proeza⁶⁸. Para celebrar el regreso de la santa cruz a su lugar de origen, Jerusalén, el emperador dispuso todo para una solemne procesión. Se revistió ostentosamente para acompañar el cortejo, pero sus posesiones llegaron a ser tantas y tan pesadas que se le hizo imposible avanzar, entonces, el arzobispo de Jerusalén, Zacarías, le dijo a Heraclio: “es que todo ese lujo de vestidos que lleva, están en desacuerdo con el aspecto humilde y doloroso de Cristo cuando iba cargando la cruz por estas calles”. Al escuchar esto el emperador se despojó de su lujoso manto y de su corona de oro, y descalzo empezó a recorrer las calles acompañando la procesión. Desde entonces el 14 de septiembre quedó señalado en el calendario litúrgico como el día de la Exaltación de la Santa Cruz⁶⁹.

Podemos sugerir que la festividad en virtud del traslado y colocación de la cruz del año 1648, al llevarse a cabo el día de la Exaltación de la Santa Cruz se carga del simbolismo propio de la celebración. Es decir, la cruz como símbolo de poder, como su instrumento; la podemos

⁶⁷ Molina Palestina, Óscar, *De sacralización: los objetos sacros a través del tiempo, el caso de la cruz atrial de Santiago Atzacualco*, Tesis doctoral, Dra. Martha Fernández García (dir. tes.), Universidad Nacional Autónoma de México, 2012, p. 72.

⁶⁸ *Loc. cit.*

⁶⁹ *Loc. cit.*

entender como la insignia del triunfo de Cristo sobre la muerte, de la victoria del catolicismo frente a los cultos paganos indígenas. Para el caso de esta fiesta, la recuperación de la cruz de entre las malezas por el arzobispo Mañozca funciona como analogía del rescate de la reliquia sagrada por el emperador Heraclio.

La festividad en torno a la cruz recordaría a la sociedad novohispana el valor de la adoración de la santa cruz, pues, como bien evoca Bocanegra, “es la llave con que se franquean las puertas de la redención a los fieles”. La devoción hacia la cruz, creer en la muerte y resurrección de Cristo, abre a los fieles las puertas del cielo donde se espera que la palabra de Dios sea cumplida; de tal suerte que es la cruz la materialización de la promesa de la vida eterna. De modo que el arzobispo Mañozca se encargó de llevar a las puertas de la catedral metropolitana la simbólica llave con la que se abriría la entrada al reino de Dios, y el sermón de Matías de Bocanegra exaltó el culto a la cruz y ayudó a proteger a los habitantes de la Nueva España. Ahora atendamos un poco a la vida de nuestro predicador para conocer sobre su quehacer religioso y literario.

1.5 El padre Matías de Bocanegra

Para los estudiosos de las letras novohispanas, gran parte de la vida del padre Matías de Bocanegra, es todavía un misterio; no obstante, los pocos datos que poseemos resultan muy relevantes para quienes trabajamos su obra. Sabemos que Matías de Bocanegra nació en 1600 en la ciudad de Puebla de los Ángeles. Se dice que desde temprana edad se inició en las letras humanas “distinguiéndose tiempo después como colegial consumado en el conocimiento de la poesía latina y española”⁷⁰. En el año de 1627 ingresó a la Compañía de Jesús.

⁷⁰ Chinchilla, *De la compositio loci...*, *op. cit.*, p. 324.

Destacó como orador sagrado, cronista y dramaturgo, fue confesor de monjas, profesor de retórica y gramática. Méndez Plancarte afirma que Beristáin de Souza, en su *Bibliotheca Hispano América Septentrional*, señala que Bocanegra gozó fama de ser un predicador prestigioso, muy querido y requerido, “uno de los jesuitas de más vivo ingenio y de más instrucción en las letras humanas y sagradas, y muy estimado de virreyes y obispos”⁷¹. Pese a la opacidad biográfica de nuestro jesuita sabemos, como nos hace constar Isabel Sáinz citando a Francisco Zambrano en su *Diccionario Bio-bibliográfico*, que en 1633 enseñó gramática en Querétaro y posteriormente se dedicó a impartir retórica⁷². Un dato curioso y desconcertante que arroja Zambrano es que Bocanegra fue denunciado a la Inquisición, aunque más no se sabe al respecto⁷³.

En 1651, al parecer, trató, junto a compañeros fundar una congregación de sacerdotes. Para ello promovió a través del padre Diego de Salazar la solicitud correspondiente al Vaticano⁷⁴. Se sabe que para el año de 1655 tuvo un problema con el jesuita Juan de San Miguel, enemigo del obispo Juan de Palafox, mientras que Matías de Bocanegra era su defensor. La buena relación entre el jesuita y el obispo es reconocida. No olvidemos que en 1648 Palafox “lo convidó junto al padre Agustín de Leiva con sermones y los había señalado como confesores de religiosas”⁷⁵. Matías de Bocanegra Murió el 7 de noviembre de 1668 en el Colegio de san Pedro y san Pablo de México, a los 58 años de edad⁷⁶.

Las obras de Matías de Bocanegra con la que contamos evidencian que se trata de un autor de corte, un predicador cortesano o urbano; es decir, como señala Perla Chinchilla Pawling,

⁷¹ *Loc. cit.*

⁷² Sainz Bariáin, Isabel, *Poder, fasto y teatro: La comedia de san Francisco de Borja (1640), de Matías de Bocanegra, en su contexto festivo*, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2017, p. 58.

⁷³ *Loc. cit.*

⁷⁴ *Ibidem.*, p. 59.

⁷⁵ *Loc. cit.*

⁷⁶ *Loc. cit.*

“su labor estaba vinculada al espacio institucional e intelectual de su formación y asignación, ‘de especialización’”⁷⁷. El padre Bocanegra destacó mayormente dentro del ministerio de la predicación; sin embargo, lo mismo le encontramos publicados sermones como el que aquí se edita, o el que sabemos se celebró en 1649, *Sermón de la publicación de la Bula de la Santa Cruzada en México el día de san Miguel*. También vemos impresos poemas, tal como el del arco triunfal dedicado al virrey de Salvatierra en el año 1642 en el *Teatro jerárquico de la luz, pira cristiano-política del gobierno*. O el famoso “Canción a la vista de un desengaño”. Igualmente se sabe de una obra teatral: la Comedia de san Francisco de Borja, publicada en 1640 y recientemente editada por Isabel Sáinz. De modo que no podemos dejar de ver que nuestro jesuita dedica tinta a asuntos político-religiosos, lo cual, como decía, lo hace un autor de corte “estimado por virreyes y obispos”, nada más y nada menos. En este sentido, debemos leer a Matías de Bocanegra como un escritor novohispano dedicado a enaltecer al régimen monárquico-católico de su época.

Volviendo a la celebración, mencionaba anteriormente, que para officiar la misa de la festividad de la colocación de la santa cruz se eligió al Padre Matías de Bocanegra, orador sagrado jesuita, de cuyo sermón, nos hace saber Miguel de Bárcena y Valmaceda, debe templarse y no deshacerse en elogios "porque no me haga sospechoso de apasionado el parentesco, dejando su recomendación a cuenta del aplauso que le hacen otros y a la censura de los que leyeron el sermón". En ese sentido, en la aprobación de la *Relación de la pompa festiva*, M.R.P fray Jacinto de Guevara asevera que

con haber dicho el autor, he asegurado el acierto, y avivado el deseo de todos para que se dé a la imprenta: pues en lo peregrino del asunto, en lo ajustado de sus pruebas, en la pintura propia de sus circunstancias, en lo provechoso de sus moralidades, y valentía de sus

⁷⁷ Chinchilla, “*De la compositio loci...*, *op. cit.*, p. 324.

razones, en la eficacia de persuadir, con la suavidad de deleitar, y en todo no he hallado cosa que puedo advertir el escrupuloso, no dejar de admirar el entendido⁷⁸.

Resalta a la vista el prestigio que daba el nombre de Matías de Bocanegra: el sermón predicado el 14 de septiembre de 1648 “aviva el deseo de todos” de verlo publicado, en virtud de “lo peregrino del asunto [y] en lo ajustado de sus pruebas, pintura propia de sus circunstancias”. Es por tal motivo que se considera un “acierto” dar a la imprenta el sermón de Bocanegra, porque tal acierto enriquecerá espiritualmente a los fieles “en lo provechoso de sus moralidades, y valentía de sus razones”.

Bocanegra destacó como poeta “muy alto” y “mejor orador”, no es de extrañarse que el ingenio de nuestro jesuita fuera solicitado para predicar en la celebración de la colocación de la santa cruz. La instrucción en letras humanas dio a Bocanegra un amplio bagaje literario, el cual le permitía enterarse de las tendencias estilísticas en boga.

Ahora pasemos a delinear lo que es la oratoria sagrada, actividad en la que destacó nuestro jesuita, Matías de Bocanegra.

⁷⁸ Bárcena, *op. cit.*, f. 1v.

CAPÍTULO II

La oratoria sagrada

2.1. Concepto de oratoria sagrada

Los sermones son piezas de oratoria predicadas en el púlpito con motivo de alguna celebración de la Iglesia católica. Perla Chinchilla señala que la etimología de la palabra sermón proviene del latín *sermo*, cuyo significado es discurso o conversación⁷⁹; detalla además que:

En latín clásico la palabra *sermo* tuvo varias acepciones: discurso común, conversación, discusión familiar [...] En los santos padres latinos, de manera general significaba discurso; en otras, y a veces adjetivado, tenía por acepción la palabra de Dios administrada como plática, catequesis o admonición. Con el significado que le damos hoy no apareció hasta el XII, con el sermón temático. No obstante, los términos que se empleaban para designarlo seguirán siendo varios, ya en el siglo XVII. El de “discursos predicables” parece haber sido el más común en esa época. El de “sermón” se usaba más bien para los “sultos”, [...] “plática” parece haberse reservado a las conferencias espirituales y retiros; “oración evangélica” es otro sinónimo de entonces.⁸⁰

Fue, además, en el siglo XII, que los sermones fueron delimitados por Alan de Lille (1128-1202), quien estableció mediante su retórica cristiana, *Summa de arte praedicatoria*, cómo debía componerse un tipo determinado de sermón, “el denominado temático o escolástico cuya finalidad era ofrecer a un auditorio cultivado una interpretación teológica de las sagradas escrituras”⁸¹.

Al sermón temático medieval lo identificamos porque abre con un *thema*, cuya breve enunciación inicial actúa como guía durante toda la predicación. Dicho *thema* o materia

⁷⁹ Ibarra Ortiz, Hugo, *El paradigma sermocinal en la Nueva España. Siglo XVII*, Universidad Autónoma de Zacatecas, Zacatecas, 2013, p. 13

⁸⁰ Chinchilla, *De la compositio loci...*, *op. cit.*, p. 54.

⁸¹ Díez Coronado, María de los Ángeles, “Enseñar a predicar en el siglo XVII. Encuentros y desencuentros entre los teóricos: Juan de Jesús María (OCD) y Agustín de Jesús María (OCD)”, *Historia de la educación*, núm. 34, Ediciones Universidad de Salamanca, 2015, pp. 207-220, p. 207.

predicable “al constituirse en ingrediente básico, se convierte en una de las partes de la homilía más sujetas a reglamentación. Ni un solo detalle se confía al azar, [...] Éste debe estar en consonancia con el resto del sermón para que el contenido de ambos constituya un todo armónico”⁸². El *thema* debía poseer una unidad de sentido, cuyo discurso se construía a partir de la materia predicable y requería ajustarse al auditorio. De modo que para lograr esa armonía del todo el sermón temático se tuvo que llevar “al terreno de la codificación y la reglamentación”⁸³, como dice Perla Chinchilla. Al desarrollar el *thema*, el predicador hacía gala de su conocimiento de fuentes tanto sagradas como paganas. Ya para el siglo XVI, los concilios tridentinos sistematizaron aspectos fundamentales del ministerio de la predicación⁸⁴.

Por otro lado, Perla Chinchilla sostiene que la oratoria sagrada barroca novohispana “sólo se cultivó por una élite de predicadores, generalmente en las grandes ciudades en las que se desarrollaba la vida intelectual y cortesana de antes”⁸⁵. No obstante, ello no significa que se predicaran sólo a un público letrado como en los sermones temáticos de tiempos de Allan de Lille, sino que la oratoria sagrada en el Barroco se diversificó cuantiosamente en virtud de las distintas fiestas que se celebraban. Las predicaciones sagradas en las urbes fueron escuchadas, sí por un auditorio culto, pero también por uno no tan instruido.

Ahora bien, para los fines de este trabajo hemos de entender como oratoria sagrada los discursos de los predicadores religiosos que desarrollaron en el púlpito un *thema* o materia predicable, sustentado en autoridades sacras, y a veces profanas, durante las celebraciones eclesiásticas. Sin embargo, es importante resaltar: la pródiga erudición de estos predicadores

⁸² Gorca López, Gemma, “La parodia del sermón en la obra de Cristóbal de Castillejo”, en *Actas del VII Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval. Congreso Internacional*, (Castellò de la Plana, 22-26 de septiembre de 1997), editores, Santiago Fortuño Llorens, Tomàs Martínez Romero, Castellò de la Plana, Publicacions de la Universitat Jaume I, 1999, p. 202.

⁸³ Chinchilla, *De la compositio loci...*, *op. cit.*, p. 54.

⁸⁴ Gorca, *op. cit.*, p. 201.

⁸⁵ Chinchilla, *De la compositio loci...*, *op. cit.*, p. 12.

llevó a la oratoria sagrada a especializarse para satisfacer a intelectuales y cortesanos. El orador sacro se amparaba de la retórica para deleitar oídos y ojos del público al tiempo que edificaba las almas y las movía a la fe. No hay que olvidar la doble naturaleza de la oratoria sagrada. Tanto se escuchaba y veía en la predicación, como se leía en los impresos y se visualizaba en la mente a través de imágenes verbales.

Los métodos retóricos empleados por los predicadores en los sermones áureos deleitaron y conmovieron a la población más culta gracias al refinamiento de sus discursos; aunque al mismo tiempo, como hemos de revisar, aquello no convenció a todos los públicos.

Recordemos que, según Perla Chinchilla, el término sermón en el siglo XVII estaba también asociado a los “suelos”, textos impresos o manuscritos, los cuales contenían las predicaciones sagradas que se vendían para consumo de la feligresía a modo de libros de espiritualidad⁸⁶. Los sermones impresos nos permiten conocer de cierta manera el discurso de los oradores sacros; sin embargo, no hay que dejar de tener en cuenta que “el sermón escrito era objeto de pulimiento y del añadido de las notas que daban cuenta de las citas”⁸⁷. Entonces, los suelos, los sermonarios, o como en el caso del sermón del padre Matías de Bocanegra, las relaciones de fiestas, nos muestran las evidencias pulidas de la oratoria sagrada barroca.

2.2 Los sermones impresos

De acuerdo con Hugo Ibarra, tras haberse pronunciado el sermón “el autor lo daba a la estampa por medio de un mecenas. Generalmente, el orador era algún sacerdote secular.

Después de la consabida dedicación venían juicios, aprobaciones, censuras y exámenes

⁸⁶ Chinchilla Pawling, Perla “La invención de lo cotidiano: ¿una empresa del barroco?”, en *Historia de la vida cotidiana de México*, tomo II: La ciudad barroca, Antonio Rubial García coord., Fondo de Cultura Económica-Colegio de México, México, 2005, p. 594. Sobre el mismo asunto podemos revisar en: Núñez, *op. cit.*, p. 53.

⁸⁷ Herrejón Peredo, Carlos, “Los sermones novohispanos”, en Raquel Chang-Rodríguez coord., *Historia de la literatura mexicana*, Volumen 2, Siglo XXI, México, 2002, p. 431.

del Santo Oficio”⁸⁸. Estas aprobaciones y censuras fueron el resultado de las diligentes lecturas de los examinadores, quienes vigilaban que el contenido de las predicaciones escritas estuviera en consonancia con la fe y la moral cristianas. En ese sentido, Miguel Núñez Beltrán apunta que los textos destinados a la impresión debían estar fundados en las sagradas escrituras y “en el testimonio de los santos”, ya que estos textos reforzaban la vida espiritual de los fieles⁸⁹.

Según refiere este investigador, hubo diversos motivos por los cuales “se daba a la estampa” la predicación de un orador sagrado. Podía ser que se imprimieran piezas elogiadas que se pedían para seguir gozando de su excelencia; o sucedía que el orador no hubiese tenido el tiempo suficiente para terminar su predicación durante la liturgia, y en las letras encontrara espacio para verter pulidamente su discurso⁹⁰. Se publicaron, por ejemplo, los sermones donde se tratan las vidas de santos, cuyo contenido servía de instrucción moral a los lectores. Lo que es innegable es que el sermón en su versión impresa podía llegar a ojos de quien no pudo estar presente el día de la predicación, a oídos de quien se interesara. Toda la literatura concionatoria funcionó como transmisora de la ortodoxia católica “frente a todo tipo de heterodoxia; de la tradición frente a nuevas ideas que pudieran confundir a los fieles⁹¹.”

Es importante tener presente que los sermones impresos formaban parte “de la literatura de cordel devocional de este siglo”⁹², y la Iglesia promovía la publicación de estos para que se emplearan como lecturas espirituales. Asimismo, no olvidemos que, como apunta Carlos Herrejón, “el sermón fue un medio de comunicación privilegiado, frecuentísimo, autorizado y obligado”⁹³. Fue un género privilegiado, frecuentado y obligado, justamente porque

⁸⁸ Ibarra, *op.cit.*, p.13.

⁸⁹ Núñez, *op. cit.*, p. 53.

⁹⁰ *Loc. cit.*

⁹¹ *Ibidem.*, p. 55.

⁹² *Loc. cit.*

⁹³ Herrejón, “Los sermones novohispanos”, *op. cit.*, p. 429.

esparcía en su discurso la ortodoxia católica. Propagaba los valores esperados por el régimen monárquico-eclesiástico. Se trató de un género autorizado siempre y cuando aprobara el debido proceso. Entonces, la oratoria sagrada se prestaba en esencia a la difusión de los discursos de poder, por ello se convirtió en un género totalmente difundido y leído. Veamos el caso de la oratoria sagrada en la España barroca.

2.3 La oratoria sagrada española en el siglo XVII

Todo predicador tenía como deberes (*officia*), a la vez enseñar (*docere*), deleitar (*delectare*) y conmover (*movere*) para persuadir a los feligreses de perseguir la virtud frente a los vicios. El predicador religioso pretendía con su discurso mover a los oyentes hacia la conversión. Sin embargo, las estrategias de convencimiento y las necesidades del predicador no fueron siempre las mismas, puesto que el predicador “es también producto de la época en la que vive y que difícilmente puede quedar ajeno a las múltiples presiones ideológicas que ejerce el *idearium* dominante al que se adhiere”⁹⁴. Atendamos brevemente el ideario en torno a las prácticas concionatorias hispánicas barrocas.

José Antonio Maravall propone que la cultura barroca es aquella en donde la economía, la política, las artes, la teología y la religiosidad se desenvuelven “en una misma situación, bajo la acción de unas mismas condiciones respondiendo a unas mismas necesidades vitales, sufriendo una innegable influencia modificadora por parte de otros factores, cada uno resulta alterado en dependencia”⁹⁵. Tal influencia modificadora yace en la situación político-religiosa del siglo XVII, siglo de decadencia política y económica, pero de intensa actividad en el arte. Maravall considera que durante esta época se gestaba en España:

una nueva cultura configuradora de los nuevos modos de comportamiento y de los fundamentos ideológicos que han de darse en su seno: una nueva cultura manejada como

⁹⁴ Cerdán, “La oratoria sagrada del siglo XVII...”, *op. cit.*, p. 26.

⁹⁵ Maravall, José Antonio, *La cultura del barroco: análisis de una estructura histórica*, Ariel, Madrid, 1975, p. 138.

instrumento de integración –tal es el destino de todo sistema cultural– en el nuevo estado de las cosas. Con ella, aunque no haya de llegarán nunca a eliminarse, se espera por quienes la propagan que se dominarán mejor las tensiones internas, las cuales desde dentro de ella misma amenazan a la sociedad. Bajo tal punto de vista hemos de considerar la cultura que llamamos barroca, una cultura desarrollada para reducir, no solamente la inquietud religiosa –como tantas veces se ha dicho– sino toda la inseguridad producida como consecuencia del largo periodo de cambios que las sociedades del Occidente europeo venían conociendo, desde algunos años atrás⁹⁶.

Debemos recordar que las reformas protestantes resultaron una potente amenaza para la Iglesia católica; sin embargo, en pronta respuesta a la Reforma, como señala Darío Velandia, que la Iglesia reconociera “la existencia de un clero poco formado a nivel teológico y moral y, por ende, imposibilitado para transmitir al pueblo la doctrina y enseñarle comportamientos sociales, fue un excelente arranque para emprender con éxito la lucha frente a la ola protestante”⁹⁷. El estado clerical decadente dio un giro frente a esta desavenencia estableciendo inmediatas medidas de control. Estrategias que permitieron la conservación de los territorios dominados; para ello se decretaron “las misiones, las visitas pastorales y la inquisición, entre otras, que funcionaron como un escudo de protección ideológica gracias a un continuo adoctrinamiento y control moral”⁹⁸.

La estructuración de una “nueva cultura configuradora de los nuevos modos de comportamiento” estaba basada en lo establecido en los concilios trentinos, los cuales fueron a la postre aprobados por la monarquía hispánica como leyes⁹⁹. Es bien sabido que el Concilio de Trento influyó sistemáticamente en la configuración de la sociedad europea a través de los decretos conciliares, pues, tal como apunta Erika Tanacs:

La época del Concilio de Trento constituye una etapa decisiva tanto para la historia moderna como para la Historia de la Iglesia. Una etapa en la que frente a los desafíos de la

⁹⁶ *Ibidem*, p. 179.

⁹⁷ Velandia, *Hacia una teología de la imagen...*, *op. cit.*, p. 35.

⁹⁸ *Ibidem*, pp. 34-35.

⁹⁹ *Ibid.*, p.36.

Reforma protestante se determinan con más claridad las posiciones del campo católico, y en la que gradualmente se van precisando las tendencias que serán hegemónicas dentro del catolicismo de los siglos posteriores¹⁰⁰.

En cuanto a la predicación, como muestra Juan Vitulli, en el decreto conocido como *Super lectione et praedicatione*, aprobado en 1563 en la sesión veinticuatro del *Decretum de reformatione*, era estipulado que, en primer lugar, se debía “escoger personas hábiles para que desempeñen fructuosamente el ministerio de la predicación”¹⁰¹. Los elegidos debían instruir a los feligreses “enseñándoles lo que es necesario que todos sepan para conseguir la salvación eterna; anunciándoles con brevedad y claridad los vicios que deben huir, y las virtudes que deben practicar, para que logren evitar las penas del infierno, y conseguir la eterna felicidad”¹⁰². De manera que la regulación de los modos de predicar: en cuanto a la selección de “personas hábiles”, y la instrucción de los saberes necesarios para transmitir su sermón con brevedad y claridad, resultaron especificaciones tridentinas que fueron requeridas para la propagación de los valores y los fundamentos ideológicos de la moral hegemónica. Además, se promovió la publicación de tratados para instruir adecuadamente a los oradores sagrados¹⁰³.

A ojos de Miguel Núñez Beltrán, durante los siglos XVI y XVII, “las predicaciones resultan, sin duda, el instrumento más eficaz no sólo de cristianización sino también de culturización y fortalecimiento de mentalidades”¹⁰⁴. Pues, como advierte Francisco Aguilar Piñal, citado por Miguel Beltrán, “la acción catequética y pastoral de la Iglesia se orientó durante estos siglos a la consecución de dos objetivos a la vez: por una parte, la elevación del nivel de

¹⁰⁰ Tanacs, Erika, “El Concilio de Trento y las iglesias de la América española: la problemática de su falta de representación”, *Fronteras de la Historia*, n. 7, anual, Bogotá, 2002, pp. 117-140, pp. 118- 119.

¹⁰¹ Vitulli, Juan, “Los mocos del predicador: cuerpo, gestualidad y auto-control en el púlpito barroco”, en *Revista Zama*, n. 6, 2014, pp. 167-182, p. 171.

¹⁰² *Ibidem*, p. 171.

¹⁰³ Castillo Gómez, Antonio, “El taller del predicador. Lectura y escritura en el sermón barroco”, *Via Spiritus*, vol. 11, 2004, pp. 7-26, p. 7.

¹⁰⁴ Núñez, *op. cit.*, p. 34.

cultura cristiana de los fieles, y por otra la construcción de un modelo de moral al que debían ajustarse los hombres”¹⁰⁵. Entonces, tenemos un panorama político y religioso cuyo proyecto en conjunto promueve el fortalecimiento de la cultura cristiana, donde los valores del catolicismo servían para dominar las tensiones internas y, al mismo tiempo, culturizaban a la sociedad en construcción.

Por otro lado, de acuerdo a lo señalado por Maravall, la cultura barroca se manifestó en distintas esferas de la vida: lo político, lo social, lo económico, lo estético; este último aspecto nos interesa. El valor estético de las producciones artísticas en el siglo XVII, las cuales cabalgaron entre de la tradición y la innovación, entre la *docere* y la *delectare*. Para el caso de los sermones la tradición vendrá de la oratoria latina, específicamente de Cicerón y Quintiliano; la innovación, de las tendencias literarias de la época. Atendamos, pues, la relación que hubo entre la oratoria sagrada y los discursos artísticos, en particular la poesía y el teatro.

2.3.1 *Ut poesis, oratio*

Para trazar el vínculo entre predicación sagrada y la poesía partamos de la definición de oratoria sagrada de Francis Cerdán, la cual, dice, integraba:

en su misma esencia características que, por una parte, provienen del didactismo, pero que, por otra parte, son inseparables de un cuadro literario. Fundamentalmente oral, la elocuencia tiene por fin último el persuadir y el convencer, pero los medios de que se vale —la dialéctica y la retórica entroncan, sin duda alguna, con la literatura¹⁰⁶.

Los oradores barrocos se amparaban de recursos como el didactismo, la retórica, la dialéctica, para persuadir y convencer a la feligresía de llevar una vida alejada de los vicios, para convencerla de preferir una vida piadosa. Se esperaba que los sermones despertaran

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 34.

¹⁰⁶ Cerdán, Francis, “La emergencia del estilo culto...”, *op. cit.*, p. 61.

conciencias a través de un discurso sostenido por todo el saber adquirido por los oradores, tal como enfatiza Antonio Castillo¹⁰⁷.

Ahora bien, el cuadro literario al que pertenecen los sermones auriseculares españoles puede ser tratado desde el fenómeno llamado por Francis Cerdán como “la emergencia del estilo culto”¹⁰⁸, o bien, como es nombrado por Carlos Herrejón para el caso de la Nueva España, la “apología de las galas”¹⁰⁹. Ambos conceptos sirven para definir un tipo de oratoria sagrada refinada emparentada con las tendencias literarias de la época.

Las objeciones a cierto tipo de predicación conceptuosa se fundamentaban en lo establecido por Trento, cuya inclinación en el terreno concionatorio estaba a favor de la simplicidad del discurso, ya que se buscaba que fuera entendido por todos. Entonces, a ojos de algunos personajes de la época resultaban inapropiados tanto el lenguaje, como los medios de los que se valían los oradores sacros en sus sermones. Para ejemplificar qué se pensaba con respecto a los sermones que abusaban de los “conceptos”, revisemos el caso del famoso soneto satírico que escribió Lope de Vega a los oradores sagrados:

CONTRA LOS QUE PREDICAN CULTO

¡Oh, palabra de Dios, cuánta ventaja
hicieron con sus puras elocuencias
Herrerías, Delgadillos y Florencias
a la cultura que tu nombre ultraja!
Ya no eres fuego que del cielo baja,
mas hielo a nuestras almas y conciencias,
después que metafóricas violencias
te venden como nieve envuelta en paja.
¿Quién dijera que Góngora y Elías
al púlpito subieron como hermanos

¹⁰⁷ Castillo, *op. cit.*, p. 8.

¹⁰⁸ Cerdán, “La emergencia del estilo culto...”, *op. cit.*, p. 62.

