

Algunos sujetos y objetos de la oratoria sagrada en América colonial

Ana María Martínez de Sánchez (Directora)



Centro de Investigaciones y Estudios
Sobre Cultura y Sociedad (CIECS)
Unidad Ejecutora del CONICET
Programa de Estudios Indios
Universidad Nacional de Córdoba

ALGUNOS SUJETOS Y OBJETOS DE LA ORATORIA SAGRADA EN AMÉRICA COLONIAL

**Ana María Martínez de Sánchez
(Directora)**

CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS
SOBRE CULTURA Y SOCIEDAD
(CIECS) UNIDAD EJECUTORA DEL CONICET
Programa de Estudios Indianos
UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA



Algunos sujetos y objetos de la oratoria sagrada en América colonial /
Javier A. Berdini ... [et.al.] ; dirigido por Ana María Martínez de Sánchez. -
1a ed. - Córdoba : CIECS (CONICET-UNC) Báez Ediciones, 2014.
E-Book.

ISBN 978-987-1498-48-2

I. Historia de América. I. Berdini, Javier A. II. Martínez de Sánchez, Ana María,
dir. CDD 980

Fecha de catalogación: 29/09/2014

**Directora del Centro de Investigaciones y Estudios Sobre Cultura y Sociedad (CIECS)
Unidad Ejecutora del CONICET (UNC)**

Dra. Dora E. Celton

Directora del Programa de Estudios Indianos

Dra. Ana María Martínez de Sánchez

BANCO DE EVALUADORES DE PUBLICACIONES DEL PROGRAMA

Dra. Carmen Álvarez Márquez – Universidad de Sevilla (España)

Dra. Alicia Bazarte – Instituto Politécnico Nacional (México)

Dr. Oscar Caeiro – Universidad Nacional de Córdoba (Argentina)

Dr. Teodoro Hampe Martínez – Universidad Nacional de San Marcos (Perú)

Dra. Antonia Heredia Herrera - Universidad Internacional de Andalucía (España)

Dr. Ernesto Maeder – Universidad Nacional del Nordeste (Argentina)

Dr. Hörst Pietschmann – Universidad de Hamburgo (Alemania)

Dr. José de la Puente Brunke – Pontificia Universidad Católica del Perú (Perú)

Dra. María Isabel Seoane – Universidad de Buenos Aires (Argentina)

Dra. Nelly Sigaut – Colegio de Michoacán (México)

Este libro se publica con el apoyo económico de la Secretaría de Ciencia y Tecnología (SECyT) de la Universidad Nacional de Córdoba.



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional.

Ana María Martínez de Sánchez

Doctora en Historia. Investigadora de Carrera del CONICET y Profesora en la Universidad Nacional de Córdoba (Jubilada). Docente del Doctorado en Historia en la Universidad del Salvador. Directora del Programa de Estudios Indianos del Centro de Estudios Avanzados (CEA) de la Universidad Nacional de Córdoba. Directora del Proyecto SECyT: “La oratoria sagrada y la construcción de identidades”.

marsan@arnet.com.ar

Javier A. Berdini

Profesor de Historia. Doctorando en Historia en la Universidad del Salvador. Miembro del Programa de Estudios Indianos, Centro de Estudios Avanzados (CEA) de la Universidad Nacional de Córdoba. Integrante del Proyecto SECyT: “La oratoria sagrada y la construcción de identidades”.

jberdini@gmail.com

Karina Clissa

Profesora y Licenciada en Historia. Miembro del Programa de Estudios Indianos del Centro de Estudios Avanzados (CEA) de la Universidad Nacional de Córdoba. Profesora Titular en la Universidad Católica de Córdoba. Integrante del Proyecto SECyT: “La oratoria sagrada y la construcción de identidades”.

karinaclissa@yahoo.com

Julieta M. Consigli

Doctora en Letras. Profesora Adjunta de Lengua y Cultura Latinas I. Ex Vicedirectora de la Escuela de Letras de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba y Codirectora del Programa de Estudios Indianos del Centro de Estudios Avanzados (CEA) de la Universidad Nacional de Córdoba. Integrante del Proyecto SECyT: “La oratoria sagrada y la construcción de identidades”.

julieta.consigli@gmail.com

Mateo Paganini

Licenciado en Psicología. Doctorando en Letras de la Facultad de Filosofía y Humanidades (UNC). Miembro del Programa de Estudios Indianos, Centro de Estudios Avanzados (CEA) de la Universidad Nacional de Córdoba. Integrante del Proyecto SECyT: “La oratoria sagrada y la construcción de identidades”. Adscripto al Centro de Investigación de la Facultad de Filosofía y Humanidades (CIFYH-UNC).
mateopaganini@gmail.com

Bernarda Urrejola Davanzo

Doctora en Historia. Académica de planta del Departamento de Literatura de la Universidad de Chile. Investigadora responsable del proyecto Conicyt-Fondecyt “La retórica sagrada de Manuel de Alday y Aspée (1712-1789): los sermones de un obispo entre dos épocas”.
bernardaurrejola@gmail.com

Norma Catalina Fenoglio

Master en Gestión Documental y Administración de Archivos, Licenciada en Archivología y Doctoranda en Estudios Sociales de América Latina. Profesora en la Escuela de Archivología, FFyH, Universidad Nacional de Córdoba. Miembro del Programa de Estudios Indianos, CEA, UNC y de la Comisión de Selección Documental de la UNC. Integrante del Proyecto SECyT: “La oratoria sagrada y la construcción de identidades”.
norma.cfenoglio@yahoo.com.ar

INDICE DE CONTENIDO

Lo normativo y lo pastoral en el Obispado del Tucumán (siglos XVI-XIX).....	8	IR
<i>Ana María Martínez de Sánchez</i>		
América, espejo de Grecia y Roma: Tradición clásica en el púlpito rioplatense (siglos XVIII-XIX).....	33	IR
<i>Javier A. Berdini</i>		
El modelo mariano en la palabra de los concionadores.....	53	IR
<i>Karina Clissa</i>		
Notas de Doctrina en sermones sobre la Virgen de Copacabana de Fr. Pantaleón García.....	77	IR
<i>Julieta M. Consigli</i>		
Quetzalcóatl y la Inquisición: el proyecto silenciado de una América cristiana sin España.....	93	IR
<i>Mateo Paganini</i>		
Manuel de Alday y Aspée: un obispo en tensión (Santiago de Chile, siglo XVIII).....	104	IR
<i>Bernarda Urrejola</i>		
Normas Internacionales y particulares para la descripción de Documentos de Creación.....	117	IR
<i>Norma C. Fenoglio</i>		

PRESENTACIÓN

Las tareas de investigación e intercambio desarrolladas en el último bienio en el *Programa de Estudios Indianos* del Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad (CONICET-UNC) y el Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba, fructificaron en la obra colectiva que presentamos. La integran siete trabajos producto de la suma de experiencia en el estudio y análisis de sermones, estudiados desde una óptica pluridisciplinar. El tema es objeto de estudio desde el año 2006, con sucesivos subsidios de la SECyT-UNC, que permitieron la preparación del material fontal y el avance en la investigación, en especial -en esta ocasión- a través del proyecto cumplido entre 2012 y 2013, referido a “La oratoria sagrada y la construcción de identidades”. Se suma a estos aportes la colaboración de la Dra. Bernarda Urrejola Davanzo, quien fuera profesora visitante en nuestro Programa durante el curso 2014.

Confiamos proporcionar desde este libro electrónico contenidos que informen sobre diferentes aspectos referidos al objeto principal de estudio “los sermones”, como parte de la oratoria sagrada, y motivar otros trabajos que colaboren al conocimiento más completo de estos textos y sus contextos.

LO NORMATIVO Y LO PASTORAL EN EL OBISPADO DEL TUCUMÁN (SIGLOS XVI-XIX)

Ana María Martínez de Sánchez

Resumen

En el período colonial americano y en las primeras décadas posteriores a la Independencia, los eclesiásticos generaron una serie de documentos, por exigencias normativas y requerimientos de índole pastoral. En el obispado del Tucumán, objeto de nuestro estudio, se pueden analizar los aranceles eclesiásticos y las consuetas de las catedrales, entre los primeros, y sermones, pláticas y homilias, entre los segundos. Tanto el clero secular como también el regular participaron de esta producción, de acuerdo a sus ámbitos y jurisdicciones. Los textos, con sus significados y sus relaciones dotaron de sentido un mensaje que estaba dirigido a influir en las prácticas sociales y los comportamientos, como nexos inexcusables entre la norma, la práctica y la costumbre.

El trabajo plantea algunas reflexiones del entramado social e intelectual de la época en un espacio local inserto en una región geográficamente periférica, pero central en su influencia cultural dentro de la América Meridional.

Palabras clave: Sermones - Legislación - Consuetas - Aranceles

Abstract

During the American colonial period and in the first decades after independence, the churchmen generated a series of documents because of regulatory demands and requirements of a pastoral nature. In the Diocese of Tucumán, our object of study, ecclesiastical duties and consuetas of the cathedrals can be analyzed, among the first, and sermons, discourses and homilies, among

the latter. Both the secular clergy and the regular participated in this production, according to its settings and jurisdictions. Texts, with their meanings and relationships, provided sense to a message that was intended to influence the social practices and behaviors, as inexcusable links between standard, practice and custom. The work raises some reflections on the social and intellectual framework of the time in a geographically peripheral local space, but also a central region considering its cultural influence within South America.

Key words: Sermons - Legislation - Consuetas - Tariffs

Introducción

Es posible plantear una división conceptual relacionada con la producción escrita que concretó el clero, tanto secular como regular, a través de los siglos coloniales en América. Por un lado se encuentran los textos destinados a legislar sobre ciertos aspectos de la actividad pastoral, dirigidos a la organización institucional canónica -consuetas, aranceles eclesiásticos y constituciones de cofradías, por ejemplo-, producidos por lo general por la jerarquía y, por otro, los redactados como resultado de la actividad pastoral formativa e informativa -cartas, sermones, pláticas y homilías-, donde los autores en muchos casos provenían de diferentes órdenes religiosas y del clero parroquial.

Cada texto se redactó dentro de su ámbito y jurisdicción, conforme a los requerimientos y obligaciones que tenían a su cargo los diferentes actores. Esto aconteció durante los casi tres siglos del período hispánico y se prolongó en las primeras décadas posteriores a las Independencias, ya que la Iglesia y, dentro de ella todo el clero, mantuvo una importante actuación.

Estudiar esos escritos constituye un recurso de interés para analizar, desde nuevas perspectivas, la relación entre los textos, las peculiaridades de quienes los redactaron -aunque no en todos los casos se conocen sus nombres- y los usos o las interpretaciones que los dotaron de sentido en cada momento. Autos y decretos completan el panorama documental que permite conocer, o por lo menos atisbar, el nexo que se dio

entre la norma, la práctica y la costumbre, cuando se pueden contrastar los mensajes con los documentos judiciales. Entendemos que existe una diferencia entre: aquello que se estableció como ley escrita; el modo en que ella se aplicó en casos concretos -teniendo en cuenta la práctica casuística del derecho real y el canónico- y, por último, cómo influyó la costumbre. Hubo ocasiones en que la ley “se obedecía” pero no se cumplía en favor de lo que en cada territorio estaba reconocido como “uso inmemorial”.¹

El análisis de las fuentes, insertas en los contextos donde se produjeron los documentos, permite acercarse al entramado social, intelectual y cultural de la época, en un espacio local como lo fue el obispado tucumanense entre los siglos XVI y XIX, sin descuidar los lazos que existieron a nivel regional, dentro de la América Meridional, e incluso con otros espacios del nuevo continente, como el virreinato de la Nueva España, la España peninsular u otros puntos del orbe católico. Los contactos se apoyaron en una malla de relaciones motivadas por las comunicaciones de experiencias personales y colectivas, esencialmente cuando hubo traslado de religiosos de una a otra de sus provincias o jurisdicciones eclesiásticas y, sobre todo, el desplazamiento de los obispos y otros ministros que conformaban los cabildos eclesiásticos, a lo largo y ancho del imperio español.

Este planteo es amplio por lo que en este capítulo sólo se adelantan algunas reflexiones.

1. Las fuentes

Los textos analizados se encuentran en archivos, bibliotecas y colecciones documentales de diferentes ciudades americanas y españolas. Constituyen testimonios de primera mano que permiten conocer las in-

¹ VÍCTOR TAU ANZOÁTEGUI, “La ley «se obedece pero no se cumple». En torno a la suplicación de las leyes en el Derecho Indiano”, en: *V Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, tomo II, Quito, Corporación de Estudios y Publicaciones, 1978, pp. 55-112.

fluencias que pudo haber entre los diferentes territorios de sudamérica y determinar los cambios y pervivencias a través del tiempo y del espacio.

Los manuscritos -extensos- se datan entre los siglos XVI y XVIII, por lo que presentan variedad de letras y abreviaturas, a lo que se suman las peculiaridades de época de las citas en latín. En ocasiones esos textos fueron publicados en el momento de su producción o en fecha posterior, lo cual proporciona datos anexos, como los referidos a las aprobaciones y censuras. Todo ello enriquece, no sólo la comprensión de su contenido, sino también la percepción de las prácticas de la escritura. Cotejar y comparar unos y otros, permite dibujar los perfiles de cada espacio, conforme a las características y necesidades de sus habitantes, pudiendo establecer lo original, la apropiación y/o la adaptación de cada texto a su contexto y realidad.

Mencionaremos primero dos tipos documentales concretos: las consuetas de las catedrales y los aranceles eclesiásticos. Ambos, en sus distintos ejemplares, corresponden a diferentes obispados de América y a diversos autores (obispos). Muestran la influencia -cuando no directamente mencionan ser copia- de otros, a veces de origen peninsular o de alguna otra ciudad del Nuevo Mundo, lo que evidencia que esas producciones recreaban escritos previos. Este es el caso del obispado de Córdoba (primero con sede en Santiago del Estero y, desde 1699, en la propia ciudad), cuyos aranceles y consuetas fueron inspirados en documentos de la misma naturaleza producidos en Sevilla, Santo Domingo de la Calzada, la Plata (Charcas), Lima, Cuzco, Concepción y Santiago, en Chile.

Muchos años de trabajo sobre variados temas de la historia social y jurídica de la Iglesia, han permitido descubrir esos textos manuscritos o impresos, que conformaron esa “cadena de antecedentes”. Algunos han sido hallados en el Archivo General de Indias de Sevilla, otros en la Biblioteca y Archivo Nacionales de Sucre y en el del Arzobispado de la misma ciudad, Archivo Arzobispal de Santo Domingo de la Calzada (España), Archivo Nacional de Chile, colección documental del Instituto Riva Agüero de la Pontificia Universidad Católica del Perú, Archivo de la Catedral Metropolitana de México, sin dejar de tener presentes los archivos General de la Nación en Buenos Aires (Argentina),

Histórico de la Provincia y del Arzobispado de Córdoba, junto a la Colección Documental “Mons. Pablo Cabrera” de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba. Existen otros repositorios que, sin duda, custodian documentos que proporcionan datos complementarios para contextualizar cada una de las producciones mencionadas. Es importante aclarar que la búsqueda de fuentes fue sistemática en el tiempo y orientada por los datos que ellas mismas, u otros documentos, proporcionaban.²

2. Estado de la cuestión

Hace varias décadas, algunos investigadores pusieron su mirada en fuentes que, por ser emanadas de la Iglesia católica como institución, habían sido trabajadas, casi exclusivamente, para reconstruir su propia historia. Abordadas sólo desde una dimensión eclesial, requerían su inserción como parte de la historia general, porque aportaban datos valiosos para la explicación de numerosos fenómenos sociales. Su incorporación permitió ampliar el análisis y, en especial, considerar esos documentos como parte del todo.

Reconocida la necesidad de profundizar en el examen de la legislación y la praxis eclesiástica, como también del discurso predicado, surgen interrogantes que, en este retorno y repaso de las fuentes, pueden responderse. Uno de ellos es la relación entre lo que se decía respecto al modo como debía comportarse un individuo en la sociedad y lo que realmente se hacía, lo cual marca la distancia entre el “deber ser” y el “ser”, además de conocer las estructuras institucionales y sociales. Para esto es necesario adentrarse en la práctica jurídica, que no será objeto de análisis en esta oportunidad.

Existen una serie de normas pertenecientes al derecho canónico in-

² En muchas oportunidades las consuetas y/o los aranceles eran resultado de una instancia sinodal, por lo que en ocasiones se han encontrado esos documentos como parte de los Sínodos o, específicamente las consuetas, en los libros del Cabildo Eclesiástico.

diano local, no analizados todavía orgánicamente, debido a su dispersión, profusión y, muchas veces, por su difícil localización (v. gr. las consuetas).³ Paralelamente encontramos piezas discursivas, propias de la oratoria sagrada, que proporcionan elementos contextuales de la sociedad en que se produjeron, como sucede con los sermones. Éstos los hallamos manuscritos para el Tucumán, mientras que existe abundancia de publicaciones de época y recientes para Nueva España y el Perú.

El estudio de una región particular, en épocas concretas, no se agota estrictamente en esas coordenadas sino que, por el contrario, al aportar datos para la comprensión de su especificidad permite ampliar los horizontes tanto de su inspiración cuanto de su influjo. Las consuetas de las catedrales, los aranceles eclesiásticos⁴ y los sermones, para tomar los tres tipos documentales paradigmáticos y profusos en ejemplares, constituyen textos que han sido escasamente trabajados en la historiografía en general, y en la argentina en particular, desde una perspectiva integradora.⁵

Dos causas principales podrían haber motivado la postergación de su tratamiento como unidades de análisis individuales y/o colectivas: una es la dispersión a la que ya hemos aludido y, otra, la dificultad de lectura. La primera se justifica porque los textos se hallan en archivos de

³ ANA MARÍA MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ, “Fuentes de Archivo para el estudio del Derecho Canónico Indiano Local”, en: *Revista de estudios Histórico-Jurídicos*, n° 30, Valparaíso, Escuela de Derecho, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, 2008, pp. 485-503.

⁴ La palabra consuetas refiere a las reglas y costumbres que cumplían en las catedrales el cabildo eclesiástico en lo referido a sus obligaciones y derechos en relación al coro y al altar. Los aranceles tasaban los servicios religiosos, especialmente de sepultura y velaciones, conforme a la etnia y condición de la persona a la que estaban destinados.

⁵ Hablamos genéricamente de sermones aunque, específicamente, hagamos en el estudio la diferencia entre ellos, homilías, pláticas y panegíricos. En este sentido queda claro que no todas estas piezas oratorias tenían una finalidad esencialmente religiosa, ya que algunas respondían a nacimientos o muertes de reyes o infantes, a celebraciones por victorias de batallas o finales de guerras, como también a intereses independentistas o a celebraciones universitarias.

Argentina y de otros países -en fondos y series documentales variados-; la segunda porque, en razón de su extensión, los rasgos de la escritura procesal y la abundancia de citas en latín, presentan dificultades para una lectura rápida y comprensiva. Por ello, la mayoría de las veces se han mencionado de manera ocasional y parcialmente en algunos libros y artículos.

Sobre la temática existen trabajos precursores aunque no frecuentes. Fue Carlos Oviedo Cavada (1986), quien advirtió la importancia de las reglas de las catedrales en su investigación “Las Consuetas de las Catedrales de Chile, 1689 y 1744”, aparecida en la *Revista Chilena de Historia del Derecho*.⁶ Se explican en este trabajo las instancias de producción y las reglas que cada una de ellas determinó para los obispados de Concepción y Santiago del Nuevo Extremo, atendiendo a sus peculiaridades, diferencias y coincidencias. Cabe aclarar que, en algunas ocasiones, esos documentos catedralicios incluían aspectos arancelarios, que Oviedo Cavada analizó. Aunque es un texto ejemplar para todo investigador que quiera abordar esta temática, no incluye la transcripción de los documentos normativos, lo que impide realizar un cotejo detallado para plantear nuevos interrogantes y, sobre todo, para poder hacer comparaciones concretas de esa realidad con la de otros espacios. Es necesario, entonces, recurrir a las fuentes que él mismo cita.

Veinte años después, apareció la investigación de Milagros de Torres Fernández, *El ceremonial de Granada y Guadix y los espectáculos religiosos en Castilla a finales del medievo*.⁷ La autora aborda la consuetud granadina colocando la diócesis en su contexto territorial y cronológico, para pasar luego a un minucioso estudio de los manuscritos y, dedicarse al análisis de las celebraciones y los rituales, entendidos como momentos de dramatización de los ciclos de Navidad, Semana

⁶ CARLOS OVIEDO CAVADA, “Las Consuetas de las Catedrales de Chile, 1689 y 1744”, en: *Revista Chilena de Historia del Derecho*, n° 12, Santiago de Chile, Centro de Investigaciones de Historia del Derecho, Universidad de Chile, 1986, pp. 129-154.

⁷ MILAGROS DE TORRES FERNÁNDEZ, *El ceremonial de Granada y Guadix y los espectáculos religiosos en Castilla a finales del medievo*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2006.

Santa, Pentecostés y Corpus Christi. Aunque el aporte carece de una relación directa con los casos americanos, proporciona perspectivas de análisis muy útiles para el enfoque particular que interesa realizar, por la influencia que todo lo peninsular y especialmente lo andaluz tuvo en América.

En 2009 se publicó en Chile el trabajo de Mario Grignani, que no sólo constituye una edición crítica del texto de la consuetud limeña de Mogrovejo (1593), trabajada con otras dos ediciones (1669 y 1779), sino que el autor hace una semblanza biográfica del obispo y un estudio de las fuentes que éste utilizó.⁸ Es necesario introducirse en la producción de cada prelado para profundizar sobre su periplo vital y formación jurídica y religiosa, además de las circunstancias de redacción de cada texto.

Las consuetas fueron documentos pensados no sólo para la organización y regulación del cabildo catedralicio, sino que apuntaron a la reforma de las costumbres del clero y a la liturgia, aspecto éste que merece estudios particulares, ya que era el modo como se “mostraba” la Iglesia en la sociedad. En esta línea existen trabajos de historia de la música que las han utilizado como fuente, las que, a su vez, orientaron la investigación en partituras y antifonarios.⁹

⁸ MARIO GRIGNANI, *La regla consuetud de Santo Toribio de Mogrovejo y la primera organización de la Iglesia americana*, Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile, 2009.

⁹ MARTHA LUCÍA BARRIGA MONROY, “La educación musical durante la Colonia en los virreinos de Nueva Granada, Nueva España y Río de la Plata”, en: *El Artista*, nº 3, Universidad Distrital Francisco José de Caldas (Colombia), 2006, pp. 6-23. La autora se refiere erróneamente al Virreinato del Río de la Plata, cuando cita actividades musicales anteriores a 1776, que fue el año de su creación. Es bastante común considerar los territorios de la actual Argentina como pertenecientes “desde siempre” al Virreinato del Río de la Plata, sin distinguir que hasta el año de su erección (1776) dependieron directamente de Lima como parte del Virreinato del Perú. Mientras, el Corregimiento de Cuyo lo hacía de la Capitanía General de Chile hasta que en 1776 se incorporó al Virreinato del Río de la Plata y en 1782 pasó a integrar la Gobernación Intendencia de Córdoba, momento en que fue disuelto tal corregimiento.

A estas brevísimas referencias bibliográficas se suman los trabajos realizados para el obispado del Tucumán.¹⁰

En cuanto a los aranceles, aunque en apariencia son documentos cuantitativos, incluyen un cúmulo importante de datos sobre la estructura de la sociedad y sus costumbres. Cabe mencionar sobre este tema la investigación de Nelson C. Dellaferrera referida al Arancel del Tribunal Eclesiástico de Córdoba de 1776, que se ocupa de los costos de los trámites judiciales, junto a los aportes que realizamos sobre los Aranceles parroquiales del obispado del Tucumán y de Cuyo. En este caso se analizaron los tres únicos aranceles que se redactaron para el Tucumán (dos en el siglo XVII y uno en el XVIII) y la especial situación de Mendoza, San Juan y San Luis que dependían del obispado chileno.¹¹

¹⁰ ANA MARÍA MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ, “La pena en las consuetas indianas: los concilios y la redacción de esas normas”, en: *Revista de Historia del Derecho*, n° 45, Buenos Aires, IIHD, 2013, pp. 141-175. Disponible en: <http://www.scielo.org.ar/pdf/rhd/n45/n45a05.pdf>; “Del archivo al anaquel. Las consuetas de las catedrales y capillas especiales”, en: *COMMA. International journal on archives* [2010.2], Ibero-American archives/archives latino-américaines, Liverpool, University Press, 2012, pp. 215-222; “Las consuetas del Obispado del Tucumán”, en: *Revista de estudios Histórico-Jurídicos*, n° 28, Valparaíso, Escuela de Derecho, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Chile), 2006, pp. 491-511; “Las consuetas de las catedrales de Santiago del Estero y Córdoba en los siglos XVII y XVIII”, en: *Actas y Estudios del XIII Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, tomo II, San Juan de Puerto Rico, 2003, pp. 41-68.

¹¹ NELSON C. DELLAFERRERA, “Arancel del Tribunal Eclesiástico mandado guardar en la diócesis de Córdoba del Tucumán por el Ilustrísimo Señor Obispo Juan Manuel Moscos y Peralta (1776)”, en: *Cuadernos de Historia*, n° 12, Córdoba, Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales de Córdoba, 2002, pp.105-131. ANA MARÍA MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ, “El arancel eclesiástico en Cuyo”, en: *Revista de Historia del Derecho*, n° 36 [2008], Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho. Buenos Aires, 2009, pp. 181-227; “Conflictos en torno a la aplicación del Arancel Eclesiástico en Córdoba del Tucumán”, en: *Revista de Historia del Derecho*, n° 26, [1998], Buenos Aires, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 1999, pp. 277-295; “El arancel eclesiástico en el Obispado del Tucumán”, en: *Revista de Historia del Derecho*, n° 25, [1997] Buenos Aires, Instituto

Una contribución fundante de la temática es la de Edberto Acevedo referida a los aranceles parroquiales altoperuanos, al que se suma, varios años más tarde, integrando otra documentación y desde una perspectiva diferente de análisis, un trabajo propio que relacionó lo jurídico con aspectos de la vida cotidiana, siempre para el espacio de la actual Bolivia.¹²

Un interesante aporte ha sido el de Susana R. Frías referido al arancel dado para Buenos Aires en 1769, ya que no existen otros trabajos específicos sobre el tema para esa ciudad.¹³

En lo referido a las constituciones de cofradías, múltiples ejemplos surgen en toda América y, específicamente en el territorio de la gobernación del Tucumán, que informan sobre cuáles fueron las reglas que gobernaron a estas asociaciones piadosas. Generalmente se copiaban al comienzo de los libros de Actas, repitiéndose en las primeras páginas cuando se comenzaba un nuevo tomo porque el anterior había sido completado. Sin embargo, la pérdida en muchos casos de esos libros ha hecho que no puedan conocerse específicamente los textos primitivos. Cuando esto ha sucedido la normativa se ha podido rearmar a partir de las referencias que aparecen en otros tipos documentales -como los libros de gastos-, sobre todo en el tema referido a las obligaciones de los cofrades y sus actividades piadosas.¹⁴

de Investigaciones de Historia del Derecho, 1998, pp. 391-410.

¹² EDBERTO OSCAR ACEVEDO, “Los Aranceles Eclesiásticos Altoperuanos. (Estudio jurídico-histórico)”, en: *Revista Chilena de Historia del Derecho*, n° 12, 1986, Santiago, Universidad de Chile, pp. 11-27. ANA MARÍA MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ, “Los aranceles eclesiásticos en el Alto Perú. Norma jurídica y vida cotidiana”, en: *Anuario Boliviano de Historia del Derecho*, Vol. I, N° 1, Sucre, Sociedad Boliviana de Historia del Derecho, 2013, pp. 205-232.

¹³ SUSANA R. FRÍAS, “Aranceles eclesiásticos, norma y costumbre”, en: *Investigaciones y Ensayos*, n° 56, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 2008, pp.133-162. Los trabajos de nuestra autoría figuran en cita 10.

¹⁴ En los libros de cuentas, por ejemplo, se puede vislumbrar las festividades, las limosnas, los días de misa votiva o por difuntos de la cofradía o hermandad. Cf. ANA MARÍA MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ, *Cofradías y obras pías en Córdoba del Tucumán*, Córdoba, EDUCC, 2006; *La Cofradía del Carmen*

Sobre el otro tipo documental que trabajamos, los sermones, ha habido una producción más abundante en todo el mundo, en especial en México. Para nuestro territorio destaca el escrito de José María Mariluz Urquijo, quien estudió los modos de decir desde el púlpito en el siglo XVIII rioplatense¹⁵ y el de Daisy Rípodas Ardanaz, quien se ocupó de los que se predicaron en un tiempo del ciclo litúrgico -la Cuaresma- y los dichos con motivo de algunas exequias reales.¹⁶

Para un período posterior se cuenta con un artículo de Valentina Ayrolo, referido a lo expresado desde el púlpito cordobés en la etapa federal.¹⁷ A estas publicaciones se suman las realizadas por el equipo de trabajo que dirigí durante más de seis años en el Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba. Se estudiaron sermones predicados con ocasión de diferentes festividades y celebraciones, en Córdoba y otras ciudades del obispado tucumano. Eso libros agrupan trabajos de los miembros de los sucesivos equipos, y transcripciones de sermones manuscritos, lo que pone a disposición de otros investigadores fuentes que habían permanecido inéditas hasta ese

en la Iglesia de Santa Teresa de Córdoba. Córdoba. Prosopis Editora. 2000 y *Cofradías asentadas en la iglesia de la Compañía de Jesús*. Córdoba. Prosopis Editora. 1999, entre otros trabajos dedicados a cofradías.

¹⁵ JOSÉ MARÍA MARILUZ URQUIJO, “Retórica y homilética rioplatense. Una preceptiva concionatoria dieciochesca”, en: *Archivum*, vol. XVIII, Buenos Aires, Junta de Historia Eclesiástica Argentina, 1998, pp. 147-158 y “La sociedad rioplatense del siglo XVIII a través de los sermones”, en: *Iudex et Magister. Miscelánea en honor al Pbro. Nelson. C. Dellaferrera*, tomo I, Bs. Aires, Pontificia Universidad Católica Argentina, 2008, pp. 287-312.

¹⁶ DAISY RÍPODAS ARDANAZ, “Los sermones cuaresmales a la Audiencia de Buenos Aires y su propuesta de oidor ideal”, en: *Revista Chilena de Historia del Derecho*, n° 12, Santiago, Centro de Investigaciones de Historia del Derecho de la Universidad de Chile, 1986, pp. 263-273 y “El ingrediente religioso en las exequias y proclamaciones Reales”, en: *Archivum*, vol. XVI, Buenos Aires, Junta de Historia Eclesiástica Argentina, 1994, pp. 163-176.

¹⁷ VALENTINA AYROLO, “Voces federales. Sermones del federalismo cordobés”, en: *Actas del Tercer Congreso Internacional CELEHIS de Literatura*, (Literatura española, latinoamericana y argentina), Mar del Plata, 2008.

momento.¹⁸

Una reconocida tradición sobre sermones la transmite la abundante bibliografía que existe, especialmente española y mexicana, que siempre hace referencia a piezas impresas, tanto individuales como integrando sermonarios colectivos, que tuvieron una gran circulación en toda la América española. Mención especial merece, por su minuciosidad y conceptualización del tema, la obra de Carlos Herrejón Peredo, quien realizó durante muchos años aportes puntuales hasta redactar su libro *Del sermón al discurso cívico. México. 1760-1834*, cita insoslayable en cualquier estudio que aborde esta temática.¹⁹ A él se suman otros

¹⁸ ANA MARÍA MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ (Comp.) *Oralidad y escritura. Prácticas de la palabra: los sermones*, Córdoba, Programa de Estudios Indios, Centro de Estudios Avanzados, CONICET-Universidad Nacional de Córdoba, 2008; *El valor de la palabra en sermones patrios. ¿Libertad o independencia?* Con colaboración de Karina Clissa, Córdoba, Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba, 2010 y *Cátedra, púlpito y confesionario. Hacer y decir sermones*, ANA MARÍA MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ (Dir.), CIECS, Córdoba, 2013.

¹⁹ CARLOS HERREJÓN PEREDO, “La revolución francesa en sermones y otros testimonios de México, 1791-1823”, en: SOLANGE ALBERRO, ALICIA HERNÁNDEZ y ELÍAS TRABULSE (coords.), *La Revolución Francesa en México*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1992, pp. 97-110; “La oratoria en Nueva España”, en: *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, núm. 57, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1994, pp. 57-80; “La presencia de Picinelli en Nueva España”, en: FILIPPO PICINELLI, *El mundo simbólico: Los cuerpos celestes*, libro I, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1997, pp. 47-63; “El sermón en Nueva España durante la segunda mitad del siglo XVIII”, en: NELLY SIGAUT (ed.), *La Iglesia Católica en México*, Zamora, El Colegio de Michoacán, Secretaría de Gobernación, 1997, pp. 251-264; “Catolicismo y violencia en el discurso retórico, 1794-1814”, en: MANUEL RAMOS MEDINA (comp.), *Memoria del I Coloquio La Iglesia en el siglo XIX*, México, El Colegio de México, El Colegio de Michoacán, Condumex, Instituto Mora, Universidad Autónoma Metropolitana, 1998, pp. 395-407; “Sermones y discursos en el Primer Imperio”, en: BRIAN CONNAUGHTON, CARLOS ILLANES y SONIA PÉREZ (coord.), *Construcción de la legitimidad política en México en el siglo XIX*, Zamora, El Colegio de Michoacán, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, UNAM, 1999, pp. 153-168; “El sermón barroco en el mundo hispánico, estudio de dos

investigadores de relevancia, como Perla Chinchilla Pawling²⁰, junto a Salazar Iburgüen²¹ o Mariana Terán Fuentes²², entre muchos otros de la talla de David A. Brading y Brian F. Connaughton.²³ El planteo coincidente es estudiar la oratoria como una manifestación cultural y un fenómeno, tanto de índole histórica como literaria.

La abundancia de imprentas en suelo mexicano -México, Puebla, Guadalajara, Veracruz y Mérida, por lo menos- contrasta con la carencia total de ellas en el Tucumán y el Río de la Plata, para el período colonial y avanzado el siglo XIX, lo cual significó la utilización de otras

latitudes”, en: ÓSCAR MAZÍN GÓMEZ (ed.), *México en el mundo hispánico*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2000, pp. 343-351; “Los sermones novohispanos”, en: RAQUEL CHANG-RODRÍGUEZ (coord.), *Historia de la literatura mexicana, desde sus orígenes hasta nuestros días*, vol. 2, México, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Siglo XXI, 2002, pp. 429-447; *Del sermón al discurso cívico: México, 1760-1834*, Michoacán, El Colegio de Michoacán, El Colegio de México, 2003 y “La potestad política en algunos sermones novohispanos del siglo XVIII”, en: ALICIA MAYER y ERNESTO DE LA TORRE VILLAR (ed.), *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2004, pp. 159-178.

²⁰ PERLA CHINCHILLA PAWLING, “La retórica de las pasiones. La predicación en el siglo XVII”, en: *Historia y grafía*, núm. 7, año 4, México, Universidad Iberoamericana, 1996, pp. 93-124; “Sobre la retórica sacra en la era barroca”, en: *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 29, julio-diciembre, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 2003, pp. 97-122 y *De la ‘compositio loci’ a la república de las letras: predicación jesuita en el siglo XVII novohispano*, México, Universidad Iberoamericana, 2004.

²¹ COLUMBA SALAZAR IBARGÜE, “La oratoria sagrada en la Puebla novohispana: Andrés de Arce y Miranda”, en: *Novahispania*, núm. 1, México, UNAM, 1995, pp. 189-227.

²² MARIANA TERÁN FUENTES, *El artificio de la fe. La vida pública de los hombres del poder en el Zacatecas del siglo XVIII*, México, Instituto Zacatecano de la Cultura, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2002.

²³ BRIAN F. CONNAUGHTON, “La iglesia y la ilustración tardía en la intendencia de Guadalajara: el discurso ideológico del clero en su contexto social”, en: *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 9, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1987, pp. 159-188; *Siete sermones guadalupanos (1709-1765)*, selección y estudio introductorio de DAVID A. BRADING, México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1994.

estrategias de circulación y comunicación de esos productos escritos, para los que en su mayoría se desconoce el autor y la fecha exacta de redacción. En Córdoba funcionó una imprenta entre 1766 y 1767 -año de la expulsión de los jesuitas- comprada por el rector del Colegio de Monserrat, Ladislao Orosz, que hizo escasas publicaciones entre las que no hubo ningún sermón. Recién en 1780 llegaron a Buenos Aires los elementos de la malograda imprenta cordobesa, al ser comprados por Vértiz e instalados en la Casa de niños Expósitos. En ella se editaron algunas piezas sermonísticas aisladas como las de Diego de Zavaleta (1810) y Gregorio Funes (1814).²⁴

3. Rasgos comunes y trayectorias originales

En los escritos destacan aspectos comunes relacionados con el fin que perseguían las producciones que hemos enunciado: las normativas y las esencialmente pastorales, por su objetivo formativo. Esas particularidades atienden a la vigencia legal de lo establecido y al modo de cumplirlo y se relacionan con la persuasión, como modo de convencer desde el púlpito sobre los comportamientos, tanto para los aspectos legales como para los eminentemente ejemplares, muchas veces relacionados.

3.1 Las consuetas o reglas

Todas las consuetas enuncian los derechos, privilegios y obligaciones de los ministros de los cabildos eclesiásticos, que generalmente ya estaban determinados en las erecciones de cada obispado (deán, arcediano, chantre, maestre escuela, tesorero, rector, canónigos, racioneros, medio racioneros, capellanes, acólitos y sacristán), además de los oficios (organista, procurador, notario y perrero). Si se incumplía alguna regla -por ejemplo, la falta al coro de algún miembro del cabildo, ellas establecían penas espirituales -comunes en el campo religioso- y

²⁴ MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ, *El valor de la palabra...*, p. 12.

en algunas oportunidades pecuniarias, no porque debieran pagar por la transgresión cometida sino porque no se les abonaban los estipendios que les correspondían por su cargo, siempre en proporción a la falta y teniendo en cuenta la reincidencia.²⁵

Las diferencias más acentuadas se perciben en lo referido a la liturgia, acorde esto con la mayor o menor capacidad económica de las poblaciones, lo que estaba en relación directa con la importancia de sus catedrales. Lógicamente no fue lo mismo la catedral de México o de Puebla que la de Santiago del Estero. Sin embargo, sorprende, que el tercer obispo del Tucumán, don Julián de Cortázar apenas llegado en 1619 a Santiago, redactara una consuetas, propia de un espacio con ciertos bienes materiales y humanos.²⁶ Ninguno de ellos era común en aquella ciudad, pobre en recursos económicos y carente de los prebendados que establecía el Concilio de Trento y el decreto de erección de aquel obispado y retomaba en su Regla.²⁷ En suma la realidad social

²⁵ Archivo General de Indias (en adelante AGI), Charcas, leg. 137; Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de México, *Ordo de 1751; Regla Consuetas o Instituciones Eclesiásticas de la Santa Iglesia Catedral del Cuzco...formada por...Juan de Moscoso y Peralta*, Lima, Imprenta Real, 1783; *Reglas y ordenanzas del coro desta Santa Iglesia Catedral de la Puebla de los Ángeles*, Volumen nº IV de la Serie Documentalia Poblana, Biblioteca Palafoxiana, Puebla, Editorial Nuestras República, 1998, entre otras consuetas de Perú, Bogotá y Chile.

²⁶ Julián de Cortázar era natural de la Villa de Durango en el Señorío de Vizcaya y luego de ser colegial en la Universidad de Oñate fue, allí y en la de Valladolid, profesor de Teología y Rector. Se desempeñó como Canónigo Magistral de la Catedral de Santo Domingo de la Calzada, de donde pasó a tomar posesión del obispado tucumano en abril de 1618. Fue consagrado por el obispo del Paraguay Lorenzo Pérez de Grado en Santiago del Estero, cuando pasaba de Asunción a Cuzco, a donde había sido promovido. Cortázar estuvo en la cabecera del obispado hasta 1626 en que fue promovido al arzobispado de Santa Fe de Bogotá.

²⁷ AGI, Charcas, leg. 137. *Estatutos fechos por el Señor Doctor Don Julián de Cortázar, obispo de este obispado del Tucumán, para el buen gobierno de la Catedral y de sus ceremonias los cuales no se guardan ni se han puesto en ejecución hasta que el Real Consejo de Indias los vea y mande lo que más convenga. Santiago del Estero. 1620. Testimonio.* Charcas, leg.

del entorno impidió que pudieran cumplirse las normas, más allá de la intención de Cortázar.

A la consuetudina de este obispo siguieron otras, en el siglo XVIII, redactadas de modo completo o proponiendo adiciones a los puntos ya establecidos. Fue el caso de los prelados Juan de Sarricolea y Olea (1729), José Antonio Gutiérrez de Zeballos (1732), Pedro Miguel de Argandoña (1749) y Manuel Abad Illana (1765).²⁸

Los periplos vitales de estos obispos muestran que no solo po-

372. Buenos Aires, leg. 603 y Archivo del Arzobispado de Córdoba (en adelante AAC), *Actas del Cabildo Eclesiástico*, tomo II.

²⁸ Juan de Sarricolea y Olea era natural de Lima y en la Universidad de San Marcos desempeñó el cargo de profesor de Teología. Siendo canónigo penitenciario en esa metrópoli fue promovido al Tucumán y consagrado por el arzobispo de Lima fray Diego Mansilla. En 1730 fue trasladado al obispado de Santiago de Chile. Le sucedió José Antonio Gutiérrez de Zeballos natural de Puente Viezo en el Valle de Toranzo (Burgos) Estudió en Salamanca de donde salió para asumir como Inquisidor en Cartagena y ser, luego, trasladado a Lima. Le consagró obispo del Tucumán el arzobispo de Lima Francisco Antonio Escardón. Adelantó los trabajos de la catedral cordobesa y fue promovido al arzobispado de Lima en 1740. Pedro Miguel de Argandoña Pastene y Salazar había nacido en Córdoba. Para que recibiera una buena educación su padre, gobernador, lo envió al Colegio de San Martín de Lima, y pasó como familiar del obispo de Chile, graduándose en la Universidad de San Francisco Javier. Se trasladó luego a Quito, donde obtuvo el curato rectoral e hizo oposición a la canonjía magistral. Luego de una estancia en Charcas continuó con su prebenda en Quito, desde donde se hizo cargo del obispado del Tucumán. Lo consagró en Trujillo don Gregorio de Molleda y Derque. Finalmente fue promovido a la silla de Charcas. Fray Manuel Abad Illana, natural de Valladolid, de la orden premostratense, estudió en Salamanca. De la cátedra pasó a la silla episcopal cordobesa. Fue promovido al obispado de Arequipa, a donde llegó vía Chile. Recibió la noticia mientras se hallaba de Visita pastoral en Río Cuarto, en 1772. Durante su gestión fueron expulsados los jesuitas. LUIS ROSENDO LEAL, *Datos biográficos de los Obispos de la Diócesis de Córdoba del Tucumán*, Córdoba, Los Principios, 1914. JUAN DOMINGO ZAMÁCOLA Y JAUREGUI, *Vida de Monseñor Manuel Abad Illana, obispo de Arequipa, 1793*, estudio preliminar JOSÉ ANTONIO BENITO RODRÍGUEZ, Arequipa, Editorial UNSA, 1997.

seían una sólida formación teológica sino que también habían adquirido una amplia experiencia pastoral, con excepción, en esto último, de Abad Illana.

Sarricolea al referirse a los adelantos de la catedral, expresó que todo se había conseguido “al compás de la mejor Regla, que no discrepa nada, en lo que proporcional y respectivamente puede observarse aquí, de la Consueta de Lima: donde lo que aprendí de canónigo me ha aprovechado para enseñar a serlo”.²⁹ Las adiciones que hizo Gutiérrez de Zevallos respondieron a su experiencia, también obtenida en Lima, del mismo modo que Argandoña, quien sumó a su vez la quiteña y el haber estado desempeñándose en un curato de Charcas. Abad Illana, en cambio, obispo regalista, enviado para apoyar la política antijesuítica, llegó desde Salamanca a Córdoba sin un paso previo por otras catedrales americanas, para ser promovido luego a Arequipa.

Las apreciaciones sobre la realidad cordobesa tuvieron que ver con la formación específica que habían recibido y que, a su vez, habían transmitido como lectores en universidades de prestigio de España y América, sumado a lo practicado en los cargos que habían cumplido.

Abad Illana, por ejemplo, apunta que en la catedral de Salamanca, acabado el oficio de la mañana, e idos los canónigos del coro, todo el cuerpo de la iglesia se emplea en funciones de ánimas propias de la parroquia anexa a dicha iglesia. Pedía entonces que los párrocos cordobeses hicieran lo mismo ya que había oído que dudaban cuando el cabildo era convidado a algún entierro si al párroco correspondía hacer el oficio. Este asunto le parecía solucionado en teólogos de la talla de Barbosa. Abad Illana hace converger aquí su conocimiento de lo práctico, vivido en Salamanca, con su formación teológica, para resolver un comportamiento en Córdoba, donde no encuentra el caso referido en la consuetud vigente al hacerse cargo de la silla.³⁰

²⁹ AGI, *Charcas*, leg. 372.

³⁰ AAC, *Actas del Cabildo Eclesiástico*, tomo II.

3.2 Los Aranceles

Los aranceles establecían lo que debían cobrar los curas por los servicios parroquiales, especialmente la sepultura. Los montos, determinados por el obispo, eran expuestos en una tabla en las sacristías para conocimiento de todos los feligreses y respaldo de los párrocos.³¹ Los montos diferían según la condición de la persona, -español (como sinónimo de blanco), indio o negro (en este caso esclavo o libre)-, y en base a ello variaban de acuerdo a la pompa y al lugar que ocuparía el difunto en el espacio sacro -iglesia o cementerio anejo a ella-, siendo siempre más altos los precios para españoles y los más económicos los que correspondían a negros esclavos.

Esa tipificación fue una de las características compartidas por los aranceles de las distintas ciudades de América, más allá de que algunos establecieron con mayor detalle las prestaciones (v. gr.: si el funeral sería con capa y sobrepelliz, con acompañamiento, con dos o más posas, misa de cuerpo presente, novenario, etc.). Estas variaciones dificultan muchas veces la comparación entre unos y otros, aunque las diferencias de elementos y de costos no sean siempre importantes. El valor estaba habitualmente expresadas en pesos de a 8 reales, con excepción de ciertos servicios del arancel del obispo Carrasco, dado para Santiago de Chile, que tasó en pesos de a 9 reales y al lado colocó su equivalente en pesos de a 8, lo que indicaría que estaban vigentes ambas monedas, aunque no existen estudios que especifiquen que circuló ese tipo de peso, que valdría un real más.³²

Los aranceles proporcionan datos valiosos sobre la cotidianeidad y las costumbres de cada espacio.³³ La diferencia de fecha entre unos y otros, cuando están dictados para un mismo lugar -pues respondían

³¹ MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ “Derecho, justicia y comunicación”, en: *Memorias del XVIII Congreso Internacional de Historia del Derecho Indiano*, Córdoba, Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano. En prensa.

³² JORGE GELMAN, “El régimen monetario”, en: ACADEMIA NACIONAL DE LA HISTORIA, *Nueva Historia de la Nación Argentina*, t. III, *Período español (1600-1810)*, Buenos Aires, Planeta, 1999, pp. 31-50.

³³ MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ, “Los aranceles eclesiásticos en el Alto Perú...”, *passim*.

a distinto obispos, no siempre inmediatamente sucesivos-, dan cuenta de las adaptaciones que tuvieron que incluir debido a cambios de los contextos y, en especial, para satisfacer los reclamos que se producían ante los cabildos e incluso la Audiencia del distrito. Paralelamente, si contrastamos los aranceles de Lima con los del Tucumán, Santiago de Chile o la Plata (Charcas), aparecen matices locales que exponen los territoriales y de composición étnica (las distancias y dificultades del terreno para prestar la debida atención a los fieles moribundos o fallecidos y las variedades cromáticas de ellos). Valga de ejemplo los de la Plata (1620 de Méndez de Tiedra y 1770 de Argandoña) que incluyen a los caciques y a los pueblos de indios, mientras carecen de este aspecto los del Tucumán (1606 y 1610 de Trejo y 1773 de Moscoso), por responder a diferentes realidades.³⁴

No en todas las diócesis se elaboraban aranceles en los mismos tiempos o fechas, como es obvio, ya que por lo general respondieron a una instancia sinodal. Se redactaban de modo particular, o se modificaba un arancel que estaba vigente desde hacía mucho tiempo -que había quedado desactualizado-, o, también, cuando tenía que sustituirse uno que se había extraviado. En ocasiones se aducía que se cobraban ciertas tasas “por costumbre” pero, ante algún reclamo o pleito, no se encontraba el documento escrito sobre el cual se basaba la recaudación.

Los aranceles eclesiásticos o parroquiales se establecían para un lugar en particular y su jurisdicción eclesiástica (Cuzco, Lima, la Plata, Santiago de Chile, el Tucumán o Buenos Aires, por ejemplo), pero muchas veces se aplicaron en algunas ciudades los que habían sido elaborados para otras que estaban más o menos cercanas geográficamente o de las que habían dependido en anteriores divisiones episcopales. En la América Meridional, el de Lima constituyó un ejemplo paradigmático. Diferente fue el caso de Cuyo, donde se utilizaban los de Santiago de Chile, por pertenecer ese territorio a este obispado, aplicándose los aranceles dados en 1626, 1689 y 1763.³⁵

³⁴ Los caciques eran considerados como españoles, por su condición y capacidad económica. JOSÉ M. ARANCIBIA y NELSON C. DELLAFERRERA, *Los Sínodos del Antiguo Tucumán*, Buenos Aires, Teología, 1978, p. 190.