¹⁰⁹ Herrejón, “Los sermones novohispanos”, *op. cit.*, p. 445.

y predicaron bárbaras poesías?
¡Dejad, oh padres, los conceptos vanos!
que Dios no ha menester filaterías
sino celo en la voz, fuego en las manos¹¹⁰.

De este ejemplo podemos hacernos cierta idea que se tenía sobre algunos predicadores que tendieron hacia la oratoria sagrada culta. Vemos que Lope de Vega consideraba que los discursos de los oradores sacros aventajados con “puras elocuencias” ultrajaban la palabra de Dios. Con “metafóricas violencias” en lugar de enardecer las almas y las conciencias, las helaban con “conceptos vanos”. Notamos que lo que más estimaba el Fénix de los ingenios era el “celo en la voz” y el “fuego en las manos”; es decir, el uso apropiado de los tonos de voz al predicar, y de la gesticulación, propias del estilo tradicional de predicación. Esas “bárbaras poesías”, esos “conceptos vanos” son artilugios de los oradores sagrados, donde el calor del mensaje divino se pierde y es entregado como “nieve en paja”. Es en este sentido que debemos entender lo que Francis Cerdán llama un “cuadro literario”, lo que en términos de lenguaje practicaban algunos oradores sagrados barrocos en España. El ornato y la innovación.

Ahora bien, es admitido por la crítica que a raíz de la divulgación de los poemas gongorinos inicia una nueva tendencia literaria, cuya aceptación fue permeando paulatinamente la manera de escribir de los autores barrocos; aunque, en principio, más bien, haya sido rechazada igual que cierto estilo de predicación sagrada. Sobre este asunto me parece oportuno, para continuar ejemplificando la relación entre oratoria sagrada y poesía, recurrir al artículo de Mercedes Blanco, el cual trata sobre la amistad entre Luis de Góngora y fray Hortensio Félix Paravicino, cuya simpatía el uno por el otro trastocó los ámbitos de dichos

¹¹⁰ Cerdán, “La emergencia del estilo culto...”, *op. cit.*, p. 64.

personajes. En otras palabras, Góngora influyó en gran medida el estilo de predicación de Paravicino, y fray Hortensio repercutió en la poesía de Góngora. Con respecto a ello, Mercedes Blanco sostiene que

la singularidad del estilo, o por esta ‘natural afectación’, [...] los hombres de su tiempo admiraron o aborrecieron a Paravicino, como a Góngora, por haber sabido buscar y encontrar algo ignoto hasta entonces, abriendo lo que llamaría Gracián ‘un rumbo nuevo para la excelencia: una nueva concepción del sermón como de la poesía, de sus fines y de sus posibles virtudes estéticas y retóricas. El mismo Fray Hortensio declara que abre caminos no hallados, capitaneando a una virtual tropa de seguidores¹¹¹.

Sobre el “nuevo rumbo a la excelencia” al que se refiere Gracián, es decir, en lo referente a esa nueva concepción de la poesía y de la oratoria sagrada, Paravicino nos hace saber:

No fue temeridad ni soberbia, sino curiosidad y ánimo el de Colón. Ni inventó nuevos climas; hallolos. Haber hallado, después de tantos, algo nuevo en esta lengua (sea estrecho, nuevo mar es a confesión de los que viven y murieron con amor de ella, no es formar otro idioma, sino venerar tanto el vulgar castellano nuestro que nos prometamos de él la sublimidad clásica de otros¹¹².

Podemos inferir, en virtud de las palabras de Paravicino, que aquello tan criticado y denostado sobre su forma de predicar, se debió a los “nuevos climas” explorados por éste; el “nuevo mar” se trataba de la sublimación de lengua a través de innovar imitando a los clásicos. Esta innovación o nuevos climas consisten en “hallar los medios retóricos y las sutilezas de lengua y pensamiento que permitan no echar de menos en el vulgar romance el vigor, la armonía y la libertad de movimientos de los mejores clásicos”¹¹³. Fray Hortensio, pues, propugnaba por una elocuencia culta, fundada en los modelos grecolatinos; esto se emparenta, tal como nos recuerda Mercedes Blanco, con la propuesta poética de Góngora, de la cual él mismo aseguraba que:

¹¹¹ Blanco Morel, Mercedes, “*Ut poesis, Oratio*”. La oficina poética de la oratoria sacra en Hortensio Félix para Paravicino”, *Lectura y signo: revista de literatura*, n. 7, 2012, pp. 29-65, p. 35.

¹¹² *Ibidem*, p. 42.

¹¹³ *Loc. cit.*

de honroso, en dos maneras considero me ha sido honrosa esta poesía: si entendida para los doctos, causarme ha autoridad, siendo lance forzoso venerar que nuestra lengua a costa de mi trabajo haya llegado a la perfección y alteza de la latina. [...] De más, que honra me ha causado hacerme obscuro a los ignorantes, que esa es la distinción de los hombres doctos, hablar de manera que a ella les parezca griego¹¹⁴.

Ambos personajes coincidían en que sus innovadoras propuestas debían ser entendidas a la luz de los ideales estéticos de la antigüedad. Paravicino se adhería a la “sublimidad clásica de otros”; Góngora defendía el hacerse “obscuro a los ignorantes”. Su poesía sólo podía hacerse visible a los hombres doctos¹¹⁵. Entonces, la relación entre Paravicino y Góngora, o bien, entre oratoria sagrada y poesía, evidencia la causa principal por la cual se censuraba los sermones cultos: la complejidad de los discursos. Sin embargo, se sabe, este tipo de predicación fue muy solicitada y estimada sobre todo en las incipientes urbes, como hemos de revisar más adelante.

2.3.2. Oratoria sagrada, teatro y teatralidad en la España barroca

Otra práctica apreciada, frecuentada e importantísima en la España barroca fue el teatro, el cual era fundamental en la sociedad de la época. Sobre la teatralidad en los Siglos de Oro Darío Velandia, retomando a Emilio Orozco, señala que, según la teoría de Orozco, la sociedad española estuvo completamente teatralizada. Para este autor “el teatro permeó todos los niveles vitales de las personas y se convirtió en el trasfondo de cualquier manifestación cultural”¹¹⁶. Orozco, además, sostiene que el teatro apoyó a configurar “y respaldar el *status quo*, ya que mostraba al pueblo que la sociedad se configuraba a partir de roles que se debían seguir en el diario vivir”¹¹⁷.

¹¹⁴ Cit. en *Ibid.*, p. 42.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 43.

¹¹⁶ Velandia, *Hacia una teología de la imagen...*, *op. cit.*, p. 38.

¹¹⁷ *Loc. cit.*

En ese mismo tenor, Francis Cerdán apunta que, en efecto, la teatralidad invade todos los aspectos de la vida, especialmente “en el nivel público, alzando las formas más solemnes en las fiestas públicas de la corte y de la ciudad o los actos y ceremonias de la Iglesia”¹¹⁸. Ceremonias religiosas como lo fueron las predicaciones sacras. Veamos, pues, de qué manera se manifestaba el teatro en los sermones barrocos.

La relación entre la Iglesia y el teatro es considerada por Jesús Menéndez Peláez como un asunto que mantuvo “mutuos acuerdos y, a la vez, de mutuas disensiones a la largo de la historia del cristianismo”¹¹⁹. Asimismo, como señala Menéndez Peláez, si bien es cierto que el cristianismo primitivo combatió contra el teatro “que buscaba ante todo la diversión y el regocijo de las capas más bajas de la sociedad romana, [en el cual] utilizaban unos recursos escénicos salpicados de obscenidades verbales y gestuales”¹²⁰. También es verdad que la misma Iglesia recuperó el valor pedagógico del teatro clásico, al considerar que había surgido en la Antigua Grecia como auxiliar del culto mitológico¹²¹. De modo que se retomó el uso didáctico del teatro, cuya transmisión “a través de la representación sensible de las ideas y conceptos doctrinales [que] eran más fácilmente comprendidas por la parte de las masas menos instruidas”¹²².

Ahora bien, las semejanzas entre predicación sagrada y el teatro se manifiestan, por un lado, como sostiene Juan Cerezo Soler, en que “[los] dos son actos que comparten una realidad escrita destinada a la publicación y [...] otra de tipo espectacular, destinada a la representación, sea en tablas o en púlpitos”¹²³. Por otro lado, otro aspecto que los emparenta es que “tanto orador como actor pretenden conmover a su auditorio, despertar sensaciones,

¹¹⁸ Cerdán, “La oratoria sagrada del siglo XVII...”, *op. cit.*, p. 33.

¹¹⁹ Menéndez Peláez, Jesús, “Teatro e Iglesia en el siglo XVI: de la reforma católica a la contrarreforma del Concilio de Trento”, en *Criticón*, n. 94, 2005, pp. 49-67, p. 49.

¹²⁰ *Loc. cit.*

¹²¹ *Loc. cit.*

¹²² *Loc. cit.*

¹²³ Cerezo, *op. cit.* pp. 412-413.

agitarlo y, en resumidas cuentas, convencerles de un mensaje, el cual será de distinto calado dependiendo de su finalidad”¹²⁴. Tanto en los sermones como en las obras teatrales del Barroco los predicadores y actores recurrieron a arquetipos discursivos reconocibles por el público ávido del espectáculo visual que proporcionaban ambos. Sin embargo, la finalidad de cada uno no viene de las mismas motivaciones, el sermón pretendía educar el alma, trataba lo espiritual, mientras que el teatro popular, más mundano, servía como mero entretenimiento. Y quiero decir el teatro popular, porque el religioso, evidentemente, tuvo su parte edificante. De cualquier manera los sermones y el teatro buscaron moldear la moral, funcionaron como transmisores de ideologías y valores.

En lo que respecta a la teatralidad en los sermones áureos las preceptivas sermonarias trataron particularmente la parte de la *actio o pronuntiatio*, la cual, señala Darío Velandia, “condensa toda la capacidad persuasiva, por ende, la posibilidad de mover al fiel, objetivo último de toda predicación”¹²⁵. En ese sentido, nos recuerda Juan Vitulli que fray Luis de Granada advierte en su *Retórica eclesiástica o método de predicar* que “la capacidad de emocionar se encuentra en relación directa con la calidad de la *actio* del predicador”¹²⁶. La *actio* corresponde a la última parte de la oratoria que se ocupa de la suscitación de emociones a través de recursos gestuales, tonos de voz, control del cuerpo. En fin, trata de la representación del discurso.

Tal como muestra Luis Robledo Estaire, los preceptistas de oratoria sagrada (y de retórica, en general) de los siglos XVI y XVII, ponen énfasis en la *pronuntiatio*, promoviendo

el empleo de una voz natural y sin afectación, así como la variedad en la dicción, en primer lugar, para evitar la monotonía, pero también, dependiendo de cada autor, para acomodarse

¹²⁴ Massanet Rodríguez, Rafael, “El predicador, comediante a lo divino. La teatralización del discurso religioso en el barroco”, en *Hipogrifo*, 7.2, 2019, pp. 461-472, p. 463.

¹²⁵ Velandia Onofre, Darío, “¿Teatro en el púlpito? La oratoria sagrada española del siglo XVII”, en *Perífrasis. Revista de Literatura, Teoría y Crítica*, vol. 3, n. 5, 2015, pp. 35-48, p. 38.

¹²⁶ Vitulli, *op. cit.*, p. 171.

a los diferentes conceptos expresados, a las diferentes partes del discurso, a los diferentes géneros estilísticos, a las diferentes figuras retóricas, a las diferentes emociones que se desean suscitar en el auditorio, o, en fin, a los distintos tipos de público¹²⁷.

Aquellos estudios de la voz, los tonos, la dicción; los géneros estilísticos, las figuras retóricas, como bien menciona Estaire, dependían de los autores, es decir, de la inclinación estilística y retórica del orador sagrado.

2.4 Los sermones novohispanos del siglo XVII

El período histórico tratado en esta investigación comprende un siglo posterior al de la Conquista, momento que pasó por dos importantes etapas: la conquista militar y la conquista espiritual, según planteó Robert Richard¹²⁸. Fue durante la conquista espiritual cuando los frailes recién llegados a las nuevas tierras tuvieron como propósito la evangelización de los pueblos mesoamericanos. El proceso de cristianización se llevó a cabo bajo ciertos mecanismos, tales como la predicación, el teatro de evangelización y la catequización. En fin, nos atañe, evidentemente, destacar al primero: los sermones, provechoso instrumento en América, al igual que en Europa, para la propagación de una nueva cultura, una nueva sociedad cuyo sostén ideológico se encontraba directamente vinculado con la corona española y la Iglesia católica. La diferencia radica en que en España se sistematizó y reformó el orden medianamente establecido, y en el territorio americano hubo menester de implantar toda una nueva cosmovisión.

La evangelización de los pueblos indígenas en la Nueva España del siglo XVI se logró, en parte, a través de la predicación sagrada. Como hemos revisado, a medida que avanzó el

¹²⁷ Robledo Estaire, Luis, “El sermón como representación: teatralidad y musicalidad en la oratoria sagrada española de la Contrarreforma”, en *Revista de musicología*, vol. 26, n. 1, pp. 127-186, pp.143-144.

¹²⁸ Ver Robert, Richard, *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, FCE, México, 1986.

siglo los sermones fueron diversificándose, puesto que las necesidades de la sociedad novohispana se fueron modificando, de manera que para mediados del siglo XVII, en la ciudad de México, ya mayormente insertas las poblaciones autóctonas y el resto de los habitantes dentro de la cultura del régimen monárquico-religioso impuesto, se celebraron con entusiasmo los rituales del calendario litúrgico. Todos los habitantes de este virreinato participaban de la fiesta barroca. Las diversas festividades y celebraciones permitieron la producción de sermones ya no ligados a la labor evangelizadora, pues, como destaca Carlos Herrejón: “la inmensa variedad de temas predicables y de acontecimientos fastos o nefastos, demandaban modelos más prácticos y asequibles, es decir, sermones hechecitos para toda ocasión, aun cuando no fueran dechados de elocuencia”¹²⁹.

Asimismo, Herrejón afirmó en este discurso de ingreso a la Academia Mexicana de la Historia que contamos con alrededor de dos mil ejemplares de sermones novohispanos impresos, los cuales “la mayor parte de sermones que han llegado hasta nosotros representan la evolución, no de la práctica dirigida a indígenas, sino del sermón endilgado a españoles, finalmente criollos y mestizos”¹³⁰. Las poblaciones indígenas fueron adoctrinadas en sus lenguas: era menester hacerlo, según reza el Libro V del Tercer Concilio Provincial, donde se reconoce “la particular obligatoriedad del conocimiento de las lenguas indígenas para llevar a cabo estas labores”¹³¹. Sin embargo, Herrejón afirma a su vez: “la misma predicación en lengua indígena no debió escapar a los modelos en boga representados por la sermonaria en español”¹³². Esa sermonaria en español corresponde a los modos de predicar empleados

¹²⁹ Herrejón Peredo, Carlos, “Oratoria en la Nueva España”: Discurso de recepción de Carlos Herrejón Peredo, *Memorias de la Academia Mexicana de la Historia*, Tomo LVIII, pp. 5-6.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 5.

¹³¹ Martínez López-Cano, *et. al.*, “Estudio introductorio. Tercer concilio provincial mexicano (1585)”, en *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, María del Pilar Martínez López-Cano (coordinadora), Edición original en disco compacto, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004, p. 9.

¹³² Herrejón, “Oratoria en la Nueva España...”, *op. cit.*, p. 6.

por la tradición de oratoria europea: prototipos empleados en España que fueron los mismos en América.

De acuerdo a los estudios de Carlos Herrejón podemos identificar tres periodos en la historia de los sermones novohispanos: el primero corresponde aproximadamente de 1584 a 1665, años en que se imprimen intermitentemente algunas predicaciones sagradas. El segundo período va de 1666 a 1766, el cual se identifica por ser el esplendor del sermón novohispano y su cenit. El tercero y último abarca de 1767 a 1821, aquí se evidencia la crisis de la oratoria sagrada, cuya trayectoria pasa de lo sacro a lo meramente político¹³³.

Esta investigación se centra en el primer periodo delimitado por Carlos Herrejón. Asimismo, se interesa en mostrar cómo era la oratoria sagrada jesuítica para comprender el sermón del padre Matías de Bocanegra; de modo que pasemos a adentrarnos en el siguiente capítulo para entender qué distingue a los sermones jesuitas, cuya propuesta de predicación osciló entre la teatralidad y la retórica combinadas con las tendencias literarias de la época.

¹³³ *Ibid.*, p. 8.

CAPÍTULO III

La oratoria sagrada jesuita

3.1 La formación del predicador jesuita

El bagaje intelectual y religioso de los predicadores de la Compañía de Jesús es relevante para nuestro estudio, porque todo ese conocimiento fue material con que el orador sagrado elaboraba sus discursos. Es por ello que dedicaremos este apartado a conocer a grandes rasgos su formación.

Los jesuitas tenían como objetivo, según el ideal de san Ignacio de Loyola, la salvación de las almas; se esperaba de sus miembros “la defensa y propagación de la fe y el provecho de las almas en la vida y en la doctrina cristianas”¹³⁴ Se valieron de distintos medios para conseguir dicho fin, por ejemplo, se apoyaron en los ministerios de la palabra: lecciones sagradas, enseñanzas en la doctrina, conversaciones piadosas y la predicación pública, asunto que nos atañe en este trabajo.

Félix Herrero Salgado nos muestra, a través de las *Constituciones*, código legislativo, social y jurídico de la compañía ignaciana, entre otros aspectos, dio razón de cómo debía llevarse a cabo el proceso de selección y de instrucción de los aspirantes a llevar una vida dedicada a la perfección evangélica. La trayectoria del iniciado ignaciano comenzaba con el llamado simbólico a las puertas de la Compañía. Este hecho representaba el principio de la etapa de selección, la cual era conocida como la “edad del deseo”¹³⁵. Pasada ésta los novicios aceptados proseguían con el proceso de formación, también llamado la “edad del cambio”, tiempo donde “los ideales y deseos se van transformando en realidades, en metas

¹³⁴ De esta manera rezaba la Carta Magna de la orden, la *Fórmula del Instituto* de 1550. Herrero Salgado, Félix, *La oratoria sagrada española en los siglos XVI y XVII. La predicación en la Compañía de Jesús*, tomo III, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2004, p.56.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 63.

conseguidas, mediante un trabajo constante consigo mismo”¹³⁶. El estudiante recibía formación intelectual humanista e iniciaba la labor pastoral. El final del recorrido terminaba en la “edad de la misión” o de la madurez fecunda, en donde, ya bien ejercitados, los ahora miembros de la Compañía, podían ejercer como misioneros, profesores o predicadores, o en cualquier otro ministerio eclesiástico¹³⁷.

Durante el proceso de formación se instruía a los novicios con “una sólida y amplia base humanística y filosófica para la edificación espiritual y científica sobre la cual construir la ciencia de las ciencias, la Teología”¹³⁸. En cuanto a las disciplinas que debían enseñarse, identifica Félix Herrero en el Capítulo 5º de las *Constituciones* que

siendo el fin de la doctrina que se aprende en esta Compañía ayudar con el divino favor las ánimas suyas y de sus próximos, con esta medida se determinarán en universal y en los particulares las facultades que deben aprender los nuestros, y hasta dónde en ellas deben pasar. Y porque generalmente hablando ayudan las letras de humanidad de diversas lenguas y la lógica [A] y filosofía natural y moral, metafísica y teología escolástica y positiva [B] y la escritura sacra¹³⁹.

Los miembros de la Compañía de Jesús aprendieron las diversas disciplinas formativas para contribuir “con el divino favor las ánimas suyas y de sus próximos”. De acuerdo a Félix Herrero, otra fuente donde podemos apreciar las ciencias enseñadas a los jesuitas en ciernes, es en las instrucciones escritas por Juan de Polanco, a nombre de Ignacio de Loyola, en una carta dirigida al padre Urbano Fernandes, Rector Escolasticado de Coímbra, donde vemos que:

a una mano [de conformidad], quiere que todos [miembros y estudiantes] se funden en la gramática y letras de humanidad [...]. Después de ningún género de doctrina aprobada deshecha, ni poesía, ni retórica, ni lógica, ni filosofía natural, ni moral, ni metafísica, ni

¹³⁶ *Loc. cit.*

¹³⁷ *Loc. cit.*

¹³⁸ *Ibidem.*, p. 70.

¹³⁹ *Ibidem.*, p. 38.

matemáticas [...] porque todas las armas posibles para la edificación huelga de ver proveída la Compañía, con estar los que las tienen dispuestos para usar o no usar dellas como se juzgare convenir¹⁴⁰.

Es interesante ver que las doctrinas enseñadas eran consideradas como posibles “armas” que los soldados de Dios podían usar como juzgaran conveniente. Dichas “armas posibles para la edificación” eran la lógica, las matemáticas, la metafísica, y, muy importante, la gramática, la retórica y la poesía.

También importante, como nos hace saber Herrero Salgado en el punto 26 de las “Reglas del Provincial” dentro de la *Ratio studiorum*, leemos que

el Provincial no exime de enseñar gramática o humanidades a nuestros discípulos [sin embargo] ha de procurarse que a quienes muestran talento para predicar, sobre todo más destacado, no se les detenga más de lo justo en el oficio de enseñar ya las letras humanas ya la filosofía y la teología; para que no suceda que cuando en estos estudios hayan ya como envejecido, entonces lleguen a predicar¹⁴¹.

Debemos tener en cuenta que la educación de los novicios dependía de “la edad, del ingenio, de la inclinación de los miembros y las necesidades del bien común”¹⁴², en otras palabras, la instrucción de los discípulos estaba acorde a las capacidades y virtudes de estos. El religioso más apto sería encargado de la enseñanza de ciencias como teología, gramática, retórica, armas propias del orador sagrado.

Entonces estas ciencias-armas ayudaron a los jesuitas inclinados, ya sea por virtud o por arte¹⁴³, al ministerio de la predicación.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 70.

¹⁴¹ *Loc. cit.*

¹⁴² *Loc. cit.*

¹⁴³ Se pregunta Félix Herrero Salgado, para elucidar el origen de la elocuencia, si ésta es un don de la naturaleza o si se puede adquirir, para lo cual acierta a responder con una paráfrasis sobre lo que postulaba el obispo Terrones al respecto: “Así digo yo: que para ser elocuente es menester salir un hombre del vientre de su madre con el don natural de Dios, también cae dentro del arte; así que el que la aprenda, si nació con este don, se hará mejor, y si no, menos malo”. *Ibid.*, p. 284.

Los predicadores no sólo se valieron de lo aprendido durante su formación, sino también de los “preceptos que dan del modo de predicar”¹⁴⁴: es decir, retóricas cristianas o manuales de predicación. Se le instaba igualmente a “oír buenos predicadores y ejercitarse en casa o en monasterios, tener buen corrector que avise las faltas en lo que toca a las cosas que se predicán, a la voz, a los tonos, gestos y meneos”¹⁴⁵

Tales preceptos, retóricas cristianas y manuales de predicación fueron moneda corriente en la Compañía durante el siglo XVII; revisemos algunas retóricas jesuitas que abordaron aspectos que resultan relevantes en la oratoria sagrada ignaciana que, aventuro a decir, Matías de Bocanegra pudo conocer y replicar en sus sermones.

3.2 Preceptivas sacras jesuitas de los Siglos de Oro

Como hemos mencionado, a raíz de la Contrarreforma, diversos ámbitos eclesiásticos comenzaron a discutirse. Los teólogos tridentinos aceptaron la legitimidad de elaborar un “arte oratorio cristiano”, basado en los santos padres, “más que sobre una base medievalista y escolástica”¹⁴⁶.

A la par surgieron los concilios de Trento y la Compañía de Jesús, ambos pusieron los reflectores en un ámbito descuidado hasta entonces: la formación de los predicadores sacros. Para lograr el perfeccionamiento de los oradores, los miembros de la compañía dedicados al ministerio de la palabra se ocuparon de la creación de las *ars praedicandi*, manuales de predicación cuya tradición se remonta a los tratados de oratoria clásica.

Advierte Perla Chinchilla, es importante tener en cuenta que, “por su índole religioso — cristiano—, el sermón no tenía antecedentes en el espacio de géneros literarios grecorromanos, y su relación con la retórica fue siempre compleja [...] estaba en pugna el

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 78.

¹⁴⁵ *Loc. cit.*

¹⁴⁶ Chinchilla, *De la compositio loci...*, *op. cit.*, p. 99.

mundo pagano y el cristiano”¹⁴⁷. No obstante, bastante bien se adecuaron los modelos antiguos a la predicación religiosa del Barroco. Pongamos por ejemplo, en términos estilísticos, según lo retomado de Marc Fumaroli por Perla Chinchilla, que los jesuitas se apropiaron de la categoría conocida como asianismo, “sus cultivadores se refugiaban detrás de la figura de Cicerón [...] quien defendía el principio de que el orador, a partir del *aptum*, podía elegir de entre una gama de estilos según la exigencia del pueblo”¹⁴⁸. Lo *aptum*, es una virtud del estilo que se distingue por adecuar el discurso al público y entre sus partes¹⁴⁹.

En el apartado anterior veíamos que la instrucción del jesuita atravesaba por distintas disciplinas que actuaban como “armas posibles” para la edificación de los fieles. La retórica fue una de estas armas. Durante los siglos XVI y XVII, en la Compañía de Jesús utilizaron como libro oficial para la enseñanza de la retórica el compendio retórico, *Summa artis Rhetoricae*, de Cipriano Suarez (o Soárez), teólogo, gramático, profesor de retórica. Este *ars praedicandi* es un breve resumen que sintetiza las retóricas de Aristóteles, Cicerón, Quintiliano. El compendio pretendía ayudar a los principiantes a pasar al estudio las oratorias más difíciles¹⁵⁰.

Más allá de desarrollar nuevos conceptos o iniciar una nueva teoría, como afirma Magdalena Rabell, Cipriano Suárez buscaba con los autores clásicos, cimentar los fundamentos retóricos para la enseñanza en la Compañía. Suárez entiende por retórica “el arte de lo que hay que decir, en el que hay ciertas razones y preceptos”¹⁵¹. En esta arte, al igual que Aristóteles,

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 92.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 110.

¹⁴⁹ “Con la palabra *ornatus*, esto es, ornato, se acostumbra designar a una de las cuatro *virtutes elocutionis*, o cualidades del estilo. De estas cuatro *virtutes* tres son necesarias: lo *aptum*, que consiste en la adecuación del discurso al destinatario y entre sus partes; la *perspicuitas*, referida a la claridad que lleva a la comprensión del discurso, y la *puritas*, que es la corrección idiomática”. Ramírez Vidal, “El *ornatus* en la retórica griega clásica”, en *Noua tellus*, 24 2, 2006, pp. 147-165, p. 148.

¹⁵⁰ Chinchilla, *De la compositio loci...*, *op. cit.*, p. 112.

¹⁵¹ Rabell Bosch, Magdalena, Baró Queralt, Xavier, “El nacimiento de la retórica moderna a través de Cipriano Suárez (1524-1593)”, en *Comprendre*, vol. 20, n. 2, 2018, pp.45-60, p. 53.

reconoce que se tiene como fin la persuasión: “el orador al persuadir es la dignidad, y la deliberación mueve a la máxima esperanza; y espera disuadir contra la indignidad”¹⁵². También agrega que para completar este fin se debe presentar argumentos que exigen provenir de las santas escrituras, de los textos donde se funda la fe católica.

Cipriano Suárez reconoce que el predicador tiene que ser como un actor, estimulando el afecto, para motivar al escucha, y disponer de la capacidad de describir todo tan vivamente, “para el alma no se satisfaga por participar en el conocimiento sino por el sentir y el gustar de las cosas internamente”¹⁵³. Destacan tres aspectos de la predicación en cuanto al *officium* de *movere* atendidos por Suárez. En primer lugar, el orador es un actor que incita al fiel a la virtud a través de provocar en él desagrado, miedo, placer, deseo. El predicador mueve los afectos con su actuación; segundo, es capaz de describir vivamente, es decir, en palabras de los preceptistas barrocos, pintar con palabras; el tercero: gracias a la motivación auditiva y visual el alma goza internamente de las cosas¹⁵⁴.