³⁵ Fueron aranceles dados para el obispado de Chile, que incluía Mendoza,

El caso más claro es el de los aranceles atribuidos al obispo Antonio Alday en 1763, año en que celebró Sínodo en Santiago de Chile, porque remite a los aranceles que había dado para Lima el obispo Toribio de Mogrovejo (1581) y que habían sido publicados por el obispo Lobo Guerrero con el Sínodo limeño de 1613. Nótese la diferencia cronológica entre Alday y Mogrovejo, lo que no fue obstáculo para que optara por aplicar el mismo arancel en dos espacios tan diferentes como el arzobispado de Lima y el obispado chileno.

Cabe recordar aquí algo que ya hemos expuesto en otros trabajos, pero que es bueno repetir pues echa luz sobre el tema. En 1547 se creó la diócesis del Río de la Plata y Paraguay, y en 1552 la de la Plata o Charcas, la que en 1609 fue elevada a arquidiócesis, dependiendo todas hasta entonces de la de Lima. En 1563 se separó de ella la diócesis de Santiago de Chile, que comprendía todo su territorio, la provincia de Cuyo y las regiones de diaguitas y juríes en la zona del Tucumán y, en 1570, se creó la del Tucumán con sede en Santiago del Estero para, finalmente, dividirse en 1806 en las de Córdoba y de Salta, incorporándose Cuyo a aquella jurisdicción eclesiástica.³⁶ Este entramado permite comprender los espacios de influencia.

Una diferencia que interesa destacar, entre los aranceles del Tucumán y los altoperuanos, es que éstos fueron detallistas en cuanto a lo estipulado para pueblos de indios y para los asentos de minas, como Potosí. Los contrastes entre unos y otros lugares del arzobispado platense, respondían, a las mayores dificultades de sustento que tenían los

San Juan y San Luis: Arancel de Francisco González de Salcedo (1626); Arancel de Bernardo Carrasco (1689) y el que teóricamente dictó Alday (1763). *Constituciones synodales del arzobispado de los Reyes en el Perú. Hechas y ordenadas por el Ilustrísimo, y Reverendísimo Señor Don Bartolomé Lobo Guerrero [...]*, en los Reyes, por Francisco del Canto, Año de 1613. La tercera impresión la realizó Juan Joseph Morel en 1754.

³⁶ Debe destacarse que en 1783 Cuyo formó parte civilmente de la gobernación-intendencia de Córdoba del Tucumán (1782) separada de la de Salta, por medio de la Real Ordenanza de Intendentes, mientras mantuvo la sujeción al obispado chileno hasta 1806 en que se dividió la diócesis del Tucumán en las de Córdoba y Salta.

curas de esos últimos lugares, sumado a que el mayor concurso de gente les obligaba a asistir a los oficios diarios con mayor decencia, según lo especificó el propio Argandoña en el texto del arancel.³⁷

3.3 Las constituciones de cofradías

Las constituciones de cofradías o reglas de hermandades, tuvieron denominadores comunes y también enormes diferencias, conforme al lugar y a las características de ellas. Las que se han podido analizar para el Tucumán son textos comunes, que especifican la organización administrativa (cargos y funciones), las festividades y las obligaciones y derechos de los cofrades.

En el caso de la Hermandad de la Caridad, las constituciones redactadas en 1771 por don José Vélez son idénticas a las de su par sevillana, como se expresa en el mismo documento³⁸:

las reglas que se siguen (según lo permite su actual constitución) son las mismas que en Sevilla, y las funciones de su instituto las del Pilar y Glorioso Patriarca San José, la Exaltación de la Cruz, en cuyo día se hace conmemoración por los difuntos a que se ha dado sepultura;

³⁷ *Aranceles de Derechos Parroquiales formado por Pedro Miguel de Argandoña Salazar y Pasten [...] Obispo de los Charcas*, Lima, Casa de Niños Huérfanos, 1771. Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia (en adelante ABNB), EC-1770, N° 15: *Autos de Aranceles de Derechos Eclesiásticos formados por el Ilustrísimo Señor Doctor Don Gregorio Francisco de Campos, Obispo de la Santa Iglesia de la ciudad de la Paz*. Este documento contiene ambos aranceles y ABNB, EC-1773, N° 43: *Aranceles formado por el Ilustrísimo Señor Doctor Don Francisco de Herboso, Obispo de la Santa Iglesia Catedral de la ciudad de Santa Cruz de la Sierra, acerca de los Derechos Parroquiales que deben llevar los Curas y demás Ministros de aquel Obispado*.

³⁸ Colección Documental “Mons. Dr. Pablo Cabrera”, Sección Americanista, Biblioteca Central “Elma Kohlmeyer de Estrabou”, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, ex Instituto de Estudios Americanistas (en adelante IEA, para mantener la denominación histórica de dicha colección), IEA, doc. 6.866 y *Regla de la Hermandad de la Santa Caridad de Sevilla*, Sevilla, 1919.

también se hacen los oficios de Semana Santa, en que se socorren doce pobres; se celebran dos días en la semana dos misas cantadas aplicadas por la conversión de los pecadores.

Las diferencias detectadas en este texto, son casi anecdóticas, ya que sólo se suplanta la denominación de “moro” en la hispalense, por la de “indio” en la cordobesa; “ánima” por “alma”; y se quitó para la del Tucumán el párrafo referido a peregrinos, ya que Córdoba no estaba en ningún camino de peregrinación. Existió sin duda una adaptación, pero mínima teniendo en cuenta la extensión de este documento y la complejidad de su redacción, ya que cada capítulo consta de una introducción basada en textos bíblicos, los cuales son idénticos en ambos escritos.

En la comparación de otras constituciones, como la de la cofradía del Rosario, Dulce Nombre de Jesús o Jesús Nazareno, todas ellas dominicas, o las de la Merced o del Carmen, no surgen demasiadas diferencias. Ellas se acotan a cada devoción y carisma y, por ellas, a especificidades como lo era la obligación del rezo del rosario en la específica Virgen con esta advocación. Sí surgen matices si contrastamos estas constituciones o reglas del Tucumán con algunas del Perú -en especial las referidas a cofradías de indios- y en México con las de este grupo pero también con algunas de españoles, como la de Aránzazu. En ambos casos se percibe una preocupación especial por la atención integral de las personas, no sólo en el aspecto de la enfermedad y la sepultura con sus pertinentes sufragios, sino que también se ocupan de la parte educativa, de ayuda pecuniaria en general y en especial si pasaban por dificultades especiales, como por ejemplo el encontrarse por alguna causa privados de libertad.³⁹

³⁹ Cf. ALICIA BAZARTE MARTÍNEZ, *Las cofradías de españoles en la ciudad de México (1526-1869)*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1989. Archivo Arzobispal de Lima (en adelante AAL), Causas de cofradías (1599-1943): Cofradía de San Agustín, leg. 10-A. exp. 10-A-18; Cofradía de Nuestra Señora de la Candelaria de Lima, leg. 6, exp. 6.15; Cofradía de San Marcelo en el Pueblo de indios de Santiago de Surco, leg. 67, exp. 25. ELISA LUQUE ALCAIDE, *La cofradía de Aránzazu de México (1681-1799)*, Pamplona, Ediciones Eunete, 1995.

3.4 Los sermones

Los sermones que hemos estudiado para el actual territorio argentino, tienen en común los rasgos que se establecen en general para la oratoria sagrada, en cuanto a estructura formal, recolección y utilización de las citas y modos de persuasión. Con ese monumento escrito para ser dicho oralmente se trataba de conducir a la feligresía hacia determinados comportamientos, no por imposición sino por convencimiento de lo que era bueno para la persona y el cuerpo social, exponiendo también imágenes de lo malo, que se tenía que evitar.

El corpus de sermones estudiados, más de dos centenas, que se encuentran custodiados en la Colección Documental “Mons. Dr. Pablo Cabrera”, ya mencionada, brindaron la oportunidad de analizar los dedicados a algunas fiestas del calendario litúrgico, como Cuaresma, Semana Santa y el Corpus Christi -éstos muy relacionados con el Santísimo Sacramento-, como también los dedicados a diferentes advocaciones, en especial los marianos. Los argumentos y la citadística latina utilizada, evidencian coincidencias en diferentes piezas oratorias de sermones expuestos en suelo español, como los de San Vicente Ferrer, por ejemplo, que ocuparon los anaqueles de algunas bibliotecas de la ciudad de Córdoba.⁴⁰

Se utilizaban razonamientos que estaban indicados para determinados momentos y que los concionadores los manejaron, del mismo modo que se registraban citas de la Vulgata o de los Padres de la Iglesia que eran apropiados para tramos concretos de la pieza oratoria. Es así que textos de diferentes autores recurren a los mismos argumentos y citan idénticos tramos de la Biblia, ya que a través de la cátedra universitaria y de los seminarios se enseñaban los modos de escribir y de decir.

⁴⁰ SAN VICENTE FERRER, *Sermonario de Perugia*, Introducción, edición y notas de FRANCISCO GIMENO BLAY y MARÍA LUZ MANDIGORRA LLAVATA, Valencia, Ajuntament de València, 2006. Archivo Histórico de la Provincia de Córdoba (en adelante AHPC), Escribanía 3, legajo leg. 29, exp. 20, ejemplar en poder del Dr. Marcos Arrascaeta. *Sermones sobre los Evangelios de la Cuaresma / predicados en la corte de Madrid por... Fr. Christoval de Avendaño, de la Orden de N.S. del Carmen*, en la biblioteca de José de la Rosa, AHPC, Escribanía1, leg. 419, exp. 1.

Existieron modelos de sermones y libros que enseñaban cómo hacerlos. En este rubro podemos mencionar algunos clásicos como *Arte o instrucción y breve tratado que dice las partes que ha de tener el predicador Evangélico* de Francisco Terrones del Caño (1617), la *Instrucción de predicadores* de Tomás de Llamazares (1688) o la *Instrucción para componer sermones los predicadores* de Emanuel de San Antonio (1761).

Tanto la oralidad como la escritura, constituyeron modos de comunicación que otorgaron sentido a los textos conforme a la ocasión y al lugar en donde se predicaban.⁴¹

En obispado del Tucumán tuvo la particularidad de ser sumamente extenso y pobre, lo que lo hizo peculiar dentro de los obispados americanos, especialmente por la segunda característica que lo convirtió en poco atractivo para aspirar a su silla episcopal, a sus modestas prebendas y, por ende, a los curatos de la jurisdicción. Sin embargo los mecanismos funcionaron y las normas se dieron como si de un buen destino se tratara, más allá de que luego la sede estuviese vacante y los ministerios sin sacerdotes que los desempeñaran.

A modo de reflexión final

Existen, en la copiosa documentación trabajada, muchos ejemplos puntuales que evidencian contactos e influencias; diferencias contextuales que espejan las realidades locales -sociales y económicas-; una constante remisión a la normativa universal -Trento- y arzobispal -concilios limenses y mexicanos-, como también a disposiciones diocesanas -sínodos-. Entre las pervivencias brotan las originalidades, los

⁴¹ ANA MARÍA MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ, “Orality and Scripture: Sermons as a Means of Communication in the Eighteenth and Nineteenth Centuries”, en: Astrid Windus y Eberhard Craillsheim (editors), *Image – Object – Performance: Mediality and Communication in Early Modern Contact Zones of Latin America and the Philippines*, Universität Hamburg, editorial Waxmann, Münster, 2013, pp. 121-140.

rasgos que diferencian los diferentes espacios y sobre todo, la especificidad de cada obispo -en el caso de las consuetas y los aranceles-, de cada grupo si nos detenemos en las constituciones de las cofradías y de cada individuo para los sermones, donde la preparación en la cátedra y la experiencia en el confesionario les permitieron predicar con solvencia desde el púlpito.

Estamos en la presencia de una parte del mundo de lo escrito que permite comprender más acabadamente algunas realidades sociales, sus construcciones y desarrollos.

•  regresar al índice •

AMÉRICA, ESPEJO DE GRECIA Y ROMA: TRADICIÓN CLÁSICA EN EL PÚLPITO RIOPLATENSE (SIGLOS XVIII-XIX)¹

Javier A. Berdini

Resumen

El concepto de *antigüedad clásica*, entendido como la presencia y transmisión de la literatura grecolatina en las literaturas modernas nos permite aplicar esa idea de transmisión del legado de los autores clásicos o cultos de la Antigüedad a la Modernidad/Contemporaneidad como un puente o variable explicativa y una herramienta de análisis. Esta posibilidad nos ha llevado a tomar como tema de estudio un aspecto de los sermones u homilias tardocoloniales y de las primeras décadas del siglo XIX. Centramos la mirada en la permanencia o continuidad de elementos o la presencia de la tradición clásica, para descubrir, resaltar y valorizar la antigüedad greco-romana en este tipo de piezas oratorias. Si bien las mismas están alejadas en el tiempo y el espacio de la Grecia y Roma antiguas, están por el contrario, cercanas al paradigma y tradición clásicos.

Palabras claves: Sermones - Río de la Plata - Siglos XVIII-XIX - Tradición clásica

¹ El presente artículo se basa en sus aspectos fundamentales en la ponencia presentada a las *VII Jornadas sobre Identidad Cultural y Política Exterior en la Historia Argentina y Americana*, realizadas en Buenos Aires el 9 y 10 de junio de 2014, organizadas por la Facultad de Historia, Geografía y Turismo de la Universidad del Salvador.

Abstract

The concept of classical antiquity, understood as the presence and transmission of Greek literature in modern literature allows us to apply this idea of transmission of the legacy of the classic authors or the cults of antiquity to Modernity as a bridge or explanatory variable, and a tool of analysis. This possibility has led us to take an aspect of sermons or homilies of late colonial times and of the first decades of the 19th century as a subject of study. We focus on the permanence or continuity of elements, or on the presence of the classical tradition, to discover, highlight and enhance the Greco-Roman classical antiquity in this type of oratorical piece. Although they are distant in time and space from Ancient Greece and Ancient Rome, they are, by contrast, close to the classical paradigm and tradition.

Key words: Sermons - Rio de la Plata - 18th-19th - Classical tradition

*Entonces la América qual otra Grecia
subyugará todas las fuerzas conuinadas.*

Fray Pantaleón García (1814)

Introducción

Abordaremos al sermón como elemento central de la conmemoración de acontecimientos políticos en ceremonias religiosas, las que constituyeron espacios de construcción de la historia y de aceptación de ideas, costumbres y mentalidades. La mayoría de los predicadores apoyaron desde la palabra la Revolución de Mayo, lo que conformó y difundió un discurso sobre hechos memorables/dignos de memoria, como la guerra de la independencia, sus principales batallas y héroes militares. Los sermones, las oraciones patrióticas en oficios de acción de gracias (como *te deum* y misas *pro patria*) y las oraciones fúnebres fueron utilizados para construir la memoria de los acontecimientos que cimentaban la historia reciente y justificaban el accionar político y económico de los

gobiernos, sacralizados desde la cátedra sagrada. En ese contexto estudiamos las piezas oratorias pronunciadas en la agitada primera década revolucionaria -con notorios resabios coloniales-, atendiendo a cómo se ilustraban, justificaban, alababan, ejemplificaban y modelizaban los argumentos planteados con elementos, imágenes, personajes, acciones e ideas de la tradición clásica helénica y latina.

Debemos destacar que estos sermones, y la homilética sagrada en general, no han tenido hasta ahora en Argentina un tratamiento específico como fuente histórica y sólo son observados como parte de los oficios religiosos o de la literatura eclesiástica. Los nuevos estudios y líneas de investigación los han recuperado como elementos indispensables para entender la formación de mentalidades y su influencia en el medio.² Se han hecho aproximaciones al uso de estas piezas oratorias y su manera específica de colaborar con la memoria de un pueblo, que avanzaba paulatinamente hacia su independencia. Ellas arrojan luz sobre el peso que el mensaje podía tener en el escenario social y religioso y los usos o las interpretaciones que las dotaron de sentido en el momento de su producción y transmisión. Así, los sermones patrios convirtieron al púlpito en el lugar propicio para transmitir al auditorio el origen y el porqué de la libertad encarnada en el proceso revolucionario.³

² ANA MARÍA MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ, “Presentación”, en: NORMA CATALINA FENOGLIO, *Catálogo de sermones de la Colección Documental “Mons. Dr. Pablo Cabrera”*, Córdoba, Programa de Estudios Indianos, UNC, 2010. ANA MARÍA MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ (comp.), *Oralidad y escritura. Prácticas de la palabra: los sermones*, Córdoba, Programa de Estudios Indianos, CEA-UNC, 2008. ANA MARÍA MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ, *El valor de la palabra en sermones patrios ¿Libertad o independencia?*, Córdoba, Programa de Estudios Indianos, CEA-UNC, 2010 y ANA MARÍA MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ (Directora), *Cátedra, púlpito y confesionario. Hacer y decir los sermones*, Córdoba, Centro de Investigaciones sobre Cultura y Sociedad (CIECS), 2013. ROBERTO DI STEFFANO, *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la Monarquía Católica a la República Rosista*, Buenos Aires, Siglo veintiuno editores, 2004, *passim*.

³ KARINA CLISSA, RAQUEL MAGGI y JAVIER A. BERDINI, “Púlpito y Memoria. La construcción de la Patria a partir de sermones postcoloniales”, en: *Encuentro Internacional Fecundidad de la memoria*, Córdoba, Programa de Estudios sobre la Memoria, Centro de Estudios Avanzados, 2011, p. 2. Dis-

Terán Fuentes ha definido al género del sermón como un discurso religioso y a la vez retórico del que se valía el predicador para la afirmación de la fe, “en donde la palabra discurría en una trilogía consistente en «el movimiento, la persuasión y el deleite»”.⁴ En este sentido, todo sermón estaba redactado siguiendo una lógica de pruebas encaminadas a la demostración de una proposición determinada. Constituían verdaderos discursos organizados en una secuencia predominantemente argumentativa, dotada por ello de fórmulas estables o esquemas que se repetían en diferentes niveles del texto, con una sintaxis característica y hasta con una manera particular de estructurar las partes e incluso el léxico. En el predominio de una función discursiva, como ocurre con la argumentación, la finalidad estaba orientada a convencer o persuadir al receptor y provocar así determinado comportamiento en el oyente.⁵ En la misma línea, aunque con una marcada visión de que lo político primaba por sobre lo espiritual, Viviana Arce Escobar plantea que

Los sermones propagados en tiempos coloniales eran discursos de carácter religioso con contenido político. Su finalidad real era la de construir modelos ideales de comportamiento de los sujetos barrocos para establecer un cuerpo social que no perturbara los objetivos de una política tradicional e imperialista.⁶

1. Tradición clásica e Iglesia revolucionaria

Vale hacer algunas aclaraciones de carácter teórico para introducirnos en el tema propuesto. Al utilizar el concepto de *antigüedad clásica greco-romana*, se hace referencia al período de tiempo comprendido

ponible en: www.cea.unc.edu.ar/memoria/trabajos.php.

⁴ MARIANA TERÁN FUENTES, *El artificio de la fe. La vida pública de los hombres del poder en el Zacatecas del siglo XVIII*, Zacatecas, Instituto Zacatecano de la Cultura, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2000, p. 70.

⁵ CLISSA, MAGGI y BERDINI. “Púlpito y Memoria. La construcción...”, *op.cit.*, *passim*.

⁶ VIVIANA ARCE ESCOBAR, “Los poderes del sermón: Antonio Ossorio de las Peñas, un predicador en la Nueva Granada del siglo XVII”, en: *Fronteras de la Historia*, vol. 14-2, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2009, p. 342.

entre el siglo V a. C. y el siglo II d. C., que fue el lapso en el cual los pueblos helénico y latino llegaron a su plenitud y formaron un bagaje cultural, cuyo legado es el cimiento de la civilización occidental.⁷ Esa antigüedad clásica se relaciona con la *tradición clásica* que, siguiendo a Francisco García Jurado, hace relación a los “estudios relativos a la herencia cultural del mundo clásico en Occidente”.⁸ Este autor amplía la definición al decir que los estudios clásicos se refieren al estudio del renacimiento de las letras clásicas en el mundo moderno como la propia extensión de las formas y motivos de la literatura grecolatina en las literaturas modernas.⁹

El proceso político iniciado en la capital del Virreinato del Río de la Plata a partir del 25 de mayo de 1810 significó un cambio en las estructuras institucionales del poder y, además, nuevas obligaciones para la Iglesia y los religiosos. Tanto la jerarquía como los párrocos debían acompañar la revolución y sus ideas desde la predicación. Desde época hispanoindiana, tiempos en los que gran parte de la población era analfabeta, la Corona fue consciente de que el sermón era “el medio de comunicación por excelencia” ya que “la persistente reiteración en la misa dominical o en las grandes festividades aseguraba la recepción de un mensaje que no hacía acepción de personas pues se dirigía tanto al rústico como al letrado”.¹⁰

Las nuevas autoridades apelaron al clero para que condujera solidariamente los nuevos procesos socio-político-militares como activo propagandista.¹¹ Tanto el clero secular cuanto el regular apoyaron

⁷ JOSTEIN GARDINER, *El mundo de Sofía*, Siruela, Madrid, 1991.

⁸ FRANCISCO GARCÍA JURADO, “¿Por qué nació la juntura «Tradición Clásica»? Razones historiográficas para un concepto moderno”, en: *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios latinos*, 27, núm. 1, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2007, p. 165.

⁹ *Ibidem*, p. 190.

¹⁰ JOSÉ MARÍA MARILUZ URQUIJO, “La predicación rioplatense frente al poder durante el siglo XVIII”, en: *Revista de Historia del Derecho*, Núm. 34, Buenos Aires, Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho, 2006, p. 192.

¹¹ JUAN GUILLERMO DURÁN, “La Iglesia y el movimiento independentista rioplatense. Incertidumbre, aceptación y acompañamiento (1810-1816)”, en:

con entusiasmo el movimiento; fueron miembros de cabildos y juntas, participaron en proclamas y congresos, ejercieron de capellanes de los ejércitos, entre otras comprometidas actividades. Era el grupo más preparado intelectualmente y de prestigio e influencia social, siendo su ascendencia “incomparable sobre el pueblo en general (grandes masas criollas, mestizas e indígenas)”.¹² Los textos homiléticos seleccionados para este trabajo responden a ese período histórico y esa tendencia política; son ejemplos de predicación religiosa en un momento determinado con una intencionalidad catequética pero al mismo tiempo ideológica, sosteniendo las razones e ideas revolucionarias del gobierno.

Todas las piezas oratorias analizadas fueron editadas, unas contemporáneas al momento de su predicación, otras por compiladores posteriores. Abarcan un arco temporal que va de 1813 hasta 1839 y los lugares donde fueron expuestos son: San Juan (?), Córdoba, Buenos Aires, Tucumán y Catamarca. Dos sermones se publicaron durante el siglo XX: “Sermón de paz”¹³ y “Sermón en acción de gracias en el glorioso aniversario de la victoria de nuestras armas en Maipú”.¹⁴

Nº	Pieza oratoria	Autor	Lugar	Fecha
1	Sermón de paz	Desconocido	San Juan (?)	1813
2	Sermón	Fray Pantaleón García	Córdoba	25-5-1814

Curso de Extensión 2010 “El Bicentenario y nosotros mañana”, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires. Disponible en: www.uca.edu.ar/teologia, pp. 3, 6.

¹² *Ibidem*, p. 6.

¹³ REGINALDO DE LA CRUZ SALDAÑA RETAMAR, *Los dominicos en la independencia argentina*, Buenos Aires, 1920, pp. 168-179. Aquí lo nombraremos como documento número 1. Es un sermón redactado por un dominico desconocido domiciliario del convento de la orden de los predicadores en San Juan. Fue pronunciado en 1813.

¹⁴ EMILIO RAVIGNANI, “La batalla de Maipo, definidora de la lucha por la emancipación de la América Hispana y su repercusión en Europa”, en: *Cursos y Conferencias*, Volumen XXXVII, N° 221, Año XIX, agosto de 1950, Buenos Aires, Revista del Colegio Libre de Estudios Superiores, pp. 277-284.

3	Oración patriótica	Gregorio Funes	Buenos Aires	25-5-1814
4	Oración patriótica	Felipe Antonio de Iriarte	Tucumán	25-5-1817
5	Sermón	Fray Pedro Luis Pacheco	Catamarca	25-5-1817
6	Sermón	José Benito Lamas	Buenos Aires	1819
7	Sermón Panegírico	Miguel Calixto del Corro	Córdoba	25-5-1819
8	Sermón Patriótico	Desconocido	Buenos Aires (?)	dps. de 1821
9	Oración	Fray Pantaleón García	Córdoba	25-5-1822
10	Sermón Patrio	Desconocido	Buenos Aires	25-5-ca. 1839

2. La presencia de la antigüedad clásica greco-romana

Lo clásico aparece en diversos elementos de los sermones, tales como el *thema*¹⁵, las citas de autoridad, los personajes modélicos nombrados, la figura retórica de la comparación entre un héroe del pasado y otro contemporáneo al sacerdote, entre otras características. Las menciones a la antigüedad clásica greco-romana en los testimonios documentales de los primeros años de las Provincias Unidas del Río de la Plata, es algo concreto y preciso. Esa pervivencia se puede observar principalmente en fuentes emanadas de instituciones culturales como las Universidades, los escritos de los distintos tribunales de justicia y en los sermones y homilias pronunciados en celebraciones religiosas. La Iglesia, a través de sus miembros, poseyó un bagaje cultural humanista importante, derivado de los estudios de latinidad, filosofía y teología.¹⁶ La existencia en las bibliotecas universitarias, conventuales y personales, de libros de autores clásicos es evidente como lo han demostrado los estudios de historia del libro y de la cultura.¹⁷ Pero incluso, muchos

¹⁵ El *thema* era una de las partes o secciones en que se dividía el sermón. Sobre este tópico se volverá más adelante.

¹⁶ SILVANO G. A. BENITO MOYA, *La Universidad de Córdoba en tiempos de reformas (1701-1810)*, Córdoba, Centro de Estudios Históricos Carlos S. A. Segreti, 2011, *passim*.

¹⁷ TEODORO HAMPE MARTÍNEZ, “La difusión de libros e ideas en el Perú colonial. Análisis de bibliotecas particulares (Siglo XVI)”, en: *Bulletin Hispanique*, Volumen 89, N° 89-1-4, Burdeos, Université Michel de Montaigne, 1987, p. 81. VICENTE O. CUTOLO, “Bibliotecas jurídicas en el Buenos Aires del siglo XVII”, en: *Universidad*, N° 30, Mayo, Santa Fe, Universidad

autores que no eran ni griegos ni romanos, citaban a éstos como autoridad, en sus sentencias e historias. Por ello, la bibliografía y lecturas de la época, tanto colonial como poscolonial, rebosa en muchos aspectos de ejemplos de la antigüedad clásica.

Para el análisis de los documentos seleccionados abordaremos los siguientes aspectos: *Idioma latino*; *Modelo oratorio*; *América, espejo de Grecia y Roma*; *Personajes, Batallas y héroes militares*; *Providencialismo y antigüedad clásica*.

2.1 Idioma latino

La lengua del Lacio fue el idioma oficial y litúrgico de la Iglesia, por lo que el libro por antonomasia, la Biblia, se utilizaba en esa lengua. De él los sacerdotes extraían fragmentos o versículos que se convertían en el núcleo central de referencia para la homilía. La cita bíblica en lengua latina estaba seguida de su traducción a la vulgar, correspondiendo este epígrafe al *thema* inicial del sermón.¹⁸ Colocaremos a modo de ejemplo tres citas tomadas de otros tantos sermones;

- *Pacem et veritatem tantum diligite* (Zacarías, V, 19).¹⁹

- *Erit solemnitas Domini...cumque interrogaverit te filius tuus: quid est hoc? Respondebis ei in manu forti eduxit nos Dominus...de domo Servitutis* (Exodo, 13, 6- 14).²⁰

Nacional del Litoral, 1955, pp. 105-183. SILVANO G. A. BENITO MOYA, “Bibliotecas y libros en la cultura universitaria de Córdoba durante los siglos XVII y XVIII”, en: *Información, Cultura y Sociedad*, N° 26, ene./jun., Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Bibliotecológicas (UBA), 2012, pp. 13-39.

¹⁸ SILVANO G. A. BENITO MOYA, “*In principio erat Verbum*. La escritura y la palabra en el proceso de producción del sermón hispanoamericano”, en: MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ (comp.), *Oralidad y Escritura...*, p. 84.

¹⁹ Documento N° 1. Los sermones serán citados por el número de orden que se le ha dado en el acápite sobre las fuentes y, cuando así lo amerite, irán acompañados del número de página de la edición de donde han sido tomados.

²⁰ Documento N° 3.

- *Arcus fortium est, et infirme accinti sunt robore* (1 Reyes, 2, 4).²¹

2.2 Modelo oratorio

El modelo oratorio de los sermones sigue fielmente lo establecido por San Agustín de Hipona, es decir, el modelo retórico como arte del buen decir. La tradición clásica de la oratoria ciceroniana²² está presente junto con la aristotélica.²³ Veamos con un poco más de detenimiento las partes oratorias de los sermones:

Thema: éste era un epígrafe con una cita bíblica en latín, como ya se dijo, que indicaba el asunto a tratar en el sermón.

Exordium: tenía por fin predisponer la atención del auditorio, a manera de presentación del tema o proposición. Se encuentra inmediatamente después del *thema* y concluye con el *Ave María*.

Tanto en *Thema* como el *Exordium* se halla en todos los sermones estudiados.

Prima pars, Secunda pars: el desarrollo en sí de la homilía se divide en dos partes o puntos²⁴, algunos sólo tienen una²⁵ y otro hasta una *tertia pars*²⁶; respondiendo esta última modalidad tripartita a una práctica de la época de San Agustín quien, basado en la retórica de Aristóteles, creó el sermón de la “triple apelación”. Se apela primero a la razón, luego al corazón y, finalmente, a la voluntad de la audiencia.²⁷

Conclusio: o cierre de la predicación, que finaliza con la palabra

²¹ Documento N° 4.

²² BENITO MOYA, “*In principio...*”, *op. cit.* pp. 83-84.

²³ PABLO A. JIMÉNEZ, *La predicación en el siglo XXI*, Barcelona, Ed. CLIE, 2009, p. 25.

²⁴ Documentos N° 1, 2, 4 y 7.

²⁵ Documentos N° 3, 5, 6, 8 y 10.

²⁶ Documento N° 9.

²⁷ JIMÉNEZ, *La predicación...* *op. cit.* p. 25.

*AMEN*²⁸ o su forma vulgar *Así sea*²⁹; algunos sermones no la tienen.³⁰

2.3. América, espejo de Grecia y Roma

Ambas civilizaciones son propuestas en varias oportunidades como un modelo del cual se deben tomar ejemplos, tanto en las características de sus habitantes (patriotismo, valentía, fuerza), la heroicidad de sus soberanos (generales y héroes), como en las admirables acciones de los mismos. Se comparan, en varias oportunidades, las tierras americanas con la Hélade,

Fijad la vista sobre el cuadro lúgubre, que presenta este vasto continente bajo la dominación usurpadora. ¿Qué éramos nosotros? ¿Qué eran estos pueblos vivos y sensibles, a quiénes un cielo el más dulce convidaba a trabajar y a gozar? Un país, donde se encuentra, como en otro tiempo en Grecia, espíritus ardientes y de invención, condenado al desastre de la inactividad.³¹

De las ciudades helénicas se nombrará a la guerrera Esparta³², como guía a seguir en las necesidades bélicas del momento;

Entonces la América cual otra Grecia subyugará todas las fuerzas combinadas. Si incumbís alguna vez bajo el peso de la armas enemigas, romped el velo, que oculta el delito al corazón; santificaos, y experimentaréis, lo que Esparta, que vencida mil veces, siempre se levantó más Temible.

La polis cuna de la civilización occidental no está ausente, Atenas es también una guía y su historia *magistra vitæ* para los habitantes de las Provincias Unidas del Río de la Plata,

Toda fermentación faccionaria imprime en los Estados el sello inequívocable de su destrucción. Roma, Cartago, Atenas, las grandes repúblicas del globo fueron siempre formidables mientras un solo sentimiento y un solo

²⁸ Documentos N° 2, 4, 5, 7, 9 y 10.

²⁹ Documento N° 3.

³⁰ Documentos N° 1 y 6.

³¹ Documento N° 4, p. 144.

³² Documento N° 2, p. 121.

interés dominaron la sociedad.³³

La Ciudad Eterna y su recuerdo de glorias y firmeza política/patriótica se hallan presentes, confrontada con las colonias hispanas, al decir que³⁴

No fue preciso que la América fuese a buscar ejemplo de patriotismo entre las ruinas de la antigua Roma. Animados los Americanos del mismo espíritu impusieron silencio a las demás pasiones, para que solo obrase la de la gloria: llevaron sus riquezas al tesoro público: con un aliento sublime allanaron de un solo paso el intervalo inmenso de la esclavitud a la libertad; y destronaron casi a un mismo tiempo mil tiranos.

Ambas culturas, modélicas en el discurso concionador, son puestas de manera correlativa en la comparación, en la idea bipartita de ejemplo moralizante, “Seguid sus huellas: desterrad para siempre la división y la discordia: abrid con mano diestra los cimientos al templo de la Concordia, y señaládonos como con el dedo las ventajas de poder y fuerza, que a su sombra alcanzaron Grecia, y Roma”.³⁵ Pero así como en este caso aparecen como patrón positivo, digno de admiración, en otro sermón se alude a ambas civilizaciones y sus desarrollos políticos como ejemplo negativo, apelando a la enseñanza que podía dar la historia de estos pueblos,

¿Y a dónde nos conducen? A la tiranía. Las Naciones fatigadas por la anarquía se consolaron en el seno de los tiranos. Roma vino a gemir bajo el cetro de bronce de los Emperadores. Las facciones opuestas de Atenas las sujetaron al Imperio de Felipe Rey de Macedonia.³⁶

El sacerdote en su alocución, luego de haber ensalzado la valentía y el esfuerzo de los habitantes, compara las glorias vernáculas con los momentos plenos de los imperios del pasado,

Entonces, valientes Argentinos, sin más poder que el vuestro esfuerzo, y

³³ Documento N° 4, p. 149.

³⁴ Documento N° 3, p. 135.

³⁵ Documento N° 9, pp. 199-200.

³⁶ Documento N° 9, pp. 204-205.

en las críticas circunstancias de una época calamitosa, no necesitasteis más tiempo para elevar el país al Emporio de su grandeza, que el que formó en toda su plenitud los Imperios de los Cirios, Alejandro y Césares.³⁷

A las mujeres se les aconseja que emulen el valor de las habitantes de la ciudad de Siracusa: “Damas: Sexo bello, llenas del Espíritu de aquellas Siracusanas, que dieron sus Cabellos, para hacer las cuerdas con que se arrojaban los instrumentos de la muerte a los enemigos de la Patria”.³⁸

2.4 Personajes

En los textos es constante la aparición de personajes de la antigüedad, principalmente los bíblicos.

De la época grecorromana se mencionan tanto escritores y filósofos, como reyes, dioses y generales/héroes militares. Son figuras arquetípicas de la antigüedad clásica y de la antigüedad tardía, sobresaliendo, para esta última, autores cristianos como los Padres de la Iglesia. Martínez de Sánchez observa que en general los sermones patrios contienen pocas citas que refieran el nombre de autores latinos, como de Horacio, Cicerón y Ulpiano.³⁹ En el *corpus* utilizado en esta ocasión sí se mencionan varios autores, como Séneca, Mela, Lucano, Marcial, Pomponio⁴⁰ y Marco Aurelio.⁴¹ En un caso se utiliza el fragmento de una conocida oda de Horacio, sin indicar su pertenencia,

Americanos vuestra causa es legítima abrasadla, defendedla, promovedla. La Patria os habla, mirad por vuestro suelo, caminad sobre la huellas de los Cursios Romanos; que se dieron a las llamas, por defender su libertad de los Dacios que de dos en dos se inmolaron por defender sus leyes mejor es morir decía el Gran Macabeo que ver perecer nuestro País: y aún entre los

³⁷ Documento N° 10, p. 227.

³⁸ Documento N° 2, p. 117.

³⁹ MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ, *El valor de la palabra...*, op. cit., pp. 74-75.

⁴⁰ Documento N° 2, p. 112.

⁴¹ Documento N° 3, p. 131.

Paganos, era máxima común, dulce est pro Patria mori.⁴²

Los militares y monarcas de destacada actuación desfilan como *exempla* de lo planteado en varios pasajes. Así, España debía agradecer el legado de Roma porque

Hubiera sido ingrata a los Romanos, que la dieron su idioma, que hermosearon su Suelo con las famosas Ciudades de Zaragoza, Mérida, Badajoz [...] que la entraron en parte en las altas dignidades del Imperio, como lo acreditan Trajano, Teodosio, y el Cónsul Balbo, que formaron a su Sombra a los dos Sénecas, a Mela, Lucano, Marcial, Pomponio [...] hubiera sido ingrata [...].⁴³

Para referirse al emperador filósofo Marco Aurelio, el concionador aprovecha para hacer una larga exposición:

Haced entender al que nos gobierne por la futura constitución, que en el tiempo, en que se multiplican las necesidades, debe multiplicar los beneficios. Ponedle a la vista el ejemplo del emperador Marco Aurelio, quien colocado entre los enemigos implacables, y Pueblos agobiados, hizo recaer sobre sí mismo los impuestos. ¿Dónde están los tesoros para la guerra? (Se le preguntó un día) Vedlos aquí, respondió él mostrando los muebles de su Palacio, despojad esas paredes, les dijo, quitad esas estatuas, y pinturas: llevad esos vasos de oro a la Plaza pública; que todo se venda a nombre del Estado, y que esos vanos ornatos sirvan a la defensa del Imperio. Acaso, continuó él, esas riquezas han costado lágrimas a veinte Naciones: esta venta será una débil expiación de los males hechos a la humanidad.

Al caracterizar a los soberanos de la principales cultura precolombinas, esto es de México y Perú, se los compara con importantes protagonistas reales o mitológicos de la Hélade,

los Soberanos de México, y Perú: personajes morales, que uniendo en sus manos, y en su Espíritu la fuerza; y la razón de la parte más pingue de la América, la pusieron en estado de Seguridad: la ilustraron con leyes gravadas al par de las que dictaron Minos en Creta, y Licurgo en Esparta: la

⁴² Documento N° 2, p. 117. Es dulce morir por la patria. [Horacio: *Od. III, 2, 13.*].

⁴³ Documento N° 2, p. 114.

civilizaron con política tan fina, que si no excede, se Anibela, con la de Roma, y Grecia.⁴⁴

La referencia a algunos emperadores, aparece cuando sus acciones son pasibles de comparación con alguna característica de la situación en la que se vive,

Españoles conoced nuestra justicia, la América que os sostiene, os viste, os enriquece ésa es vuestra Patria; y si España ha tenido algún derecho, para dominar las Indias, éste está en vuestros hijos, como descendientes de los conquistadores: unid vuestro derecho al nuestro, la Patria hará con vosotros, lo que el Emperador Claudio que dio a los Galos el privilegio augusto de Ciudadanos Romanos.⁴⁵

La defensa de los americanos frente a los peninsulares surge reiteradamente, pues era uno de los puntos álgidos que se criticaba al sistema colonial.⁴⁶

Otros personajes, tanto históricos como mitológicos, son catalogados en listas de ejemplos moralizantes y actuación destacada,

Estos males, que tanto degradan la dignidad del hombre, desaparecieron cuando los Mercurios, Teseos, Numas, Zeleucos, Licurgos, y otros bienhechores de la humanidad emprendieron la obra Majestuosa de su civilización; enseñaron lo que era vivir en sociedad y sus ventajas, y convencieron al hombres, que debía renunciar una parte de sus derechos para garantizarse el goce de la propiedad, seguridad, y otras ventajas de la sociedad. La subordinación es obra de la razón, y si es mal, es mal necesario.⁴⁷

En otros casos, las acciones político-militares de grandes generales permiten sacar una enseñanza o advertir los peligros que padecen los países desunidos frente a un invasor,

Nada aventajaremos si no aspiramos a un poder exclusivamente director, que de impulso rápido a la gran masa de la Nación. Que eleve su voz a

⁴⁴ Documento N° 2, p. 112.

⁴⁵ Documento N° 2, p. 117.

⁴⁶ MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ, *El valor de la palabra...*, *op. cit.*, pp. 62 y 63.

⁴⁷ Documento N° 9, pp. 200-201.

las Naciones, y escuche sus combinaciones: electrice la fuerza de nuestra defensa hasta poder lisonjearnos en la esperanza de hacer gloriosa nuestra lucha: que cele la fuerza moral, sin la cual no hay fuerza física. Los Pueblos, que no tienen un centro de reunión consuman la obra de su debilidad; son víctimas de la impotencia, en que se constituyen de resistir a tiempo a los ataques de un ambicioso, que jamás dejó de aprovecharse de crisis tan oportuna. Las dominaciones que dividían las Galias, abrieron puerta al César para subyugarlas.⁴⁸

2.5 Batallas y héroes militares

Los héroes griegos y romanos son convocados en los sermones como arquetipos que precedieron a los héroes militares americanos⁴⁹. La figura comparativa entre ambos se explica por el desarrollo de la guerra de la independencia y la sucesión de batallas con ejércitos que vencían o eran vencidos en pos de un ideal rupturista o conservador del *statu quo* político. Un orador sagrado explicará en su prédica la importancia de las contiendas y cómo el aspecto militar decide en última instancia el devenir político,

Para estimular mejor vuestra gratitud yo pudiera añadir aquí otros mil acontecimientos políticos, que ya directa o indirectamente han contribuido a sostener y consolidar nuestro sistema; pero descendamos ya al campo de Marte, cuya espada es la que por último termina las contiendas y decide las empresas.⁵⁰

El héroe militar romano o griego es nombrado regularmente en una lista o catálogo de eximios generales en el arte de la guerra, parangonándolo a José de San Martín, por ejemplo:

⁴⁸ Documento N° 9, p. 202.

⁴⁹ En una anotación marginal el concionador anotó la cita siguiente, tomada de algún libro de historia antigua o de los hechos militares de los antiguos romanos: “Mitrídates decía: toda la Asia me espera como a su libertador. Tanto han excitado el odio contra los romanos las rapiñas de los Procónsules, las exacciones de los mandarines, y las calumnias de los juicios, Aníbal en la batalla de Tesin dijo a los Cartagineses los Dioses nos han colocado entre la victoria, y la muerte”. Documento N° 6, p. 284.

⁵⁰ Documento N° 7, pp. 184-185.

Día en que el héroe del Sud, el mayor General de América, el Washington de nuestro siglo el émulo del grande Macedonio, el Gedeón de la Patria, echó por tierra en las llanuras de Maipú, en el delicioso Chile al gigante monstruoso del despotismo tirano; redujo a menudos polvos el alfanje que ya blandía sobre nuestras afligidas cervices; humilló la soberbia altanera de nuestros enemigos; salvó al Sud del océano de infortunios en que iba de nuevo a sumergirse; y le aseguró para siempre su libertad de mano de los tiranos.⁵¹

Se unía a las capacidades militares de San Martín la Providencia Divina que acompañaba su discurrir en las campañas bélicas,

El Dios de la venganza, el soberano protector de la justicia dejará de pelear a favor vuestro? Ah ¡transportaos a la Capital de Chile, y transportad aun al Faraón más obstinado y se verá obligado a confesar, que allí estuvo el dedo de Dios irresistible! Sí, éste fue, sin duda, quien en aquellos días críticos reunió para salvar la Patria en un solo hombre las virtudes todas que admiraron repartidas los Atenienses en Codro, los Corintios en Timoleón; los Macedones en Alejandro, los Hebreos en Conimon, los Cartagineses en Aníbal, los Romanos en los Dentatos y Régulo, los Imperiales en Eugenio; los Franceses en Turena; los Españoles en Córdoba, y los Anglo Americanos en el grande Washington.⁵²

En cuanto a batallas navales se recuerda al almirante Guillermo Brown, quien venció a los realistas de Montevideo, comparando Salamina en Grecia con el combate en el Río de la Plata,

¡Ah! ¿Qué no me halle yo ejercitado en el sublime arte de describir con elocuencia un combate naval! El que acaba de ganar la Patria, Ciudadanos, merece todo el Orador que celebró en Atenas a los vencedores de Salamina. [...] Un hombre de mar es un guerrero, que debe poner toda la naturaleza de inteligencia consigo mismo. Esta es la inmortal gloria del ilustre Brown.⁵³

El creador de la Bandera y responsable de las victoriosas batallas de

⁵¹ Documento N° 6, p. 278.

⁵² Documento N° 6, p. 280.

⁵³ Documento N° 3, p. 137.

Tucumán y Salta, Manuel Belgrano, es tónico en uno de los sermones,

Desearía infundir a todo americano los sentimientos de esa alma grande, inflexible, constante, tanto al frente del ejército y entre las aclamaciones de dos victorias memorables, cuando a presencia de contrastes desgraciados, que no pudo su vigilancia evitar: detenido en Santiago del Estero; navegando a un país extranjero; oprimido con la ansiedad aflictiva que le ofrecía una corte poderosa, que por fines políticos cuando menos aparentaba indiferencia hacia nosotros, siempre se le oye el mismo lenguaje; siempre medita y siempre grita: VIVA LA PATRIA!⁵⁴

2.6 Providencialismo y antigüedad clásica

Más allá de la presencia de lo griego y romano en las fuentes analizadas, la idea de causa última de los acontecimientos humanos es claramente cristiana y providencialista.⁵⁵ Es Dios quien guía la historia de los pueblos, los conquistadores a la batalla y las victorias de ellos sobre los pueblos que serán sojuzgados,

Aquel Dios que da y quita en los momentos de su beneplácito el espíritu a los príncipes; que concede y niega las coronas; [...] aquel Dios que para abatir la altanería de los persas, saca al grande Alejandro del centro de la Grecia, desbarata cuantos ejércitos se oponen a sus conquistas, traslada a sus manos los despojos de los reyes y de los reinos, y cuando lo juzga conveniente a sus designios, hace que Roma sin entenderlo vea hecho romano, en un momento, todo el universo.⁵⁶

Los festejos u honras religiosas donde se pronuncian estas piezas oratorias, son en acción de gracias a Dios,

Vos solo, dulcísimo Jesús mío, fuente perenne e inagotable de todo pensamiento sano y sublime; Vos solo doctor de la justicia, maestro de la vida,

⁵⁴ En nota a pie del sermón se indica: *El excelentísimo señor general Manuel Belgrano*. Documento N° 4, pp. 153-154.

⁵⁵ JAVIER A. BERDINI, “Sermones, batallas y victorias: providencialismo y patrocinio guerrero de la Virgen María en la homilética sagrada (1806-1812)”, en: ANA MARÍA MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ (Directora), *Cátedra, púlpito y confesionario. Hacer y decir los sermones*, Córdoba, Centro de Investigaciones sobre Cultura y Sociedad (CIECS), 2013, p. 75.

⁵⁶ Documento N° 5, p. 164.

pudiste inspirar al respetable magistrado, que desde Tucumán me invitó a la sagrada función que actualmente me ocupa, cuando a nombre de aquel ilustre Ayuntamiento, me dice con respecto a la acción gratulatoria de este día: No es ésta una fiesta de griegos o romanos, es sí un obsequio cristiano y religioso que tributan los pueblos de la Unión al Dios de la santidad en agradecido recuerdo de la visible protección con que ha favorecido los designios de nuestra patria.⁵⁷

Inmediatamente después de este fragmento el orador sagrado vuelve sobre la idea de su auditorio que es cristiano y no pagano, y elige por encima de los modelos de patriotismo clásico un ejemplo bíblico

si yo hablase a un congreso pagano o idólatra, como el de los antiguos griegos y romanos, lo excitaría a los circos, a los anfiteatros, a los juegos olímpicos, a los bacanales, a las coronas cívicas a calzar el zueco cónico o el coturno trágico; le propondría por modelos de patriotismo a las llanuras de Mitilene, a los Valascas de Bohemia, a las Clelias y Porcias de Roma, a las Cratides y Cleomencias de Grecia: [...] le diría que no es digno del honroso epíteto de patriota el que no está eficazmente resuelto a seguir en todo trance las huellas de aquel famoso Comon, que viendo aproximarse los catapultas a demoler los muros de Jerusalén, su patria, se arroja intrépido al campo enemigo, se abre paso por medio del aguerrido, numerosísimo ejército de Tito, atraviesa fosos, contrafosos, trincheras y terraplenes; pierde sucesivamente brazos y piernas, y aunque trunco y casi exangüe, no desiste de su glorioso intento, hasta que logra incendiar con la mecha que lleva en la boca, la máquina destructora, y muriendo se hace inmortal por el heroico sacrificio que hace de su vida en servicio de su patria.⁵⁸

3. Palabras Finales

Es palpable la presencia o permanencia de la antigüedad clásica grecorromana en los sermones poscoloniales que se pronunciaron en los años posteriores a 1810 en las Provincias Unidas del Río de la Plata, como país en formación. Con la lengua latina se iniciaba cada uno de ellos y luego se seguía la estructura propia de la tradición de la Iglesia que remite a la Edad Antigua y a San Agustín, que toma a su vez los

⁵⁷ Documento N° 5, p. 163.

⁵⁸ *Idem.*

modelos retóricos de los referentes latinos (Cicerón) y griego (Aristóteles). Los acontecimientos políticos y las necesidades ideológicas de justificación de las decisiones tomadas por los Gobiernos sucesivos hicieron que los sacerdotes tomaran como *exempla* moralizante a Grecia y Roma, con todo sus héroes y acontecimientos, junto a la historia sagrada judía.⁵⁹ Los territorios que adherían a la Revolución debían ser como espejos que mostraran características positivas y patrióticas que ya habían mostrado griegos y romanos. La democrática Atenas como la militarista Esparta y Roma, aparecen como ciudades modelo de actuación valerosa y patriótica, pero también como antimodelo o ejemplo de aquello que no debe hacerse o repetirse.

La historia y las letras de Grecia y Roma ofrecieron su legado de actores y autores de referencia ya sea por su maestría en la composición literaria o filosófica (Horacio, Lucano, Marcial, Pomponio), como por su campañas militares (Alejandro Magno, Julio César, Dentatos, Regulo, Mitrídates) o sabiduría (Séneca, Marco Aurelio, Licurgo). Todos ellos figuran en las piezas sermonísticas estudiadas. También aparecen en sentido figurado o como personajes reales del pasado algunos dioses y reyes mitológicos como Minos, Mercurio y Marte.