Las retóricas jesuitas toman como referencia el texto de Cipriano Suárez; sin embargo, ciertamente se presentan algunos matices. Por ejemplo, atendamos el caso de Francisco de Borja, cofundador de la Compañía de Jesús, personaje recurrente en la literatura novohispana —se le celebraba el que hubiera mandado la primera comitiva ignaciana a tierras americanas—. En lo correspondiente a la predicación, San Francisco de Borja escribió el *Tratado breve y provechoso del modo de predicar el santo evangelio*, texto dividido en ocho lacónicos capítulos que priorizan sobre la formación del orador sagrado, de quien se esperaba “la concienciación de la dignidad de su ministerio y la indignidad propia, el espíritu de la humildad y oración de pureza de intención y de confianza en Dios que debe animarle antes,

¹⁵² *Loc. cit.*

¹⁵³ *Ibidem.*, p. 114.

¹⁵⁴ *Loc. cit.*

durante y después del sermón”¹⁵⁵. A Francisco de Borja le interesaba la materia predicable de los sermones, el proceso de elaboración y la exposición en el púlpito.

Consideraba que aprender de memoria el discurso era un recurso de novatos; este jesuita se inclinaba hacia un sermón que procurara “palabras, frases y modos de decir que no sean afectados y más rebuscados de lo necesario, pues tales exquisiteces no hacen más que cesar el ánimo del que habla y del que oye”¹⁵⁶. Entendemos por afectado¹⁵⁷ y por rebuscado¹⁵⁸ el sermón sesudo. Se decantaba, más bien, por un sermón más sencillo, con menos “arte en la ejecución” para que fuera mejor entendido.

Ahora, veamos una de las retóricas jesuitas más destacadas de aquel siglo, la *Rethorica Christiana* o *Idea de los que desean predicar con espíritu*, del padre Juan Bautista Escardó. Jaume Garau, al estudiar los sermones de este predicador, determinó que éste defendía un modelo de prédica que “tiene que ver con el tópico que equipara a la oratoria sagrada con la actividad bélica [...], en la que el uso de la palabra, del verbo, en definitiva, es como un arma, que se subordina a la defensa del alma cristiana y al servicio de la causa de la fe”¹⁵⁹. Es decir, para el padre Escardó, los oradores sacros utilizan la palabra como arma contra el vicio, como herramienta bélica a favor de la doctrina cristiana; eran armas tal como lo eran las ciencias que se estudiaban en la *Ratio studiorum*.

La *Rethorica christiana* del padre Escardó se considera un manual para fabricar predicadores-histriones capacitados para mover las emociones del público¹⁶⁰. Se enfocó en

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 115.

¹⁵⁶ *Loc. cit.*

¹⁵⁷ *afectar*: “poner especial cuidado y demasiado estudio y arte en la ejecución de algún hecho o dicho, para encubrirlo o disimularlo” (DA).

¹⁵⁸ *rebuscar*: “por extensión vale escudriñar o buscar con demasiado cuidado y vigilancia” (DA).

¹⁵⁹ Garau Amengual, Jaume, “La predicación de Juan Bautista Escardó (Palma de Mallorca) [1581]-1652) a través de uno de sus sermones”, en *Actas IV de la Asociación Internacional Siglos de Oro*, 1996, pp. 626- 630, p. 627.

¹⁶⁰ Estaire, *op. cit.*, p. 13.

exponer cómo se debían manejar diversos objetos en el púlpito “para infundir pánico en el auditorio y anular su voluntad”¹⁶¹. Lograr esa conmoción en los oyentes sólo podía ocurrir trastornando los ánimos, ello, en palabras de Escardó reflejaría “la victoria del que predica”¹⁶².

Su postura retórica en cuanto a la *actio*, la podemos apreciar en la siguiente cita: “si no se puede oír lo que el predicador [dice], entonces hablará con las acciones, dándose golpes en el pecho, señalando con el dedo las llagas, los clavos, las espinas, besando el Cristo, abrazándolo, dando algunos gritos y diciendo algunas palabras de gran eficacia”¹⁶³. También aconseja que cuando se movieran los afectos vehementes, “el gesto a propósito para esto será arrojar o mover los brazos con vehemencia, levantar los ojos al cielo, dar palmadas al púlpito, [...] hacer ruido con los pies, invocar a Dios, juntar las manos, arrancar suspiros [etcétera]”¹⁶⁴.

Entonces, podemos identificar que el manual de predicación de Juan Bautista Escardó propugnaba por un histrionismo que conmocionara a los asistentes, la palabra obraría como arma “que se subordina a la defensa del alma”; el efectismo teatral de la *actio* fue la apuesta retórica del padre Escardó.

Conozcamos ahora el caso de una polémica que involucra dos tratados de oratoria sagrada de mediados de siglo XVII, que funcionan para ejemplificar dos tipos de tendencia de predicación jesuita de esa época.

Por un lado tenemos la *Censura de la elocuencia para calificar sus obras y señaladamente las del púlpito*, publicada en el año de 1648 por el doctor Gonzalo Pérez de Ledesma, se

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 12.

¹⁶² Garau, *op. cit.* p. 627.

¹⁶³ Estaire, *op. cit.*, p. 13.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p 14.

traró de una preceptiva sacra que pretendió ser un manual para oradores que aspiraban con su estilo a maravillar a los asistentes más cultos. El tratado fue realmente escrito por el jesuita José de Ormaza, predicador real, catedrático de gramática, teología y filosofía; aquel sólo fue un pseudónimo. Por otro lado, *Trece por docena*, es la contestación a Ormaza en doce azotes o capítulos, del padre Valentín de Céspedes, predicador jesuita, aficionado al teatro, de familia de abolengo —fue nieto del Brocense—. La obra del padre Valentín de Céspedes no fue publicada como tal, pero sí fue afamada y difundida entre los miembros de la Compañía de Jesús¹⁶⁵. Dicha controversia se dio en el momento en que el padre Valentín de Céspedes respondió a los postulados de José de Ormaza, predicador que se aventuró a “censurar” los modelos concionatorios de su tiempo.

Para conseguir el fin persuasivo de la oratoria sagrada, Ormaza sostiene que “no basta que la descripción sea con buenas palabras y amplificaciones, debe ser briosa en el modo de decir conceptuosa”¹⁶⁶. Entiéndase por “estilo conceptuoso” al que pretendía deleitar al espectador con agudezas verbales, con “conceptos”, o “imágenes imaginarias”; estos términos los definiremos más tarde.

La rabiosa contestación de Valentín de Céspedes defendía la representación en el púlpito y el empleo de citas de autoridades, o, como le llama en ocasiones, “lugares”; aunque también “lugares” corresponde a la acepción de episodio o pasaje de las Escrituras. Tengamos en cuenta que hay una gran confusión terminológica, que no hemos de discutir en este trabajo. No obstante, es un hecho que Ormaza prefería disimular las citas o “lugares” en su discurso, y evitar “narrar por extenso historias que todos conocen”¹⁶⁷.

¹⁶⁵ Céspedes, Valentín de; Encina, Juan de la, *Trece por docena*. Nueva edición [en línea], Introducción. Toulouse, 1998. <<http://books.openedition.org/pumi/1713>>.

[Consulta: 15 de julio, 2021]

¹⁶⁶ Tanganelli, *op. cit.* p. 110.

¹⁶⁷ Céspedes, *op. cit.*

Francis Cerdán y José Enrique Laplana señalan que una marcada queja de José de Ormaza a la oratoria sacra de mediados del siglo XVII, concierne a los abusos cometidos por oradores sacros, quienes amontonaban “lugares” o citas de autoridades. Para este jesuita resultaba innecesario utilizar los textos sagrados para ilustrar y autorizar los discursos de los oradores. La lectura que hizo Céspedes a la crítica de Ormaza fue entendida como “una invitación al abandono a las autoridades”¹⁶⁸. Sin embargo, la intención de Ormaza era disimular en su discurso la acumulación de citas. Piensa que sería mejor si se emplearan “secretamente digeridas en su propio discurso”, puesto que considera que, en los oradores “siempre fue vicio citar”¹⁶⁹.

Llama la atención los motivos de desacreditación de Céspedes al joven Ormaza de quien opina:

tiene el estilo algunas que quizá parecerán mocedades. Podranlo parecer en creciendo, que hasta ahora muy niñerías son, pero disculparse con que en la censura la travesura es ley. [...] Es muy lindo eso cuando la censura es para apedrear las travesuras del lenguaje. Lo más cierto es que en la travesura los azotes son ley. [...]. Una sola cosa te advierto, mi lector: que el tal autor peca infinito en el estilo y en el modo porque habla con todos y endereza su mala plática a los hombres más graves de la Iglesia de Dios por la profesión que siguen, aunque él los trata a todos como badeas¹⁷⁰, y así es sumamente reprehensible la poca gravedad, las alusioncillas chocarreras, los atrevimientos, las puerilidades a cada paso, la inmoderada alabanza propia, y otras innumerables monstruosidades.¹⁷¹

Es difícil no apreciar el encono de Valentín de Céspedes, quien recriminaba a Ormaza, el hacer travesuras con el lenguaje, lo acusaba de escribir “alusioncillas chocarreras”, “puerilidades” e “innumerables monstruosidades”; la “poca gravedad” de Ormaza movió al viejo Céspedes a aplicar azotes verbales como correctivo. Cuando hablaba de “niñerías”,

¹⁶⁸ *Ibidem*.

¹⁶⁹ *Ibidem*.

¹⁷⁰ *badea*: “Metafóricamente se da este nombre a la persona inútil, y que se cansa luego, y a la cosa sin provecho ni sustancia” (DA).

¹⁷¹ Céspedes, *op. cit.*

María Amalia Fernández identifica que Ormaza se puede referir, por una parte, a la adaptación forzada de la retórica clásica en los sermones¹⁷². Aunque también puede ser que Ormaza quería decir que no le interesaba perder el tiempo con estudiar las partes de la retórica como otros lo hacían, pues, como él mismo expresó: “Pido se me agradezca la brevedad con que reduzco a tan poco volumen tan dilatada materia, omitiendo sólo las niñerías con que los retóricos han inflamado de pueril la elocuencia”¹⁷³

Ahora bien, en palabras de Paolo Tanganelli “Ormaza es el portaestandarte del sermón conceptuoso y Céspedes del tradicional *techné* que combina *evidentia* verbal con *actio* teatral”¹⁷⁴. Ambas maneras de predicar muestran, según Tanganelli, dos técnicas complementarias de visualización jesuita: una pensada para la representación, y otra que abogaba “por itinerarios de la visión, como dijo Enrica Cancelliere de Góngora, por figuras emblemáticas o enigmáticas cuyo desciframiento resulta a menudo dificultoso”¹⁷⁵. Dos tipos de predicación que buscaban hacer lo invisible visible. Revisemos en el siguiente apartado, en qué consistía cada una de estas técnicas.

3.3 *Compositio loci* y dos técnicas de visualización de la oratoria sagrada jesuita

Antes de introducirnos al tema, quisiera que identifiquemos a la oratoria sagrada jesuita, de acuerdo a lo que hemos revisado hasta el momento, como reflejo de la educación que recibieron los miembros de la compañía, pero también espejo de las inquietudes intelectuales de la época. Hemos de recordar que en 1648 —año de la celebración de la festividad en torno a la santa cruz, tema del sermón de Bocanegra—, se publicó *Agudeza y arte de ingenio*, de Baltasar Gracián, texto que trata fundamentalmente la predicación. Y no olvidemos, también es año en que se publica la *Censura de la elocuencia* de José de Ormaza.

¹⁷² Fernández, *op. cit.*, p. 448.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 447.

¹⁷⁴ Tanganelli, *op.cit.*, p. 109

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 108.

La instrucción humanista en consonancia con los *Ejercicios espirituales*, entre otros textos propios de la doctrina de san Ignacio de Loyola y demás fundadores, forma parte del bagaje intelectual de los predicadores de esta orden. Recordemos que las disciplinas enseñadas se pensaban como “armas” que servían a propósito de los menesteres eclesiásticos, en este caso, para la oratoria sagrada.

La producción sermonaria ignaciana hizo frente a las necesidades expuestas por Trento. Los más aptos y destacados fueron preparados para llevar a cabo el ministerio de la predicación. Tal como hemos insistido, el sermón en el siglo XVII comenzó a diversificarse en virtud de distintos públicos, distintas necesidades que dependieron de las exigencias del tiempo. Ya no solamente se realizaban predicaciones evangelizadoras o misionales, sino que en las urbes la sofisticación de la oratoria sagrada elevó “a una perfección inaudita muchas de las técnicas de visualización que ya se aplicaban en la época medieval”¹⁷⁶.

Nos hemos de enfocar, para efectos de este trabajo, en el método de visualización creado por san Ignacio de Loyola, la composición de lugar —*compositio loci*—, la cual, nos muestra la relevancia que poseía en los religiosos ignacianos la construcción de lo visual como medio para llegar a Dios. Revisemos qué se dice sobre la *compositio loci* en los *Ejercicios Espirituales* de Ignacio de Loyola. Después de tratar este asunto, regresaremos a las técnicas de visualización de Valentín de Céspedes y José de Ormaza, en afán de expandir la explicación sobre la oratoria sagrada jesuita barroca.

Al profundizar en el esquema general de los ejercicios de san Ignacio, Darío Velandia afirma que se alcanza a distinguir la preocupación del santo por la mente humana, y cuál es la mejor manera de desarrollar una buena disposición cognitiva¹⁷⁷. Velandia apunta que, si seguimos esta idea, entonces, se puede deducir que Loyola era consciente de que “existen condiciones

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 108.

¹⁷⁷ Velandia, *Hacia una teología de la imagen...*, *op. cit.*, p. 147.

que permiten al hombre interactuar inteligentemente con la realidad que lo circunda. Esto lo lleva a considerar que los medios por los cuales el sujeto conoce son las emociones y los sentidos”¹⁷⁸.

El ejercitante a través de un examen de conciencia lograría controlar las emociones y los sentidos, reflexionaría en su mente sobre sus pensamientos y acciones; tal estado lo llevaría necesariamente a ser capaz de conocer a Dios¹⁷⁹. Ignacio de Loyola pensó en una herramienta que procurara el control de las facultades mentales de los practicantes, la cual resultó en la composición de lugar, “ésta no sólo será fundamental para comprender el modo en que Loyola percibe la regulación de las emociones y los sentidos, sino que brinda principios para entender el valor de lo visual en su teología”¹⁸⁰.

La *compositio loci* se entiende, entonces, como un método de visualización, cuyo propósito es llevar al feligrés a un estado de alta receptividad que le posibilitaba interiorizar la doctrina cristiana¹⁸¹. Se buscaba que el creyente fuera capaz de imaginar la escena como si lo estuviera mirando, que el receptor tomara por cierto lo que estaba viendo/imaginando en su meditación. La *compositio loci* depende de la capacidad del creyente para poder imaginar.

Al respecto san Ignacio postulaba en sus *Ejercicios*:

El primer preámbulo es composición viendo el lugar. Aquí es de notar que en la contemplación o meditación visible, así como contemplar a Cristo nuestro Señor, el cual es visible, la composición será ver con la vista de la imaginación el lugar corpóreo donde se halla la cosa que quiero contemplar. Digo el lugar corpóreo, así como un templo o un monte, donde se halla Jesucristo, o nuestra señora, según lo que quiero contemplar. En la invisible, como es aquí de los pecados, la composición será ver con la vista imaginativa¹⁸².

¹⁷⁸ *Loc. cit.*

¹⁷⁹ *Loc. cit.*

¹⁸⁰ *Ibidem.*, pp. 147-148.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 148.

¹⁸² Cit. en *Loc. cit.*

Debe el ejercitante ver en su mente “con la vista imaginativa” un lugar ficticio cuyas imágenes o lugares corpóreos permitan contemplar a Jesucristo; este ejercicio no debe malinterpretarse con visiones sobrenaturales, sólo se trata de poder hacer visible lo que se contempla o medita.

Durante los ejercicios espirituales el fiel pasa la primera semana examinándose y reconociendo sus pecados, ello lo conmina a enmendar su camino; la segunda semana “se basa en la contemplación de algunos episodios de la vida de Cristo antes de la Pasión”¹⁸³, y se reflexiona sobre la lucha de Dios y Lucifer; la tercera se centra en visualización de la Pasión de Cristo, tratando de sentir su martirio; la cuarta semana se medita sobre la Resurrección, se trabaja “la manera cómo, a partir del acto salvífico de Cristo, el fiel debe alcanzar el verdadero amor”¹⁸⁴. Las cuatro semanas el practicante deberá ocuparse de hacer visible en su mente lo que medita. Gracias a esta herramienta de la imaginación los creyentes lograrían acercarse profundamente a Dios. Conozcamos cómo describe Loyola la *compositio loci*, según lo recuperado por Perla Chinchilla:

Quinto ejercicio es meditación del infierno; contiene en sí, después de la oración preparatoria y dos preámbulos, cinco puntos y un coloquio.

1° Preámbulo. El primer preámbulo composición [sic], que es aquí ver con la vista de la imaginación, la longura, anchura y profundidad del infierno.

2° Preámbulo. El segundo, demandar lo que quiero: será aquí pedir interno sentimiento de la pena que padecen los dañados, para que si del amor del Señor eterno me olvidare por mis faltas, a lo menos el temor de las penas me ayude para no venir en pecado.

1° Punto. El primer punto será ver con la vista de la imaginación los grandes fuegos, y las ánimas como en cuerpos ígneos.

2° El 2°: oír con las orejas llantos, alaridos, voces, blasfemias contra Crsito nuestro Señor y contra todos sus santos.

3° El 3°; oler con el olfato humo, piedra, azufre, sentina y cosas pútridas.

4° El 4° : gustar con el gusto cosas amargas, así como lágrimas, tristeza y el verme de la consciencia.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 146.

¹⁸⁴ *Loc. cit.*

5° El 5°: tocar con el tacto, es a saber, cómo los fuegos tocan y abrasan las ánimas¹⁸⁵.

Apreciamos claramente la envergadura que poseen los sentidos para san Ignacio en la meditación. El practicante imaginará la viva escena del infierno con la “vista de la imaginación”, podrá oír los clamores de pena, oler la más repugnante putrefacción, gustar de cosas amargas, y tocar los urentes fuegos que habitan en los dominios de Satanás. Estas imágenes mentales que afectaban a los creyentes, los movían a la devoción, a la reflexión y al deseo de imitar la vida del Salvador.

La influencia de los *Ejercicios espirituales* en la predicación jesuita es irrefutable. La construcción de escenarios mediante una descripción sinestésica fue un recurso empleado por algunos oradores sagrados de la Compañía de Jesús.

Ahora bien, retomemos la controversia Ormaza-Céspedes, la cual nos sirve para ejemplificar, de acuerdo a la esquematización propuesta por Paolo Tanganelli, dos modos de predicar propios de los jesuitas de mediados del siglo XVII. Dos tipos de sermón que muestran “las sutiles tecnologías de representación mental inducidas por las sabias palabras o los gestos calculados de los oradores barrocos”¹⁸⁶.

R. de la Flor sostiene que es durante los Siglos de Oro que “se asiste a un verdadero giro visual”¹⁸⁷, cuyo influjo repercutió en todos los géneros literarios, incluyendo la oratoria sagrada, la cual estaba en consonancia con el anhelo eufórico de la época que “tenía la firme convicción de fabricar imágenes verbales”¹⁸⁸. De manera que fue moneda corriente la reproducción de conceptos, jeroglíficos, imágenes. En definición de Guisspeina Ledda, se

¹⁸⁵ Chinchilla, *De la compositio loci...*, *op. cit.*, p. 144.

¹⁸⁶ Tanganelli, *op. cit.*, p. 108.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 107.

¹⁸⁸ *Loc. cit.*

trató de “un predicar a los ojos”¹⁸⁹. Asimismo, la utilización del espacio sagrado funcionaba como escenario que apoyaba al discurso de los predicadores.

Para mediados de siglo XVII no había un consenso como tal en lo referente a las retóricas cristianas, sin embargo, la cuestión visual fue siempre relevante en manuales y tratados concionatorios¹⁹⁰. Las estrategias de visualización en la predicación variaron según el auditorio, el *thema*, y la inclinación retórica de los oradores eclesiásticos.

Teniendo como propósito generar discursos que movieran a los creyentes a la fe mediante la creación de imágenes, sostiene Paolo Tanganelli, los predicadores de público agreste optaron por “la hipotiposis de una *res* truculenta, visualizada en todos sus detalles a través del *verbum* poco engalanado”¹⁹¹. Privilegiaron el empleo de una gesticulación patética, la teatralidad en el púlpito; ostentaban el ingenio con la unión armoniosa y prudente de “lugares” —citas de autoridades y fragmentos de textos sagrados—, y “conceptos, en comunión con la retórica clásica, pero no sin un filtro cristiano. Los oradores sagrados de grandes urbes prefirieron aderezar su sermón con imágenes verbales complejas y eruditas. Optaron por hacer gala del ingenio con imágenes verbales, disimulando lo más posible las citas.

El padre Valentín de Céspedes define a los “conceptos”, según explican Laplana y Cerdán, como pruebas y argumentos recuperados de los “lugares” de la Escritura; es decir, autoridades eclesiásticas. Apreciamos que Céspedes reconocía que el “concepto”, para ostentarse como tal, debía estar “dispuesto”, ordenado; debía estar elegido prudentemente por el “ingenio” del predicador, quien lucía con “estilo”, “ideas hermosas” que enriquecían y edificaban moralmente al auditorio. Los “conceptos”, pensaba Céspedes, resultaban “más eficaces” para “persuadir” a los creyentes a la fe. Las “bachillerías” y el “sólo hablar” al que

¹⁸⁹ Cit. en *Ibid.*, p. 108.

¹⁹⁰ Tanganelli, *op. cit.*, p. 108.

¹⁹¹ *Loc. cit.*

aludía el autor de *Trece por docena* se trata de la crítica que hizo Céspedes a Ormaza sobre el empleo del estilo conceptuoso, al cual lo redujo a “chucherías sin sustancia, propias de jácaras y copletas jocosas, porque aun la poesía grave no las admite, como son equívocos, retruécanos, alusiones y juegos de vocablos, poniendo en sólo esto la mira sin otro intento”¹⁹².

El estilo conceptuoso de Ormaza, según Céspedes, lo identificamos en “los retruécanos, alusiones y juegos de vocablos” que son “chucherías sin sustancia, propias de jácaras y copletas jocosas”. En otras palabras, tal modo de predicar, el padre Céspedes lo mira cercano a las producciones literarias populares, pues se trabaja con figuras que “aun la poesía grave no las admite”.

Céspedes realmente no manejaba una definición como tal de “concepto”, dada la complejidad que implicaba establecer una; sin embargo, destacamos cierta diferencia entre uno y otro jesuita, veamos la elucidación del padre Valentín al respecto:

porque concepto es cosa de correspondencia y que pide alguna explicación, y ha de tener el primor de aplicarse, el de disponer, el de construir, y otras cosas que en lo especulativo son muy dificultosas de explicar, pero en lo práctico en viéndoles los buenos ingenios los conocen y dicen “aquello es”. Yo tengo por dificultoso el hallar ajustada definición de qué cosa es concepto en el púlpito, y en ninguna manera me atreviera a darla de suerte que no padeciera impugnaciones. Reíase mucho de oírme un vivísimo ingenio, aunque verde, y decía que para él era muy fácil el definir universalmente qué cosa era concepto.

Notamos que el padre Céspedes asociaba el término “concepto” a la “correspondencia”, la cual era tomada de un “lugar” de la Biblia; cuya aplicación, disposición, y construcción se llevaba a cabo con primor. Evidentemente aquel “vivísimo ingenio, aunque verde” se trataba del padre José de Ormaza, a quien Céspedes recriminaba el creer sencilla la definición de “concepto”. Ahora bien, las “correspondencias” en los “conceptos” a los que alude el padre

¹⁹² *Ibidem.*

Valentín, y lo que podemos entender como “conceptos el púlpito” o “conceptos predicables” los vamos a identificar en la siguiente cita de Cerdán y Laplana:

Ni Ormaza, ni Gracián en su *Agudeza*, ni Céspedes mencionan como una categoría específica los «conceptos predicables». Pero tanto los ejemplos de predicadores que aparecen en la *Agudeza* como estos «conceptos del púlpito», cuyo componente esencial es en ambos casos la «correspondencia», remiten a los «conceptos predicables» para los que tan dificultoso resulta también hoy hallar una definición que no padezca impugnaciones. Si el concepto, tal y como lo define Gracián, es «un acto del entendimiento que exprime la correspondencia que se halla entre los objetos» y los conceptos sacros «suelen fundarse en algún lugar de la Sagrada Escritura», como se indica también en la *Agudeza*, el concepto del púlpito, partiendo generalmente de un lugar de la Escritura, procurará establecer correspondencias que sirvan para que el predicador desarrolle sus pruebas, adorne elegantemente su discurso, extraiga la aplicación moral oportuna, etc. Como es lógico, cuanto más recóndita sea la correspondencia desvelada por el predicador, mejor será el concepto¹⁹³.

Las “correspondencias” fueron ocupadas por los predicadores al momento de desarrollar sus discursos con el fin de engalanar las pruebas con las cuales sustentaban los “conceptos del púlpito”; dichas correspondencias eran extraídas de las sagradas escrituras. Los “conceptos de púlpito” o “predicables”, tal como proponía Baltasar Gracián, tratan de exprimir la correspondencia que se halla entre los objetos con los cuales se trata de llevar a cabo el símil; estas correspondencias estarían fundadas en los textos sacros.

Ahora bien, Paolo Tanganelli identifica en la *Censura*, el concepto de “pinturas imaginarias”, las cuales se destacan por ser de las que tienen “más inventiva y los podemos llamar imaginarias, en que se pintan no como fueron las cosas sino como a nuestro modo lo podemos delinear”¹⁹⁴. José de Ormaza no ofrece una definición clara de lo que eran las “pinturas imaginarias”, sin embargo, al constatar en distintos ejemplos, Tanganelli concluyó

¹⁹³ Céspedes, *op. cit.*

¹⁹⁴ Tanganelli, *op. cit.*, p. 111.

que “la pintura imaginaria se construye a partir de una “ semejanza conceptuosa” (como diría Gracián): utiliza un símil ingenioso, planteando a menudo una especie de enigma o de emblema”¹⁹⁵. Estas relaciones analógicas: símiles ingeniosos, edificaban tanto como deleitaban a los fieles en la predicación oral y en la versión impresa.

El mecanismo de las pinturas imaginarias consistía en sustituir “la descripción que el público se espera con otra más o menos alejada, que acaba por convertirse, de este modo en una especie de símbolo o emblema de la *descriptio* suprimida”¹⁹⁶. Dicha manera de predicar con “más inventiva”, delineada no como “fueron las cosas”, sino al modo del predicador, podemos interpretarla como el estilo conceptuoso, en donde se pintaba en “una especie de símbolo o emblema”, alejado de lo que el auditorio acostumbraba a escuchar. Entonces, ese símil ingenioso: esa semejanza conceptuosa, al modo de Gracián¹⁹⁷, es lo que podemos identificar como “pinturas imaginarias”.

Ormaza evitaba caer en “las trampas de un pretendiente, las bajezas serviles de la ambición, los furores de un airado, los pensamientos del vano, los cuidados del deshonesto”, es decir, rehuía de la predicación de oradores que trataban de evidenciar en excesivas citas su erudición, que terminaban pareciendo “pensamientos del vano”; reprendía el padre Ormaza, sólo lograban “persuadir su aborrecimiento”. Ahora bien, tales “furores de un airado”, hace referencia a la *actio* exagerada de la oratoria sagrada de mediados del siglo XVII.

El recurso teatral en el sermón propio de los oradores de misión y público rudo disgustaba al padre José de Ormaza. Consideraba un problema que la literatura concionatoria de su tiempo estuviera enfocada en el *officium* de *movere*.. El padre José en su manual de

¹⁹⁵ *Loc. cit.*

¹⁹⁶ *Loc. cit.*

¹⁹⁷ *Loc.cit.*

predicación, arremete contra algunas exageraciones de la *actio* de oradores sacros, en cuya mirada, nos hace saber, eran “ancianos”¹⁹⁸ que:

Si no desenvainan, levantan el grito y esgrimen al predicador, no les parece que pueden herir corazones [...] Póngase a David con armas dobles y truéquelas luego por las sencillas de la honda. Ya cruje aquesta, ya hincha en arrogancias el Gigante reventando en amenazas, truena la honda fulminando piedras, y al rodearla hondean las mangas del predicador, dando chasquidos con los dedos: y esto para tanto aparato de histeria tan sagrada, quizá introducida por estas puerilidades¹⁹⁹.

El padre José de Ormaza consideraba que los métodos de la predicación teatralizada parecían “aparatos de histeria tan sagrada” introducidas por “puerilidades”, o lo que es lo mismo, caían en el ridículo; ya que, para Ormaza, de acuerdo a la explicación de Mercedes Blanco: “Un público que se precia de refinado y maduro tendrá por agravio que le juzguen desprovisto de “vulgarísimas noticias” y accesible a pueriles procedimientos de despertar curiosidad y mirará con irritación este arte de contar, sostenido por recursos de la *actio*”²⁰⁰. A este jesuita le interesaba deleitar al auditorio cortesano, cuyos gustos literarios elevados exigían a los oradores eclesiásticos emplear métodos más ingeniosos que los usuales, apartado de los “recursos de la *actio*”.

En la *Censura de la elocuencia* es evidente la inclinación de José de Ormaza por la *delectare* y la parte de la *elocutio* del discurso sermocional, frente a la *movere* y a la *actio*. Según lo estudiado por Paolo Tanganelli, se trataba de un sermón especializado, el cual procuraba

¹⁹⁸ Chinchilla, *De la compositio loci...*, *op. cit.*, p. 120. “El padre Ormaza pensaba que no hay estilo sin evolución, que todo va cambiando: “El primer inventor de un traje causa risa, va poco a poco introduciéndose, y es luego necesidad de todos, lo que al principio fue antojo de uno. Así sucede en los estilos; paciencia, ancianos, y que ya no vistáis al uso, no lo condenéis”.

¹⁹⁹ Céspedes, *op. cit.*

²⁰⁰ Cit. en Tanganelli, *op. cit.*, p. 110.

deleitar a un público docto, “optando por una visualización compleja, múltiple y dotada de una estructura anamórfica o emblemática”²⁰¹.

Ahora bien, las técnicas de visualización empleadas por los miembros de la Compañía de Jesús procuraban deleitar, al mismo tiempo que mover los afectos de los fieles que escuchaban los sermones en la liturgia; asimismo, tenían efectos para quienes leían devocionalmente en sus casas la predicación impresa. Estas estrategias retóricas pretendieron edificar y persuadir las almas de los devotos de maneras particulares.

Para mover los afectos de los feligreses, el predicador, a partir de un *thema* ajustado a las circunstancias, descubre sus propias pasiones con respecto al asunto y “se sigue el moverlos [afectos]; que quien sabe a qué voces despiertan, mucho tiene andado para excitarlos. La hermosura y viva imagen de una virtud disponen mucho a quererla, y el retrato del vicio dará horror a quien más amigable le trata”²⁰². José de Ormaza por “voces” se refiere a la suscitación de emociones mediante un recurso que los predicadores jesuitas dedicaron especial atención, se trató del “tono de la voz y a su empleo diferenciado atendiendo a los lugares del sermón y a las diferentes emociones suscitadas en ellos”²⁰³. El predicador pintaba “la hermosa y viva imagen de la virtud” que gracias al efecto que conseguía el empleo de tal o cual tono, y de cierta hermosa y “viva imagen”, los oyentes “disponían” mucho acercarse a la virtud. Las teorías de los tonos ignacianas es algo que no hemos de tratar en este trabajo.

Las “pinturas imaginarias” echaban mano de conceptos dilatados: imágenes complejas, anamórficas, vinculadas ingeniosamente. Dichas pinturas, dispuestas en galería, conmocionaron a un auditorio ávido de maravillas, y a su vez avivaron la fantasía de los oyentes. La fantasía, pues, hacía que “en ella parezcan presentes los casos que refiere, o las

²⁰¹ *Ibidem.*, p. 109.

²⁰² Fernández, *op. cit.*, p. 567.

²⁰³ Estaire, *op. cit.*, p. 19

razones que dice. Quien en sí está movido, naturalmente topará con palabras las razones, tono y acciones que el afecto pide; que al triste nunca le faltan razones sentidas, hijas de su dolor”²⁰⁴. De tal manera, las imágenes pintaban afectos que permitían, a través de la fantasía, dar “razones” del *thema*, cuyos “tonos” y “acciones” movían las emociones del público devoto.

En oposición a la propuesta de las “pinturas imaginarias” de Ormaza, el padre Céspedes “reivindica la utilidad de los lugares bíblicos por su patética evidencia”²⁰⁵. Tanganelli nos ofrece un ejemplo de lo expuesto por el padre Valentín, a propósito de los lugares bíblicos, donde podremos apreciar dicha inclinación por la *actio* patética:

De suerte, Señor mío, que referir la penitencia de un David, describiendo muy despacio cómo un rey poderoso y regalado se levanta a medianoche desnudo, se anega en lágrimas, se exhala en suspiros, se despedaza a golpes y postrado en la tierra clama al cielo con íntimos afectos del alma, acusando sus excesos y clamando por misericordia, ¿no moverá a los oyentes a llorar sus pecados? El pintar a un rey de Nínive cuando se arroja de su trono y, ajando y aun rompiendo sus vestiduras y reales insignias, se viste de un saco y cubre su cabeza de ceniza, ayunando y llorando continuamente, ¿no hará mella en las voluntades para que se rindan a las persuaciones de la palabra de Dios? [...] Ver obedecer a Abraham [...] ¿no nos moverá a que obedezcamos a Dios en las cosas tanto menos pesadas que nos manda? Ver la libertad santa con que Elías entra a hablar al rey Acab [...], ¿no exhorta al celo ardiente de la honra de Dios atropellando los respetos del mundo²⁰⁶.

Encontramos cuatro términos de suma relevancia en la teoría sermonaria de Céspedes: describir, ver, pintar, mover. Sugiere describir “muy despacio” las escenas bíblicas, pintarlas con dramatismo. Pone por ejemplo pintar al rey de Nínive que “se arroja de su trono y, ajando y aun rompiendo sus vestiduras y reales insignias, se viste de un saco y cubre su cabeza de ceniza”; recomienda hacer ver “la libertad santa con que Elías entra a hablar al rey Acab”.

²⁰⁴ Tanganelli, *op. cit.*, p. 111.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 114.

²⁰⁶ *Loc. cit.*

Todo esto moverá a “los oyentes a llorar sus pecados” y a obedecer a Dios. El aparato de referencias de los textos sagrados que Céspedes desarrolla en lo que él llama “conceptos”, en virtud de las correspondencias, aunado al patetismo de la descripción patética y a la dramatización de la misma, será la gran diferencia con Ormaza, quien se decanta por el estilo conceptuoso y las pinturas imaginarias.

Las técnicas de visualización que revisamos del *idearium* jesuítico, primero con Ignacio de Loyola y la *compositio loci*; después, con los, en cierta medida explorados, métodos del padre Ormaza y el padre Céspedes, son muestras de la importancia que se le daba en la Compañía de Jesús el disponer a las almas la recepción de la ortodoxia cristiana mediante los recursos retóricos que hacían visible lo invisible.

CAPÍTULO IV

Sermón a la solemne colocación de una santa cruz de piedra, de Matías de

Bocanegra: un ejemplo de oratoria sagrada jesuita

Este capítulo tiene por objetivo identificar los rasgos que constituyen al sermón de Matías de Bocanegra como un ejemplo de la oratoria sagrada jesuita. Nos apoyaremos en las técnicas de visualización del padre Ormaza y el padre Céspedes, identificadas por Paolo Tanganelli. Lo cual, a la postre, nos permitirá observar que la predicación del padre Bocanegra favorece el discurso político-religioso que todavía trataba de establecerse en el territorio de la Nueva España.

El *thema* o materia predicable del sermón del padre Matías de Bocanegra giró en torno al símbolo de la santa cruz; particularmente trató la cruz hallada en Tepeapulco, Hidalgo, la cual fue trasladada y colocada en el atrio de la catedral de la ciudad de México, por mandato del arzobispo don Juan de Mañozca en 1648. Dicha celebración novohispana coincide con el tiempo histórico en que se publica la *Censura de la elocuencia* del padre José de Ormaza y la *Agudeza de arte de ingenio* de Baltasar Gracián, ambos textos impresos en 1648; esto lo menciono con afán de ubicar al sermón de Matías de Bocanegra en este escenario literario-concionatorio jesuítico.

La pompa festiva de la solemne colocación de una santa y hermosa cruz de piedra fue una de las más “llenas y aplaudidas que ha tenido México en el extraordinario gentío y concurrencias que le hicieron por muchos títulos grande y ostentativo”. La concurrencia variada es indicador de un público mixto; hecho que nos lleva a pensar que Bocanegra tuvo que ajustar el sermón a dos tipos de auditorio: uno culto, y el otro popular: el *aptum* estuvo en función de aquel público variado. No obstante, no olvidemos que las predicaciones impresas eran pulidas antes de ser publicadas.

Tal como revisamos en el primer capítulo, la fecha en que se llevó a cabo la celebración de la colocación de la cruz de Mañozca —como es conocida dicha cruz—, está señalada en el calendario litúrgico como el día de la Exaltación de la Santa Cruz. Cuenta Jacobo de la Vorágine, en la *Leyenda Dorada*, sobre esta celebración que santa Elena, madre de Constantino, “emprendió un viaje para buscar la cruz en la que había sido crucificado Cristo. La empresa fue fructífera, pero se encontraron tres cruces, la del Mesías y las de los dos ladrones. Para descubrir cuál era la verdadera “mandaron traer el cuerpo de un muerto; la cruz tuvo el poder de resucitarlo”.²⁰⁷ De tal suerte que la Iglesia católica y la ortodoxa conmemoran el día 14 de septiembre el descubrimiento de la cruz cristiana por la madre del emperador Constantino. Asimismo, recordemos que el 14 de septiembre del año 628, Heraclio recuperó de manos de Cosroes II la santa cruz. Dicho suceso fue abordado por Matías de Bocanegra en el sermón:

el día de su exaltación debió a Heraclio el restituirla a Jerusalem, y ponerla en su debida veneración: hoy es deudora a su ilustrísima de semejante obsequio: pues la traslada de la soledad al comercio, del desierto a la frecuencia, desde el olvido al culto, y desde el campo al altar, levantándola donde todos la adoren. Con ella a México el brazo de su pastor le abre los pasos, y le da seguros los tránsitos para evadir los peligros en que se halla con tantas calamidades como nos cercan: *Leuate signum*. Que no hay riesgo tan desesperado a un pueblo afligido a que no halle salida, si les pone a los ojos la cruz el brazo de su pastor²⁰⁸.

Bocanegra crea una relación entre la recuperación de la cruz por Heraclio y el rescate de la santa cruz por “su ilustrísima”, el arzobispo Juan de Mañozca, para dar mayor sentido a la pompa festiva en términos teológico-políticos. Heraclio recuperó la cruz de Persia y la devolvió a Jerusalén. En una relación analógica, Bocanegra vincula tal suceso con el rescate de la cruz de entre las malezas que la sepultaban en un cementerio en Tepeapulco, Hidalgo.

²⁰⁷ Molina, *op. cit.*, p.72.

²⁰⁸ Revisar Bocanegra, Matías de, *Sermón a la solemne...*, editado en esta tesis, pp. 109-110.

La santa cruz fue colocada por el arzobispo Mañozca en el cementerio de la catedral de la ciudad de México para que el “pueblo afligido” la adorara; de la misma manera, la cruz de Cristo fue recuperada por Heraclio para su adoración en el lugar sagrado donde correspondía, Jerusalén.

El símbolo de la cruz en la tradición católica representa el triunfo de Cristo sobre la muerte, y es la resurrección del hijo de Dios la que fundamenta el catolicismo. El hijo de Dios ha vencido a la muerte en la cruz para la salvación de los pecados de todos cuantos crean en su palabra. La cruz, por lo tanto, es la insignia de la salvación de las almas y la vida eterna. En su sermón Matías de Bocanegra afirma que la adoración a la cruz abrirá “las entradas al cielo, venciendo las hostilidades del mundo, y afianzando su seguridad a los que la adoran”²⁰⁹.

Es conveniente señalar que tal como plantea Régis Debray “sin comunidad no hay utilidad simbólica²¹⁰”, en este caso, la cruz es adorada por la comunidad católica. Dicho símbolo servía como estandarte de los propósitos unificadores del imperio español, donde, la católica, era la única religión verdadera. La utilidad simbólica de la cruz de Mañozca servía de apoyo a los intereses del régimen teocrático que establecía los discursos que se reprodujeron en la Nueva España: la Iglesia y la monarquía hispánica. El sermón de Bocanegra refuerza la utilidad simbólica de la cruz al exaltarla, tanto en su versión oral, como en su versión impresa.

La santa cruz simboliza el triunfo de Cristo y de su Iglesia sobre la tierra; no obstante, pongamos atención a cómo es recordada esta cruz: cruz de Mañozca, es decir, la pieza escultórica de piedra refiere al arzobispo, la autoridad eclesiástica máxima de ese momento

²⁰⁹ *Ibid.*, 89.

²¹⁰ Debray, Régis, *Vida y muerte de la imagen. Historia de la mirada en Occidente*, Buenos Aires, Paidós, 1994, p. 36.

junto con el obispo, que para 1648 era el gobernador Marcos de Torres y Rueda, es decir, el virrey de la Nueva España. Entonces, podemos sugerir que la utilidad simbólica de la cruz en el cementerio de la catedral consistió en recordar la labor pastoral de don Juan de Mañozca en su mandato; en otras palabras, la cruz de piedra colocada en el atrio de la catedral novohispana fungió como representación del poder hegemónico de su tiempo.

Recordemos que el escudo de armas del arzobispo Mañozca se integró a la peana de la cruz. Describe Miguel de Barcena en su relación de esta pompa festiva, que en los lados que miran al levante y al poniente se mostraban “las armas de su ilustrísima que quedan impresas en la primera hoja al pie de la cruz”. La presencia del escudo de armas de “su ilustrísima” otorga relevancia al arzobispo en la colocación de la cruz, y en la cruz misma. Asimismo, el hecho de que se registrara el año de 1648 en otro de los lados de la peana, nos hace reconocer que se buscaba identificar a la cruz con ese momento exacto y con este personaje preciso, el arzobispo Mañozca.

Por otro lado, la cruz latina ha sido tomada como símbolo del cristianismo, comunidad religiosa que fue reconocida como religión oficial en Roma en el siglo II en el Edicto de Tesalónica por el emperador Constantino, quien adoptó la cruz como estandarte de su gobierno²¹¹. Lo mismo ocurrió en todos los pueblos cristianos, donde la cruz era el estandarte del gobierno de Dios en la tierra. Este símbolo se celebra con pompa al inicio del sermón de Bocanegra, para ello traza una analogía entre la entrada de los carros triunfales de los ejércitos romanos y el traslado de la cruz:

Nunca es más estimable el triunfo que cuando sale al aplauso, labrándose lo más precioso de la corona, en lo más plausible de la aclamación, que donde la fama es empeño de la pelea, la pompa es lauro de la victoria. Por eso los vencedores romanos entraban en la

²¹¹ Hernández Aparicio, Pablo, “Eusebio Obispo de Cesárea, Vida de Constantino. Historiografía cristiana y la creación del Emperador cristiano”, *Pensar Historia*, n.3, julio-diciembre 2013, pp. 67- 84, p. 68.

ciudad en carros triunfales, donde traían pendientes los adquiridos despojos en que lucía tanto motivo a la alabanza, cuánta memoria al trofeo. En lid sangrienta batalló Cristo con el mundo, con el demonio, y la muerte, y porque venciéndolos, entre las heridas de crucificado, no le faltasen las glorias de triunfador²¹².

El triunfo al que alude Bocanegra se trata de los triunfos romanos, celebraciones donde el pueblo romano salía “al aplauso” y agasajaba al capitán victorioso cuando había conseguido la victoria frente sus enemigos; eran las honras que celebraban los pueblos latinos a los vencedores, donde “la pompa es lauro de la victoria”. Esta celebración no fue ajena en la Nueva España; señala Isabel Sainz²¹³, la ceremonia del triunfo se desarrolló y asentó como práctica que pretendía expresar el máximo poder de la monarquía hispánica. A diferencia de la entrada triunfal romana, cuyo asunto es bélico, en el Barroco, el triunfo era una ceremonia civil en la que se festejaba el recibimiento de un personaje ilustre²¹⁴. En el caso de esta celebración, el personaje agasajado es la santa cruz. La batalla que libró Cristo tras derrotar al “demonio” y a la “muerte” es el triunfo que se le celebra, y las heridas sufridas en la Pasión, en esta ocasión, son muestra de su victoria.

En este sentido, Bocanegra esboza el primer concepto predicable que podemos reconocer. Al modo del jesuita Valentín de Céspedes, tomando un “lugar” de la Biblia y delineando una “correspondencia”, el padre Matías, desde la interpretación de Aponio, comentarista y místico romano, traza un símil ingenioso retomando el capítulo 3 del Cantar de los cantares.

Establece lo siguiente:

el Espíritu Santo en el capítulo 3 de los *Cantares*, que hizo un carro triunfal para pasear sus tormentos: tan glorioso es el padecer, que es lo mismo poner dolores en alarde, que victorias en teatro [...] es la cruz en que Cristo sale por las calles y plazas de la iglesia, como en carroza real descubierta de su grandeza, y reclinatorio dulce de su descanso, haciendo de la que fue palestra de dolor a la lucha, teatro de lucimiento a la pompa.

²¹² *Ibid.*, p. 86.

²¹³ Revisar “La entrada en la Nueva España” en, Sainz, *op. cit.* pp. 34-42.

²¹⁴ *Ibidem*, p. 32.

La escena de la carroza de Salomón en el capítulo 3 del Cantar de los Cantares es tomada por Bocanegra como “lugar” del Antiguo Testamento, con cuya “correspondencia”, es decir, la prueba que sustenta el “concepto”, pinta un símil ingenioso. Apreciamos una relación de similitud entre el paseo del carruaje de Salomón y la cruz trasladada de Tepeapulco a la capital novohispana. A la vez, la cruz representa a Cristo que “sale por las calles y plazas de la iglesia, como en carroza real descubierta de su grandeza, y reclinatorio dulce de su descanso”²¹⁵. Ya no la cruz será identificada como “palestra de dolor a la lucha” sino que en el recorrido de la cruz, que es carroza donde Cristo se muestra triunfante por vencer a la muerte, hace “teatro de lucimiento a la pompa [festiva]” con su presencia. Dicho de otra manera: el movimiento de la cruz de Mañozca es comparado con la traslación de la carroza de Salomón que se luce por las calles y plazas.

Ahora bien, el padre Bocanegra dilata el concepto y en un afán efrástico, describe los elementos ornamentales de la cruz de Mañozca:

Suba el Salomón verdadero al carro hermoso de su cruz, y cuelgue del los despojos alcanzados de las potestades del siglo, lleve pendientes las espinas inhumanas que barrenaron sus sienes, las fieras sogas que aprisionaron sus manos, y las escarpías agudas que suspendieron su cuerpo (insignias que tiene labradas en su escultura la cruz que hoy se dedica); que esas dolorosas señales, que allí fueron cifras de su afrenta, trofeos son ya de su exaltación, convirtiéndose en solio honroso la que era infame patíbulo.

Cristo, el “Salomón verdadero”, anda en su “carro hermoso”, ese carro que es la cruz, muestra sus “dolorosas señales”, los *arma christi*. Estas armas de Cristo²¹⁶, como se conocen los elementos plásticos que representan los instrumentos de la Pasión, “las espinas inhumanas que barrenaron sus sienes, las fieras sogas que aprisionaron sus manos, y las

²¹⁵ *Ibid.*, p. 87.

²¹⁶ Los *arma Christi* [fueron] las armas o los trofeos de Cristo, con los que ganó la salvación universal”. Lara, Jaime, “El espejo en la cruz. Una reflexión medieval sobre las cruces atriales mexicanas”, en *Anales de la historia del Instituto de Investigaciones Estéticas*, volumen XVIII, número 69, otoño 1996, pp. 5-40, p.9.

escarpas agudas que suspendieron su cuerpo”²¹⁷, son exhibidas por Bocanegra de modo que muevan los afectos. Los *arma christi* de la cruz de Mañozca son pintados a partir de una hipotiposis. Descripciones vívidas que pintan algo lejano o poco relacionado con el público de forma patética o muy emotiva ante los ojos y oídos. Bocanegra describe las “cifras de su afrenta” vívidamente, desde una “correspondencia”: describe las armas de Cristo que se presentan en la cruz, pero hablando como si se tratara de la carroza de Salomón, es decir, es una descripción en apariencia lejana al tema que se trata con el público. Bocanegra hilvana ingeniosamente el concepto predicable al *thema*: la Exaltación de Santa Cruz y su traslado a la capital novohispana.

Una vez traída la cruz prosiguió el colocarla: Bocanegra traza un concepto predicable al respecto:

Allanar les manda con la cruz el camino para que pase el pueblo sin embarazo, y abrir las puertas para que entre sin estorbo. En el caso presente, oyentes míos, el hecho lo testifica, y vuestras atenciones lo aplauden, al paso y a las entradas deste sacrosanto templo, se ha erigido la santa cruz, haciendo vuestro pastor con ella franco el camino, y patente la entrada: ministerios tan propios desta divina señal, que para que el hombre entre a Dios, la cruz es la que le facilita el paso, y la que le abre las puertas.

La adoración de la cruz allana el camino de los fieles, y su culto permitirá que se les abran “las puertas” —evidentemente, se refiere a las puertas del cielo—. La cruz de Mañozca allana el camino de la sociedad novohispana que la veneraba. Ahora bien, en un sentido literal, el suelo también fue allanado para la colocación de la cruz; no obstante, para explicar cómo es que la cruz nivela la senda del feligrés, Matías de Bocanegra delinea un concepto predicable, cuya “correspondencia”, prueba que sustenta el concepto, es tomada del libro de Zacarías:

²¹⁷ Bocanegra, *op. cit.*, p. 88.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 97.

Para que nadie tenga excusa de andarlos, manda Dios a aderezar los caminos; para que nadie se espante con el rigor, los manda asear de rostro; para que nadie tenga en que tropezar, los manda a igualar a nivel: *Ad perpendicularum aequate*. Y si quieren saber cuál es el nivel, y la plomada con que esto se obra, díjolo Zacarías en el capítulo 4: *Videbut lapidem stanneu in manu Zorobabel*, otra letra, *perpendicularum*. Esta es, interpreta nuestro Pinto, la plomada, y nivel de la santa cruz, que tiene pendiente de su madero la masa de plomo, o estaño de la humana naturaleza de Cristo, a cuya forma se compone toda la simetría de la Iglesia, y toda proporción de su hermosa fábrica. Pues, si la cruz es el nivel de la virtud católica, y manda Dios allanar a nivel los pasos de la virtud: *Ad perpendicularum aequate*. La cruz es la que hace a Dios accesible facilitando la entrada para que todas las cosas vayan a él, sin hallar embarazos que estorben, ni dificultades que impidan.²¹⁹

La “correspondencia” es trazada por Bocanegra desde la interpretación de Pinto, jesuita portugués: la cruz de Cristo es comparada con la plomada con la que Zorobabel niveló el terreno donde se erigió el templo para Dios; este simil ingenioso o “concepto”, permite entender que, así como la plomada de Zorobabel, la cruz cristiana allana el camino hacia Dios, nivela la simetría de la Iglesia con “la virtud católica”, para que “nadie tenga en que tropezar”. Es decir, debemos aplicar en nuestra vida la plomada, que es la cruz, con la cual nivelaremos nuestras acciones a las de Cristo, representado triunfante en la cruz.

Recordemos que en otro lado de la peana de la cruz de Mañozca se veían las llaves cruzadas de san Pedro. Sobre ello nos hace saber Matías de Bocanegra que es muestra de que “la cruz es la llave con que se franquean las puertas de la redención a los fieles”. La cruz, que representa la “virtud cristiana”, es la llave que abrirá las puertas del cielo; dicha virtud evitará obstáculos a los fieles en su camino hacia la “redención”. Asimismo, Bocanegra sostiene que:

dicen los teólogos, que las llaves de la potestad que le dieron a san Pedro, y sus sucesores, es la facultad de abrir el tesoro de los méritos de Cristo, comunicándole por indulgencias, y jubileos: hoy su ilustrísima con esa llave de cruz nos abre este riquísimo archivo, y con

²¹⁹ *Ibid.*, p. 99.

una indulgencia plenaria nos da franca la entrada a la remisión, teniéndola patente a todos los que quisieren entrar.²²⁰

Entonces, el arzobispo Juan de Mañozca gracias a su “facultad de abrir el tesoro de los méritos de Cristo, en otras palabras, la potestad poseída por “su ilustrísima” para otorgar indulgencia plenaria con esa llave, que es la cruz; no hay que olvidar que solo se podía tener acceso a ella si se había comprado una copia de la Bula de la Santa cruzada²²¹. Con la cruz colocada en el atrio de la catedral metropolitana la sociedad novohispana gozó de este “riquísimo archivo”; según registra en una acepción el Diccionario de Autoridades, el archivo es “un lugar público donde se guardan los papeles e instrumentos originales, en que se contienen los derechos del príncipe y particulares, dándoles mayor fe y autoridad la circunstancia del lugar”. Entonces, en este sitio, la cruz, por un lado, representa a Cristo, pero esta cruz, la que se colocó en el atrio y la que se exalta en el sermón de Bocanegra, representa también a este momento particular, el de la indulgencia plenaria concedida por “su ilustrísima”; igualmente, a su vez, al arzobispo don Juan de Mañozca. Las indulgencias permitían condonar las penitencias de los pecadores por lo que facilitaba un pronto ingreso a la vida eterna. Este acceso facilitado es lo que otorgó Mañozca a su rebaño con la cruz.

Ahora bien, la llave es uno de los elementos ornamentales de la cruz de Mañozca que usa nuestro predicador a propósito del *thema*; veamos otro ejemplo donde se desarrolla un “concepto” a partir de “lugar” del Antiguo testamento.

Mal engañada ambición, y bien castigada soberbia del pontífice Sebna, le pusieron en tal estado, que degradándole Dios de la dignidad sacerdotal le quitó la silla, y le despojó del gobierno, que perdió por su culpa, porque le desmereció su arrogancia, y eligiendo en su lugar para el pontificado al humanísimo y manso Eliaquín, le dieron la investidura en el capítulo 22 de Isaías [...]. No falta hoy en el evangelio príncipe, a quien le quiten la silla,

²²⁰ *Ibid.*, p. 101.

²²¹ Martínez López-Cano, María del Pilar, “La Iglesia, los fieles y la Corona. La bula de la Santa Cruzada en Nueva España, 1574-1660”, en *Serie Historia Novohispana*, 103, Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Históricas, México, 2017, p. 101.

y le deturben de su sitial, pues lanza Cristo del asiento soberano al príncipe deste mundo: *Nunc princeps huius mundi eiicietur foras*, ni falta en nuestro asunto Eliaquín sagrado, a quien le den la potestad con las llaves: *Et tibi dabo claves regni caelorum*. Mas, adviertan la especial ceremonia de aquel suceso. El poder le pusieron en las manos, y las llaves en los hombros: [...] las llaves le habían de poner en la mano, y la potestad en los hombros, que ésta ha menester espaldas para su peso, y aquellas necesitan de manos para su uso. Misterio es éste, dice el doctor Máximo, sobre este lugar de la simpatía que tiene la cruz, que oprime con la llave que abre, porque si Cristo hizo el hombro lugar de la cruz, lo mismo es poner la cruz al hombro que la llave a la mano, siendo a un tiempo vínculo del principado e instrumento del poder [...]. Eso se significa hoy en la cruz que se consagra a las puertas deste templo con la insignia de llaves cruzadas, mostrando que la cruz es la llave con que se franquean las puertas de la redención a los fieles.²²²

La “correspondencia” para este caso, fue tomada del capítulo 22 del libro de Isaías, el cual versa sobre cómo las llaves del reino de Ezequías fueron retiradas a Sebna y otorgadas a Eliaquín. Dios le entrega dichas llaves que representan “a un tiempo, vínculo del principado y instrumento de poder”. El símil que hace Bocanegra permite relacionar este pasaje del Antiguo testamento con la Pasión de Cristo: Eliaquín cargó en hombros las llaves del reino, así como a cuestras llevó Jesucristo la cruz, cuya adoración, como hemos insistido, es la llave que abre las puertas del cielo. En este concepto predicable Bocanegra muestra la insignia de la cruz como un instrumento de poder, o bien que representa al poder.