Los primeros años de la vida política en las Provincias Unidas del Río de la Plata estuvieron marcadas por la Guerra de la Independencia, lo que se refleja en los documentos. Por ello, ejércitos, comandantes de los mismos y resultados de las batallas, están presentes y toman lugar en largas proposiciones, ejemplos y descripciones. El tópico bélico da pie para comparar al héroe militar de la guerra de la independencia con figuras arquetípicas de la antigüedad clásica. Filippo II de Macedonia, su hijo Alejandro Magno y el romano Julio César son los militares con

⁵⁹ La formación humanista universitaria de los predicadores abre una nueva perspectiva de análisis en el caso de aquellos sermones cuya autoría es indiscutida. Un estudio que debe partir de la premisa de que la historia cultural permitirá completar el universo de análisis: el estudio de las bibliotecas conventuales y propias de los concionadores, de las fuentes homiléticas en particular y bibliográficas en general. La investigación sobre las citas de autoridad, los *exempla* y demás recursos retóricos facilitará el acceso a la tradición clásica que permanece y/o continúa en los sermones.

quienes se equiparaba a José de San Martín, Manuel Belgrano y Guillermo Brown. Esas permanencias o continuidades de lo clásico en general y de la literatura e historia griega y romana en particular se halla en diversos elementos de los sermones, tales como el *thema*, las citas de autoridad, los personajes modélicos nombrados, la figura retórica de la comparación entre un héroe del pasado y uno contemporáneo al sacerdote. Entendemos que tanto en el siglo XIX, cuando se compusieron estos sermones, como en la actualidad, la tradición clásica permanece porque “El mundo griego -¿qué duda cabe?- continúa interesando a los hombres de hoy. Continúa siendo una de las fuentes inagotables de nuestra vida espiritual”.⁶⁰

•  regresar al índice •

⁶⁰ JOSÉ ALSINA, “Prólogo”, en: MOSES. I. FINLEY, *Los griegos de la antigüedad*, Barcelona, Nueva Colección Labor, 1970, p. 7.

EL MODELO MARIANO EN LA PALABRA DE LOS CONCIONADORES

Karina Clissa

Resumen

En el período colonial y tardocolonial, el púlpito fue un lugar desde donde un sacerdote, en virtud de su formación intelectual y en la oratoria sagrada, buscó difundir conductas modélicas que toda mujer debía practicar. El presente estudio da cuenta de la influencia que puede ejercer el sermón en lo cotidiano del auditorio como herramienta de consejo y enseñanza moral, destinado a corregir actos humanos en respuesta a determinadas circunstancias. Los textos describen la importancia de la piedad mariana y la intervención de la Virgen María en el devenir histórico de la época.

Palabras clave: Predicación - Sermones - Virgen María - Devoción religiosa

Abstract

In the colonial and late colonial period, the pulpit was a place where a priest, appealing to his intellectual formation and training in sacred oratory, sought to disseminate exemplary behaviors that every woman should practise. The present study gives an account of the influence that the sermon had in the routine of the audience, as a tool of advice and moral teaching, destined to correct human acts in answer to certain circumstances. The texts describe the importance of Marian piety and the intervention of the Virgin Mary in the historical evolution of the time.

Key words: Preaching - Sermons - Virgin Maria - Religious devotion

Introducción

Durante el período colonial y tardocolonial, el templo se constituyó en un lugar propicio para que individuos de diferentes grupos sociales, se acercaran a escuchar misa, recibir los sacramentos, rendir culto a sus devociones y participar en las fiestas que marcaba el calendario litúrgico. En el encuentro entre emisor y receptores, la voz humana cobraba fuerza al estar destinada a educar e informar a los variados auditorios.¹ De esta forma, los fieles no sólo cumplían con sus obligaciones y devociones religiosas sino que, paralelamente, recibían formación por medio de los sermones y obtenían indicaciones sobre lo que en teoría acontecía en la vida de sus semejantes.²

En esta ocasión focalizaremos la atención en piezas de oratoria religiosa -especialmente en sermones marianos- en los que la figura de la Virgen colaboró para la construcción de arquetipos paradigmáticos en la sociedad cordobesa en los siglos XVIII y XIX. La elección de tales fuentes responde a la importancia que las mismas comportaban como principales medios de comunicación en sociedades cimentadas sobre una cultura eminentemente oral.

Desde la “cátedra del Espíritu Santo”, el mensaje transmitido era concebido como garantía de una verdad de la que nadie dudaba. Los discursos funcionaban como composiciones ejemplarizantes a partir de los cuales se presentaban diferentes modelos de identidad, factibles de ser adaptados -en mayor o menor grado- al abanico de situaciones auténticas a las que los individuos debían hacer frente cotidianamente.

¹ ANA MARÍA MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ, “Orality and Scripture: Sermons as a Means of Communication in the Eighteenth and Nineteenth Century”, en: ASTRID WINDUS Y EBERHARD CRAILSHEIM, (eds.), *Image-Object-Performance. Mediality and Communication in Cultural Contact Zones of Colonial Latin America and the Philippines*, Münster, Waxmann, 2013, pp. 121-140.

² ANTONIO RUBIAL GARCÍA, “Los conventos mendicantes”, en: PILAR GONZALBO AIZPURU, *Historia de la vida cotidiana en México*, tomo II, México, El Colegio de México y Fondo de Cultura Económica, 2005, pp. 169-192.

1. El mensaje desde el púlpito

La sociedad cordobesa finicolonial se presentaba imbuida de una espiritualidad que, a su vez, debía ser motorizada y alentada con regularidad. En ese escenario, los sermones marianos emergían como discursos de carácter pastoral doctrinal y moralizante en donde el tópico de la mujer aparecía como una constante, vinculado a una serie de funciones claramente pautadas y preestablecidas. Los portavoces cristianos escribían y predicaban recurriendo a la exhortación y a un orden prescriptivo que daba cuenta de la preocupación individual y de la Iglesia en su conjunto, para que la población femenina adhiriera a la práctica habitual de virtudes y conductas similares a las que había ejercitado María.

La “voz” emitida desde el púlpito detentaba una autoridad indiscutible, en condiciones concretas de impactar en la vida de los fieles y movilizarlos al ejercicio de ciertas prácticas modélicas -virtudes- y a la vez alejarlos o enmendar los vicios en los que solían caer. Los textos reconocen como común denominador el colocar a la Virgen en un lugar destacado y rodeada de un cúmulo de componentes esenciales, los que a su vez proporcionaban pistas sobre las cualidades que debían “adornar” a una mujer a lo largo de su vida.

Cristóbal de Aguilar demostraba en una de sus obras -*Versos para recordar al rosario de la Aurora*- la fuerza que María tenía en Córdoba colonial y como se recurría a ella y al rezo del rosario con asiduidad.

La campana ya te está avisando,
¡oh, pueblo devoto!, vengas a alabar
En su Santo Rosario a María,
[y] en ella a su Hijo, Suprema Deidad.
¡Oh, feliz ciudad,
Que, aunque Córdoba tienes por nombre,
Ciudad Mariana te debes llamar!³

Con un fin didáctico, la predicación que tenía lugar desde el púlpito

³ CRISTÓBAL DE AGUILAR, *Obras*, con estudio preliminar de ANTONIO SERRANO REDONNET, DAISY RÍPODAS ARDANAZ Y OTROS, Biblioteca de Autores Españoles, vol. II, Madrid, Ediciones Atlas, 1990, p. 320, (vv. 180-182).

sobre el t3pico de la mujer, buscaba instalar en el auditorio la imagen ejemplar de la “Madre del Verbo”.⁴ Lo interesante es que Ella aparecía adscripta de un modo férreo al mundo femenino, al ser caracterizada como niña, mujer, madre y esposa; afianzando de este modo su relación con el 3mbito de todas las mujeres de una comunidad.⁵

La elocuencia y empeño de un orador pod3a cautivar al p3blico y encaminarlo hacia una vida colmada de valores, propia de la ansiada perfecci3n cristiana.⁶ Exist3an arquetipos personales y grupales que mostraban ese “deber ser” el que a su vez era contrapuesto al “ser” que necesitaba una y otra vez ser reconvenido y orientado para vivir en sociedad, conforme a unos par3metros que resultaban operativos y funcionales en la 3poca.

Al respecto, las piezas de oratoria estudiadas permiten distinguir un doble abordaje por parte de los concionadores. En un primer momento, se ofrecen disquisiciones de 3ndole teol3gica, en donde el predicador busc3 centrar la atenci3n en aquello que convert3a a la Virgen en un ser 3nico y especial. En un segundo momento, Mar3a es rescatada en tanto ser hist3rico y por ello, en condiciones de comprender lo que experimentaban las mujeres a lo largo de su ciclo vital.

2. Aspectos teol3gicos de Mar3a

Existe en la trama de los sermones que conforman el *corpus* trabajado, ciertos aspectos contemplados en torno a la figura de Mar3a que

⁴ ANTONIO RUBIAL GARC3A, “Los conventos...”, *op. cit.*, pp. 169-192.

⁵ SARA GONZ3LEZ CASTREJ3N, “Espacio sagrado e im3genes religiosas en Santa Olalla (Toledo)”, en: J. CARLOS VIZUETE MENDOZA y PALMA MART3NEZ-BURGOS GARC3A, *Religiosidad popular y modelos de identidad en Espa3a y Am3rica*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2000, pp. 241-279.

⁶ ALICIA BAZARTE MART3NEZ y ENRIQUE TOVAR ESQUIVEL, “Versos y sermones para un convento”, en: JOS3 RONZ3N LE3N y SA3L JER3NIMO ROMERO (Coordinadores), *Formatos, G3neros y Discursos. Memoria del segundo encuentro de historiograf3a*, Azcapotzalco, Universidad Aut3noma Metropolitana, 2000, pp.151-188.

resultaban complejos y problemáticos, por cuanto aparecen asociados a la intervención sobrenatural. De allí lo difícil de su comprensión, sobre todo si los receptores no estaban formados en principios teológicos, como generalmente sucedía en las actividades litúrgicas comunes donde se predicaba. De todas maneras, los concionadores, aún a riesgo de no ser escuchados atentamente, consideraron necesario hacer alusión a tales aspectos, en tanto eran verdades fundamentales de la religión católica.⁷

2.1 Su inmaculada concepción

Como parte del plan divino y de la gracia singular de María, varios concionadores ahondaron en el privilegio de su concepción, “sin mancha, siempre sin cadenas”, “perfecta y agradable a los ojos de Dios”.⁸ Aunque podía tratarse de un tema complejo para su tratamiento en el púlpito -con un auditorio heterogéneo y con una mayoría no instruida en la materia- el simbolismo de María Inmaculada era fundamental, por cuanto de lo contrario, el mismo Jesucristo se hubiese deshonrado, al no haber empleado su “omnipotencia” para apartar a su Madre de “toda especie de corrupción”.⁹ Ella se había salvado del naufragio, al recibir de Adán la sangre y la vida, pero no la culpa, afirmaba Pantaleón García.¹⁰

El origen del inmaculismo hay que situarlo en el siglo XI, aunque ya se hacía alusión a él en el III Concilio de Éfeso (431) cuando, se abordaba la noción de un Dios que se hacía hombre, pero cuya Encarnación suponía la existencia de una carne perfecta.

⁷ Si bien existía una normativa concreta sobre la predicación, adaptarse al auditorio y persuadirlo para que realizara lo que se proponía, también eran condiciones necesarias para ser un buen predicador. Cfr. ANA MARÍA MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ, “Púlpito y confesionario: los espacios de la persuasión”, en: ANA MARÍA MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ, *Cátedra, púlpito y confesionario. Hacer y decir los sermones*, Córdoba, Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad, 2013, pp. 9-30.

⁸ PANTALEÓN GARCÍA, *Sermones panegíricos de varios misterios, festividades y santos*, tomo I, Madrid, Imprenta de Collado, 1810, p. 212.

⁹ *Ibidem*, p. 214.

¹⁰ *Ibidem*, p. 209.

Incluso la misma pieza oratoria podía ofrecer un recorrido histórico para marcar hitos en la aceptación de la pureza inalterable de María.

Volved los ojos donde queráis, y no encontrareis sino auténticos testimonios que prueben la piedad, con que los hombres han concebido la pureza inalterable de María en su Concepción. Los Reyes ponen sus personas, sus coronas, sus vasallos debajo de su protección.¹¹

El tema de la Inmaculada Concepción generó álgidos debates a través de los siglos. Los dominicos, siguiendo a Santo Tomás, se opusieron a esta creencia, en tanto que los franciscanos decidieron adherir a partir de 1263. Esto produjo desde 1387 un enfrentamiento teológico entre ambas órdenes en torno a la idea concepcionista de la Virgen. El Concilio de Basilea (1439) se pronunció a favor de la declaración dogmática. En 1709 Clemente XI estableció como fiesta de precepto la Inmaculada Concepción para la Iglesia universal, aunque recién en 1854 fue declarado dogma por la Bula *Ineffabilis Deus* dada por el papa Pío IX.¹²

El concilio tridentino había regulado aspectos ligados con la devoción mariana, al sostener que la cuestión del pecado original no incluía a la “bienaventurada e inmaculada Virgen María”.¹³

La España de los Reyes Católicos ya se mostraba como marcadamente inmaculista, hasta el punto de que se estableció una exagerada relación directa entre la “Reina del Cielo” y los “Reyes de España”.¹⁴ Al

¹¹ *Ibidem*, p. 232.

¹² JOSÉ GÁMEZ MARTÍN, “La Inmaculada Concepción, Patrona de los reinos de España y Portugal”, en: FELIPE LORENZANA DE LA PUENTE Y FRANCISCO MATEOS ASCACIBAR (Coordinadores), *Iberismo. Las relaciones entre España y Portugal. Historia y tiempo actual y otros estudios sobre Extremadura*, Llerena, Sociedad Extremeña de Historia, 2008, pp. 181-194.

¹³ *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*, París, Imp. y Librería de Ch. Bouret, 1893, ses. V, cap. V.

¹⁴ ESTRELLA RUIZ-GALVEZ PRIEGO, “*Sine Labe*. El inmaculismo en la España de los siglos XV a XVII: La proyección social de un imaginario religioso”, en: *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXIII, nº 2, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008, pp. 197-

llegar al siglo XVIII, Carlos III, paralelamente al proceso de supresión de la Compañía de Jesús, declaraba a la Inmaculada Concepción como Patrona de España, de sus reinos y señoríos, logrando de Clemente XIV la aprobación de la letanía *Mater Immaculata*.¹⁵ En sintonía con dicha medida, estableció la obligación del juramento de defensa de la Inmaculada como requisito para la obtención de grados en las universidades españolas.¹⁶ Pero habría que esperar hasta el 8 de diciembre de 1854 para que se produjera la definición dogmática de la Inmaculada Concepción de María, poniéndose fin a la larga disputa que había perdurado a través de los siglos.

Si el pecado original era interpretado como caída y claudicación, en la comunidad cristiana imaginada, las mujeres firmes y fuertes, las que se mantenían de pie, aparecían como prefiguraciones de la “nacida sin mácula”. En este sentido, la sermonaria lo que hacía era construir imaginarios centrados en el mundo de la fe y las devociones y tales imágenes funcionaban como dispositivos de recepción colectiva de sus contenidos.¹⁷ De esta forma, la Iglesia tenía para ofrecer al mundo en general -y a las mujeres en particular- una vía femenina de naturaleza divina a quien recurrir e imitar. La doctrina sobre la Inmaculada Concepción de María era presentada como un pilar en el desarrollo y profundización teológica de otras prerrogativas marianas y de la devoción hacia la Virgen.¹⁸

241.

¹⁵ ELISA VARGAS LUGO, “Imágenes de la Inmaculada Concepción en la Nueva España”, en: *Anuario de Historia de la Iglesia*, nº 13, Pamplona, Universidad de Navarra, 2004, pp. 67-78, aquí 73.

¹⁶ ESTRELLA RUIZ-GALVEZ PRIEGO, “*Sine Labe*. El inmaculismo...”, *op. cit.*, pp. 197-241.

¹⁷ MARCO ALEJANDRO SIFUENTES SOLÍS, “La sermonaria novohispana y su influencia en la arquitectura religiosa de Aguascalientes: prácticas de lectura y simbolismo mariano en el Camarín de la Virgen (1792-1797)”, en: *Revista de Historia Iberoamericana*, Vol. 3, Nº 2, Madrid, Universia, 2010, pp. 90-123.

¹⁸ JUAN LUIS BASTERO, “La Inmaculada Concepción en los siglos XIX y XX”, en: *Anuario de Historia de la Iglesia*, nº 13, Navarra, Universidad de Navarra, 2004, pp. 79-104.

Sola, sola esa Virgen con preferencia a todas las hijas de Sión siempre fue sin mancha, siempre sin cadenas, sin señal de servidumbre que la confundiese con el resto de los hombres, siempre perfecta y agradable a los ojos de Dios.¹⁹

La excepcional cualidad de María, preservada del pecado original y alejada de toda concupiscencia y corrupción, aunque comportaba un asunto de complejidad teológica, había logrado gozar de una fuerte proyección social y su fervor había sido estimulado inclusive desde el púlpito.

Ya no me admira [entre líneas: el] que los Pueblos honren á porfía á esta Virgen inmaculada, y la llamen con entusiasmo su Señora, su Dueña, su Soberana querida. Ya no extraña el que los Santos hayan celebrado sus alabanzas con tanto ardor, y se hayan alistado algunas órdenes religiosas bajo sus estandartes: Ni el cielo, ni la tierra, o bienaventurada Virgen María, exclama mi Seráfico Patriarca San Francisco, conocen otro nombre después del tu querido hijo, de quien reciban los fieles mayores gracias, en quien depositen mayor confianza, ni de quien reciban mayor dulzura.²⁰

Al respecto, Villegas Paredes considera que la devoción a la Inmaculada fue de gran atractivo para la mujer, porque si bien siempre había ocupado un lugar destacado en el plan de la salvación universal, al reconocerla libre de todo pecado, se la situaba como ser perfecto después de Cristo.²¹ Sin duda esto se correspondía con una imagen según la cual el mismo Dios no podría haber puesto en manos de un corazón corrompido la “salud del mundo”. Se creaba entonces un paralelismo entre el

¹⁹ PANTALEÓN GARCÍA, *Sermones panegíricos...*, *op. cit.*, tomo I, p. 212.

²⁰ Colección documental “Monseñor Dr. Pablo Cabrera”, Córdoba, Biblioteca Central “Elma Kohlmeyer de Estrabou” de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, ex Instituto de Estudios Americanistas (en adelante IEA, para mantener la identificación histórica de la colección), doc. nº 11688, f. 2 v.

²¹ GLADYS VILLEGAS PAREDES, *Diferencias léxico-semánticas de documentación escrita en las diferentes órdenes religiosas del siglo XVII español*, Tesis doctoral, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2008, p. 141. Disponible en: <http://eprints.ucm.es/8104/1/T30551.pdf>

Redentor, santo, puro y apartado de los pecadores y una Corredentora que debía manifestar virtudes semejantes, puesto que era contradictorio pensar en ella como “manchada, fea e inmundada”.²²

Hasta podría pensarse que desde el escenario del púlpito se elaboraba una reflexión, que podía iniciarse en el plano teórico para pasar luego hacia una teología práctica y de la acción, que facilitara la internalización de la figura de María.

Los sabios consagran sus vigiliass a la pureza de María en su Concepción. Las Universidades de París, Colonia, Salamanca, Alcalá, Sevilla, Valencia, Coimbra, Praga, no admiten al honor de sus grados, a quien no se obliga a defender la Inmaculada Concepción. Digámoslo en compendio: las familias religiosas la hacen su Tutelar y Patrona. Los pobres la llaman en sus miserias: el soldado la invoca en el aprieto de sus peligros, el artífice descansa de su trabajo con cánticos en alabanza suya: el niño desde la cuna con labio balbuciente aprende a publicar, que María fue concebida sin mancha: el viejo moribundo lo repite hasta el último suspiro.²³

Pantaleón García muestra mediante una pieza oratoria dedicada a la Purísima Concepción, como Dios no había abandonado completamente al hombre. Si bien la humanidad había heredado de Adán un pecado que “encerraba en sí todos los pecados”, la obra más primorosa del Creador -entiéndase la Virgen María- había logrado salvarse.²⁴

Dios mismo se complace en su obra: su primera mirada hacia María, al mismo salir de los abismos de la nada, fue una mirada de amor, y las primeras expresiones con que le habló fueron los dulces nombres de hermosa, amada y sin mancha.²⁵

El ser humano, en tanto “esclavo vil” se había ausentado de Dios para vivir a su antojo, heredando con Adán un pecado que encerraba en sí mismo todos los pecados; “ley de la carne” que se oponía a la “ley

²² PANTALEÓN GARCÍA, *Sermones panegíricos...*, *op. cit.*, tomo I, p. 215.

²³ *Ibidem*, p. 233.

²⁴ *Ibidem*, p. 209.

²⁵ *Idem*.

del espíritu”.²⁶

2.2 Su condición virginal

La inocencia original de María estaba asociada con su maternidad divina, elemento simbólico por el que engendra sin intervención de varón. Dicho atributo, comprendido sólo por la fe, la convertía en una persona fuera de toda comparación, al haber sido preservada por Dios desde el “primer bostezo de la aurora” como ser sin culpa, llena de gracia y elegida para poseer la dignidad más eminente.²⁷ Era un misterio que debía darse por supuesto y por probada su existencia, sin intervención de la razón.

Porque si un Dios haciéndose hombre había de tener una Madre, era correspondiente y en cierto modo necesario, que aquella Madre fuese Virgen, y si una Virgen por efecto del más inaudito de los milagros de la Omnipotencia había de tener un hijo sin dejar de ser Virgen, era muy decente, e indispensable que el tal hijo fuese nada menos que un Dios.²⁸

Dotada de tal atributo, al convertirse en madre del Redentor, se tornaría en colaboradora de la libertad de los redimidos.²⁹

Tres generaciones, la del Verbo en el seno del Padre, la de María en el vientre de Ana, y la de Jesucristo en el vientre de María, son aunque de diferentes maneras los tres grandes objetos de las maravillas del Señor.³⁰

Así, todo se llevaba a cabo tal como Dios lo había concebido en su entendimiento, al preparar, paso a paso, los medios conducentes a tal propósito, en el que María ocupaba un lugar de preferencia pues estaba destinada a reparar al mundo y “abatir al demonio”.³¹

²⁶ *Ibidem*, p. 208.

²⁷ IEA, doc. n° 11665, f. 2 v.

²⁸ IEA, doc. n° 11665, f. 4 v.

²⁹ *Ibidem*, f. 5 r.

³⁰ PANTALEÓN GARCÍA, *Sermones panegíricos...*, *op. cit.*, tomo I, p. 221.

³¹ *Ibidem*, p. 211.

2.3 Corredención mariana

La corredención no constituía -al igual que los demás aspectos- una gracia aislada, por lo que se presenta siempre dependiente de los otros atributos de María.³² A su vez, se trata ya no de los orígenes o inicios de la vida de María sino de su destino o meta, luego de haber experimentado su inmaculada concepción y su maternidad. Era, junto con Jesús, colaboradora en la obra de redención y liberación espiritual del género humano.

la eligió para Corredemptora, y Reparadora del género humano en compañía de su eterna palabra humanada, y el amor intensísimo que esta divina Señora tuvo a Jesucristo: su hijo, y a los hombres.³³

Ella era capaz de “romper las cadenas de la venganza”³⁴ y por su “generosa y compasiva piedad”, había aceptado mostrarse al mundo como “mediadora y misericordiosa libertadora”.³⁵

La construcción de este arquetipo que colaboraba para alcanzar la salvación eterna se presentaba como modelo al cual imitar aunque seguros de que nunca se podría alcanzar su entidad.

3. María como sujeto histórico: principios de la realidad

Las circunstancias del ser de María no podían remitirse exclusivamente a su condición de virgen e inmaculada. La valoración por parte del predicador incluía, en un segundo momento del mensaje oratorio, el presentarla como ejemplo de carne y hueso tendiente a provocar un cambio real en los fieles. Sobre las relaciones sociales que las personas entablaban cotidianamente, la figura de María aparecía ligada a lo que resultaba apropiado y digno de ser imitado.

³² ENRIQUE DEL SAGRADO CORAZÓN, “Teología y método en el problema sobre la naturaleza de la corredención mariana”, en: *Salmanticensis*, vol. 8, fsc. 1, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1961, pp. 29-79.

³³ IEA, doc. n° 11665, f. 4 r.

³⁴ IEA, doc. 11671, f. 7 v.

³⁵ IEA, doc. n° 11665, f. 5 v.