Por último, quisiera mostrar un ejemplo que aparece en el sermón como *leitmotiv* y está directamente relacionado al *thema* del mismo: “*Et eligite lapides, et leuate signum ad populos crucis scilicet*”, es decir “Elegid piedras y colocad la señal para los pueblos”, se refiere a la señal de la santa cruz, es claro. La referencia bíblica a Isaías 62:10 sobre la elección de piedras para erigir insignias o señales, como bien puede traducirse, *signum*, es desarrollado al final de la predicación del padre Matías de Bocanegra; atendamos un ejemplo donde podamos apreciar el trazo de un concepto predicable en torno a este asunto:

²²² *Loc. cit.*

Oigan una historia de la escritura que apenas perdonó circunstancia, porque en todo se dibujase esta fiesta; refiérela el coronista sagrado al I de los Macabeos en el capítulo 4: insolente como soberbio Lisias había plantado sus escuadrones, y puesto sus tiendas dentro de los términos de Judea, a cuyo orgullo se opuso el valiente capitán Judas Macabeo con sólo diez mil infantes, que valerosos campeones del pueblo hebreo, acometieron al enemigo tan ardorosos, [...] matándole de sus escuadras cinco mil hombres, hasta que puesto el ejército de Lisias, en torpe fuga, se dio a conocer afrentosamente por las espaldas. Celebra el General festivo su victoria, y porque tuviese lugar con el triunfo la religión, dice a sus soldados: [...] Dese algo al culto divino, y nose vaya todo en celebrar el trofeo mundano, que no se deben menos victorias a las aras, que a las peleas. Suben al monte de Sion donde estaba el templo [...]. Hallaron aquel santísimo lugar, que tantos años había dado campo a la piedad desierto, y convertido en un páramo, y todo el atrio donde estaba el altar de piedra, profanado, y lleno de tantas malezas, que era un bosque de montuosidad, un erial de cardos, y un laberinto de espinas. Entra en consejo el ínclito capitán, y determina elegir unos virtuosos sacerdotes a quien encomendar la ejecución de su idea. [...] Determinan que se demoliere aquel altar profanado, porque sería afrenta el tenerle tan sin veneración, y sin culto: deshacen el altar los sacerdotes. [...]. Y trayendo ellos mismos las piedras fabricaron otro altar nuevo a la traza, y planta del primero, santificando el atrio, y las entradas del templo. [...] Cubrieron de velas el lugar para la sombra. Y porque ni del mes, ni del año faltase, o la figura o la profecía, dice, que se dedicó el altar de piedra un día: [...] El mes nono según su cómputo del año de ciento, y cuarenta y ocho, y en este día: [...] Celebraron con pompa solemne la festividad de la dedicación de su altar, ofreciendo con regocijos, holocaustos, y víctimas de alabanza. ¿Qué circunstancia hubo en aquella fiesta, que no la veamos repetir en la que aquí celebramos?²²³

El anterior es un gran ejemplo de distintas cuestiones que revisamos a lo largo de este capítulo. A la luz de la *Censura* de Ormaza, este fragmento y otras partes de este sermón posiblemente hubieran irritado al joven predicador. Detectamos una narración larga no sustituida por una pintura imaginaria. Es decir, no hay una descripción conceptuosa que nos ocupe el intelecto para descifrar de qué se trata, sino más bien la narración es hiperbólica y patética, en pos de trazar una analogía entre el libro I de Macabeos y el hallazgo y colocación

²²³ Ibid., p. 104.

de la santa cruz. Tal como Macabeo, Mañozca mandó a construir, no un altar, sino una peana para la cruz. De tal manera que volvemos a poner los reflectores sobre su ilustrísima dando sumo valor a su hazaña, “ofreciendo con regocijos, holocaustos, y víctimas de alabanza”. Asimismo, curiosamente, coinciden las fechas de aquel suceso bíblico y el día en que se situó la pieza escultórica de piedra.

CONCLUSIONES

Podemos identificar el sermón de Matías de Bocanegra, objeto de estudio en este trabajo de investigación, como un ejemplo de la oratoria sagrada jesuita. Hemos de recordar que la oratoria sagrada abarca los discursos de los predicadores sagrados que desarrollaron un *thema*, o materia predicable, en el púlpito durante las celebraciones religiosas, que se sustentaba con citas de autoridades eclesiásticas. Destacaba en la oratoria sagrada la vasta erudición de estos oradores sacros, cuya especialización los llevó a ser famosos entre la nobleza cortesana culta. El culto predicador se amparaba de la retórica para deleitar oídos y ojos del público, al mismo tiempo que edificaba las almas y las movía a la fe. De modo que la oratoria sagrada jesuita se trató de la desarrollada por los miembros de la Compañía de Jesús.

Algunos sermones, no debemos olvidar, poseen una doble naturaleza: tanto se escuchaban y veían en la predicación oral, como se leían y difundían en distintos impresos. El aparato de referencias teológicas funcionaba como sostén ideológico religioso, y dichas referencias, a su vez, sirvieron como pruebas con las que engalanaban su discurso.

En el caso del sermón predicado por Matías de Bocanegra, el *aptum*, es decir, la adecuación del asunto a tratar, estuvo en concordancia con el *thema* o materia predicable: se ajustó el discurso sobre la Santa Cruz, para complacer a un público mixto; sin embargo, no faltaron las referencias o evidencias bíblicas y el patetismo en el sermón del padre Matías, a modo del padre Céspedes; es decir, predicación más cercana a la tradicional, o a la llamada por Chinchilla Pawling “prédica de las pasiones”. Asimismo, apreciamos en el sermón, “conceptos del púlpito” desarrollados ingeniosamente por nuestro predicador, tal como lo proponía Céspedes, o a la usanza de la “república de las letras”.

Entonces, el sermón de Matías de Bocanegra es un ejemplo de la oratoria sagrada jesuita en la medida en que echó mano de su instrucción ignaciana. Vemos mencionadas distintas citas a autoridades, personajes de la patrística, como san Jerónimo, san Gregorio, san Ambrosio, san Agustín. Asimismo, aparecen comentaristas de la Biblia como Sedulio, Aponio, Gislerio, autores propios de la educación de la *Ratio studiorum*. Igualmente notamos su destreza retórica al persuadir pintando imágenes “propias de las circunstancias”, es decir, pinturas ajustadas al *thema*, adecuado al *aptum*: la celebración de la Santa Cruz.

Como destacué al inicio del análisis del sermón, la predicación de Matías de Bocanegra oscila entre las dos tendencias identificadas por Paolo Tanganelli. No sólo se trata de un texto concionatorio con el afán único de mover los afectos de la feligresía, nuestro orador sacro buscaba también desglosar “conceptos” propios del púlpito, para engalanar su discurso y mostrar frente a los asistentes su ingenio y discreción.

Los “conceptos” empleados por nuestro jesuita no se alejan completamente de los hechos con los cuales se analogan. Observamos cómo el padre Matías, en virtud de la celebración, nos expone los motivos teológicos por los cuales se celebra la Santa Cruz, y el parecido que hay entre el descubrimiento de ella por el arzobispo Juan de Mañozca, y la cruz de Cristo rescatada por Heraclio en el siglo VII. A lo largo del texto vemos el esfuerzo de Bocanegra por identificar los “lugares” que permiten trazar un “concepto” gracias a la concordancia que existe entre los hechos teológicos y los hechos contemporáneos: el traslado y colocación de la Santa Cruz al atrio de la catedral metropolitana.

La parte teatral del texto de Bocanegra resulta compleja de explicar y no es la intención de esta tesis, sin embargo, no queremos dejar de mencionar la incursión de nuestro orador en el teatro, explorado en la *Comedia de san Francisco de Borja*. Imagino que no faltó en la

predicación oral del padre Matías el manejo de los tonos de la voz y la gesticulación patética propia del sermón tradicional, pero ello no podemos comprobarlo.

Los elementos de la oratoria sagrada jesuita en el sermón de Bocanegra los identificamos, —de modo indirecto, pues usamos bibliografía secundaria—, de acuerdo a la preceptiva de los dos jesuitas que ya hemos mencionado, Céspedes y Ormaza. A su vez, ambos se basan en los textos de retórica sagrada postulados por la tradición religiosa del siglo XVI, en virtud de lo designado por el Concilio de Trento; aunque con el tiempo, como hemos visto, los sermones se adaptaron a las necesidades de la época. Por ejemplo, las tendencias literarias del Barroco los influyeron.

Entonces, insistimos, el sermón del padre Matías de Bocanegra es muestra de la tendencia sermonaria jesuítica de la época, la cual oscila entre dos modos de predicación que revisamos: el tradicional y el innovador. Bocanegra usa “lugares”, o bien citas bíblicas, —a modo del padre Céspedes—, para desarrollar “conceptos”, —tal como el padre Ormaza—, cuya semejanza ingeniosa logró cautivar a la sociedad novohispana aquel 14 de septiembre de 1648, día de la Exaltación de la Santa Cruz.

Por último, cabe destacar, el enaltecimiento a la Santa Cruz también significó el enaltecimiento del régimen en turno: el del arzobispo Juan de Mañozca. Ello lo vemos expresado cuando se asocia a “su ilustrísima” al mismo Heraclio. En esta analogía entre el arzobispo Mañozca y el emperador romano, en el sermón del padre Matías de Bocanegra, identificamos el discurso político-religioso que se trataba de establecer a mediados del siglo XVII en la Nueva España. La celebración del traslado y colocación de una Santa Cruz de piedra permite a la capital novohispana ser parte de la historia del cristianismo mediante una analogía. Gracias al trazo de un “concepto”, tal como lo hace Matías de Bocanegra.

Edición del *Sermón a la solemne colocación de la santa cruz de piedra*, del padre Matías de Bocanegra

La transcripción para la presente edición se basa en el documento digitalizado del *Sermón a la solemne colocación de la santa Cruz de Piedra, que el ilustrísimo Señor Don Juan de Mañozca, Arzobispo de México, trasladó y dedicó en el atrio de su Iglesia Catedral, día de la Exaltación de la misma Cruz, año de 1648*, contenido en la *Relación de la pompa festiva y solemne colocación de una santa y hermosa piedra, que el ilustrísimo Señor Don Juan de Mañozca, Arzobispo de México, trasladó al cementerio de esta Iglesia Catedral de México*, ambos albergados en la siguiente clasificación: FR- BN. 1187-LAF, en la colección Lafragua del Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México.

Modernizo puntuación, acentuación y uso de minúsculas y mayúsculas; asimismo desarrollo abreviaturas sin indicación. El criterio de edición para anotar el *Sermón* de Matías de Bocanegra está fijado teniendo en cuenta los alumbradores trabajos de Claudia Parodi²²⁴ y Alejandro Higashi²²⁵. Mi intención es dejar en el sermón impronta de su época pese a la modernización; busco proporcionar al lector un texto fiel al impreso, que refleje lo que Bocanegra *pudo* haber predicado. Recordemos que los sermones eran debidamente pulidos para su publicación, lo que hace que esta edición sea muestra de ese perfeccionamiento de la oratoria sagrada de su época.

Mantengo las contracciones *del* y *al* para respetar los usos del periodo que tratamos. De la misma forma permanecen *della*, *dellos*, *deste* y *desta*, *aquesta*. Conservo las asimilaciones

²²⁴ Parodi, Claudia, “La modernización de textos novohispanos”, en *La literatura novohispana. Revisión crítica y propuestas metodológicas*, UNAM, México, 1994.

²²⁵ Higashi, Alejandro, “La anotación en textos virreinales: hacia una anotación crítica”, en *Literatura mexicana*, vol. 19, núm 1, 2009, p. 43-73.

en conjugación de verbos como en *logrose*.. En el impreso encontramos la preposición *a* pegada al determinante *un* como *aun*, la enmiendo como *a un* en los casos que los requiera.

Prescindimos de las apostillas, las cuales son las referencias de autoridad de Matías de Bocanegra, ya que la misma mención yace en el cuerpo del texto.

Los criterios de modernización fueron los siguientes:

f/s: mifmo > mismo

z/c: haze > hace

v/u: vn > un

v/b: valcones > balcones

q/c: qvando > cuando

g/j: magestad > majestad

x/j: exejutada > ejecutada

Ø/h: oy > hoy

y/i: trayda > traída

ç/z: Arçobispo > arzobispo

j/g: lijeras > ligeras

- Reducción de grupos consonánticos cultos

cq: acquiridos > adquiridos

mp: redempción > redención

-Cambio de consonantes geminadas a una sola:

ff/ s: Ilustrífsima → ilustrísima

-Grupos cultos compuestos por h se redujeron a su consonante simple:

ch → c: *Christo* > Cristo

th → t: *theologo* > teólogo

ph → f: *tropheo* → trofeo

Abreviaturas relevantes:

DA: *Diccionario de autoridades*, 1726-1739.

DRAE: *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*, 2021.

Covarrubias: *Tesoro de la lengua castellana o española*, 1611.

Las citas bíblicas pertenecen a la edición manual de la *Biblia de Jerusalén* (1998), nueva edición revisada y aumentada por el equipo de traductores de la edición española, bajo la dirección de la Escuela Bíblica de Jerusalén.

Para la consulta biográfica de autores de la Patrística o santos, utilicé el *Manual de patrística y patrología* (1909), del Dr. Francisco María Martínez Marín.

Esta edición sólo se basó en un testimonio, ya que por cuestiones de confinamiento provocadas por la pandemia de COVID-19, y de tiempo, no me fue posible solicitar los otros tres testimonios que ubiqué. Dos de ellos se encuentran en la Biblioteca Nacional de España. Uno de ellos fechado en 1648, publicado por Hipólito de Rivera, contiene únicamente el sermón. El otro testimonio es una edición de 1748 de la *Relación de la pompa festiva y solemne colocación de una santa y hermosa cruz de piedra*, la cual fue impresa por la viuda de Joseph Bernardo de Hogal. Y finalmente encontré otro en la Biblioteca Nacional de Chile, sin embargo, el documento está tan maltratado que no se puede consultar, ni mucho menos repografiar.

SERMÓN A LA SOLEMNE COLOCACIÓN

DE LA SANTA CRUZ DE PIEDRA²²⁶, QUE EL

ilustrísimo señor don Juan de Mañozca²²⁷, arzobispo de México, trasladó y dedicó en el

atrio de su Iglesia Catedral, día de la Exaltación²²⁸ de la misma cruz, año de 1648

Predicó el padre Matías de Bocanegra²²⁹, de la Compañía de Jesús.

²²⁶ Narra Miguel Bárcena y Valmaceda en la *Relación de la pompa festiva y solemne colocación de una santa y hermosa cruz de piedra*, que en una visita pastoral a Tepeapulco, Hidalgo, el arzobispo Juan de Mañozca halló abandonada en el cementerio de la parroquia del dicho pueblo una “hermosísima cruz de piedra de cantería colorada”, cuyo tamaño era de “doce varas de alto”. Antes de retirarse, nos cuenta Valmaceda que Mañozca “yéndosele el corazón con la vista, y preguntando qué fuese aquello, le respondieron ser una cruz de piedra labrada con mucho primor del arte, que plantaron los primeros religiosos, al tiempo de la conquista evangélica por señal de su predicación gloriosa”. Se pensaba que la cruz había sido levantada por el famoso fray Francisco de Tembleque, autor de los portentosos arcos de Zempoala. El arzobispo Mañozca convino con los indios del poblado llevarse la cruz de piedra a la Catedral de la Ciudad de México, para lo cual se realizaron los pagos y las gestiones necesarias. La celebración se llevó a cabo el 14 de septiembre de 1648. Actualmente la cruz de Mañozca yace a un costado del Sagrario metropolitano, sin ornamento alguno. (Ver Anexo: imágenes 1 y 2).

²²⁷ Juan de Mañozca y Zamora nació en la villa de Marquina de la provincia de Vizcaya. Hijo de Domingo de Zamora y Catalina Mañozca. Sobre su fecha de nacimiento se piensa que pudo haber sido entre 1580 a 1583, puesto que la fecha en que tomó los hábitos fue el día 6 de octubre de 1607, y esto sólo pudo suceder pasados los diecisiete años. Su tío, don Pedro de Mañozca, secretario del Santo Oficio, trajo al pequeño Juan de Mañozca a México para que éste emprendiera una carrera literaria en el Real Colegio de San Ildefonso, donde recibió el grado de bachiller en Arte. Más tarde vuelve a España para estudiar jurisprudencia en la Universidad de Salamanca. Seguido a ello se graduó como licenciado en Cánones en el Real Colegio de San Bartolomé. En 1640 Felipe III le solicita que establezca en Cartagena el Tribunal del Santo Oficio. El 24 de febrero de 1645 fue consagrado en la catedral de México por el obispo Juan de Palafox con asistencia del obispo de la Nueva Segovia. Mañozca ejerció con gran celo su ministerio. Murió el 12 de diciembre de 1650 en la Nueva España.

²²⁸ El día 14 de septiembre se celebra en la tradición religiosa ortodoxa prioritariamente, y en menor medida en la tradición católica, el día de la Exaltación de la Santa Cruz. Cuenta la leyenda que santa Elena emprendió un viaje en búsqueda de la cruz en la cual Cristo se sacrificó por los pecados de la humanidad; halló tres, la del nazareno y los dos ladrones. Con el fin de determinar cuál era la verdadera “mandaron traer el cuerpo de un muerto; la cruz tuvo el poder de resucitarlo”. También el 14 de septiembre se celebra la victoria de Heráclio sobre Cosroes II, en la batalla donde logró quitarle la reliquia de la santa cruz que Cosroes había robado de Jerusalén. (Molina, *op. cit.*, p. 72).

²²⁹ Matías de Bocanegra nació en 1600 en la ciudad de Puebla de los Ángeles y murió en el año de 1668 en la Ciudad de México. En el año de 1612 ingresó a la Compañía de Jesús. Destacó como orador sagrado, cronista y dramaturgo, fue confesor de monjas, profesor de retórica y gramática. Méndez Plancarte afirma que Beristáin de Souza, en su *Bibliotheca Hispano América Septentrional*, asegura que Bocanegra fue un predicador prestigioso, muy querido y requerido: “uno de los jesuitas de más vivo ingenio y de más instrucción en las letras humanas y sagradas, y muy estimado de virreyes y obispos”. Cit. Méndez Plancarte, Alfonso, *Poetas novohispanos segundo siglo (1621- 1721)*, parte primera, UNAM, México, 1945 (1994), p. L. Méndez Plancarte afirma que Beristáin de Souza, en su *Bibliotheca Hispano América Septentrional*, asegura que Bocanegra fue un predicador prestigioso, muy querido y requerido: “uno de los jesuitas de más vivo ingenio y de más instrucción en las letras humanas y sagradas, y muy estimado de virreyes y obispos”. Cit. Méndez Pidal, Alfonso, *Poetas novohispanos segundo siglo (1621- 1721)*, parte primera, UNAM, México, 1945 (1994), p. L.

Et ego si exaltatus fuero a terra omnia traham ad me ²³⁰

NUNCA Es más estimable el triunfo²³¹ que cuando sale al aplauso, labrándose lo más precioso de la corona, en lo más plausible de la aclamación, que donde la fama es empeño de la pelea, la pompa es lauro de la victoria. Por eso los vencedores romanos entraban en la ciudad en carros triunfales, donde traían pendientes los adquiridos despojos²³² en que lucía tanto motivo a la alabanza, cuánta memoria al trofeo. En lid sangrienta batalló Cristo con el mundo, con el demonio, y la muerte, y porque vencióndolos, entre las heridas de crucificado, no le faltasen las glorias de triunfador, dice el Espíritu Santo en el capítulo 3 de los *Cantares*²³³, que hizo un carro triunfal para pasear sus tormentos: tan glorioso es el padecer, que es lo mismo poner dolores en alarde²³⁴, que victorias en teatro²³⁵: *Ferculum fecit sibi rex Salomon de lignis libani etc*²³⁶. En interpretación de Aponio²³⁷, es la cruz en que Cristo sale

²³⁰ “Y yo, cuando sea elevado de la tierra, atraeré todas las cosas a mí” (Jn 12: 32).

²³¹ *triunfo* “era la honra mayor que el pueblo romano daba a su capitán, cuando había vencido a sus enemigos.(Covarrubias). Asimismo, “entre los romanos era la solemnidad, y aplauso, con que celebraban alguna victoria, y el premio, con que honraban al vencedor” (DA). La ceremonia del triunfo en la Nueva España se desarrolló y asentó como práctica que pretendía expresar el máximo poder de la monarquía hispánica. A diferencia de la entrada triunfal romana, cuyo asunto es bélico, en el Barroco el triunfo era una ceremonia civil en la que se festejaba el recibimiento de un personaje ilustre. En el caso de esta celebración el personaje agasajado es la cruz colocada en el atrio de la catedral metropolitana.

²³² *despojos*: “Lo que se halla abandonado por la pérdida de un ejército, o por la muerte o desgracia de alguno” (DA).

²³³ “El rey Salomón/ se ha hecho una carroza con maderas del Líbano:/ de plata sus columnas,/ de oro su respaldo,/ de púrpura su asiento; / su interior, tapizado con amor/ por las hijas de Jerusalén./ Salid a contemplar, muchachas de Sión, al rey Salomón./ con la diadema con que su madre lo coronó/ el día de su boda, gozo su corazón.” (Cantar 3: 9-11).

²³⁴ *alarde* se entiende como “muestra o reseña que se hace de los soldados: la cual ejecuta el comisario destinado para este efecto, a fin de reconocer si está completo el número que cada compañía debe tener [...] Y en esta consideración antiguamente expresaba esta voz algo de ostentación, gala y lucimiento, por el que los soldados ostentaban en esta función” (DA). Es decir, la santa cruz, que representa la pasión de Cristo, luce, ostenta, tras luchar contra el demonio, en un simbólico carro triunfal, las heridas del crucificado.

²³⁵ *teatro* entendido como “metafóricamente se llama el lugar, donde alguna cosa está expuesta a la estimación, o censura universal” (DA).

²³⁶ “Una litera hizo para sí el rey Salomón de maderas del Líbano” (Cantar 3: 9).

²³⁷ Aponio, quien se cree pudo vivir entre el siglo V y el siglo VII en Roma, es el autor de una exposición del Cantar de los Cantares. La interpretación de Aponio de este texto es totalmente mística y espiritual; es una exposición que trata sobre las relaciones de Dios con la Iglesia.

por las calles y plazas de la iglesia, como en carroza real descubierta de su grandeza, y reclinatorio dulce de su descanso, haciendo de la que fue palestra²³⁸ de dolor a la lucha, teatro de lucimiento²³⁹ a la pompa. Suba en buen hora²⁴⁰, dice elegantísimo Ambrosio²⁴¹: *Nunc currum suum triunfator ascendat, non arborum truncis, aut quadriugis plaustris manubias de mortali hoste quaesitas; sed patibulo triumphali captiua de saeculo spolia suspendat*²⁴². Suba el Salomón verdadero al carro hermoso de su cruz, y cuelgue de los despojos alcanzados de las potestades del siglo²⁴³, lleve pendientes las espinas inhumanas que barrenaron²⁴⁴ sus sienes, las fieras sogas que aprisionaron sus manos, y las escarpías²⁴⁵ agudas que suspendieron su cuerpo (insignias que tiene labradas en su escultura la cruz que hoy se dedica); que esas dolorosas señales, que allí fueron cifras de su afrenta, trofeos son ya de su exaltación, convirtiéndose en solio²⁴⁶ honroso la que era infame patíbulo. Y si el subir a exaltado, fue blasonar²⁴⁷ de atractivo: *Et ego si exaltatus fuero omnia traham*²⁴⁸. Con razón en el verso siguiente se convidan a los balcones las damas de Jerusalem, para ver el glorioso triunfo de Cristo crucificado: *Egredimini filiae Hyerusalem, et videte regem*

²³⁸ *palestra* “es el lugar donde se lucha” (Covarrubias).

²³⁹ Si en los Siglos de Oro la teatralización permea todos “los niveles vitales de las personas” en lo cotidiano, más aún se manifestó la dramatización de los actos religiosos. El “teatro de lucimiento” es un eco al tópico recurrente de “al igual que en el teatro la vida era un escenario en el que las personas cumplen el papel que les tocó vivir”, así Cristo cumple su papel de salvador, luciéndose en la cruz. Velandia, *Hacia una teología de la imagen...*, *op.cit.*, p. 38-39.

²⁴⁰ *buen hora*: “buen hora por buena hora con artículo impropio. Se dice cuando se concede alguna cosa, o se viene en ella, significando al mismo tiempo el gusto con que se concede, o se viene en ella, y el deseo de que suceda bien. Dícese también en hora buena, y norabuena” (DA).

²⁴¹ Ambrosio de Milán, teólogo y predicador, uno de los cuatro Padres de la Iglesia. Fue el primer cristiano en hacer reconocer el poder de la Iglesia por encima del Estado, y desterró definitivamente a los paganos de la vida política romana. También destacó por su intensa labor pastoral. Escribió un número considerable de textos sobre temas pastorales y espiritualidad. Murió el 4 de abril del año 39.

²⁴² “Que suba ya triunfal a su carroza. Que se cuelgue no en troncos de árboles o en carros de cuatro caballos el botín adquirido de mortal enemigo, sino en un patíbulo triunfal los despojos capturados del mundo terrenal”. (Ambrosio)

²⁴³ *siglo* con la acepción de “mundo de la vida civil, en oposición al de la vida religiosa” (DA).

²⁴⁴ *barrenar* es “hacer agujeros en alguna cosa, aunque no sea con la barrena” (DA).

²⁴⁵ *escarpía* es un “clavo grande de cuya parte superior sale una especie de punta o codillo que permite sostener lo que se cuelga en él” (DA).

²⁴⁶ *solio* es un “trono (con gradas y dosel)” (DRAE).

²⁴⁷ *blasonar*, vale como ‘alabar, engrandecer, ensalzar’ (DA).

²⁴⁸ “Y yo, cuando sea elevado, atraeré a todos hacia mí” (Jn 12: 32).

*Salomonem, etc*²⁴⁹. Haciéndole a un tiempo empleo de las atenciones que capta, y blanco de los amores que roba. Nosotros, para aplaudir su carroza, no olvidemos dos singulares partes que la componen, dos columnas de plata que hacen rico apoyo a su arquitectura: *Columnas eius fecit argenteas*²⁵⁰. Siendo esta carroza la cruz, (dice Gislerio²⁵¹), yo no hallo que otras columnas le puedan hacer estribo en la victoria, sino las que le hacían lado en la batalla: *In hoc curru duas ad ornatum erexit columnas Mariam matrem suam, et Ioannem dilectum suum*²⁵². María santa y el amado Juan estuvieron como fuertes columnas a los lados de la cruz en el calvario²⁵³: pues, bien es que los que dieron estribo firme a la constancia, hagan lado honroso al triunfo. No parece que se halla la cruz sin Juan un apóstol, y así hoy es columna suya otro apóstol en el ministerio, y Juan en el nombre que hace estribo a sus trofeos y lado a sus aras²⁵⁴; ni se halla la cruz sin María virgen, y así es esta fiesta en la solemnidad de su octava²⁵⁵, para que hoy repitiendo vencimientos del calvario en el carro del triunfo, sean adorno estas dos columnas: Juan en la celebridad de su gloria, María en la dispensación de su gracia.

*Et ego si exaltatus fuero a terra omnia traham ad me*²⁵⁶

Cuando el celo es dispierto, no sepulta el olvido lo que apartó la distancia, antes busca el cuidado, lo que remueve la ausencia, y más donde la atención de la vigilancia es forzosa

²⁴⁹ “Salid hijas de Jerusalén y ved al rey Salomón” (Cantar 3: 11).

²⁵⁰ “Hizo sus columnas de plata” (Cantar 3:10).

²⁵¹ Miguel Gislerio fue un cardenal italiano renacentista conocido por comentar el Cantar de los cantares.

²⁵² “En este carro levantó como adorno dos columnas: María, su madre, y su amado Juan”. (Gislerio)

²⁵³ Se refiere al evangelio de Juan: “Junto a la cruz de Jesús estaban su madre, la hermana de su madre, María de Cleofás y María Magdalena. Jesús, al ver a su madre, y cerca al discípulo que tanto quería, dijo a su madre: “Mujer, ahí tienes a tu hijo”. Luego dijo al discípulo: “Ahí tienes a tu madre”. Y desde aquella hora el discípulo la recibió en su casa” (Jn 19: 25-27). Esta escena se reprodujo en la *sacra conversazione*: género pictórico dentro de la temática religiosa que se propagó copiosamente durante el Renacimiento.

²⁵⁴ *aras*: ‘altar’. (DA).

²⁵⁵ *octava* era “el espacio de ocho días, durante los cuales celebra la Iglesia la festividad de algún santo, o fiesta solemne de Cristo señor nuestro, o de su madre santísima, y se reza de ellos o se hace conmemoración” (DA).

²⁵⁶ “Y yo cuando sea elevado de la tierra, atraeré a todos hacia mí” (Jn 12: 32).

obligación de la prelacia: pues Cristo apenas se levantó en la cruz como en sitial²⁵⁷ honroso a la dignidad, cuando la hizo carroza volante a la correría, dando a un mismo tiempo, el trono asiento a la majestad, y las plumas vuelo a la providencia. Enseñanza ejecutada de nuestro pastor, que visitando amante a su rebaño ausente, halló su celo lo que nos trajo su amor: una sacratísima cruz de piedra, que traída lejos de un cementerio arruinado a las puertas deste magnífico templo, muestra ser propiedad suya: andarse de unas puertas a otras solicitando el bien nuestro, allanando el camino de la virtud, abriendo las entradas del cielo, venciendo las hostilidades del mundo, y afianzando su seguridad a los que la adoran.

Veo todo el caso de aquesta solemnísima fiesta, tan dibujado en la especie de un precepto que puso Dios a los príncipes eclesiásticos, que para esta ocasión parece haberle intimado la majestad del oráculo²⁵⁸ en el capítulo 62 de Isaías: *Transite, transite per portas, praeparate viam populo: planum facite iter, et eligite lapides, et levate signum ad populos*²⁵⁹. La interlineal²⁶⁰, *tanquam vigiles omnia preuidendo, praeparate viam doctrina, et exemplo, planum facite iter volenti intrare, et eligite lapides, et leuate signum crucis scilicet*²⁶¹. Habla en sentir de san Jerónimo²⁶², Nicolao de Lira²⁶³, y la Glosa con los apóstoles, y sus sucesores,

²⁵⁷ *sitial*: “asiento de ceremonia, especialmente el que usan en actos solemnes ciertas personas constituidas en dignidad” (DA).

²⁵⁸ *oráculo* en la acepción de “respuesta que da Dios, o por sí, o por sus ministros” (DA).

²⁵⁹ “¡Pasad, pasad por las puertas! ¡Abrid el camino al pueblo! ¡Reparad el camino, y limpiadlo de piedras! ¡Izad un pendón hacia los pueblos!” (Is 62:10).

²⁶⁰ Un interlineal es una versión del Antiguo o Nuevo Testamento que permite a una persona observar el texto bíblico tanto en español como en el idioma original. Estos volúmenes se llaman interlineales porque presentan un idioma debajo del otro, línea por línea en el texto.

²⁶¹ “Como guardianes, previéndolo todo, preparad el camino para la doctrina y el ejemplo, haced camino para quien quiere entrar, y quitad las piedras y levantad la señal”. Se trata de una cita de Isaías, 62: 10, sólo que alterada: “Transite, transite per portas, praeparate viam populo: planum facite iter, eligite lapides, et elevate signum ad populos”.

²⁶² San Jerónimo, padre y doctor de la Iglesia especialmente recordado por su traducción de la Biblia, la Vulgata. Se consideró un gran orador de estilo llano, doctísimo y dulce. Recibió en Roma una esmerada formación y una vez bautizado se orientó hacia la vida ascética y partió para Oriente, viviendo como eremita en el desierto. Fue un gran estudioso del griego y el hebreo, gracias a ello transcribió códices y obras patrísticas.

²⁶³ Nicolás de Lira fue un teólogo franciscano francés del siglo XIV, cuya labor clerical estuvo enfocada en la predicación y en la escritura para la conversión de los judíos. Es el autor de numerosas obras teológicas; así como también dedicó tinta a diversos trabajos de exégesis literalista de las sagradas escrituras.

que son los príncipes eclesiásticos: pasad, les dice, de unas partes a otras y de unas puertas a otras solícitos al bien ajeno, ni llega a más la fineza, ni empeña menos la obligación, que quien cuida de otros no ha cumplido su cargo; que con tenerles las puertas de su casa abiertas al favor, hasta que él se vaya a las de los súbditos a llevarles el alivio, o pluguiese²⁶⁴ a Dios que ya en muchos la afectación de grandeza se quedara en desdeñarse de tocar a las puertas de la calamidad al desvalido; y no pasara a cerrar las del recurso al pobre²⁶⁵. Allanadles, (prosigue) los caminos, y facilitadles la entrada: que al fin halla entrada y camino la cortedad más encogida, cuando ve la majestad accesible, y la grandeza tratable. Y esto se ha de hacer eligiendo piedras, y levantando en alto la ínclita y gloriosa señal de la santa cruz: quizá porque en ella Cristo fue príncipe tan benigno, que aún apedreándole el odio, no le pudo echar de su casa, o porque siendo sus enemigos más duros que las piedras en atormentarle, y fue en la cruz más constante que el mármol en sufrirlos: sea éste o otro el motivo de piedras escogidas, mandó levantar la señal por quien la glosa entiende a la santa cruz: *Et eligite lapides, et leuate signum ad populos, crucis scilicet*²⁶⁶

Cierto, Señor, el oráculo²⁶⁷ ve cumplido, quien sabe el caso, cuando vuestra santísima ilustrísima (Dios le guarde), ministro celoso y vigilante pastor, que una y otra vez volando sobre las plumas del cielo, ha dado vueltas en las visitas de su rebaño, no fiando a la noticia lo que libró a la experiencia: *Tanquam vigiles omnia praeuidendo*²⁶⁸. A vueltas de los que ganó para Dios, sacó de un erial²⁶⁹ unas piedras, que, si a las puertas de un cementerio arruinado componían una cruz escondida, ya trasladadas a las deste magnífico templo, son

²⁶⁴ *pluguiese*: verbo *placer* en tiempo copretérito. Entiéndase como “Dios le plazca”.

²⁶⁵ Negar la limosna al pobre que recurre al rico.

²⁶⁶ “Elegid piedras y colocad la señal de la cruz para los pueblos” (Is 62:10).

²⁶⁷ *oráculo* como “la persona a quien todos escuchan con respeto y veneración, por su mucha sabiduría o doctrina” (DA). En este caso, *oráculo* es un vaticinio o predicción en sí, no la persona del oráculo. Es decir, Bocanegra propone una prefiguración de la cruz en las palabras del profeta Isaías.

²⁶⁸ “Como guardianes, previéndolo todo”.

²⁶⁹ *erial* ‘se dice de una tierra o de un campo: sin cultivar ni labrar’ (DA).

una señal levantada que sirve de padrón²⁷⁰ a la misma cruz, que en honroso culto se ve exaltada a los ojos del pueblo que la venera: *Et eligete lapides, et leuate signum*²⁷¹.

Ahora, ¿qué misterio será, mandarles Dios a sus ministros que le traían de unas puertas a otras la cruz, que en todas las entradas la enarbolan²⁷², y en todos los caminos la coloquen?

Eso es, dice Nicolao de Lira, y nuestro Cornelio²⁷³, para que se entienda, que es a cargo de los apóstoles el llevar la fe de la cruz por todas las cuatro partes del mundo, yendo a buscar la redención a los redimidos, y entrándoseles por sus puertas con el rescate, sin que haya distancia adonde el favor no corra; por eso dice el Nacienceno²⁷⁴: se puso Cristo con los brazos abiertos por significar que montó a la cruz, para recoger y atraer todos los hombres desde los términos más remotos del universo.

Quin etiam extendens sacrati corporis arctas, in fines orbis, mortale ex finibus orbis.

*Collegit genus*²⁷⁵

Y eso es en cumplimiento, dice Ambrosio, de lo que blasona en nuestro evangelio: *Vt omnibus vinceret manus in cruce extendit, quo omnia ad se traheret*²⁷⁶. Como había dicho

²⁷⁰ *padrón* en la acepción “la columna de piedra, con una lápida o inscripción de alguna cosa que conviene que sea perpetua y pública” (DA).

²⁷¹ “Elegid piedras y colocad la señal” (Is 62: 10).

²⁷² *enarbolar*: “Levantarse en alto alguna cosa para que sea vista de todos: como se hace con una bandera o estandarte. Está formado por la preposición en, y del nombre árbol” (DA).

²⁷³ Cornelio fue un miembro flamenco de la Compañía de Jesús, llamado el “príncipe de los expositores”, gracias a sus dotes de orador sagrado. Fue un sacerdote piadoso, un religioso ejemplar. Su muerte ocurrió en Roma el año 1637.

²⁷⁴ San Gregorio de Nisa, también conocido como Gregorio Niseno, fue obispo y teólogo de Nisa en Capadocia en el siglo IV. Fue hermano de los santos Basilio el Grande, Pedro de Sebaste y de Macrina, e hijo de los santos Basilio y Emelia. Tuvo mucho éxito con su labor de síntesis entre la filosofía de su tiempo y la revelación cristiana. En su filosofía prevalece la orientación platónica, aunque también adopta rasgos neoplatónicos, aristotélicos y estoicos. Fue importante su reflexión en torno a la Trinidad, para la que reivindica la unidad de naturaleza de la que participan las tres divinas personas, y considera que éstas se distinguen entre sí en virtud de su origen y de sus relaciones.

²⁷⁵ “E incluso, extendiendo las extremidades de su cuerpo sagrado hacia los confines del mundo mortal, desde los confines del mundo, reunió al género [humano]” Son unos versos de san Gregorio Nacienceno. Están citados en el libro de empresas de Francisco Núñez de Cepeda, *Idea de el Buen Pastor copiada por lo SS. Doctores representada en empresas sacras*, p. 464.

²⁷⁶ “Para vencer a todos, extendió las manos en cruz, para atraerlo todo hacia sí mismo” (Ambrosio). En San Ambrosio, comentario al evangelio de Lucas. *Patriologiae cursus completus: Sancti Ambrosii*

que había de atraer todas las cosas a sí, subió en la cruz para volar en ella por todo el mundo, arrebatando el séquito de los fieles. Esto ya es decir que hace ligera caballería de la cruz, corriendo en ella a todos los cuatro términos de la tierra, así explicó el Niseno a David, que hallaba a Dios, en el cielo, en la tierra, en el mar, y en el infierno: *Si ascendero in caelum tu illic ades etc. Cernis* (dice el doctor²⁷⁷) *crucis figuram quo modo describat tu es inquit qui per omnia comneas, qui cuncta deuincis, et comprehendis vniversa*²⁷⁸. En la cruz, Señor, lo consigues todo, porque todo en la cruz lo andas, y todo en la cruz lo visitas: *per omnia comneas*²⁷⁹. Pues ya no me espanto que la cruz ande el día de su exaltación tan móvil; que la lleve Cosroes²⁸⁰ de Jerusalem a Persia, que la vuelva Heraclio²⁸¹ de Persia a Jerusalem. Ni me admiro de verla hoy pasarse de unas puertas a otras, de un cementerio a otro, de un pueblo a otro, traída por ministerio de nuestro prelado: si es la cruz santa la caballería en que Cristo corre por toda la tierra para atraerla y salvarla: *Et ego si exaltatus, fuero, omnia adme*

mediolanensis episcopi Expositio Evangelii secundum Lucam, libris X comprehensa, columna 1831, 110.

²⁷⁷ *Figuram hanc Crucis magnus Daudid expressit. Quo, inquit, fugiam? Si ascendero in coelum (haec est sublimitas) tu illic es: si descendero in infernum (hoc est profundum) ades: si sumpsero pennas meas diluculo ad ortum Solis (haec est latitudo) si habitauero in extremis maris, sic occasum appellat (haec est longitudo.) Cernis Crucis figuram quomodo describat?'* es cita alterada de Gregorio de Nisa, la que puede verse citada a su vez por Antonio de Escobar y Mendoza, *Ad evangelia sanctorum et temporis commentarii panegyricis moralibus illustrati*, Observatio II, *Crux misericors continet, allieit, pertrahit peccatores*, p. 397.

²⁷⁸ "Si subo al cielo, tú estás ahí, etcétera. Observas cómo traza la figura de la cruz. Tú eres —dice el doctor— quien transita a través de todo, quien lo liga todo y abarca todo lo existente" (Gregorio de Niza).

²⁷⁹ "Transitas a través de todo".

²⁸⁰ Cosroes II, nieto de Cosroes, fue un *sha* de la dinastía sasánida en Persia. Los continuos enfrentamientos con el Imperio Bizantino abrieron una nueva línea de expansión al conquistar Jerusalén y penetrar en Egipto. Sin embargo, Cosroes II fue derrotado por Heraclio en esta lucha. Tras 38 años de reinado murió asesinado en el año 628.

²⁸¹ Heraclio, emperador romano del Imperio Bizantino en el siglo VII. En el año 615 el *sha* persa Cosroes se apoderó de la santa cruz y se hizo adorar por sus súbditos fingiendo poderes divinos. Heraclio reunió un ejército para recuperar la cruz cristiana. Se dice que, antes de iniciarse la batalla, ambos reyes llegaron a un acuerdo para enfrentarse en un duelo. Heraclio venció al joven hijo de Cosroes, no obstante, el *sha* se negó a aceptar la derrota y las condiciones de rendición, lo cual obligó al emperador bizantino a continuar la guerra en tierras persas. Posteriormente, consiguió la victoria que acabó con la degollación de Cosroes y la recuperación de la santa cruz.

*traham, transite per portas, et leuate signum*²⁸². Porque apenas sube Cristo a la cruz como a sitial honroso de exaltación, cuando la hace carroza volante a la correría, dando ella silla para que la majestad se siente, y plumas para que vuele el amor.

Ardido en llamas del padecer, que mucho si se empleaba en amar, le vio el santo profeta Isaías en el capítulo 6²⁸³ de sus misterios, en un trono imperioso tan bordado de luces, tan guarnecido de rayos, y tan recamado de tornasoles, que como lucido esmero del poder, era alarde opulento de la grandeza, tan alto, tan encumbrado y magnífico, que apenas se daba casa la profecía: *Vidi Dominum super solium excelsum, et elevatum*²⁸⁴. ¿Quién se espanta, dice el Doctor Angélico,²⁸⁵ de que sea tan descollada la eminencia del solio, si era de la cruz el misterio, donde Cristo puso su exaltación? *Hoc dixit Isaias cum vidit gloriam eius, scilicet exaltati a terra, et omnia ad se trahentis*²⁸⁶. Porque es la cruz asiento de tanta pompa, solio de tanta alteza, y trono de tanta gloria, que subir Dios a ese madero fue poner altísimo su dosel²⁸⁷: de Cristo crucificado era el sitial, y bien mostraba ser ese el hábito del Señor la librea²⁸⁸ que entonces vistieron sus cortesanos, pues amantes los serafines por cortejar a la cruz, y lisonjear al dueño, de seis alas que los adornaban, encogiendo las cuatro a la

²⁸² “Y yo, si cuando sea elevado, atraeré todas las cosas hacia mí, atravesaré las puertas y pondré una señal” (Jn 12: 32).

²⁸³ “El año de la muerte del rey Ozías vi al Señor sentado en un trono excelso y elevado, y sus haldas llenaban el templo. Unos serafines se mantenían erguidos por encima de él; cada uno tenía seis alas: con un par se cubrían los pies, con el otro par aleteaban. Uno a otro se gritaban: “Santo, santo, santo”, Yavhé Sebaot: llena está toda la tierra de su gloria” (Is 6: 1-3).

²⁸⁴ “Vi al Señor sobre un trono alto y sublime” (Is 6: 1).

²⁸⁵ Se refiere a santo Tomás de Aquino, teólogo y filósofo italiano del siglo XIII, perteneciente a la orden de los predicadores. En su producción literaria insistía en la afinidad entre fe y razón. Gracias a sus dotes intelectuales, Tomás fue llamado a París para impartir teología en la cátedra dominica. Participó en Capítulos Generales de los Dominicos, viajó por Italia, compuso textos litúrgicos. Además del estudio y la enseñanza, Tomás se dedicó a la predicación. La *Summa Theologiae*, tratado de teología, es su texto más famoso. Santo Tomás de Aquino murió en 1274 y fue canonizado por Juan XXII en 1323.

²⁸⁶ “Esto dijo Isaías cuando vio la gloria de él, esto es, del elevado de la tierra y quien atrae todo hacia sí mismo”

²⁸⁷ *dosel* “mueble que a cierta altura cubre o resguarda un altar, sitial, lecho, etc., adelantándose en pabellón horizontal y cayendo por detrás a modo de colgadura” (DA).

²⁸⁸ *librea* es ‘vestuario que los reyes daban a sus criados para que se distinguieron del resto’. (Covarrubias).

reverencia, y desprendiendo las dos al vuelo, por dar indicios de obsequio los estaban con ademán de crucificados. Glorioso baldoquín²⁸⁹, el que exalta al mismo Cristo, pero tan negado al movimiento, que aún las plumas viven entregadas al ocio, *seraphin stabant*²⁹⁰, ministros que dan al descanso lo que debían al desvelo, menester es que sean celestiales, para que los escusemos de inútiles, y sobre ser el tribunal tan inmóvil, era tan alto, que solo pudo una vista profética discernirlo: *Super solium excelsum, et elevatum*²⁹¹. Triste pueblo el que para negociar sus despachos²⁹² ha de ir a un tribunal, tan remoto y tan apartado, que se desalentara la más animosa diligencia a los imposibles de la distancia, donde ve el recurso tan lejos, juzga por cosa tan ardua el conseguirle, que ya lo menos costoso será perderle.

¿Quién llegara a trono tan excelso, donde así se aparta de los ojos su inmensa altura? Pues no quede por eso en la santa cruz, que si a Isaías se la mostraron con gallardías de solio, a Ezequiel²⁹³ se la descubrieron con ministerio de carro tirado de cuatro pías²⁹⁴, a quienes prestando cuatro animales la especie, les daban cuatro espíritus el ardor, cuando disparándose rayos de sus incendios, se fulminaban relámpagos de sus luces apostado lo veloz de la perspicacia en las alas, con lo fogoso del movimiento en las ruedas. Trasegaba²⁹⁵ el carro toda la redondez de la tierra, corría y recorría el maquinoso cometa a todas las cuatro partes del mundo, iba y volvía en reiterados tornos, pasando círculos, cruzando climas, y repitiendo horizontes, sin que hubiese apartada distancia de ocaso a oriente, ni dilatado espacio de polo a polo, que el carro no visitase en la ágil revolución de su ardiente giro: *ibant*

²⁸⁹ *baldaquín*, o *baldoquino* es “una especie de dosel o palio hecho de tela de seda o damasco” (DRAE).

²⁹⁰ “Los serafines estaban de pie”.

²⁹¹ “En lo alto y elevado el solio”.

²⁹² *despacho* ‘expediente, resolución y determinación’ (DA).

²⁹³ Se refiere a la visión del “Carro de Yavhé” del libro de Ezequiel: “Yo miré: un viento huracanado venía del norte, una gran nube, y fuego fulgurante con resplandores a su alrededor, y en su interior como el destello de un relámpago en medio del fuego. Había en el centro la figura de cuatro seres cuyo aspecto era el siguiente : tenían figura humana. Tenían cada uno cuatro caras y cuatro alas cada uno [...]”. Revisar completo en (Ez 1).

²⁹⁴ *pía*, o bien “caballo o yegua, cuya piel es manchada de varios colores, como a remiendos” (DA).

²⁹⁵ *trasegar* “volver una cosa, lo de arriba abajo”. (DA)

*et revertebantur*²⁹⁶. Supongan, que en esta carroza se entendía la cruz de Cristo, que así la llama san Ambrosio sobre el capítulo 23 de san Lucas, citado arriba, san Jerónimo y san Cipriano²⁹⁷. ¿Pues, cómo ha sido esto a que sin un trono tan fijo, a quien el diamante le daba las calidades de firme, ya el vuelo le pone las agilidades de móvil? ¿Por qué un Dios que era tan soberano en el solio, se hace tan manual en el carro? ¿Y el que allí apenas se permitía a las seráficas vistas, aquí se derrama a las humanas frecuencias? Ya lo dijo Gregorio Niseno, que porque lo quería atraer todo, hizo caballería de la cruz para andarlo todo: *Tu es qui per omnia comneas, et comprehendis vniuersa*²⁹⁸. Pues eso le viene, dice con dulzura Sedulio²⁹⁹, de haber subido a la cruz como a solio de su reinado, que la convierta en porte³⁰⁰ de su gobierno, que le lleve por todas las cuatro partes del mundo, a que todas le abracen y le gocen todas. ¿No la eligió Cristo para trono de su gloria, y para sitial de su monarquía? Puesesle tan natural el pasar de soberano a benefico, que no pudo estar en el gobierno sin pasar al influjo: en el trono sólo le gozaba el cielo, y si allí se quedara, carecieran todas las cuatropartes del mundo de su preferencia, pues haga del trono carro, y trajine en toda su monarquía, que para regir no basta que esté la soberanía entronizada, es menester que ande la providenciasolícita, por eso la cruz que sirve de asiento lucido a la pompa, es también porte que lleva por todo el mundo la majestad, dándole a un mismo tiempo silla en que la alteza monte, y plumas con que vuele el amor.

²⁹⁶ “iban y volvían”.

²⁹⁷ San Cipriano fue un clérigo y escritor romano, obispo de Cartago, santo y mártir cristiano. Escribió diversos tratados y cartas, siempre ligados a su ministerio pastoral. Su labor se centró en asentar las bases para el buen comportamiento de los fieles. Su fiesta es celebrada el 14 de septiembre. Murió en el año 258.

²⁹⁸ “Eres tú quien todo lo transita, y abraza el universo” (Gregorio Niseno).

²⁹⁹ Celio Sedulio fue un sacerdote y poeta italiano cristiano de principios del siglo V. Su obra principal es un poema en cinco libros llamado *Carmen paschale*. El primer libro contiene un resumen del Antiguo Testamento; los otros cuatro, un resumen del Nuevo Testamento. Sedulio fue un hábil imitador del estilo de escritores latinos como Terencio, Tibulo, Ovidio, Lucano y, sobre todo, de Virgilio.

³⁰⁰ *porte*: ‘grandeza’ (DA).

*Neue quis ignoret, speciem crucis esse colendam, quae dominum portauit ouans ratione potenti, quatuor inde plagas quadrati colligit orbis, et cruce complexum Christus regit vndique; mundum*³⁰¹

Bien dicho, desde la cruz rige el mundo, pues la cruz le lleve a todas sus cuatro plagas que en ella le dan gobierno. Pues a ella le han de vincular el cuidado, que no domina el que no socorre. Suba a la cruz para reinar, pero sea también para discurrir, puesto que en ella apenas como en sitio honroso a la exaltación, cuando la haga carroza volante a la correría, traída, y llevada su gloria en la cruz de unas partes a otras, como hoy la vemos pasearse de unas a otras puertas como carroza real en que se entra por las nuestras, traída por ministerio de sacerdotes que exceden a las inteligencias querúbicas: *Transite transite per portas, et levate signum ad populos*³⁰².

*Preparate viam populo planum facite iter volenti intrare*³⁰³. Allandar³⁰⁴ les manda con la cruz el camino para que pase el pueblo sin embarazo, y abrir las puertas para que entre sin estorbo. En el caso presente, oyentes míos, el hecho lo testifica, y vuestras atenciones lo aplauden, al paso y a las entradas deste sacrosanto templo, se ha erigido la santa cruz, haciendo vuestro pastor con ella franco el camino, y patente la entrada: ministerios tan propios desta divina señal, que para que el hombre entre a Dios, la cruz es la que le facilita el paso, y la que le abre las puertas.

Semejante precepto intimaba Dios a sus ministros en el capítulo 40 de Isaías: *Parate viam Domini, rectas facite semitas Dei nostri*³⁰⁵. No se puede negar que los impíos no solo andan

³⁰¹ “Y no ignore nadie que se le debe rendir culto al símbolo de la cruz, la cual cargó triunfalmente al señor, de donde reúne de modo poderoso las cuatro regiones del mundo cuadrangular... y por completo rige Cristo al mundo, abarcado en la cruz” (Sedulio).

³⁰² “Pasad, pasad por las puertas, y alzad la señal a los pueblos” (Is 62: 10).

³⁰³ “Preparad el camino para el pueblo, haced camino para quien quiere entrar” (Is 62: 10).

³⁰⁴ *allandar*: “Poner igual la superficie de un terreno, suelo, o de otra cualquiera cosa, dejándola sin embarazo, ni tropiezo” (DA).

³⁰⁵ “Preparad el camino del Señor, haced rectas las sendas de nuestro Dios” (Is 40: 3).

por veredas torcidas, sino por caminos tan ásperos, que al fin de la jornada llega a sentir su fatiga lo que no puede enmendar su desengaño: *Ambulaimus vias difficiles*³⁰⁶. Libro de la Sabiduría capítulo 5: desdichado trabajo, el que por tan arduos rumbos descamina a los hombres del puerto de la salud, y da con ellos en las puertas de la perdición, a donde llegan por unos pasos tan inextricables, que los lleva el mundo reventando con su dificultad y aspereza. ¡Oh! Lo que se padece en los caminos del vicio, ¡qué de espinas de rabia en que se punza la envidia!, ¡qué de laberintos de malezas en que la codicia se enreda!, ¡qué de precipicios de riesgos en que la ambición se derrumba!, ¡qué de atolladares³⁰⁷ de inmundicia en que la deshonestidad se revuelca!, ¡qué montuosidad³⁰⁸ de traiciones en que la venganza se embosca!: *Ambulaimus vias difficiles*³⁰⁹. Qué costoso les es a los malos el perderse, y que sin alivio trabajan y sudan por condenarse, y siendo tan cuesta arriba sus pasos, les desmiente el gusto, o el interés, la pensión intolerable de su fatiga. ¡Ea, fieles!, que por más suaves caminos se llega al cielo, pues, aunque a la sensualidad³¹⁰ son estrechos, a la virtud le son llanos: *Parate viam Domini rectas facite semitas eius*, el Hebreo³¹¹, *date faciem viae*³¹². Otros *angulate viam, seu ad perpendicularum aequate*³¹³. Para que nadie tenga excusa de andarlos, manda Dios a aderezar los caminos; para que nadie se espante con el rigor, los manda asear de rostro; para que nadie tenga en que tropezar, los manda a igualar a nivel: *Ad perpendicularum aequate*³¹⁴. Y si quieren saber cuál es el nivel, y la plomada³¹⁵ con que esto

³⁰⁶ “Hemos andado por hoscas caminos”.

³⁰⁷ *atolladar* es “lo mismo que atolladero. [por ejemplo:] Estaba la tierra tan llena de lodos y atolladares que muchas bestias de caballeros perecieron” (DRAE).

³⁰⁸ *montuosidad*: de calidad montuosa, o bien relativa a los montes. (DRAE).

³⁰⁹ “Hemos andado por hoscas caminos”.

³¹⁰ *sensualidad*: “pensión, inclinación natural del apetito sensitivo a los gustos, y delicias del cuerpo, especialmente carnales” (DA).

³¹¹ Se refiere al profeta Isaías.

³¹² “Prepara el camino, Señor nuestro, haz sendas rectas, da forma al camino” (Is 40:3).

³¹³ “Hacedle ángulos al camino, esto es, niveladlo de manera uniforme” (Is 40:4).