Si bien el púlpito era utilizado por los concionadores para abordar aspectos teológicos ligados a la figura de María, también se escogían instantes y circunstancias concretas por las que transitó, a fin de servir de guía a las mujeres hacia una forma modélica de estar en el mundo. Aquella “Virgen inmaculada desde el primer instante de su animación” y adornada de gracia por su “alma purísima” era la misma que debió aprender a vivir, obrar y sufrir por su hijo.³⁶

3.1 El juego de las oposiciones

Ahondar en el significado de su nombre era una forma de indicar que todo en ella había sido cuidadosamente pensado. Los teólogos sostenían que los nombres guardaban en su interior las cualidades y méritos del sujeto que lo portaba, y María no era la excepción.

si el nombre, y la persona nominada deben ser una misma cosa por la proporción, y correspondencia ¿con qué proporción podremos llamar María, que quiere decir mar de gracias, de gloria, y de hermosura a la que nos representa la fe en el misterioso paso, que veneramos, hecha un inmenso mar de penas, de amargura, de angustias, dolores, y abatimiento?³⁷

Su nombre era motivo de tratamiento desde el púlpito, con la convicción de que cada detalle de su ser ayudaba al auditorio a aprehender la importancia de María en el modelo cristiano.

Hubo acaso jamás después del nombre de Jesús otro que el nombre de María, que llevase este carácter de grandeza, y anunciase tanto poder, y tanta gloria? ¿Hay por ventura otro que sea más formidable al infierno, más agradable a la Iglesia triunfante, y más ventajoso para los hombres?³⁸

Había sido preservada y elegida para poseer la “dignidad más eminente”, escogida por su “brillante hermosura”, aunque destinada, al mismo tiempo, a sufrir en el Calvario ante los oprobios y afrentas que

³⁶ IEA, doc. n° 11669, f. 3. El documento presenta numeración corrida en el margen superior izquierdo.

³⁷ IEA, doc. n° 11665, f. 2 v.

³⁸ IEA, doc. n° 11688, f. 2 v.

recibió su hijo.³⁹ Conflictiva unión encarnaba María, en tanto “mar de gracias” y de “amargura”, oposiciones que reforzaban el mensaje oratorio y la colocaban en un plano central en el proyecto de la salvación.

Siguiendo con la lógica de los contrastes, ella emergía en la historia rodeada de esplendor y gloria, pero frente al calvario era “humillada y abatida” al haber tenido que presenciar la muerte de su hijo.

Porque el Sol, que realzaba su hermosura, se ha convertido en tinieblas, y la luna, que servía de vistosa alfombra a sus pies, se ha transmutado en sangre.⁴⁰

Dos momentos centrales en el contexto de la historia de la Iglesia han quedado ejemplificados en un sermón en donde se trasluce la anátesis que debió experimentar María, de la alegría en Belén, al dolor en el Calvario. El efecto propio del barroco de persuadir mediante la intensificación de los sentidos y emociones, se lograba en este caso al ceder la palabra a la misma protagonista:

Bienaventurada fui en Belén donde le parí entre gloria y placer; desventurada en el Calvario donde le vuelvo a parir en dolor y sufrimiento. Bienaventurada en Belén donde le parí como inocente; desventurada en el Calvario donde le he vuelto a parir como víctima del pecado. Bienaventurada fui en Belén donde le parí por una fecundidad divina; desventurada en el Calvario donde le vuelvo a parir con extremada compasión.⁴¹

Un dato más, entre los fines de la predicación, no faltó ocasión en donde se contrapuso lo modélico y lo antimodélico; la imagen de María frente a la de Eva. Con Eva, se había hecho evidente que la sexualidad femenina podía ser una fuerza peligrosa, por lo cual había que obrar para controlarla, moderarla y encauzarla, ofreciendo el prototipo mariano como forma definitiva del ideal femenino.⁴²

Por esta Virgen, dice el devoto Bernardo, fue el hombre redimido, y el Verbo de Dios hecho carne. Dios te guarde dice San Efrén, mediadora glo-

³⁹ IEA, doc. n° 11665, f. 3 r.

⁴⁰ *Ibidem*, f. 3 r.

⁴¹ PANTALEÓN GARCÍA, *Sermones panegíricos...*, *op. cit*, tomo V, p. 5.

⁴² SONIA VILLEGAS LÓPEZ, *El sexo olvidado*, Sevilla, Alfar, 2006, p. 64.

riosísima, y reconciliadora de todos los hombres. San Anselmo la llama suma de nuestra redención. San Ireneo causa de nuestra Salvación. San Epifanio dice que levantó a la infeliz Eva caída por el pecado que introdujo en el Cielo a Adán arrojado del Paraíso, y dio al mundo la paz con Dios. Ricardo de Santo Laurencio, y San Bernardo afirman que María cooperó a nuestra redención cuando aquella delicada porción de su pura carne, y sangre, que consumió a su hijo Santísimo, fue sacrificada en el altar sagrado de la cruz.⁴³

3.2 El ciclo de vida afrontado cristianamente

El tópico mariano solía incluir el presentarla en tanto figura y arquetipo de la cultura vital. Para ello, los concionadores solían seleccionar fragmentos o instantes de su vida, a fin de poder mostrarla en “carne y hueso” y estimular así la devoción a la “madre de Jesús”. Siguiendo el esquema de una biografía, el emisor retomaba datos históricos que le servían para ir reconstruyendo la trama según el patrón convencional y cronológico humano.

Se iniciaba el recorrido con el recuerdo de la niñez de María y la forma en que había sido presentada en el templo a la edad de tres años, para que quedara claro que en ella,

se había adelantado el uso de la razón, y de la libertad desde el instante primero de su vida instruida perfectamente del Espíritu Santo acompañó esta augusta ceremonia con los actos meritorios de las más heroicas virtudes.⁴⁴

No menos importante fue su actitud ante la maternidad y el modo en que afrontó el dolor y sufrimiento de su hijo. Al respecto, el discurso que empleaba el orador apuntaba en un doble sentido. Primero, al sacrificio como digno de elogio y admiración; segundo, orientado a su engrandecimiento como figura histórica, que a pesar de lo experimentado había logrado conjugar en su ser las mayores virtudes.

Madre desde aquel sagrado sitio, donde la veneramos con el Sangriento cadáver de su amante hijo en los brazos dirigir a sus amados hijos los cristianos nacidos del materno seno de su amor al impulso de sus lágrimas

⁴³ IEA, doc. n° 11665, f. 6 v.

⁴⁴ *Ibidem*, f. 7 r.

estas palabras: no me llamen ya María, llamadme amarga, porque el Todopoderoso ha inundado mi corazón de amargura.⁴⁵

Pantaleón García insiste en sus sermones en que “las madres amorosas” debían aceptar los acaecimientos de sus propios hijos, puesto que los mismos en nada se asemejaban a los que había padecido Jesús y su madre ante la muerte en la cruz.⁴⁶

El culmen de esta concepción son las piezas oratorias que giraron en torno a la soledad de la Virgen, la que padeció luego de la muerte de su “amado Hijo”, una soledad que exhortaba al auditorio a “sentir el desamparo” en que podían caer las almas por las culpas cometidas.⁴⁷

No suficiente con su condición de maternidad divina, era presentada como madre de toda la humanidad y capaz de vincular el mundo terrenal con el trascendente.

Finalmente Señores, es esta amorosa Madre como una columna de fuego que con los resplandores de sus brillantes y refulgentes luces está continuamente llenando de celestiales bendiciones a sus hijos y conduciendo y guiando a sus verdaderos devotos por el desierto de este miserable mundo a la mejor tierra de promisión que es el Cielo.⁴⁸

Como aspectos de esa realidad, los textos ofrecían un recorrido por las inclinaciones naturales de las mujeres. El exponer tales conductas en el púlpito podía movilizar al género femenino a reprimir y debilitar actos contrarios a los ejemplarizantes que brindaba la Virgen.

Uno de los principales fines, que el hombre se propasó, cometiendo el pecado, fue satisfacer a sus sentidos. Un fruto prohibido encendió en su corazón el ardiente deseo de gustar de él: apreció más, contentando sus deseos por rendirse a las solicitudes lisonjeras de una mujer, que obedecer a su Dios, privándose de un placer, que iba a envenenar todos los días de su vida.⁴⁹

⁴⁵ *Ibidem*, f. 2 r.

⁴⁶ PANTALEÓN GARCÍA, *Sermones panegíricos...*, *op. cit.*, tomo I, p. 92.

⁴⁷ IEA, doc. n° 12250, f. 1 v.

⁴⁸ IEA, doc. n° 11681, f. 3 v.

⁴⁹ IEA, doc. n° 11577, f. 3 r.

Pero la aceptación y templanza que María había sido capaz de alcanzar ante el sufrimiento de la crucifixión debían transformarse en un estímulo para los fieles y en un dejarse conducir, renunciando a la indiferencia.⁵⁰

Pero ¡ah! María sobrevive a tan amargo lance para aumentar con su amor el desconsuelo de verle ir cada día acercándose al Sacrificio: María vive para criar, y conservar la víctima, que debe aplacar entre tormentos las iras del Cielo; y María solamente vive para formar una dura cadena de penalidades en la persecución del cruel Herodes, en las incomodidades, y desamparo de un desierto, en la residencia en un país distante del suyo, y enteramente idólatra, y sobre todo en la pérdida de su amado hijo después que con tantos trabajos había regresado a Jerusalén.⁵¹

A partir de los sentimientos de María surgieron una serie de devociones encarnadas en sus diferentes advocaciones: Amargura, Angustias, Soledad.

A pesar de que los discursos destacan su fortaleza, algunos concionadores refirieron que tuvo que sufrir como parte de la “debilidad de su sexo”, sobre todo cuando el tópico abordado estaba referido a sus angustias ante la cruz.⁵² Es posible que tal característica fuese un recurso con el cual el orador buscaba acercarla a otras mujeres, por cuanto había que estimular, tanto la admiración como la imitación como ejercicio. Con la intención de fortalecer la recepción eficaz del mensaje, el predicador podía optar, como recurso, el ceder la palabra a la propia Virgen,

gloriosa fui cuando concebí en mis entrañas a un Dios hombre, y por lo mismo acreedora a que me llamasen: Mujer sin dolor, llena de gracia, poseída del Señor, bienaventurada entre las mujeres, y madre del hijo más amable. Pero ahora que le miro crucificado, muerto e insepulto, puedo aseguar con las expresiones del afligido Job, que mi felicidad se ha convertido en desgracia, mi gloria en confusión, mi cítara en llanto, mis cánticos en lamentaciones. ¿Y cómo no será así, viendo en tal desamparo al gozo de mi corazón?⁵³

⁵⁰ IEA, doc. n° 11669, f. 14.

⁵¹ *Ibidem*, f. 10.

⁵² IEA, doc. n° 11665, f. 4 r.

⁵³ PANTALEÓN GARCÍA, *Sermones panegíricos...*, *op. cit.*, tomo V, p. 2.

Era una mujer hablando a un auditorio, donde las mujeres eran capaces de comprender la congoja que experimenta una madre ante el padecimiento de un hijo. Recaltar una y otra vez las angustias por las que había tenido que transitar María, era una forma de cumplir plenamente con la esencia de todo sermón, cual era la de conmover para convencer.

Esas lágrimas, que previó el Profeta, fueron índices de un martirio el mayor de todos los martirios por su duración, y su vehemencia: de un martirio, que sufrió María desde el primer instante de su vida hasta su conclusión: y de un martirio, que le dio el justo título de Reyna de los Mártires.⁵⁴

El modelo femenino cristiano estaba representado paradigmáticamente por María, en su condición de virgen y de madre, y era ella el principal objeto de adoración:

la más afligida y desconsolada entre todas las Mujeres. Yo me estremezco al mirarte. Un inexplicable dolor deshace mi corazón. Pero cómo no? Si os contemplo y aay!, la más afligida de las Madres, vuestro Sacratísimo hijo camina por las calles de Jerusalén con una Cruz en sus hombros y vos le sigues.⁵⁵

Al haber aceptado la muerte de su propio Hijo, demostraba su fidelidad en tanto esposa que acompaña y apoya las decisiones del padre Dios. Una conformidad que sin duda le provocó un martirio, el “más crudo y desapiadado”⁵⁶, pero que al mismo tiempo, la posicionó como mujer fuerte, “digna de los elogios de Salomón”. Tal fue su conformidad ante el plan divino que permaneció en el calvario sin marcharse.⁵⁷ De esta forma, la Virgen aparecía como el único símbolo aceptado de lo femenino y al mismo tiempo como educadora de otras mujeres⁵⁸, al inculcarles valores como la obediencia, la moderación y el recato.

⁵⁴ IEA, doc. n° 11669, f. 4.

⁵⁵ IEA, doc. n° 11577, f. 3 v.

⁵⁶ PANTALEÓN GARCÍA, *Sermones panegíricos...*, op. cit., tomo I, p. 91.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 95.

⁵⁸ SONIA VILLEGAS LÓPEZ, *El sexo olvidado...*, op. cit., p. 65.

3.3 Representaciones visibles

Puede reconocerse que en el entramado de cada sermón se ofrecía una realidad múltiple, aun cuando se tratase de la misma temática. Los textos proporcionan un acercamiento a la visión del pasado para explicar y entender la religiosidad, la devoción y las tensiones sociales de la época. En este punto, conviene interrogarse sobre las contradicciones que podía presentar “Ella”, la “divina Madre”. No cabe duda que su aceptación cristiana de la vida terrenal podía ser percibida como de difícil imitación, sumado a las cualidades que colocaban a María constituida en el plano de Dios y “afin a la divinidad”.⁵⁹ Incluso más, la única expresión permitida de la divinidad encarnada en términos femeninos, estaba constituida por la imagen de la “virgen-madre”, en tanto modelo dependiente de la tradición teológica del cristianismo.⁶⁰ Había un *statu quo* de conducta femenina percibida en el marco de la religión cristiana, donde María era el instrumento por excelencia para repercutir de forma crucial en los aspectos de la vida diaria.⁶¹

Quizás, en ese afán por destacar la sencillez de María y acercarla al vivir cotidiano, el orador solía seleccionar objetos tangibles para establecer un paralelismo con la figura de María, con el propósito de que el discurso se tornara asequible para los receptores. Una opción era hacer alusión a cosas materiales simples, de tal manera que el auditorio pudiese forjarse una imagen mental de lo que estaba escuchando, con una posibilidad concreta de quedar grabado en sus memorias y de perdurar en el tiempo. Para ese fin, María era definida como el “camino”, que difunde la “luz celestial a la tierra” y el “sendero” por donde se enciende en el corazón de los fieles, “el calor del amor divino”.⁶²

María era además, “una roca”, al permanecer en el Calvario, “inmóvil contra los vientos y las olas”, sin manifestar su dolor ni con suspiros ni lágrimas, dando muestras en todo momento de una obediencia sin

⁵⁹ ENRIQUE DEL SAGRADO CORAZÓN, “Teología y método en el problema...”, *op. cit.*, pp. 29-79.

⁶⁰ VILLEGAS LÓPEZ, *El sexo olvidado...*, *op. cit.*, p. 56.

⁶¹ *Ibidem*, p. 9.

⁶² PANTALEÓN GARCÍA, *Sermones panegíricos...*, *op. cit.*, tomo I, p. 212

precedentes.⁶³ El Calvario le había generado “dolores acerbísimos y dolores más formidables que de parto”.⁶⁴

Con esas imágenes y con la magia de la palabra, aquella mujer inmaculada podía convertirse en algo sensible.

4. Hacia un adoctrinamiento moral

En la tarea de construir estos textos de la oratoria sagrada, se buscaba ordenar los lazos y vínculos sociales; había una intencionalidad de hacer que los deseos, las voluntades y las emociones de las personas -mujeres principalmente- se pusieran al servicio del marco normativo vigente, el cual establecía lo permitido y lo prohibido. Una de las funciones religiosas que comportaba el sermón era el ser “despertador de conciencias”.⁶⁵

La estructura cronológica que funcionaba como elemento ordenador lógico de momentos significativos en la vida de María tenía un propósito central, consistente en mostrarla como la mujer fuerte y a la vez discípula de la divina Palabra. Ella fue la más “perfecta entre todas las criaturas”, la más “amante de todas las Madres”, la de “mayores penas”⁶⁶, la “más fuerte de todas las mujeres”⁶⁷ y tales particularidades la convirtieron en el emblema cristiano de mediadora entre Dios y los hombres.

Ella es aquella mujer feliz, aquella Madre dichosa, colocada en el lugar más eminente del cielo, sobre las más sublimes inteligencias, sentada a la derecha de su hijo en un trono de gloria, y a cuyos pies se postra cuánto hay de inferior a la divinidad Mujer feliz y madre dichosa colocada en el lugar

⁶³ Siguiendo a San Anselmo, Pantaleón señala que el amor de María hacia su Hijo excedía en “ternura, violencia y extensión” al de todas las madres apasionadas. *Ibidem*, p. 99.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 107.

⁶⁵ ANA CASTAÑO NAVARRO, “Sermón y literatura. La imagen del predicador en algunos sermones de la Nueva España”, en: *Acta Poética*, vol. 29, n° 2, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, pp. 191-212.

⁶⁶ IEA, doc. n° 11669, f. 3.

⁶⁷ PANTALEÓN GARCÍA, *Sermones panegíricos...*, *op. cit.*, tomo I, p. 158.

más eminente del cielo.⁶⁸

Cada palabra, cada frase pronunciada es un constante instar a la feligresía femenina a la imitación de dicho referente, con la convicción de que el culto mariano ofrecía claves y respuestas ante las tribulaciones frecuentes que podían experimentar las mujeres. Sostiene Fogelman que los aspectos ligados a la femineidad del modelo mariano jugaron un papel destacado en la construcción del imaginario colonial, el cual impactó en las mujeres que rindieron culto a la Virgen.⁶⁹

4.1 Perspectiva cristocéntrica

Cada acción que llevó a cabo y que el predicador deseaba recuperar, estaba asociado con una imagen idealizada en donde María aparecía colmada de valores dignos de ser contemplados, admirados y reproducidos. Había decidido ser la “sierva de Dios” y, no conforme con ello, había aceptado ser también la “sierva de todas las criaturas”.

Sin duda, las ideas expresadas cobraban fuerza en el entorno social, atendiendo al rol desempeñado por el emisor de tales discursos, puesto que el que hacía uso de la palabra era reconocido como autoridad moral e intelectual.⁷⁰

Almas carnales, espíritus apocados, ¡ojalá que movidos de este ejemplo de constancia y de amor moderarais las quejas y clamores en vuestros trabajos! [...] Imitemos, imitemos la conformidad de esta afligida Madre, y adoremos, como ella, la amable voluntad de Dios.⁷¹

No faltaron aquellos casos en donde se reconocía su “ternura universal y benéfica”, sobre todo cuando era invocada como “redentora de

⁶⁸ *Ibidem*, tomo II, 1804, p. 172.

⁶⁹ PATRICIA FOGELMAN, “El culto mariano y las representaciones de lo femenino: recorrido historiográfico y nuevas perspectivas de análisis”, en: *Revista de Estudios de la Mujer, La Aljaba*, n° 10, Buenos Aires, Universidad Nacional de Luján, 2006, pp. 1-16.

⁷⁰ CASTAÑO NAVARRO, “Sermón y literatura...”, *op. cit.*, pp. 191-212.

⁷¹ PANTALEÓN GARCÍA, *Sermones panegíricos...*, *op. cit.*, tomo I, p. 96.

cautivos”, bajo la advocación de la Merced.⁷² Una ternura que al mismo tiempo se complementaba con la compasión de su corazón.

Su condición de madre y esposa por excelencia debía provocar un fervor en la feligresía y un acercamiento a ella,

No hay alguno, dicen las sagradas sanciones de Trento, que mientras vive en la tierra pueda saber con certeza lo que se ha decretado en el cielo en orden a su eterna predestinación o reprobación. Pero confieso igualmente que es un sentimiento constante de los fieles, que la devoción a la Madre de Dios es una gran señal de salvación.⁷³

La búsqueda notoria, en tales piezas oratorias, de reafirmar la creencia en la Virgen y su función de mediadora apuntaba paralelamente a glorificar la figura central de su Hijo. Casi como parte de una simbiosis, la prédica en torno a María llevaba inexorablemente a hablar de Jesús, puesto que inclusive ella había necesitado de Cristo. El elogio dispensado hacia María era una forma también de adorar la figura de Jesús. En el acto de hacer y decir los sermones lo que se dio fue una retroalimentación constante entre ambos elementos simbólicos,

Nombre, que así como el de Jesús no puede decir más para hacernos formar idea del hijo de Dios, y de todas sus obras, así también el dulcísimo nombre de María no puede decir más para hacérsola formar de su Santísima Madre, y de todas sus excelencias. Nombre, que denota, o señala la grandeza, y dignidad, de Madre de Dios, con que la adornó el Altísimo, Nombre, que inspira veneración a los Ángeles, y a los hombres. Nombre que al oírle pronunciar se entenderá sin contradicción, según el pensamiento del Abad Ruperto, que ella es la Madre de Jesucristo y por consiguiente la Reina de todo lo criado, perteneciéndole, y poseyendo por derecho legítimo el reino de su Santísimo Hijo.⁷⁴

⁷² *Ibidem*, p. 169.

⁷³ *Ibidem*, tomo II, p. 117.

⁷⁴ IEA, doc. n° 11688, f. 4 r.

4.2 Del escuchar al obrar

A partir de las ideas expuestas, lo que había permanecido en el terreno de la interioridad mientras se escuchaba la prédica, tenía que trasladarse al terreno de lo público, como exteriorización tangible de lo reflexionado individualmente. Niñas, doncellas, esposas, madres, estaban llamadas a modificar su actitud mental y revestirse de un modelo, contrario a Eva y lo más cercano posible a María, considerada como el símbolo paradigmático del comportamiento femenino. Ella aparecía como el modelo a imitar en el “comercio de la vida social” y paralelamente, podía confiarse en ella y solicitar su auxilio como guía y protección, toda vez que uno se encaminaba por la senda de la vida inmortal.⁷⁵

Las palabras vertidas por el concionador eran efectivas en tanto habían logrado movilizar a la grey y despertar en ella el deseo ferviente de vivir aquello que se había pronunciado oralmente. Los oyentes eran exhortados a asumir un protagonismo basado en la acción y en trasladar al escenario social lo que se había expresado desde la cátedra sagrada.

Había que establecer una relación personal y profunda de cada devoto con la Virgen, la que podía verbalizarse en la palabra fe, entendida como confianza plena en la divina Madre y en saber que se podía recurrir a ella toda vez que las vicisitudes mundanas así lo requirieran.

esta amorosa Madre con el valimiento que tienen con su hijo Santísimo nos abre los cielos: porque según la llama la misma Iglesia en las Oraciones que le dirige es la puerta del Cielo, la Madre de la vida y de la gracia, la reparadora de los Siglos, la reconciliadora del Universo, nuestra alegría, nuestro consuelo y todo nuestro bien.⁷⁶

La insistencia de penetrar en un mundo interior orientado hacia la reflexión y el arrepentimiento requería luego ser completado con un obrar en el mundo exterior, con coherencia y autenticidad.⁷⁷ Pantaleón García

⁷⁵ PANTALEÓN GARCÍA, *Sermones panegíricos...*, *op. cit.*, tomo I, p. 134.

⁷⁶ IEA, doc. n° 11681, f. 3 v.

⁷⁷ JORGE E. TRASLOSHEROS HERNÁNDEZ, “Santa María de Guadalupe: Hispánica, novohispánica y mexicana: tres sermones y tres voces guadalupanas, 1770-1818”, en: *Estudios de Historia Novohispana*, N° 18, 1998, pp. 83-

señalaba al respecto que no era suficiente el agradecimiento “tibio y estéril”; por el contrario, debía transformarse y hacerse visible a partir de las obras y la penitencia.⁷⁸

Reflexión final

El recorrido por las diversas maneras de concebir y expresar discursivamente el tópico mariano apuntaba a un doble sentido: por un lado engrandecer la figura de María, quien a su vez servía de elemento cohesionador de la comunidad cristiana, al incorporar en la historia de la Iglesia una imagen femenina ejemplar; por el otro, hallar en la Virgen una protección adicional en el caso de las dificultades, puesto que ella misma había debido transitar y experimentar el dolor en el sacrificio de Cristo en la cruz.

Si bien es cierto que Jesús, en su condición divina, no necesitaba más que de su sola voluntad para salvar al mundo, por intermedio de María, daba muestras claras de su misericordia para con la humanidad. El misterio de la Concepción Inmaculada de María, de su maternidad divina y su colaboración en el plan de salvación, eran temas que se incluían y entrecruzaban en el texto de los sermones y sobre los cuales los fieles no debían dudar sino por el contrario, tenerlos presentes en sus vidas. La luminosidad que evidenciaba en el escenario teológico el referirse a María como “la elegida sin mancha”, podía luego ser contrastado con la oscuridad en la que se vio sumida frente al escenario de la crucifixión y el modo en que lo afrontó, transformándose en “manantial de gracias” para toda la humanidad.

Finalmente, los principios teológicos y los de la realidad no venían a confrontarse mutuamente sino que aparecían como parte de un esquema conciliatorio. María era una figura única e idealizada pero al mismo tiempo era mujer cuyo atributo fundamental consistió en la fuerza para rechazar las tentaciones. Su vida, tal como afirmaron los sermones, fue un ejemplo a seguir. Por ello, la pronunciación oral de un discurso re-

103.

⁷⁸ PANTALEÓN GARCÍA, *Sermones panegíricos...*, *op. cit.*, tomo I, p. 108.

ligioso no debía agotarse en el acto de escuchar sino que requería por parte del auditorio, el deseo de obrar conforme a lo que se predicaba. La dificultad para imitar fielmente el modelo mariano, lejos de funcionar como un obstáculo, debía servir como meta constante en cada una de las mujeres que se congregaban en torno al púlpito. María fue quien mejor hizo y cumplió con la voluntad de Dios pero también fue ella misma la que se ofreció a la total colaboración con él, presentándose ante las comunidades humanas como “maestra y modelo de discipulado”.⁷⁹

•  regresar al índice •

⁷⁹ LUCÍA RIBA DE ALLIONE, “Jesús y las mujeres-Las mujeres y Jesús. Una mirada desde los Evangelios”, en: CARLOS SCHICKENDANTZ, *Mujeres, género y sexualidad: una mirada interdisciplinar*, Córdoba, Universidad Católica de Córdoba, 2011, pp. 115-153.

NOTAS DE DOCTRINA EN SERMONES SOBRE LA VIRGEN DE COPACABANA DE FR. PANTALEÓN GARCÍA¹

Julieta M. Consigli

Resumen

Los sermones, como composiciones ejemplarizantes, plasmaron paradigmas de vida. Son piezas de gran interés para el estudio de la historia de la cultura, de las mentalidades y de las ciencias del lenguaje. La oratoria sagrada se argumentaba preferentemente en los textos bíblicos, la tradición de la Iglesia y en los autores clásicos. La referencia a estas fuentes invita a incursionar en el mundo de las citas, especialmente la latina, y a considerar este mecanismo de reproducción e incorporación textual a partir de una voz ajena, como la palabra en ruptura del monologismo que prestigia al enunciador al mismo que tiempo que consolida un tipo de poder.

Palabras clave: Latín - Cita - Sermones - Oratoria Sagrada

Abstract

Sermons, as exemplary compositions, created paradigms of life. They are pieces of great interest for the study of the history of culture, mentality and language sciences. Sacred oratory was preferably argued in the biblical texts, the tradition of the Church, and in the classical authors. The reference to these sources are invited to venture into the world of the citation, especially the La-

¹ Ponencia presentada al IX Encuentro de Estudios Clásicos, Santa Cruz de la Sierra, Bolivia, 27 al 29 de agosto de 2014, organizado por la Sociedad Boliviana de Estudios Clásicos y la Fundación Visión Cultural Bolivia.

tin, and consider this mechanism of reproduction and textual addition from an outside voice, as the word in rupture with the monologism that gives prestige to the speaker and, at the same time, consolidates a kind of power.

Key words: Latin – Citation - Sermons - Sacred oratory

Elegi locum istum mihi in domum (2 Paral. Cap. 7. Vers. 12.)

El sermón es un texto discursivo de la oratoria sagrada que se caracteriza por ser una relación comunicativa en la que se entrecruza la voz propia del predicador con las voces ajenas mixturadas en una red dialógica en la que las citas insertas en él se leen y suenan en activa participación intertextual.² Así, la citadística significa la voz de otro, la palabra prestada -como expresa Herrero Salgado-³, la sentencia ajena, la técnica en auxilio, el recurso de socorro, al que también acudo aquí a manera de ayuda.

Las citas forman parte de un complejo mundo intertextual, donde bajo la perspectiva -siempre omnipresente- del fin educativo y moral, el texto citante traslada desde un mundo determinado a otro lejano, el del texto citado, que cobra de ese modo renovada actualidad.⁴

Los sermones dicen algo y las citas taraceadas colaboran a ese decir, con rango de autoridad, de prueba y confirmación del tema tratado.

Procesar las citas latinas (transcripción, traducción e identificación), tarea de aspecto primariamente técnico, se origina a partir de considerar al latín como soporte vehiculizador de ideas dentro de la incumbencia

² MIJAIL BAJTIN, “El problema de los géneros discursivos”, en: *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI, 1982, *passim*.

³ Cfr. FÉLIX HERRERO SALGADO, “Las citas en los sermones del siglo de Oro”, en: *Criticón*, nº 84-85, 2002, p. 64. Disponible en: <http://cvc.cervantes.es/literatura/criticon/2002.htm>.

⁴ *Idem*, cita a DÍAZ LAVADO.

del espacio religioso, como marco lingüístico de teoréticas y mandamientos de fe romana con finalidad instructiva.

Entendiendo a los sermones como composiciones ejemplarizantes, a partir de las cuales los concionadores procuraban plasmar paradigmas de vida a seguir, a través de las caracterizaciones que el discurso católico proponía como performativo para el medio social inmediato, se desprende que ellos constituyen piezas textuales de gran interés para el estudio de la historia de la cultura, de las mentalidades y de las ciencias del lenguaje.

La oratoria sagrada se argumentaba preferentemente en los textos bíblicos, la tradición de la Iglesia y en autores clásicos tales como Homero, Virgilio, Plutarco y especialmente Séneca. La referencia a estas fuentes invita a incursionar en el mundo de la ciudadística, entendida como una nota de la ley, doctrina, autoridad u otro cualquier instrumento que puede utilizarse como prueba de lo que se dice o refiere. En los sermones interesa la cita latina, porque es la que se utiliza y permite considerar ese mecanismo de reproducción e incorporación textual a partir de una voz ajena, como palabras que rompen el monologismo y prestigian al enunciador, al mismo que tiempo que consolida un tipo de poder.⁵

En el caso de los sermones referidos a la Virgen, en sus diversas advocaciones, el texto presenta el modelo de María como la mujer generosa, abnegada, pura, fuerte en su género, atenta a la necesidades y súplicas, estereotipo al que la sociedad femenina de la época debía imitar.

Dentro del corpus édito de los textos de fray Pantaleón García publicados en seis tomos en Madrid con el título de *Sermones panegíricos de varios misterios, festividades y santos*, entre 1804 y 1805, se seleccionaron para este estudio dos de ellos, dedicados a la Virgen de Copacabana.⁶

⁵ Cfr. JULIETA M. CONSIGLI, “Citas latinas en sermones coloniales de confesión y de ánimas”, en: ANA MARÍA MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ (comp.), *Oralidad y escritura. Prácticas de la palabra: los sermones*, Córdoba, Programa de Estudios Indianos, CEA (CONICET-UNC), 2008, pp. 143-167.

⁶ PANTALEÓN GARCÍA, *Sermones panegíricos de varios misterios, festividades*

El autor, del orden de San Francisco, nació en Buenos Aires en 1757, donde profesó. Pasó a Córdoba, ya con los títulos de Lector y Predicador, para doctorarse en Teología en su universidad, dictar diferentes cátedras desde 1791 y ser rector de la corporación y del Colegio de Monserrat.⁷ Mariluz Urquijo afirma que es el más difundido predicador rioplatense, desde que obtuvo del obispo San Alberto la licencia para ese cometido (1780), lo que motivó su traslado a Córdoba. Entre 1804 y 1805 su compañero de hábito, fray Tadeo Ocampo, hizo publicar en España sus sermones. Admiraban de él

La voz sonora y penetrante, la expresión viva, la presencia grave y circunspecta, la invención ingeniosa, la amenidad y solidez de sus discursos, el uso frecuente de la Sagrada Escritura, y su oportuna aplicación, la propiedad del lenguaje, el número armonioso en los períodos, el estilo elevado sin afectación, y claro sin declinar en bajeza; estas son las prendas que adornan en el púlpito a este orador cristiano, y con ellas tiene pendiente de su boca al auditorio.⁸

Con la publicación se esperaba contribuir a detener el “furor con que se traducía en España cualquier libro de sermones” alterando la pureza del castellano y, de paso, demostrar que ya había llegado a América el buen gusto literario.

El gobernador intendente de Córdoba Marqués de Sobre Monte informaba en 1789 que era infatigable el celo con el que Pantaleón García predicaba y notable su “talento y el fruto que [sacaba] de su predicación”.⁹

y *santos*, tomo II, Madrid, Benito Cano, 1804, pp. 163-192 y tomo VI, Madrid, Fuentenebro, 1805, pp. 167-184. Este texto fue publicado, tomado de la edición de 1810, en: ANA MARÍA MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ (Directora), *Cátedra, púlpito y confesionario. Hacer y decir los sermones*, Córdoba, Programa de Estudios Indianos, Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad (CIECS), Unidad Ejecutora del CONICET, pp. 64-73.

⁷ ANA MARÍA MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ, *El valor de la palabra en sermones patrios ¿Libertad o Independencia?*, CEA (CONICET-UNC), 2010, p. 44.

⁸ PANTALEÓN GARCÍA, *Sermones panegíricos...*, *op.cit.*, tomo I, 1804, p. IX.

⁹ JOSÉ MARÍA MARILUZ URQUIJO, “La sociedad rioplatense del siglo XVIII

En Córdoba del Tucumán “la devoción mariana fue importante en la ciudad y lo demuestra no sólo la variedad de advocaciones con que se veneró a María Santísima, sino también por la devoción al Santo Rosario al que acudían, al atardecer, todos los grupos sociales”.¹⁰ El culto se expresaba en misas, procesiones, fiestas patronales, donde los sermones, siempre estaban presentes.

Para cumplir con sus fines, el predicador colonial debía contar con cualidades de elocuencia que se alcanzaban mediante la formación religiosa, el conocimiento de las Sagradas Escrituras, de los Padres de la Iglesia y de los autores clásicos, como también los decretos conciliares y las bulas pontificias, además de ser hábil en el manejo de varias lenguas, especialmente el latín. Existían manuales para la confección de los sermones en donde se ofrecían las citas convenientes de acuerdo a la ocasión.¹¹

El poder del sermón reside en el hecho de que el *concionator* no lo hacía a título personal. Él era el portavoz autorizado de la Iglesia que actuaba sobre los fieles a través del contenido de la palabra predicada, en la medida en que su palabra concentraba el capital simbólico acumulado de la institución eclesiástica.¹²

a través de los sermones”, en: *Judes et Magister. Miscelánea en honor al Pbro. Nelson. C. Dellaferrera*, tomo I, Buenos Aires, Pontificia Universidad Católica Argentina, 2008, pp. 287-312.

¹⁰ ANA MARÍA MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ, *Creencia y Religiosidad en la Córdoba Virreinal. Aspectos Sobresalientes*. Separata del VI Congreso Nacional y Regional de Historia Argentina, Buenos Aires, Academia Nacional de la Historia, 2000, p. 10.

¹¹ ANA MARÍA MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ, “Orality and Scripture: Sermons as a Means of Communication in the Eighteenth and Nineteenth Centuries”, en: Astrid Windus y Eberhard Craillsheim (editors), *Image – Object – Performance: Mediality and Communication in Early Modern Contact Zones of Latin America and the Philippines*, Universität Hamburg, editorial Waxmann, Münster, 2013, p. 126.

¹² VIVIANA ARCE ESCOBAR, *El sermón. Palabra dramatizada y control social. Antonio Ossorio de las Peñas, un predicador en la Nueva Granada del siglo XVII*. Disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4015548>.

En lo referido al trabajo de transferencia e identificación realizado con las citas, Liliana Pérez considera que la traducción representa un ejercicio complejo de intercambio cultural en el que resulta no sólo “necesario instaurar las categorías de lengua capaces de representar en el dominio léxico” a las categorías de la lengua vertida, sino también es preciso “traducir géneros discursivos, con sus respectivas leyes internas, tópicas, estrategias de legitimación, configuraciones narrativas, argumentativas, descriptivas, y sus respectivas modalidades enunciativas”. En consecuencia, “traducir los modos de «hacer creer»”.

Cada lectura que se hace de un texto escrito en latín es -como sabemos- por un lado, un proceso de traducción que se detiene en los aspectos léxicos, sintácticos, semánticos, discursivos inherentes a todo proceso de tránsito de una lengua fuente a una lengua meta y, por otro, es la profunda desazón de que las palabras laboriosamente acomodadas en la página no despliegan el sentido que desplegarían en su propia lengua. A veces el aparato de notas y consideraciones que deberíamos hacer sobre los sistemas de referencias de los términos traducidos, sobre las relaciones sistemáticas de esos términos en ese estado del desarrollo de la disciplina, es mucho más extenso y complejo que el texto mismo a traducir. La situación se torna más difícil de resolver si al hecho problemático del acercamiento a la memoria sincrónica de los términos, se le añade el que deriva del uso diacrónico que recibieron, las sucesivas apropiaciones de las que fueron objeto, tanto en el campo de los estudios del lenguaje como en el de otras prácticas culturales. Esas sucesivas apropiaciones han cargado a los términos de teoría, y el proceso de desmontarlos resulta a menudo mucho más complejo aún que el de describirlos sincrónicamente.¹³

A continuación se plasman las citas latinas relevadas a partir de los dos sermones selectos, predicados en Córdoba por Fray Pantaleón García, el día 2 de febrero -en sendas oportunidades- con motivo de la fiesta

¹³ NORA MÚGICA y LILIANA PÉREZ, *Cuadernos de ejercicios de gramática latina. Cuaderno I*. Serie: Estudios de Retórica y Gramática latinas. Rosario, Centro de Estudios de Retórica. Cátedra de Lengua Latina I y Latín I. Facultad de Humanidades y Artes Universidad Nacional de Rosario, 2008, p. 16.

de Nuestra Señora de Copacabana, seguidas de algunas consideraciones.

Pantaleón García. Tomo II - 1804¹⁴

Nuestra Señora de Copacabana

pp. 163-192

1) *Sicut audivimus, sic vidimus*. Como lo oímos, así lo hemos visto.

Salmo 47¹⁵, v. 9. (p. 163)

2) *Audivimus*. (p. 164)

3) *Quibus te laudibus efferam, nescio*. No sé con qué alabanzas te ensalzaría.

San Agustín. (p. 164)

4) *Quod audivimus*. Lo que hemos oído. (p. 164)

5) *Quod vidimus oculis nostris, et manus nostræ contrectaverunt de Verbo vitæ*. Lo que hemos visto con nuestros ojos, y lo que nuestras manos palparon del Verbo de la vida.

I Juan, cap. I. (p. 165)

6) *Sicut audivimus, sic vidimus*. (p. 165)

7) *Sicut audivimus*. (p. 166)

8) *Sic vidimus*. (p. 166)

9) *Sicut audivimus*. (p. 166)

¹⁴ Las citas latinas de los sermones han sido cotejadas con *Biblia Sacra iuxta vulgatam clementinam*, Typis Societatis S. Ioannis Evang. Desclée et Socii Edit. Paris, Romae, Tornaci. Parisiis, 1947 y las versiones con *Sagrada Biblia*, Traducción española de los textos originales dirigida por el P. Félix Puzo, S.J. Profesor de Ciencias Bíblicas de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, Notas y comentarios del Pontificio Instituto Bíblico de Roma bajo la dirección del P. Alberto Vaccari, S.J., Barcelona, Editors S.A, 1985; también con *Misal diario para América* de Azcárate, Andrés O.S.B., Buenos Aires, Edit. Litúrgica Argentina. La transcripción de las citas se realiza *ad litteram* y se ofrece en cursiva. Seguidamente se propone la traducción castellana, luego se asienta la localización fontal; por último, y entre paréntesis, figura la paginación correspondiente a la edición de los Sermones de Pantaleón García.

¹⁵ Salmo 48 (47), v. 9 en *Sagrada Biblia*, *op. cit.*

Primera Parte

- 10) *Sicut audivimus, sic vidimus.* (p. 167)
- 11) *Prospexit de excelso sancto suo.* Incluyó los ojos desde su excelso Santuario.
Salmo 101, v. 20. (p. 168)
- 12) *Prospexit de excelso sancto suo.* (p. 169)
- 13) *Prospexit de excelso sancto suo.* (p. 169)
- 14) *Complebo furorem meo in te.* Completaré mi furor en ti.
Ezequiel, cap. 7, v. 8. (p. 169)
- 15) *Patres comedent filios, et filii comedent patres.* Los padres comerán a los hijos y los hijos comerán a los padres.
Ezequiel, cap. 5, v. 10. (p. 170)
- 16) *Propter David servum meum.* A causa de David mi siervo.
Isaías, cap. 37, v. 35. (p. 170)
- 17) *Si efudero indignationem meam super terram...Et Noé, et Daniel, et Job fuerint in medio eius: vivo ego, dicit Dominus, quia filium, et filiam non liberabunt.* Si derramara mi indignación sobre la tierra... Y Noé, Daniel y Job estuvieran en medio de ella: vivo yo, dice el Señor, porque no liberarán ni al hijo ni a la hija.
Ezequiel, cap. 14, v. 19 y 20. (p. 171)
- 18) *Positus est tronus Matri, quæ sedet ad dexteram eius.* Está puesto el trono de la Madre que se sienta a su derecha.
3 Reyes, cap. 2, v. 19. (p. 172)
- 19) *Surrexit Rex in occursum eius.* Y el rey se levantó a recibirla.
Ibidem. (p. 172)
- 20) *Quæ est petitio tuæ? ¿Qué pides?*
Esther cap. 4, v. 13. (p. 172)
- 21) *Dona mihi populum pro quo obsecro.* Concédeme el pueblo por quien intercedo. *Ibidem.* (p. 172)
- 22) *Ecce, vocavit Dominus Beseleel ad faciendum opus.* Mirad que el Señor ha llamado a Beseleél para hacer la obra.
Éxodo, cap. 35, v. 30. (p. 174)

23) *Implevitque eum spiritu Dei, sapientia, et intelligentia, et scientia, et omni doctrina.* Y lo llenó del espíritu de Dios, de sabiduría, de inteligencia y ciencia y de toda doctrina. *Ibidem.* v. 31. (p. 174)

24) *Haec dies quam fecit Dominus, exultemus, et lætemur in ea.* Este es el día que hizo el Señor, regocijémonos y alegrémonos en él. Salmo 117. (p. 176)

25) *Lapidem, quem reprobaverunt edificantes, hic factus est in caput anguli.* La piedra que despreciaron los constructores, se volvió piedra angular. *Ibidem.* (p. 177)

26) *A Domino factum est istud.* Eso fue hecho por el Señor. *Ibidem.* (p. 177)

27) *Horruerunt Persae constantiam eius, et Medi audaciam eius.* Se espantaron los Persas de su constancia y los Medos de su audacia. Judith, cap. 16, v. 12. (p. 178)

28) *Populus, qui habitabat in tenebris, vidit lucem magnam.* El pueblo, que habitaba en las sombras, vio una gran luz. Isaías. (p. 180)

29) *Sub Mariæ pede contritus miseram patitur servitutem.* Contrito bajo el pie de María soporta una servidumbre miserable. S. Bernardo, Serm. in sig. magno. (p. 181)

30) *Quæ erat arida, erit in stagnum et sitiens in fontes aquarum.* La que era seca se volverá estanque y la sedienta en fuentes de agua. Isaías, cap. 35. (p. 181)

31) *Una mulier Hæbrea fecit confusionem in domo Nabucodonosor.* Una sola mujer hebrea ha causado gran confusión en la casa de Nabucodonosor. Judith, cap. 14. (p. 181)

32) *Dagon iacebat truncus in terra.* Dagón yacía tendido en la tierra. 1 Samuel. (p. 181)

33) *Eduxisti populum tuum de terra Egipti in manu valida... In virtute tua magna, et in brachio excelso.* Sacaste al pueblo de Egipto con

tu mano fuerte... En tu gran poder y tu robusto brazo.

Baruc, cap. 2, v. 11. (p. 182)

34) *Sic audimus, et vidimus.* (p. 182)

Segunda Parte

35) *Sic audimus, et vidimus.* (p. 183)

36) *Habitavit arca Domini in domo Obededon tribus mensibus, et benedixit Dominus omnem domum eius propter illam.* Y el arca del Señor habitó en la casa de Obededón durante tres meses y el Señor bendijo toda su casa a causa de ella.

2 Reyes, cap. IV, v. 11. (p. 184)

37) *Non est qui se abscondat a calore eius.* No hay quien se esconda de su calor.

San Bernardo. (p. 185)

38) *Non est qui se abscondat a calore eius.* (p. 185)

39) *Non est qui se abscondat a calore eius.* (p. 185)

40) *Non est qui se abscondat a calore eius.* (p. 186)

41) *Respicite nationes hominum.* Contemplad las generaciones de los hombres.

Eclesiástico 2, 1.¹⁶ (p. 187)

42) *Respicite nationes hominum.* (p. 187)

43) *Respicite nationes hominum.* (p. 188)

44) *Respicite nationes hominum.* (p. 188)

45) *Respicite nationes hominum.* (p. 188)

46) *Respicite nationes hominum.* (p. 188)

47) *Ut sit cor meum ibi in sempiternum.* Para que mi corazón esté ahí siempre.

Cfr. II Paralipómenos 7. (p. 189)

48) *Devorabit ad extremo terræ usque ad extremum eius.* Los devorará desde un extremo de la tierra hasta el otro extremo.

Jeremías, cap. II, v. 12. (p. 189)

¹⁶ Eclesiástico 2, 10 en *Sagrada Biblia, op. cit.*

49) *Translata est gloria ex Israel, quia capta est arca Dei*. La gloria se ha apartado de Israel porque el arca de Dios ha sido capturada.

I Samuel, cap. 4. (p. 189)

50) *Capta est arca Domini*. (p. 190)

51) *Digitus Dei est hic*. El dedo de Dios está aquí. (p. 190)

52) *Non intrabit. Civitatem hanc...protegam... ut salvem eam propter me?* No entrará. Yo protegeré... a esta ciudad... para que se salve por mí?

Isaías, cap. 37, v. 33 y 35. (p. 191)

53) *Sicut audivimus, sic vidimus*. (p. 191)

En 29 folios se asientan 53 citas latinas que corresponden, como queda plasmado, a los Libros del Antiguo Testamento, Salmos, Ezequiel, Isaías, Reyes, Ester, Éxodo, Judith, Samuel, Baruc, Eclesiástico, Paralipómenos, Jeremías; del Nuevo Testamento, al Evangelista San Juan y de la tradición de la Iglesia a los Doctores San Agustín y San Bernardo. La cita que abre y cierra el sermón, y se repite parafraseada, ampliada, reformada a lo largo de la prédica, corresponde al Salmo 47 en el que se celebra la liberación de Jerusalén de los enemigos que la asediaban. *Sicut audivimus, sic vidimus*, “hechos maravillosos, como aquellos del Éxodo, que oíamos contar a nuestros abuelos, ahora los hemos visto con nuestros ojos”¹⁷ y *Respicite nationes hominum* varias veces enfatizada, así como la bondad de Dios se extendió por el mundo, así también la protección de María de Copacabana sobre todas las naciones que la invocan.

Pantaleón García. Tomo VI - 1805

De Nuestra Señora de Copacabana

pp. 167-184

1) *Elegi locum istum mihi in domum*. Escogí este lugar para mi habitación.

2 Paral., cap. 7, vers. 12. (p. 167)

¹⁷ *Sagrada Biblia, op. cit.*, p.720, n. 48.

2) *Elegi locum istum mihi in domum.* (p. 169)

3) *Elegi locum istum mihi in domum.* (p. 174)

4) *Elegi locum istum mihi in domum.* (p. 176)

5) *Elegi locum istum mihi in domum.* (p. 178)

En 17 folios se asienta la misma cita latina repetida cinco veces, la que corresponde a las palabras que Dios le dijo a Salomón cuando termina la construcción del templo y lo consagra, la que se completa con la cita 49 del sermón anterior *Ut sit cor meum ibi in sempiternum.*

En el exordio del primer sermón, Fray Pantaleón hace hincapié en la cita *sic audivimus, sic vidimus* que luego se repite con insistencia a lo largo de la prédica y con la cual concluye; estas palabras corresponden al Cántico que los hijos de Coreh entonaron con motivo de la liberación de Jerusalén del asedio de dos reyes coaligados. En este entorno literario *sic audivimus, sic vidimus* alude a que los hechos maravillosos que se han escuchado de la boca de los antepasados, ahora han sido vistos por nuestros propios ojos. “Hemos oído que la Santísima Virgen es una Reyna llena de poder, *sicut audivimus*; y así lo hemos visto por experiencia en Copacabana, *sicut vidimus*”.¹⁸

En la primera parte del sermón, Pantaleón exalta la figura de la Madre del Verbo con todo tipo de alabanzas: v.gr. María de Copacabana es la gran luz, es el calor del amor, es la Reina, la princesa. Luego, relata la historia de la entronización de su imagen en Copacabana, a orillas del

¹⁸ Conviene aclarar sobre este verbo *video* con lo que al respecto escribió Mateo Paganini sobre los “divinos simulacros”, respecto a las representaciones de la Virgen de Copacabana, diciendo que el término “simulacro” (derivado del latín) se relaciona semánticamente con el término “ídolo” (derivado del griego), sustantivo que tiene su raíz griega en el verbo οραω que en su traducción castellana significa “ver”. Cfr. MATEO PAGANINI, “Los divinos simulacros de la América Colonial”, en: ANA MARÍA MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ (Dir.), *Cátedra, púlpito y confesionario. Hacer y decir los sermones*, Córdoba, CIECS, CONICET, 2013, pp.55-73. Por lo tanto, se puede inferir que Fray Pantaleón eligió la cita para remarcar que así como “oímos” el sermón así también “vemos” la imagen, el simulacro de María de Copacabana.

lago Titicaca en la actual Bolivia (que era parte del Virreinato del Perú por entonces), y desarrolla las miserias y calamidades que sufrían los Urinsayas -quienes se acogieron al auxilio de San Sebastián- y los Anasayas -que se refugiaron al amparo de la Virgen en su advocación de La Candelaria-. Triunfa María, dice García, con el título de Copacabana porque toma el nombre del ídolo vencido que los infieles adoraban junto al Titicaca. Es “el indio Francisco Tito Yupanguay el Beseleel que ha de fabricar el Arca de la Alianza”, la imagen de la Reina del Cielo. En varias oportunidades durante el decurso de este sermón García recurre, también, a la cita del Eclesiástico 2, 11 la que refiere que la confianza depositada en María de Copacabana por los hombres devotos en todas partes los ha librado de las fatalidades (en Granada, en Cuzco, en Potosí); “mirad las generaciones antiguas y considerad si alguna que confió en Él fue confundida o si quien perseveró en su temor fue abandonado”; mientras en la segunda parte, el franciscano precisa que Nuestra Señora de Copacabana era protectora de la ciudad de Córdoba y lo hace encabezando el párrafo con la nota latina:

Respicite nationes hominum, y veréis que esta ciudad de Córdoba reconocida a los beneficios que debió a esta Imagen en su conquista y fundación, la levanta un altar, la reconoce por Patrona y en todas sus aflicciones recurre a ella en todos sus beneficios [...] Chile, Lima, Chuquisaca, Salta, Tucumán y Córdoba se consagran a su culto: Roma, Portugal, Vizcaya, Madrid y Extremadura levantan altares esta Imagen Indiana.