³¹⁴ “Nivelado de forma uniforme” (Is 40:4).

³¹⁵ *plomada* “se llama cierta pesa de plomo, que atada a una cuerda sirve a los maestros de obras y otros artífices, para reconocer la igualdad de una pared u otra obra” (DA).

se obra, díjolo Zacarías en el capítulo 4: *Videbut lapidem stanneu in manu Zorobabel*³¹⁶, otra letra, *perpendicularum*³¹⁷. Esta es, interpreta nuestro Pinto³¹⁸, la plomada, y nivel de la santa cruz, que tiene pendiente de su madero la masa de plomo, o estaño de la humana naturaleza de Cristo, a cuya forma se compone toda la simetría de la Iglesia, y toda proporción de su hermosa fábrica. Pues, si la cruz es el nivel de la virtud católica, y manda Dios allanar a nivel los pasos de la virtud: *Ad perpendicularum aequate*³¹⁹. La cruz es la que hace a Dios accesible facilitando la entrada para que todas las cosas vayan a él, sin hallar embarazos que estorben, ni dificultades que impidan: *Cristus*, decía Septimio³²⁰, *colles aequabit vallibus, et obliqua diriget in rectitudines quia omnes legis difficultates in evangelis facilitates, et aequitates conuertet*³²¹. Después que Cristo se puso en cruz, ¿ya qué dolor no es dulce?, ¿qué trabajo no es suave?, ¿qué persecución no es amable, qué ignominia no es honrosa?, ¿qué desprecio no es estimable?, ¿qué calamidad no es gustosa? Pues con mucho misterio nos colocan hoy la cruz en el paso, dando a entender, que el más áspero con ella se facilita y se allana³²²: *Praeparate viam populo planum facitere iter*³²³. Y no con menor asunto nos la ponen a las puertas, dando a sentir que con ella se abren las del cielo, *volenti intrare*,³²⁴ a los que quieren entrar. En cuya prueba labra la escultura en la tarja de su peana, que mira a las de la iglesia las armas de san Pedro, que son dos llaves cruzadas debajo de una tiara, para que con llave de cruz se abran las puertas del perdón a los pecadores, y las del cielo a los justos: *volent*

³¹⁶ “¡Se alegrará de ver la plomada en la mano de Zorobabel!” (Za 4, 10a).

³¹⁷ “Nivelado”.

³¹⁸ Fernando Mendes Pinto fue un explorador y aventurero portugués, recordado por haber formado parte de la primera expedición jesuita portuguesa que logró llegar a Japón.

³¹⁹ “Nivelado de manera uniforme” (Is 40:4).

³²⁰ Quinto Septimio Florente Tertuliano, presbítero de Cartago, fue poeta, orador, historiador y expositor de mucho ingenio y erudición. Escribió, enmendó, recogió vidas de santos, poemas, epístolas y sermones morales. Su fiesta es el 27 de septiembre. Murió por el año 942.

³²¹ “Cristo nivelará las colinas en valles y rectificará lo desviado en rectitudes, pues convertirá todas las dificultades de la ley en facilidades e igualdades en el evangelio” (septimio).

³²² *allanar* en el sentido de “vencer reparos, embarazos, dificultades, o inconvenientes para conseguir, o alcanzar alguna cosa que se desea” (DA).

³²³ “Preparad el camino para el pueblo, allanad el camino” (Is 22: 22)..

³²⁴ “Para el que quiera entrar”.

intrare. Que es gloriosa prerrogativa del madero sacro juntar con los misterios de cruz, el ministerio de llave.

Mal engañada ambición, y bien castigada soberbia del pontífice Sebna³²⁵, le pusieron en tal estado, que degradándole Dios de la dignidad sacerdotal le quitó la silla, y le despojó del gobierno, que perdió por su culpa, porque le desmereció³²⁶ su arrogancia, y eligiendo en su lugar para el pontificado al humanísimo y manso Eliaquín³²⁷, le dieron la investidura en el capítulo 22 de Isaías: *Vocabo seruum meum Eliachim, et dabo potestatem tuam in manu eius, et dabo clauem domus David super humerum eius, et aperiat, et non erit qui claudat, et claudet, et non erit qui aperiat*³²⁸. No falta hoy en el evangelio príncipe, a quien le quiten la silla, y le deturben³²⁹ de su sitial, pues lanza Cristo del asiento soberano al príncipe deste mundo: *Nunc princeps huius mundi eiicietur foras*³³⁰, ni falta en nuestro asunto Eliaquín sagrado, a quien le den la potestad con las llaves: *Et tibi dabo claves regni caelorum*³³¹. Mas, adviertan la especial ceremonia de aquel suceso. El poder le pusieron en las manos, y las llaves en los hombros: *Et dabo potestatem tuam in manu eius, et clauem domus David super humerum eius*³³². O es esto, o trastocar las insignias, o equivocar los oficios, las llaves le habian de poner en la mano, y la potestad en los hombros, que ésta ha menester espaldas

³²⁵ Sebna era el mayordomo del rey Ezequías de Judá. Debido a su orgullo fue expulsado de su cargo y reemplazado por Eliaquín.

³²⁶ *desmerecer*: “Ejecutar alguna cosa, por la cual se hace indigno de premio, favor o alabanza” (DA).

³²⁷ Eliaquín, hijo de Hilcías. reemplazó a Sebna como mayordomo del rey Ezequías. En el libro de Isaías apreciamos esta profecía.

³²⁸ “Aquel día llamaré a mi siervo Eliaquín, colocaré en su mano tu potestad, pondré en su hombro la llave de la casa de David; cerrará, y nadie abrirá. Lo hincaré como clavija en lugar seguro, y será anaquel de gloria para la casa de su padre” (Is 22: 20-24).

³²⁹ *deturbar* es una voz que no existe en el castellano, sino que es una forma culta del latín. Rosario Domínguez López señala que “Marty Caballero, en su *Vocabulario de todas las voces que faltan a los diccionarios de la lengua castellana*’, registra el adjetivo *deturbadora* que define como ‘que perturba’”. Domínguez López, Rosario, “Juego o recreación léxico-semántica en la prosa sanjuanista”, en *Estado actual de los estudios sobre el Siglo de Oro: Actas del II Congreso Internacional de Hispanistas del Siglo de Oro*, vol. 1, 1993, pp.307-314, p. 308.

³³⁰ “Ahora el príncipe de este mundo sea expulsado” (Is 22: 3).

³³¹ “Te daré las llaves del reino de los cielos” (Is 22: 22).

³³² “Te entregaré la potestad pondré en tu hombro la llave de la casa de David” (Is 22: 22).

para su peso, y aquellas necesitan de manos para su uso. Misterio es éste, dice el Doctor Máximo³³³, sobre este lugar de la simpatía que tiene la cruz, que oprime con la llave que abre, porque si Cristo hizo el hombro lugar de la cruz, lo mismo es poner la cruz al hombro que la llave a la mano, siendo a un tiempo vínculo del principado e instrumento del poder: *Haec ipsa clavis super humerum eius crux est, iuxta illud quod in alio scribitur principatus eius super humerum eius quod enim ille sua passione reserauit claudi non poterit*³³⁴. Eso se significa hoy en la cruz que se consagra a las puertas deste templo con la insignia de llaves cruzadas, mostrando que la cruz es la llave con que se franquean las puertas de la redención a los fieles, *populo volenti intrare*³³⁵. Y si, dicen los teólogos, que las llaves de la potestad que le dieron a san Pedro, y sus sucesores, es la facultad de abrir el tesoro de los méritos de Cristo, comunicándole por indulgencias, y jubileos: hoy su ilustrísima con esa llave de cruz nos abre este riquísimo archivo³³⁶, y con una indulgencia plenaria³³⁷ nos da franca la entrada a la remisión, teniéndola patente a todos los que quisieren entrar: *Volenti intrare*³³⁸.

*Et eligite lapides, et leuate signum ad populos crucis scilicet*³³⁹. Elegid piedras y levantad la señal de la cruz. De piedras se le ha fabricado este magnífico altar, trayendo piedras de tanta distancia para erigirla. Porque saliendo su ilustrísima de la visita de una iglesia suya, vio en un cementerio arruinado que ya estaba convertido en desgreñado erial, una sacratísima cruz

³³³ Se refiere a Santo Tomás de Aquino.

³³⁴ “Esta misma llave sobre su hombro es la cruz, según aquello que en otro pasaje se escribe: que su principado está en su hombro, pues lo que él con su pasión abrió no podrá cerrarse” (Is 22: 22).

³³⁵ “Para el pueblo que quiera entrar”

³³⁶ *archivo*: “Lugar público donde se guardan los papeles e instrumentos originales, en que se contienen los derechos del príncipe y particulares, dándoles mayor fe y autoridad la circunstancia del lugar” (DA).

³³⁷ *indulgencia plenaria*: Las indulgencias “eran, ante todo, un acto de jurisdicción y por lo mismo reservadas al pontífice, a los arzobispos en sus provincias y a los obispos en sus diócesis”. Martínez López-Cano, María del Pilar, “Indulgencias, ¿para qué? Las instrucciones para predicar los jubileos romanos y las bulas de cruzadas en el siglo ilustrado”, en *Expresiones y estrategias La Iglesia en el orden social novohispano*, María del Pilar Martínez López Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coord.), Universidad Nacional Autónoma de México Instituto de Investigaciones Históricas/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego, 2017, pp. 17-44, p. 19.

³³⁸ “dispuestos a entrar”.

³³⁹ “Elegid piedras y colocad la señal de la cruz para los pueblos” (Is 62: 10).

de piedra ahogada entre espinas, y tunales tan sin culto³⁴⁰, que por desierto podía correr el lugar, plaza de despreciado, que misterios sacros sin religión casi se rozan en profanados. Llevo al príncipe los ojos la cruz, sacola de aquel desierto y a expensas suyas encargó a dos sacerdotes, al uno el diligenciarla, y al otro el traerla, y colocarla donde su devoción le da aras, y su religión le consagra cultos, haciendo de las piedras el más pomposo trofeo de su exaltación: *Et eligite lapides, et leuate signum*³⁴¹. Repitiendo en la hostia incruenta de cuatro altares, la victoria que se ofreció al Padre en la misma cruz.

Oigan una historia de la escritura que apenas perdonó circunstancia, porque en todo se dibujase esta fiesta; refiérela el coronista sagrado al I de los Macabeos en el capítulo 4: insolente como soberbio Lisias³⁴² había plantado sus escuadrones, y puesto sus tiendas dentro de los términos de Judea, a cuyo orgullo se opuso el valiente capitán Judas Macabeo³⁴³ con sólo diez mil infantes, que valerosos campeones del pueblo hebreo, acometieron al enemigo tan ardorosos, que a breve espacio le dieron rora, matándole de sus escuadras cinco mil hombres, hasta que puesto el ejército de Lisias, en torpe fuga, se dio a conocer afrentosamente por las espaldas. Celebra el General festivo su victoria, y porque tuviese lugar con el triunfo la religión, dice a sus soldados: *Ecce contriti sunt inimici nostri, ascendamus nunc mundare sancta*³⁴⁴. Dese algo al culto divino, y no se vaya todo en celebrar el trofeo mundano, que no se deben menos victorias a las aras, que a las peleas. Suben al

³⁴⁰ *sin culto*: sin cultivar.

³⁴¹ “Elegid piedras y colocad la señal de la cruz” (Is 62: 10).

³⁴² Lisias fue regente de la mitad occidental del imperio bajo el rey seléucida Antíoco IV, Epífanes. A la muerte del rey, en 164, fue canciller y tutor de Antíoco V, Eupátor y encargado de sofocar la rebelión macabea. Perdió la batalla de Bet Sur en la frontera meridional de Judea con un ejército de sesenta y cinco mil hombres contra Judas Macabeo, quien contaba con diez mil hombres.

³⁴³ Judas Macabeo fue el dirigente del ejército judío del siglo II. Hijo del sacerdote Mataías. Tras la muerte de éste, en el año 166, prosiguió la lucha de liberación contra Antíoco IV, Epífanes y sus sucesores. Obtuvo la libertad de culto. Reconquistó y purificó Jerusalén, e hizo un pacto con los romanos intentando que le apoyaran contra los seléucidas. Murió en combate arrollado por el ejército de Báquides.

³⁴⁴ “Nuestros enemigos están vencidos; subamos pues a purificar el lugar santo y a celebrar su dedicación” (1M 4: 36).

monte de Sion³⁴⁵ donde estaba el templo: *Et viderunt sanctificationem desertam, et altare profanatum, et in atriis virgulta nata sicut in saltu, vel in montibus*³⁴⁶. Hallaron aquel santísimo lugar, que tantos años había dado campo a la piedad desierto, y convertido en un páramo, y todo el atrio donde estaba el altar de piedra, profanado, y lleno de tantas malezas, que era un bosque de montuosidad, un erial de cardos, y un laberinto de espinas. Entra en consejo el ínclito capitán, y determina elegir unos virtuosos sacerdotes a quien encomendar la ejecución de su idea: *Et eligit sacerdotes sine macula voluntatem habentes in lege Dei, et cogitavit de altari holocaustorum, quod profanatum erat, et incidit in illis consilium vt destruerent illud, ne forte esset illis in opprobrium*³⁴⁷. Determinan que se demoliese aquel altar profanado, porque sería afrenta el tenerle tan sin veneración, y sin culto: deshacen el altar los sacerdotes: *Et reposuerunt lapides in loco apto, et acceperunt lapides, et edificauerunt altare nouum secundum illud, quod fuerat prius*³⁴⁸. Y trayendo ellos mismos las piedras fabricaron otro altar nuevo a la traza, y planta del primero, santificando el atrio, y las entradas del templo. *Et aedem, et atria sanctificauerunt*³⁴⁹. Cubrieron de velas el lugar para la sombra. *Et appenderunt vela*³⁵⁰. Y porque ni del mes, ni del año faltase, o la figura o la profecía, dice, que se dedicó el altar de piedra un día: *Mensis noni centissimi, quadragessimi octauis anni*³⁵¹. El mes nono según su cómputo del año de ciento, y cuarenta y ocho, y en este día: *Fecerunt dedicationem altaris, et obtulerunt holocausta cum laetitia,*

³⁴⁵ Monte Sión *Zion*, Sión o Tzion (*Tsiyyon*) en hebreo tiene el significado bíblico de tierra prometida. Inicialmente fue el nombre de la colina en el sureste de Jerusalén en la que fue construida la ciudad del rey David. El monte de Sión o *Har Tziyyon* en hebreo posteriormente hizo referencia a la tierra prometida, a la tierra de Israel o a la propia Jerusalén.

³⁴⁶ “Y vieron desierto el lugar santo, y el altar profanado, y en los atrios follaje nacido como en un bosque o en montañas” (1M 4: 38).

³⁴⁷ “Y elegid sacerdotes inmaculados que tengan la voluntad en la ley de Dios, y pensó en el altar de los sacrificios, que estaba profanado, y les llegó la determinación de que lo destruirían, no fuese que representara una afrenta para ellos” (1M 4: 42-43).

³⁴⁸ “Y volvieron a poner las piedras en el lugar adecuado, y consiguieron piedras y edificaron un altar nuevo a partir del que había antes” (1M 4: 47).

³⁴⁹ “Y santificaron el templo y los atrios” (1M 4: 48).

³⁵⁰ “Y colgaron las cortinas”. (1M 4: 50).

³⁵¹ “El mes nono del año ciento cuarenta y ocho”.

*et sacrificium salutaris, et laudis*³⁵². Celebraron con pompa solemne la festividad de la dedicación de su altar, ofreciendo con regocijos, holocaustos³⁵³, y víctimas³⁵⁴ de alabanza. ¿Qué circunstancia hubo en aquella fiesta, que no la veamos repetir en la que aquí celebramos? El hallarse aquel altar de piedras ahogado entre malezas, como acá la santa cruz sepultada entre las espinas, derribarse en ambas partes el antiguo altar, traerse para el nuevo las piedras por diligencia, y ministerio de sacerdotes, labrarse en el atrio, y a la entrada del templo, dedicarse en el mes nono de nuestro cómputo, que es el mes de septiembre del año de 1648, y celebrarse como aquella dedicación con holocaustos y víctimas, ésta con los sacrificios santos de las mismas que se están diciendo en las cuatro aras³⁵⁵, que cercan la sagrada peana, y porque no les falte figura, estuvieron ya significadas en cuatro mesas que estaban a la entrada del templo, en las gradas del atrio principal donde se ofrecían los holocaustos: *Duae mensae hinc, et duae mensae inde, vt immoletur super eas holocaustum, et pro peccato, et pro delicto*³⁵⁶. Y si estos altares, o mesas cuatro están a cargo de cuatro congregaciones ilustres, que rodean a la santa cruz el día de su exaltación, pompa es que tenía profetizada David³⁵⁷ a la exaltación de Cristo crucificado, para el día en que se cumpliese el evangelio de atraer los hombres a sí, cuando le levantasen en alto: *Et ego si*

³⁵² “Celebraron la dedicación del altar y ofrecieron con alegría holocaustos y el sacrificio de la comunión” (1M 4: 56).

³⁵³ *holocausto* en el sentido de “En la ley antigua instituyó nuestro Señor tres suertes de sacrificios más solemnes: el primero era para honrar a Dios por su infinita majestad, deseando unirse totalmente con él por encendido amor: y por esto se abrasaba todo con fuego, y se llamaba holocausto, que quiere decir todo abrasado” (DA).

³⁵⁴ *víctima*: “Por translación se llama aquello, [v.478] que se expone, u ofrece a algún grave riesgo en obsequio de otro” (DA).

³⁵⁵ Matías de Bocanegra se refiere a los altares que flaquearon la santa cruz colocada. Juan de Mañozca solicitó “los cuatro rostros de la peana a cuatro ilustres congregaciones: uno a la congregación de San Pedro, otro a los del Sagrario, el tercero a la Tercera Orden de San Francisco y el cuarto a la del Salvador congregación de la Casa de la Profesa de la Compañía de Jesús”.

³⁵⁶ “Dos mesas aquí y dos mesas allá para que se inmole sobre ellas el holocausto, tanto para expiar el pecado como el delito”.

³⁵⁷ David fue un rey israelita, sucesor de Saúl y segundo monarca del Reino de Israel. Logró unificar y expandir su territorio, conquistando las ciudades de Jerusalén y Samaria, Petra, Zabab y Damasco. La historia de David destaca en la Biblia, en los libros del profeta Samuel y en el Libro de los Salmos. David fue uno de los grandes gobernantes de Israel y padre de otro de ellos, Salomón. Es venerado como rey y profeta en el judaísmo, el cristianismo y el Islam.

*exaltatare, etc. Exurge, (le dice), domine in ira tua, et exaltare in finibus inimicorum meorum, et sinagoga populorum circumdabit te*³⁵⁸. San Jerónimo y san Agustín leyeron *Et congregatio populorum circumdabit te*³⁵⁹. Levántate, Señor, en el trono de tu cruz, y te coronarán las ínclitas congregaciones de las tribus³⁶⁰, y de los pueblos con que hoy nuestro glorioso caudillo y pastor, vuelve segunda vez como el Macabeo insigne, a desagruar el altar de Dios, sacando las piedras santas del sepulcro de las malezas, y colocándolas en la majestad demás decentes³⁶¹ aras, con glorias repetidas, y pompas renovadas: *Et eligite lapides, et levate signum ad populos*³⁶².

Muy estimables le deben de ser a Dios las piedras para su altar, más que mucho si en su altar se consagra el valor de la piedra Cristo. Piedra que cortada sin manos derrocó la estatua de la soberbia, y creció a la grandeza de un monte. Piedra angular³⁶³ que bajó del cielo para fundar la fábrica de Sion. Piedra manal, que tocada con la vara de su cruz, se desató en corrientes undosas³⁶⁴ para la satisfacción de su pueblo, y no es mucho que quiera Dios tan juntas la cruz y las piedras, porque de ponerse una piedra en la cruz le vino al mundo su remedio, y al demonio su castigo.

³⁵⁸ “Y yo, cuando sea elevado... Levántate, Señor, en tu ira, y elévate en el territorio de mis enemigos, y el conjunto de los pueblos te circundará”. (Salmos 7:6).

³⁵⁹ “La congregación de pueblos te rodeará”.

³⁶⁰ Tribu entendida como “una de las partes, en que se divide el pueblo: como las doce, en que se dividió el pueblo de Israel” (DA).

³⁶¹ *decente* vale también para digno. (DA)

³⁶² “Elegid piedras y colocad la señal de la cruz para los pueblos” .

³⁶³ La piedra angular es la piedra principal, usualmente colocada en la esquina de una edificación para guiar a los obreros durante su trabajo. Dicha piedra resalta de entre las demás por ser la más grande, la más sólida y mejor elaborada. Una vez colocada la piedra angular, se convierte en la base para determinar cada medida en el resto de la construcción. Todo se alinea con ella.

Las sagradas escrituras definen a Cristo como la piedra angular sobre la que se construye su iglesia. Como la piedra angular de la edificación de la iglesia, Jesús es nuestro estándar de medida y alineamiento. En el libro de Isaías encontramos referencias al Mesías como "la piedra angular": "Por tanto, el Señor dice así: He aquí que yo he puesto en Sion por fundamento una piedra, piedra probada, angular, preciosa, de cimiento estable; el que creyere, no se apresure. Y ajustaré el juicio a cordel, y a nivel la justicia" (Is 28:16-17).

³⁶⁴ *undosa*: “Que se mueve haciendo olas” (DRAE).

Al id campal³⁶⁵, cuerpo a cuerpo, se redujo todo el suceso de una batalla entre el pastorcillo David y el filisteo Goliat gigante³⁶⁶, el uno desmesurado en el cuerpo, y en el valor rapaz, el otro en la edad, aunque varón en las fuerzas: por cierto, cobarde ejército (al fin de judíos) que comete a la estrena del bisoño³⁶⁷, lo que no fía a la experiencia del veterano: más fue dictamen de Dios, que para empresas grandes no hace aceptación de los años, sino estimación de los méritos. Vase el Pastor al río de donde eligiendo cinco limpias piedras, dicen los rabinos, fue escribiendo y grabando en cada una el nombre de cada uno de los patriarcas y capitanes más célebres, a quien aplaudían las historias: y en la una dellas labró el nombre del capitán Jeosué, o Jesua, que es lo mismo que el nombre santísimo de Jesús. Echa en el zurrón³⁶⁸ las piedras, ciñese a la cintura la honda, y viene al teatro público donde estaba en palestra el Gigante³⁶⁹ armado de punta en blanco, blandiendo en la siniestra³⁷⁰ una asta³⁷¹, cuyo sangriento hierro había sido mísero estrago de los hebreos, y poniendo mano, desnudó la acicalada cuchilla, en quien hacía reverberación para los relámpagos al

³⁶⁵ *campal* en el sentido de “batalla campal. Se dice la que se da entre dos campos de poder a poder” (DA).

³⁶⁶ David fue el más joven de los doce hijos de Isaí. Un día la nación de Israel fue llamada a pelear contra los filisteos, ambos ejércitos se encontraban de frente en lados opuestos del valle de Ela. David salió a reportarle a su padre noticias del campamento y de los soldados, ya que varios de sus hijos estaban entre las filas. David escuchó a Goliat, un filisteo gigante, burlarse de Dios, lo cual lo motivó a desear enfrentarse a Goliat. David convenció al rey para que lo dejara pelear en aquella batalla aún cuando las armaduras eran muy pesadas para él. Armado con sólo una onda y cinco piedras David salió al campo de batalla donde lo esperaba Goliat. Al verlo sin armadura, Goliat, armado con espada y lanzas, se burló del joven muchacho, pero David se sabía bendecido por el Dios de los ejércitos. Tomó una de sus piedras y usando su onda la tiró hacia el rostro del gigante. La piedra se incrustó en la frente de Goliat, quien cayó irremediamente muerto. Después David tomó la espada de su contrincante y la usó para cortarle la cabeza. Al ver el fracaso del gigante Goliat, los filisteos huyeron del campo de batalla. Israel ganó la contienda gracias a un joven muchacho lleno de valor y fe que creyó en el poder de Dios.

Este relato lo encontramos en el libro de Samuel capítulo 17.

³⁶⁷ *bisoño* como “el soldado, o milicia nueva, que no ha perdido el miedo, y está aún torpe en el ejercicio de las armas” (DA).

³⁶⁸ *zurrón* es “la bolsa grande de pellejo, que regularmente usan los pastores para guardar y llevar su comida, u otras cosas; y se extiende a significar cualquier bolsa de cuero” (DA).

³⁶⁹ Se refiere a Goliat.

³⁷⁰ *siniestra*: “se llama la mano contraria a la diestra” (DA).

³⁷¹ *asta*: ‘lanza o pico’ (DRAE).

desnudarla, el fuego que arrojaban los ojos al esgrimirla. Desciñese el Pastor³⁷² la honda, y poniendo en ella más por elección, que por contingencia, la piedra que esculpía el nombre de Josue dice: *Tu venis ad me in gladio, et hasta, et clypeo; ego autem in nomine Domini*³⁷³. ¡Ah, cobarde! Tantas ventajas para pelear con un niño, más es fiereza que valor, pues no importa, que yo con menos aparato, y con más denuedo aseguro mi victoria, librada no al ruido, sino al poder del nombre que graba el pedernal, que se voltea en los giros de aquesta honda, de donde disparando la piedra, se la engastó³⁷⁴ con tan dichosa suerte en la cabeza al gigante, que derrocando su grandeza bárbara con el golpe cegó su desvanecido cuello con la cuchilla, arruinando tantos orgullos de un tiro, y dejando a un tiempo coronado de triunfos a Israel, y vencida la hostilidad filistea. Ella, de David fue la hazaña, pero de la cruz la figura, dice ahora con elegancia Cirilo³⁷⁵: porque la cruz fue la honda donde en lazos, y cordeles de Adán, quedó ligada la piedra a Cristo, cuyo nombre fue sobreescrito al de David, de donde siendo uno mismo el David que la juega, y la piedra que se dispara, derribó de un golpe al fuerte armado, soberbio Goliat del infierno: *Sane crux ipsa funda est, qua David Goliat horrendum armis prostravit humi*³⁷⁶. Y degollando a la muerte tiene hoy su cabeza por trofeo a los pies de la misma cruz³⁷⁷: por esto andan en el lugar que discurro tan juntas la piedra y

³⁷² Quiere decir David.

³⁷³ “Tú vienes contra mí con espada, lanza y jabalina; pero yo voy contra ti en el nombre del Señor” (1s 17: 45).

³⁷⁴ *engastar*: “encajar y embutir una cosa en otra, como se engasta y embebe la piedra preciosa, el diamante, esmeralda, etc. en oro o plata” (DA). La cruz se engastó en la hermosa peana que le mandaron a hacer.

³⁷⁵ San Cirilo de Alejandría fue un obispo y doctor de la Iglesia elegido para ocupar la sede eclesiástica de Alejandría, en Egipto. Destacó por defender en el Concilio de Éfeso los dogmas de la unidad de la persona en Cristo y la divina maternidad de la virgen María. Murió en el año 444.

³⁷⁶ “La honda misma es realmente la cruz, con la que David derribó al suelo a Goliat, temible por sus armas”.

³⁷⁷ Se refiere al cráneo de la santa cruz. Laura Rodríguez comenta al respecto que “al pie de la cruz es habitual que se incluya una calavera que se identifica con Adán, el cual según la leyenda habría sido sepultado en el Gólgota (en arameo calavera), en el mismo lugar donde se erigió la cruz de Jesús”, Rodríguez Peinado, Laura, “La crucifixión”, *Revista Digital de Iconografía Medieval*, vol. II, nº 4, 2010, pp. 29-40, p. 30. No obstante, aquí el cráneo, según Matías de Bocanegra, representa la cabeza degollada del gigante Goliat.

la cruz, en significación de que ya los fieles tienen en la cruz armada la honda para vencer al demonio: *Eligite lapides, et leuate signum, crucis scilicet*³⁷⁸.

Amoroso desafío parece aqúeste de su virtud atractiva, elegid piedras (como si dijera) y levantad en alto la cruz, y va sobre apuesta, que las mismas piedras son arrebatadas de su secreta violencia. ¿No ha dicho en el evangelio que al levantarse en la cruz, atraerá todas las cosas a sí? *Et ego si exaltatus fuero de terra omnia traham ad me*³⁷⁹. Pues hizo Cristo en la cruz, lo que hacen los artífices de las obras para levantar en alto las columnas, y los mármoles, y demás piedras del edificio, hacen de dos maderos cruzados un cabrío³⁸⁰, y poniendo un carrillo³⁸¹ pendiente en el recamo³⁸², por donde pasan y corren las sogas, a pocas vueltas del torno sube la máquina tractoria, las piedras más pesadas hasta la corona, y cúpula de la fábrica: pues esta es la cruz a quien Gislerio llama tróclea³⁸³, con que suben los materiales del espiritual edificio. Allá, Arquímedes³⁸⁴ decía que si a él le diesen facultad para hacer pie fijo en el aire, hallaría tal invención tractoria, que colgaría todo el peso de la tierra, y le levantaría en alto: Si le concediesen la facultad de apoyarse en el aire, tendría talartificio, que podría mover la máquina del mundo³⁸⁵. Mas, esto que a Arquímedes le fue imposible, es lo que hizo Cristo crucificado; pues levantado en el aire donde tuvo los pies fijos con una escarpia, armó en la cruz una grúa de tanto tiro que a su fuerza, dice Zacarías: *Lapides santi elevabuntur super terram eius*³⁸⁶. Cumpliéndose en esto el evangelio: *Et ego*

³⁷⁸ “Elegid piedras y colocad una señal para los pueblos” (Is 62:10).

³⁷⁹ “Y yo, cuando sea elevado de la tierra, atraeré a todos hacia mí” (Jn 12: 32).

³⁸⁰ *cabrío* es una “viga o madero, que sirve para formar con otros el suelo y techo de la casa” (DA).

³⁸¹ *carrillo* es una máquina que sirve para sacar agua de los pozos (DA).

³⁸² *recamo*: ‘borde’ (DRAE).

³⁸³ *tróclea*: ‘polea’ (DRAE).

³⁸⁴ Arquímedes de Siracusa nació alrededor del 212 a.C, fue un físico, ingeniero, inventor, astrónomo y matemático griego. Es considerado uno de los científicos más importantes de la Antigüedad. Entre sus aportes a las ciencias se encuentran sus fundamentos en hidrostática, estática, y la explicación del principio de la palanca.

³⁸⁵ “Si le concediesen la facultad de apoyarse en el aire, tendría tal artificio, que podría mover la máquina del mundo”.

³⁸⁶ “Las piedras santas se elevarán sobre su tierra”.

*si exaltatus fuero a terra omnia traham adme*³⁸⁷. Porque hizo Cristo a la cruz tan sobre todo encarecimiento atractiva, que le dio virtud de arrebatarse³⁸⁸ a las mismas piedras.

Teatro³⁸⁹ era el calvario al dolor, cuando el universo lo fue al espanto, pues apagando el cielo sus luces, vistiéndose de luto los aires, y despedazándose a latidos los elementos, titubeó la naturaleza toda casi en el riesgo último de acabarse, pues ya su ser agonizaba, porque su autor fallecía, y al dar las criaturas llorosas con los indicios³⁹⁰ sentidos, viva significación de sus sentimientos, entre todas las que excedió en la demostración fue la tierra, pues descuadernando³⁹¹ montes, volando riscos, y peloteando peñascos, se mecía a volcar su firmeza, y trabajaba por desquiciar su raíz: *Terra mota est, pestrae scibae sunt, et multa corpora sanctorum, qui dormierant surrexerunt*³⁹², Mateo capítulo 27. ¿Pensáis, dice ahora san León³⁹³, que esos vaivenes de la tierra eran solamente significación de su lástima? Pues no eran sino además de su inclinación. Había dicho Cristo, que en subiendo a la cruz, desde ella había de atraerlo todo a sí, y ambiciosa la tierra de ir a la parte, con irse a Cristo, le procuraba arrancar de sí misma, testificando en sus movimientos: que si los montes, los mármoles y las peñas dejando su natural quietud, andan por los aires a vuelo, es porque Cristo en la cruz cuelga los montes, suspende los peñascos, y atrae las piedras: *Traxisti domine omnia ad te, cum terra motibus quateretur insolitis*³⁹⁴. Que afectan aun las cosas pesadas dejar de su firmeza los quicios, por volar a la cruz como al centro de sus deseos. ¡Ah, Dios mío!, las piedras os siguen, y los hombres os desamparan, los montes os buscan,

³⁸⁷ “ Y yo cuando sea elevado de la tierra, atraeré a todos hacia mí” (Jn 12, 32).

³⁸⁸ *arrebatarse* en el sentido de “elear, embelesar, causar admiración y asombro, dejando a uno como pasmado y absorto” (DA).

³⁸⁹ Léase nota 15.

³⁹⁰ *indicio*: “Señal o acción de que se infiere o hace presumir alguna cosa” (DA).

³⁹¹ *descuadernar*, ‘desbaratar, descomponer’ (DRAE).

³⁹² “Tembló la tierra y las rocas se hendieron. Se abrieron los sepulcros, y muchos cuerpos de santos difuntos resucitaron” (Mt 27, 51-53).

³⁹³ San León fue papa, confesor y Doctor, que por su santidad y doctrina fue llamado el Grande. Benedicto XIV lo colocó entre los Doctores de la Iglesia. El episodio más conocido de su pontificado fue el pacto de paz que concilió con Atila en el año 452.

³⁹⁴ “Atrajiste, Señor, todo hacia ti, cuando la tierra se agitó insólitamente” (San León).

y mi dureza os desprecia, los mármoles se van tras vos, y mis pasiones me apartan de vuestro lado: más duro soy que las piedras, pues a ellas las atrae vuestra cruz, y a mí la cruz me ahuyenta cuando el apetito me arrastra: *Tollite lapides*³⁹⁵.

*Et levate signum ad populos*³⁹⁶. Hoy vemos ejecutado este oráculo³⁹⁷ cuando nuestro ilustrísimo prelado nos erige de piedras el glorioso trofeo de la santa cruz, ministerio que le compete por su patria, pues hay quien diga trayéndolo de erudición más antigua, que la noble Cantabria aún en el tiempo de la gentilidad no tuvo ídolo ninguno ni le adoró, sino al Dios grande, y por señal suya un lábaro³⁹⁸, que es a manera de cruz, de donde dice Lipsio de Cruce³⁹⁹, que los romanos recibieron aquesa insignia, según el uso que tenían de poner en sus armas el blasón de la provincia, que conquistaban. También le compete por especial un brete⁴⁰⁰ sus armas, en cuyo escudo se ve un brazo que tiene levantada en alto esta sacrosanta señal: *Et leuate signum*⁴⁰¹. Dándose a entender en las dos tarjas⁴⁰², que de tales armas esculpen sagrado adorno a la santa cruz, que si ésta el día de su exaltación debió a Heraclio el restituirla a Jerusalem, y ponerla en su debida veneración: hoy es deudora a su ilustrísima

³⁹⁵ “Levantad la piedra”.

³⁹⁶ “Y colocad la señal a los pueblos”.

³⁹⁷ *oráculo* entendido como “respuesta que da Dios, o por sí, o por sus ministros” (DA).

³⁹⁸ *lábaro* es “el estandarte militar que llevaban delante los Emperadores cuando salían a campaña. Era de extraña riqueza, por ser tejido con oro y adornado de piedras preciosas, y en el medio estaba puesto el nombre del emperador, y alguna empresa suya, y se le daba especial culto por todo el ejército; pero desde el tiempo de Constantino el Magno, se mudó el epígrafe, poniendo en medio de una cruz con el *Alpha* y *Omega* de los Griegos a los lados, y por timbre, en lo alto del hasta, el nombre de Cristo cifrado en las dos letras Griegas *Rhoo* y *Chi*. Hoy entendemos por lábaro el nombre de Cristo cifrado deste modo” (DA).

³⁹⁹ Justo Lipsio fue un filólogo y humanista flamenco de las postrimerías del siglo XVI y principios del XVII. Desarrolló un pensamiento vinculado al estoicismo tomando como punto de partida los escritos de Séneca. Se considera que su producción literaria dio lugar al neoestoicismo.

⁴⁰⁰ *brete*: “El cepo, o prisión estrecha de hierro, que se pone a los reos en los pies, para que no se puedan huir” (DA).

⁴⁰¹ “Y colocad la señal”.

⁴⁰² *tarjas* son “un género de escudo, o rodela, que usaban los romanos, españoles, y africanos, con que se cubrían todo el cuerpo” (DA).

de semejante obsequio: pues la traslada de la soledad al comercio⁴⁰³, del desierto a la frecuencia, desde el olvido al culto, y desde el campo al altar, levantándola donde todos la adoren. Con ella a México el brazo de su pastor le abre los pasos, y le da seguros los tránsitos para evadir los peligros en que se halla con tantas calamidades como nos cercan: *Leuate signum*⁴⁰⁴. Que no hay riesgo tan desesperado a un pueblo afligido a que no halle salida, si les pone a los ojos la cruz el brazo de su pastor.

Plegaba⁴⁰⁵ la retaguarda⁴⁰⁶ al Hebreo⁴⁰⁷ la fiera hostilidad del Gitano⁴⁰⁸ al capítulo 14 del Éxodo, y cuando quiso valerse de la fuga para librarse, se halló por el rostro atajado de la espantosa braveza del mar bermejo⁴⁰⁹. Que hay ocasiones en que al desdichado no solo se le cierran las puertas al consuelo, pero aún se le niegan los puertos al escape, y no le basta el no querer pelear, sino que ni aún le deja huir: mas, hay ocasiones en que la providencia deja llegar a los perseguidos a tanto extremo, que puestos en lo sumo del aprieto, conozcan que ya el librarlos no se ha de deber a esfuerzos humanos, sino a socorros divinos, como les sucedió a los israelitas, que puestos en lance tan estrecho oyeron a Dios, que le mandó a su caudillo: *Tu autem elua virgam tuam, et extende manum tuam super mare, et divide illud, vt gradientur filii Israel in medio maris per sic cum*⁴¹⁰. A vos digo, Moisen⁴¹¹, tended el brazo y levantad en alto la vara, que báculo de nuestro gobierno, es portento de mi poder⁴¹². Hízolo

⁴⁰³ comercio “Vale también comunicación, trato, conocimiento y amistad de unos con otros, y de unos pueblos con otros, para todo lo conducente a la sociedad y vida humana, sus menesteres y mantenimiento” (DA).

⁴⁰⁴ “Colocad la señal”.

⁴⁰⁵ *plegar*: ‘igualar en proporción’ (DA).

⁴⁰⁶ *retaguarda*, o bien retaguardia: “Porción de una fuerza desplegada o en columna más alejada del enemigo o, simplemente, la que se mantiene o avanza en último lugar” (DA).

⁴⁰⁷ Se refiere al profeta Moisés.

⁴⁰⁸ Es decir, el faraón egipcio del Éxodo.

⁴⁰⁹ *bermejo*: ‘rojo’ (DRAE).

⁴¹⁰ “Y tú, alza tu cayado, extiende tu mano sobre el mar y divídelo, para que los hijos de Israel pasen por medio del mar” (Ex 14: 16).

⁴¹¹ Variación del nombre del profeta Moisés.

⁴¹² La analogía del profeta Moisés con el arzobispo Juan de Mañozca proviene de la tradición cristiana, en donde se reconoce a Moisés como una figura política dentro de la religión: los mandamientos son enviados por Dios al Hebreo para instaurar la ley de su palabra a los hombres. Mañozca es la máxima

así el Caudillo, y apenas las aguas vieron en aquel brazo levantada en alto la sacra insignia, cuando ¡oh turbadas, oh reverentes!, con el más estupendo milagro que vieron en sus marinos cancelos las verdes aguas, se retiraron despavoridas convirtiendo la bermeja greña en vez de hierro cabello, enerizado⁴¹³ coral: rompióse el orgulloso elemento de bordo a bordo, regolfando⁴¹⁴ en dos muros de diamante la fuerza del atropellado raudal, y cuando las soberbias ondas acaudalando⁴¹⁵ peso, y rizando espumas, llegaban a la división milagrosa por donde seguros iban pasando los israelitas, en asomándose a descubrir el brazo de Moisen con la vara levantada en alto, así reprimían su orgullo, así retraían su caudal, así arrebujaaban⁴¹⁶ su fuerza, y así quebraban su cólera, como si la vara echase un freno a su arrebatado tropel, teniéndolas el sagrado báculo pastoral tan a raya, que sin pasarla de su obediencia, dieron calle anchurosa y florida, por donde pasó el pueblo libre de Faraón que le seguía, y del mar que le amenazaba. Señor, pues pregunto yo, ¿quién dio tanta virtud a una vara muerta, no le pudo dar la misma a una voz viva? ¿No bastará que Moisen mandase al mar, que se retrajese, pues le bastó una ley para guardar su clausura, para que es venir con vara alta a dividir su corriente? ¿O qué necesidad hay de mostrarle el cetro a quien obedece el mandato? ¿Y ya que esto se hubo de obrar con la vara, a que intento mientras pasa el pueblo le mandan a Moisen que la tenga levantada en alto mostrándola a las aguas, y al pueblo? Dígalo el padre san Agustín en el Sermón 90: *In virga mysterium sanctae crucis agnoscite frates. Attendinte, et videte, quod nisi virga supra mare eleuatur populus de Pharaonis potestate non tollitur leuata vero virga id est cruce erecta, cedit mare, cedunt, et*

autoridad eclesiástica de la Nueva España, junto con el obispo, de modo que la posición política del arzobispo también lo obliga a hacer cumplir la ley de Dios en la Tierra.

⁴¹³ *enerizado* es lo mismo que erizado (DA).

⁴¹⁴ *regolfar* significa “volver a retroceder el agua contra su corriente” (DA).

⁴¹⁵ *acaudalar* en el sentido de “juntar cantidad considerable de dinero, hacienda y otros bienes” (DA).

⁴¹⁶ *arrebujaar*: “envolver una cosa con otra, y lo mismo que arrollar, no con orden, sino confusamente (DA).

*fluctus eius*⁴¹⁷. Era la vara en manos del caudillo la cruz santa, que en ella le figuraba, porque se entienda, que mientras el mar borrascoso deste mundo tuviere la cruz, a la vista rendirá sus bravezas, y dará libre el tránsito para que pasen los fieles no habiendo riesgo tan desahuciado que no tenga su remedio en la santa cruz. ¡Ah México!, pueblo atribulado, qué cercado estás de calamidades: la sequedad te aflige, la peste te amenaza, la pobreza te enflaquece, los temporales te faltan, las discordias te consumen, y la ira de Dios tiene levantado el azote para acabarte: *Et adhuc manus eius extenta*⁴¹⁸. Los mares de las angustias suben hasta los cielos. Mas, buen ánimo, que ya el Moisen deste pueblo, que ya el caudillo desta metrópoli, que ya el pastor deste rebaño, oye la voz de Dios que le dice: *Eleva virgam tuam, et extende manum tuam super mare*⁴¹⁹. Y levantando el brazo exalta la vara de la santísima cruz, que como insignia sagrada sosiegue las tempestades del mar, quiete las borrascas de la tribulación, temple la justísima indignación de Dios, y abra camino seguro para escapar de los riesgos. Dándonos hoy en la cruz, que con tanta pompa dedica, que con tanta celebridad consagra, y con tanta religión⁴²⁰ festeja, el carro en que vuela favor, el nivel con que los caminos se allanan, la llave con que el cielo se abre, la piedra con que el infierno se vence, el tiro con que los hombres se atraen, a la insignia con que los mares se enfrenan⁴²¹, el archivo⁴²² en que se deposita la gracia, y el precio con que se copia la gloria: *Ad quam nos etc*⁴²³.

⁴¹⁷ “Reconoced, hermanos, en la vara el misterio de la Santa Cruz. Prestad atención y ved que, si la vara no se eleva sobre el mar, el pueblo no se desprende del poder de los faraones, pero, elevada la vara, es decir, erigida la cruz, el mar retrocede y retroceden sus olas” (San Agustín).

⁴¹⁸ “Y aún su mano extendida”.

⁴¹⁹ “Eleva tu vara y extiende tu mano sobre el mar”.

⁴²⁰ *religión* como “virtud moral con que la adoraban y reverenciaban a Dios, como primer principio de todas las cosas” (DA).

⁴²¹ *enfrenar* vale como ‘poner freno a desórdenes’ (DA).

⁴²² *archivo*: “lugar público donde se guardan los papeles e instrumentos originales, en que se contienen los derechos del príncipe y particulares, dándoles mayor fe y autoridad a la circunstancia del lugar” (DA). Entonces, la cruz es el lugar donde se depositan la fe de los creyentes y la autoridad de la institución eclesiástica.

⁴²³ La frase común parece ser *ad aeternam beatitudinem, ad quam nos perducatur Christus, amen*: “...hacia la dicha eterna, a la que nos conduzca Cristo, amén”.

ANEXO

Imagen 1

Grabado de la Santa Cruz hallada por el arzobispo Juan de Mañozca



Imagen 2

La Santa Cruz en la actualidad



REFERENCIAS

BÁRCENA VALMACEDA, Miguel de, *Relación de la pompa festiva y solemne colocación de una Santa Piedra, que el Ilustrísimo Señor Juan de Mañozca, arzobispo de México, trasladó al cementerio de esta iglesia Catedral de México...*, impresa por Hipólito de Ribera, 1648.

BERISTÁIN, Helena *Diccionario de retórica y poética*, Porrúa, México, 1995.

BLANCO MOREL, Mercedes, “"Ut poesis, Oratio". La oficina poética de la oratoria sacra en Hortensio Félix para Paravicino”, *Lectura y signo: revista de literatura*, n. 7, 2012, pp. 29- 65.

BRAVO ARRIAGA, María Dolores, “Festejos, celebraciones y certámenes”, en *Historia de la literatura mexicana. La lectura letrada en la Nueva España del siglo XVII*, vol. 2, coord. Raquel Chang-Rodríguez, UNAM-Siglo XXI, México, 2002.

-----, “La fiesta pública: su tiempo y espacio”, en Rubial García, Antonio, *Historia cotidiana de México*, Tomo II, Fondo de Cultura Económica-Colegio de México, México, 2005.

CASTILLO GÓMEZ, Antonio, “El taller del predicador. Lectura y escritura en el sermón barroco”, *Via Spiritus*, vol. 11, 2004, p. 7-26.

CERDÁN, Francis, “Historia de la historia de la Oratoria Sagrada en el Siglo de Oro. Introducción, crítica y bibliográfica”, *Criticón*, n. 32, 1985, pp. 55-107.

-----, “La emergencia del estilo culto en la oratoria sagrada en el siglo XVII”, *Criticón*, n. 58, 1993, pp. 61-72.

-----, “La oratoria sagrada del siglo XVII: un espejo de la sociedad”, *Actas del IV Congreso Internacional de la Asociación Internacional Siglo de Oro (AISO)*, vol. 1, Alcalá de Henares, 22-27 de julio de 1996, María Cruz García de Enterría (ed. lit.), Alicia Cordón Mesa (ed. lit.), 1996, pp. 23-44.

CEREZO SOLER, Juan, “Predicación y literatura. La oratoria sagrada en el Siglo de Oro”, *Miscelánea Comillas: Revistas de Ciencias Humanas y Sociales*, vol. 76, n. 49, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2018, pp. 409-420.

CÉSPEDES, Valentín de, Encina, Juan de la, *Trece por docena*. Nueva edición, introd. y notas de Francis Cerdán y José Enrique Laplana. Presses universitaires du Midi, Toulouse, 1998. [En línea] <<http://books.openedition.org/pumi/1713>>. ISBN: 9782810708239. DOI <https://doi.org/10.4000/books.pumi.1713>. [Consulta: 15 de julio, 2021]

CHINCHILLA PAWLING, Perla, *De la compositio loci a la República de las Letras: predicación jesuita en el siglo XVII novohispano*, Universidad Iberoamericana, México, 2004.

-----, “La invención de lo cotidiano: ¿una empresa del barroco?”, en *Historia cotidiana de México*, tomo II: La ciudad barroca, Antonio Rubial García coord., Fondo de Cultura Económica-Colegio de México, México, 2005.

-----, “La república de las letras y la prédica jesuita novohispana del XVII. Los paratextos y la emergencia del arte como sistema”, *Estudios de Historia Novohispana*, n. 41, julio-diciembre 2009, p. 79-104.

CORTÉS ORTIZ, Cecilia A., *Sermones impresos novohispanos del siglo XVII, la edición del sermonario. Historias varias canónicas moralizadas en sermones de Antonio Delgado y Buenrostro*, Pedro Manuel Cátedra García (dir. tes.), Universidad de Salamanca, 2015.

DEBRAY, Régis, *Vida y muerte de la imagen. Historia de la mirada en Occidente*, Buenos Aires, Paidós, 1994.

DÍEZ CORONADO, María de los Ángeles, “Enseñar a predicar en el siglo XVII. Encuentros y desencuentros entre los teóricos: Juan de Jesús María (OCD) y Agustín de Jesús María (OCD)”, *Historia de la educación*, n. 34, Ediciones Universidad de Salamanca, 2015, pp. 207- 220.

DOMÍNGUEZ LÓPEZ, Rosario, “Juego o recreación léxico-semántica en la prosa sanjuanista”, en *Estado actual de los estudios sobre el Siglo de Oro: Actas del II Congreso Internacional de Hispanistas del Siglo de Oro*, vol. 1, 1993, pp.307-314, p. 308.

FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, María Amelia, “Censura de la elocuencia (1648) de José de Ormaza: La idea retórica y poética del sermón”, *La corte del barroco: Textos literarios, avisos, manuales de corte, etiqueta y oratoria*, Antonio Rey Hazas, Mariano de la Campa Gutiérrez, Esther Jiménez Pablo (coords.), Madrid, Ediciones Polifemo, 2016.

GARAU AMENGUAL, Jaume, “La predicación de Juan Bautista Escardó (Palma de Mallorca) [1581]- 1652) a través de uno de sus sermones”, en *Actas IV de la Asociación Internacional Siglos de Oro*, 1996, pp. 626- 630.

GORCA LÓPEZ, Gemma, “La parodia del sermón en la obra de Cristóbal de Castillejo”, en *Actas del VII Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval. Congreso Internacional*, (Castellò de la Plana, 22-26 de septiembre de 1997), editores, Santiago Fortuño Llorens, Tomàs Martínez Romero, Castellò de la Plana, Publicacions de la Universidad de Jaume I, 1999.

HERREJÓN PEREDO, Carlos, “Los sermones novohispanos”, en Raquel Chang-Rodríguez coord., *Historia de la literatura mexicana*, vol. 2, Siglo XXI, México, 2002, p.43.

HERRERO SALGADO, Félix, *La oratoria sagrada española en los siglos XVI y XVII. La predicación en la Compañía de Jesús*, tomo III, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2004.

IBARRA ORTIZ, Hugo, *El paradigma sermocinal en la Nueva España. Siglo XVII*, Universidad Autónoma de Zacatecas, Zacatecas, 2013.

LARA, Jaime, “El espejo en la cruz. Una reflexión medieval sobre las cruces atriales mexicanas”, en *Anales de la historia del Instituto de Investigaciones Estéticas*, volumen XVIII, número 69, otoño 1996, pp. 5-40.

LEONETTI, Francesca, “El barroquismo de las “grandes alegrías” de los rituales de poder en las relaciones de sucesos españolas e hispanoamericanas”, *La invención de la noticia. Las relaciones de sucesos entre la literatura y la información (siglos XVI-XVIII)*, Giovanni Ciappelli y Valentina Nider (eds.), Università degli Studi di Trento, Trento, 2017, pp. 843-858.

MARAVALL, José Antonio, *La cultura del barroco: análisis de una estructura histórica*, Ariel, Madrid, 1975.

MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO, María del Pilar, “La Iglesia, los fieles y la Corona. La bula de la Santa Cruzada en Nueva España, 1574-1660”, en *Serie Historia Novohispana*, 103, Universidad Nacional Autónoma de México- Instituto de Investigaciones Históricas, México, 2017.

-----, *et. al.*, “Estudio introductorio. Tercer concilio provincial mexicano (1585)”, en *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, María del Pilar Martínez López-Cano (coordinadora), Edición original en disco compacto, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2004.

MASSANET RODRÍGUEZ, Rafael, “El predicador, comediante a lo divino. Lateatralización del discurso religioso en el barroco”, en *Hipogrifo*, 7.2, 2019, pp. 461-472.

MÉNDEZ PLANCARTE, Alfonso, *Poetas novohispanos segundo siglo (1621-1721), parte primera*, UNAM, México, 1945 (1994).

MENÉNDEZ PELÁEZ, Jesús, “Teatro e Iglesia en el siglo XVI: de la reforma católica a la contrarreforma del Concilio de Trento”, en *Criticón*, n. 94, 2005, pp. 49-67.

MOLINA PALESTINA, Óscar, *De sacralización: los objetos sacros a través del tiempo, el caso de la cruz atrial de Santiago Atzacolco*, Tesis doctoral, Dra. Martha Fernández García (dir. tes.), Universidad Nacional Autónoma de México, 2012.

NÚÑEZ BELTRÁN, Miguel Ángel, *La oratoria sagrada de la época del barroco. Doctrina, cultura y actitud ante la vida desde los sermones sevillanos del siglo XVII*, Universidad de Sevilla, Sevilla, 2000.

OLGUÍN, Nadia, *La écfrasis en la descripción del templo de San Bernardo (1691), de Don Alonso Ramírez de Vargas y edición del texto*, Tesis de licenciatura, Dra. Ana Castaño Aguilar (dir. tes.), UNAM, México, 2019.

RABELL BOSCH, Magdalena, Baró Queralt, Xavier, “El nacimiento de la retórica moderna a través de Cipriano Suárez (1524-1593)”, en *Comprender*, vol. 20, n. 2, 2018, pp.45-6.

RAMÍREZ VIDAL, “El *ornatus* en la retórica griega clásica”, en *Noua tellus*, 24 2, 2006, pp. 147-165.

ROBLEDO ESTAIRE, Luis, “El sermón como representación: teatralidad y musicalidad en la oratoria sagrada española de la Contrarreforma”, en *Revista de musicología*, vol. 26, n. 1, pp. 127-186.

RODRÍGUEZ HERNÁNDEZ, Dalmacio, *Texto y fiesta en la literatura novohispana*, UNAM, México, 1998.

RUBIAL GARCÍA, Antonio, “De la visión retórica a la visión crítica. La plaza mayor en las crónicas virreinales”, *Des-tiempos*, año 3, n. 14, marzo-abril de 2008, pp.- 413-428.

-----, “El cuerpo de la fiesta. Las corporaciones de españoles de la ciudad de México en la era barroca y sus aparatos de representación”, en *El historiador frente a la ciudad de México. Perfiles de su historia*, coord. Sergio Miranda Pacheco, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2016.

SAINZ BARIÁIN, Isabel, *Poder, fasto y teatro: La comedia de san Francisco de Borja (1640), de Matías de Bocanegra, en su contexto festivo*, Alicante, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2017.

TANACS, ERIKA, “El Concilio de Trento y las iglesias de la América española: la problemática de su falta de representación”, *Fronteras de la Historia*, n. 7, anual, Bogotá, 2002, pp. 117- 140.

TANGANELLI, Paolo, ““En la gloria en donde el lenguaje es ver". Algunas notas sobre las técnicas de visualización en el sermón barroco”, en *Lectura y signo*, n. 7, 2012, pp. 107-120.

VELANDIA ONOFRE, Darío, *Hacia una teología de la imagen. Mística, oratoria y pintura en la España del Siglo de Oro*, Tesis doctoral, Dr. Joan Sureda i Pons (dir. tes.), Dra. Sílvia Canalda (dir. tes.), Universitat de Barcelona, 2014.

-----, “¿Teatro en el púlpito? La oratoria sagrada española del siglo XVII”, en *Perífrasis. Revista de Literatura, Teoría y Crítica*, vol. 3, n. 5, 2015, pp. 35-48.

VITULLI, Juan, “Los mocos del predicador: cuerpo, gestualidad y auto-control en el púlpito barroco”, en *Revista Zama*, n. 6, 2014, pp. 167-182