El otro sermón presenta características diferentes; por un lado, alude a los gloriosos títulos con que Europa nombra a la Emperatriz de los Cielos: “de las Nieves, Loreto, Peña de Francia, Pilar, Covadonga, Monserrate, Aránzazu, Guadalupe y Atocha”¹⁹; por otro, el predicador describe los distintos milagros que la Virgen obró en el Perú y enumera tanto los exquisitos donativos ofrecidos en su Santuario de Copacabana cuanto los privilegios con que la iglesia lo ha colmado. En este sermón se observa un uso reducido de notas de doctrina lo que denota la intención de priorizar la única cita que en soledad se repite cinco veces a través de los diecisiete folios: *Elegi locum istum mihi in domum*.

¹⁹ PANTALEÓN GARCÍA, *Sermones panegíricos...*, tomo VI, *op. cit.*, p. 168.

Carlos Herrejón Peredo aclara la diferencia entre los sermones barrocos y los neoclásicos expresando que los primeros tuvieron vigencia significativa hasta mediados del siglo XVIII en que comienza el tránsito hacia la modernidad.²⁰ Precisamente a partir del IV Concilio Provincial Mejicano (1771) se inició en el mundo novohispano, respecto a la oratoria sagrada, una renovación eclesiástica y reforma generalizadas que posiblemente se extendió a los territorios meridionales de América. Los sermones neoclásicos o modernos, tuvieron como premisas la consistencia, la utilidad y la adaptación focalizadas en el criterio de vivencia real de la interioridad religiosa y de la autenticidad del sentimiento espiritual, contrapuesto a la ampulosidad y grandilocuencia externa, caracterizaciones propias del barroquismo. La frecuencia de las citas latinas usadas por el concionador disminuyó notablemente en pro de una sola, más significativa, que transmitía mayor sinceridad, claridad y acercamiento discursivo entre el retor y el oyente.

Se puede intuir que un 2 de febrero (día de la Virgen de la Candelaria), Pantaleón García se concentró en priorizar el simulacro de la Virgen de Copacabana que se veneraba en un altar de la iglesia Catedral, enfatizando que el mensaje de amor de María hacia sus devotos se concretizaba en el sitio elegido para su estancia, la ciudad de Córdoba:

Elegi locum istum mihi in domum... Si hemos de adoptar el lenguaje de todas las naciones de la Cristiandad, que publican el cuidado amoroso de los protectores que han elegido y jurado, ya podemos prometernos el asilo y amparo maternal de la Señora de Copacabana, después de que por una singular providencia del cielo ha querido ser la piedra angular sobre que se erigió esta capital a fines siglo diez y seis, en que su ínclito fundador Don Gerónimo Luis de Cabrera, penetrado de la tierna devoción a tan santa Madre, la eligió por especial abogada de este dichoso pueblo.²¹

Cabe recordar que Cabrera nombró protectora de la ciudad de Córdoba, en 1573, a Nuestra Señora de la Peña de Francia, una imagen que representaba a la Virgen el día de la Purificación con su candela en la mano derecha. A comienzos de siglo XVIII los indios la reconocían

²⁰ CARLOS HERREJÓN PEREDO, "El sermón novohispano en el siglo XVIII", en: NELLY SIGAUT (ed.), *La Iglesia católica en México*, El Colegio de Michoacán, Zamora, 1997, pp. 251-264.

²¹ PANTALEÓN GARCÍA, *Sermones panegíricos...*, tomo VI, *op. cit.*, p. 178.

como de Copacabana, por su tez morena y su devoción a la Virgen del Titicaca. De allí trocó su nombre por el de Copacabana, tanto la imagen como la cofradía de Nuestra Señora de las Cinco Letras que la tenía como tutelar.²²

Las mismas expresiones puedo yo reproduciros hablando de vuestra incomparable patrona, cuya memoria solemne os congrega. Córdoba, puedo deciros María de Copacabana, es como la fuente de cuantos bienes has obtenido tanto en el orden natural como en el sobrenatural²³.

Siendo esto así, no olvidéis á aquella santa imagen de Copacabana que se venera en el altar. Vosotros que os reputáis por vecinos y republicanos de esta capital: ella es el simulacro que representa a vuestra patrona [...] en el dilatado espacio de dos siglos.²⁴

En estos contextos se entiende la cita en general y la latina en particular, como una nota de doctrina o de autoridad que se alegaba con el fin de probar la verdad a que se hacía referencia. Ese mecanismo de reproducción e incorporación de textos, lugares o palabras de autores de reconocida tradición, adquiere en la sermoneica la categoría de justificación a lo dicho o escrito para evidenciar la comprobación argumentativa cuyo objetivo principal es la garantía de credibilidad y para incorporar otras voces que rompen el monólogo de un único autor. Las notas latinas incorporadas en estos dos sermones sobre la Virgen resaltan la figura de María como madre generosa en la elección de su morada, protectora de su casa, fiel a su pueblo, amorosa con sus fieles, cualidades y virtudes dignas de imitación y seguimiento.

Los textos evidencian, por un lado, la difusión que desde tiempos antiguos tuvo la advocación de la Virgen de Copacabana en el continente americano (en la ciudad de Córdoba, en la localidad de Copacabana al norte de ella, lo que podría haber llevado a citar a Fray Pantaleón *respicite nationes hominum*: “contemplad las naciones de los hombres”

²² ANA MARÍA MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ, *Formas de vida cotidiana en Córdoba (1573- 1810) Espacio, tiempo y sociedad*, Córdoba, Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad, 2011, pp. 111 y ss.

²³ PANTALEÓN GARCÍA, *Sermones panegíricos...*, tomo VI, *op. cit.*, p. 179.

²⁴ *Ibidem*, p. 183.

donde *vidimus* (vemos) que en todas está María Madre de Dios; por otra parte, los sermones en sí, mediante el impacto literario de la incorporación textual de la citadística latina, profusa o mesurada según la época y el motivo de la prédica, actualizaban la supervivencia de convicciones doctrinales que se transmitían en formas sociales del ser y estar.

•  regresar al índice •

QUETZALCÓATL Y LA INQUISICIÓN: EL PROYECTO SILENCIADO DE UNA AMÉRICA CRISTIANA SIN ESPAÑA

Mateo Paganini

Resumen

El trabajo aborda el caso peculiar de Servando Teresa de Mier (1765-1827), un fraile mexicano que en 1794 pronunció un sermón por el aniversario de la Virgen de Guadalupe, en el cual argüía que los nativos de América habían sido evangelizados antes de la llegada española, por Santo Tomás el apóstol, a quien los aztecas conocían como Quetzalcóatl (“Serpiente emplumada”). Su excéntrica versión fue censurada por las autoridades eclesiásticas, condenándolo al exilio y al encierro en los calabozos de España. Sus *Memorias* reflejan la persecución y exclusión que sufrió como cautivo de la Inquisición, luego de que su empresa sincrética de un cristianismo americano, sin la participación de España, fuese considerada una locura.

El objetivo es abrir a la reflexión cómo se recuerda a este personaje histórico y su proyecto de una identidad alternativa a la versión colonial, qué lugar dio en su discurso a los nativos de México, con qué argumentos los censores de su sermón llegaron a considerarlo un “loco” y qué motiva tal reacción, por la que es condenado a pasar gran parte de su vida preso.

Palabras clave: Sermón Guadalupano - Servando Teresa de Mier - Inquisición - Evangelización.

Abstract

This paper deals with the peculiar case of Servando Teresa de Mier (1765-

1827), a Mexican friar who, in 1794, delivered a sermon on the anniversary of the Virgin of Guadalupe in which he argued that the Native Americans had been evangelized, before the Spanish arrival. by St. Thomas, the apostle who was known by the Aztecs as Quetzalcoatl (“feathered serpent”). His eccentric version was censored by the Catholic Church authorities and he was sentenced to exile and imprisonment in the dungeons of Spain. His memoirs reflect the exclusion and persecution that he suffered as a prisoner of the Inquisition, after his syncretic conception about Christianity in America, without the participation of Spain, was considered madness.

The objective of this paper is to enable the reflection upon how this historical figure and his project of an alternative version to the colonial identity are remembered, what place he gave to the natives of Mexico in his speech, what are the arguments whereby the censors of his sermon came to consider him a madman and what motivated such a reaction, for which he was doomed to spend much of his life in jail.

Key words: Sermon Guadalupe - Servando Teresa de Mier - Inquisition – Evangelization.

El fraile de la voz de plata

Lo que fue llamado locura muchas veces se trata de la convicción de que la realidad oculta algo, es la búsqueda apasionada de pequeños vestigios que develaran una regularidad encubierta, una verdad que hasta el momento no había sido percibida por los otros. Este punto, de soledad hermenéutica, es el que suele ser considerado como un desciframiento delirante, que no comparte con los otros el sentido general, una semántica *sui generis*, que muy difícilmente es aceptada, ese hombre será el fundador de una nueva civilización o terminará segregado como un delirante, apartando su discurso de la comunidad y del sentido común.

El caso que se presenta pertenece a la segunda opción, un fraile mexicano que fue considerado como un delirante por sus contemporáneos. Se trata de fray Servando Teresa de Mier, quien era conocido por sus dotes de oratoria hasta que en 1794 pronunciara un sermón por

el aniversario de la Virgen de Guadalupe. El acontecimiento cambiará radicalmente su vida, ya que las autoridades eclesíásticas nunca le perdonaron ciertas trasgresiones que realizó en la prédica, privándolo de la libertad y de sus funciones. Una herida que Servando recordó permanentemente en sus escritos, la marca de ese día en que dejó su hábito dominico para atravesar las fronteras de la locura -o para ser más preciso- cuando su versión singular sobre América pasó a ser considerada como el discurso de un loco.

El sermón en cuestión comienza con una analogía entre el Arca de la Alianza con el pueblo de Israel y la imagen guadalupana como testimonio de la alianza de Dios con los americanos:

allá la Arca de la Alianza del señor, con los de Israel, acá la imagen Guadalupeana mejor Arca de la Alianza del Señor y la madre con su generación verdaderamente predilecta y escogida, con su pueblo especial, con los americanos.¹

En este prelude ya da su privilegio al “pueblo americano”, pero todavía no el suficiente como para escandalizar a las autoridades eclesíásticas. El problema comienza cuando no hace de los americanos cristianos de derecho, sino que en su versión afirma que son cristianos de hecho. En el sermón aparece un interrogante que hasta entonces había sido poco habitual en este tipo de celebraciones, la pregunta por el origen de los pueblos americanos; y además, con el añadido de que éstos puedan ser cristianos antes de la llegada de los españoles a América: “¿Quiénes son los indios mexicanos, cuándo, y de dónde vinieron, si se les anunció al principio el evangelio, y por qué apóstol?”² Esta inquietud ya anunciaba que el sermón no iba a transitar por los caminos convencionales de la prédica, que en lugar de destacar la importancia de la colonización evangelizadora iba a indagar en el origen de los pueblos

¹ JUAN E. HERNÁNDEZ Y DÁVALOS, “Causa formada al doctor Fray Servando Teresa de Mier, por el sermón que predicó en la Colegiata de Guadalupe el 12 de diciembre de 1794”, en: *Colección de documentos para la Historia de la Guerra de Independencia de México de 1808 a 1821*, Tomo III, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, p. 3.

² *Ibidem*, p. 7.

americanos.

¿De qué modo aborda este interrogante? Ayudado por el relato bíblico y por su fe en la riqueza de la lengua náhuatl. Fray Servando reprocha a los historiadores españoles el no haber sabido apreciar la riqueza de lengua náhuatl, que era “Superior en sublimidad al idioma latino, tan abundante como el griego, abrevia como el hebreo en una palabra muchos conceptos, y su sentido enérgico es todo figurado, y simbólico”.³ Esta reivindicación de la lengua implicaba que los monumentos y los jeroglíficos de esas tierras tenían algo para decir. En *Coatlicue* y la *Piedra del Sol* -hallazgos arqueológicos recientes a 1790- encontraba vestigios que anunciaban que los indios mexicanos eran la décima generación que trabajó en la Torre de Babel y tercia décima de Noé; otorgándole a los nativos de América un lugar en el relato bíblico, al incluirlos en lo que, desde la visión eclesiástica de aquel tiempo, era la historia universal.

Una de las ideas más exuberantes del sermón queda expresada en su segunda proposición: “La imagen de Nuestra Señora de Guadalupe antes de 1750 años ya era célebre, y adorada por los indios ya cristianos en la cima plana de esta sierra de Tenanyuca donde la erigió templo y colocó Santo Tomás”.⁴ Afirmación que no sólo banalizaba, como un mito posterior, el relato sostenido hasta aquel entonces por la Iglesia, en que la imagen de la Virgen de Guadalupe había quedado estampada en la tilma del indio Juan Diego, sino que hacía de Santo Tomás el apóstol de este reino, quien había promulgado el evangelio por América en el siglo primero. En este momento del argumento comienza a ponerse en juego la lengua de los pueblos originarios de México, considerándola un escollo que pone distancia y los separa de los españoles. Para Servando, el indio Juan Diego no habría podido pronunciar a la Virgen como “Guadalupe” dado que su lengua carecía de la “g” y la “d”⁵; este nombre sólo podría haber sido enunciado por los españoles que llamaron “Guadalupe” a esa imagen por encontrarla semejante a su ho-

³ *Ibidem*, p. 6.

⁴ *Ibidem*, p. 7.

⁵ *Ibidem*, p. 12.

mónima de Extremadura.⁶ En cuanto a la Identidad entre Santo Tomás y Quetzalcóatl, su complejo argumento etimológico queda explicitado en sus *Memorias*, al decir:

quetzal, por la preciosidad de la pluma de Quetzalli, correspondía en las imágenes aztecas a la aureola de nuestros santos, así como zarcillos y rayos alrededor de la cara era un distintivo de la divinidad, y, por consiguiente, vale como decir santo. Y *coatl*, corruptamente *coate*, significa lo mismo que Tomé, esto es, mellizo.⁷

De estos juegos etimológicos se sirve para demostrar los registros que habían quedado en la lengua autóctona del paso de Santo Tomás por América, conjugándolas con las descripciones de Quetzalcóatl que lo presentaban como un hombre blanco, de frente ancha, ojos grandes y una prominente barba; lo cual, a su modo de ver, coincidía con la fisonomía de Santo Tomás. Además hace varias descripciones de las costumbres de Quetzalcóatl, entre ellas la castidad, la prohibición de los sacrificios y las guerras, que fray Servando interpreta como indicios de cristianismo.

Esta identidad entre Quetzalcóatl y Santo Tomás, por extravagante que parezca, ya había tenido algunos adeptos que se encargaron de sostenerla y argumentarla, entre ellos el célebre Carlos de Sigüenza y Góngora, a quien fray Servando reconoce como un antecedente. La idea de una América cristiana previa a la colonización española había sido desarrollada, pero sólo había tenido difusión entre algunos eruditos, sin haber sido divulgada. Una pista sobre esta continuidad, la brinda la descripción de fray Servando que realiza Alfonso Reyes: “Fácilmente se le imagina, ya caduco, enjuto, apergaminado, animándose todavía en las discusiones, con aquella su «voz de plata» de que nos hablan los contemporáneos”.⁸ Curiosamente esta “voz de plata” pertenece a un verso de *Primavera Indiana*, donde Sigüenza y Góngora relata la aparición de la Virgen de Guadalupe. Este dato puede llevarnos a afirmar que fray

⁶ *Ibidem*, p. 9.

⁷ SERVANDO TERESA DE MIER, *Memorias de Fray Servando Teresa de Mier*, Madrid, América, 1917, p. 15. [Con bastardillas en el original].

⁸ ALFONSO REYES, “Prólogo”, en: MIER, *Memorias...*, *op. cit.*, p. XXI.

Servando se convirtió en el portavoz de la concepción de una América cristiana previa a la colonización, el encargado de presentar esta idea al pueblo, eligiendo el aniversario de la Virgen de Guadalupe como el momento propicio para su difusión.

Si bien la identidad entre Santo Tomás y Quetzalcóatl había sido sostenida por algunos eruditos, la originalidad del planteo de fray Servando se da al encontrar una contradicción en el proyecto de colonialismo evangelizador de España. La novedad reside en tomar al pie de la letra los evangelios y encontrar algunas contradicciones en los mismos. En su *Manifiesto Apologético* arguye:

No se podía concebir que habiendo Jesucristo ordenado expresamente a sus apóstoles *partiesen a predicar el Evangelio en el mundo entero, a toda criatura que estuviese bajo el cielo, hasta lo último de la tierra*: y asegurando el Evangelio de San Marcos, *que habiéndose partido predicaron en todas partes*, la parte mayor de la tierra, la mitad del globo, que es la América, pudiese quedar enteramente excluida del fruto de la redención universal, hasta que al cabo de 1600 años nos vinieron a dar noticia del Evangelio de paz apóstoles de cimitarra⁹.

Puede divisarse en este argumento la contradicción que encuentra fray Servando entre los Evangelios que anuncian la prédica por el mundo entero y el proyecto colonizador de España que implicaba una América nacida al olvido de Dios. El proyecto colonizador en cierto modo equiparaba el conocimiento del hombre europeo al conocimiento de Dios, y es justamente lo que le resulta inconcebible a Servando, que los europeos desconocieran América no podía significar que Dios la desconociera y que la dejara en el olvido. Estos argumentos atacaban uno de los mayores pretextos de la colonización: la evangelización de los paganos. Así que como era de suponer, al fraile le esperaban años de persecución y encierro.

⁹ SERVANDO TERESA DE MIER, “Manifiesto Apologético”, en: *Escritos inéditos de fray Servando Teresa de Mier*, México, Fondo de Cultura Económica, 1944, p. 49. [Con bastardilla en el original].

La censura del sermón

El sermón fue pronunciado en presencia del virrey de México Miguel de la Grúa Talamanca y del arzobispo Alonso Núñez de Haro, quien ordenó la detención de fray Servando y que se le sustrajeran las hojas que le habían servido como borrador para la prédica. Se designó a José de Uribe y Manuel de Omaña como censores, quienes escribieron un extenso Dictamen sobre el mismo en el que analizaron todos sus puntos.

Los censores advierten desde un principio que se trata de “Delirios que de no haber causado tanto escándalo en el público y que pudieran acarrear perniciosas resultas, deberían mirarse con sumo desprecio, sin otra providencia que curar el cerebro a sus infatuados autores”.¹⁰ Pienzan al sermón como producto de la enfermedad mental inspirada por la *Clave general para el descifrado de los jeroglíficos americanos* de Ignacio de Borunda, un cuaderno inédito por aquel entonces, del que se sirvió fray Servando para la confección de su interpretación mítico-alegórica. No dudan en hablar de locura en ambos personajes, pero les resulta más peligroso el fraile por haber hecho públicas estas ideas, por lo que aconsejan al arzobispo que esos documentos se archivasen en el “más profundo secreto” y que se hiciera desaparecer cualquier alusión a la identidad entre Santo Tomás y Quetzalcóatl.¹¹

Esas ideas delirantes producen suma preocupación y los censores ponen mucho cuidado en su refutación. Se encargan de marcar varias trasgresiones que Servando realizó al estilo de la prédica:

- a) Recurrir a milagros no reconocidos por la Iglesia, como el hecho de que en su versión Santo Tomás se hubiera trasladado volando desde la India hasta América.
- b) Aludir en el sermón a figuras mitológicas, como Quetzalcóatl, que la Iglesia consideraba paganas.
- c) Presentar una interpretación alegórica sobre los jeroglíficos nacionales.

¹⁰ HERNÁNDEZ Y DÁVALOS, “Causa...”, *op. cit.*, p. 166.

¹¹ *Ibidem*, p. 227.

Pero hay algo más que parece inquietar a los censores que se ensañan en ridiculizar estas ideas, y es aquí donde su argumento deja escapar cierta subjetividad, comparan la figura literaria del Quijote con lo que sostenían Borunda y fray Servando:

En efecto el licenciado don Ignacio Borunda nos parece un Don Quijote histórico mexicano, que imaginándose, como el manchego que se dolía tanto de ver enteramente perdida la caballería, no haber historia alguna fiel mexicana, haber sido todos sus historiadores unos ignorantes del idioma, tradiciones, religión y costumbres de las naciones del Nuevo Mundo, quiso él resucitar esta muerta y perdida historia¹².

En esta analogía la locura aparece como una nostalgia o una melancolía por *la historia del Nuevo Mundo*, lo cual desde la visión española parecía de por sí contradictorio; sin embargo, para Servando y Borunda este mundo no era tan nuevo sino que su historia había sido masacrada y borrada por la evangelización colonizadora.

Los censores se sirven del Caballero de la Triste Figura para hacer de esta búsqueda un proyecto delirante. Este paso debe llevar a preguntarnos ¿Qué lleva a que una figura literaria se traslade hasta un dictamen de censura? ¿El “Don Quijote histórico mexicano” no es equivalente al Santo Tomás-Quetzalcóatl que se reprocha al sermón? ¿No se trata de una yuxtaposición semejante? Si Cervantes había escrito el Quijote en contra de la novelas de caballería, los censores pretenden una sanción ejemplificadora contra los “caballerescos historiadores” de América¹³; hay una gran preocupación por el impacto que este tipo de ideas podían generar en el pueblo mexicano. Quizás ante la falta de un discurso psiquiátrico que les permitiera hablar de la locura se ampararon en la legitimidad de la literatura española, utilizan un clásico para clasificar como “quijotismo” la extravagancia del pensamiento de estos americanos. El hecho deja ver que los censores se cobijaban en la tradición española para desprestigiar cualquier entelequia que pueda surgir entre los criollos de América.

¹² *Ibidem*, p. 162.

¹³ *Ibidem*, p. 192.

Si se trataba de ideas tan absurdas y delirantes ¿por qué propusieron guardarlas con tanto celo y resquemor? Parecen advertir un peligro literario, temen que se esté gestando en México una nueva concepción sobre América, y expresan este temor al decir: “hay personas en México, que siguen la carrera literaria, o quienes pareciéndoles sublime lo oscuro y extravagante [...] han visto la clave de Borunda como un plausible sistema, y han aplaudido el sermón del padre Mier como un ingenioso pensamiento”.¹⁴ Locura y literatura se conjugan en la peligrosidad naciente que los censores perciben en América, por lo que entregan el sermón y la clave de Borunda para que sean archivadas en los Tribunales de la Inquisición.

Paradójicamente es en los calabozos de la Inquisición donde fray Servando escribe su *Apología*, luego de haber estado encerrado en varios conventos de España, haberse fugado en muchas ocasiones, para retornar a México junto a Francisco Xavier Mina en una revuelta insurgente y terminar cautivo de los inquisidores. La Inquisición colabora de un modo muy extraño en la elaboración del texto de Servando que hoy se conoce como *Memorias de fray Servando Teresa de Mier*, compuesto por una *Apología* y una *Relación*, como si a fuerza de perseguirlo y hostigarlo hubieran incentivado en Servando un espíritu de denuncia, que en sus escritos oscila entre momentos satíricos de burla a los poderes coloniales y momentos trágicos donde recuerda la opresión que sufrió.

El perseguidor se vuelve uno de los motores más característicos de su escritura, ya sea para los retratos satíricos que realiza: “Aunque con veinticuatro años de persecución he adquirido el talento de pintar monstruos, el discurso hará ver que no hago aquí sino copiar los originales”¹⁵; como también para sus autorretratos en los que por lo general se define en función de las actitudes del perseguidor hacia él: “una maniobra para procesarme, quitarme el crédito que yo tenía en el pueblo, y perderme por envidia o por su odio notorio contra todo americano especialmente sobresaliente”¹⁶; y abundan otros ejemplos similares que no se limitan al arzobispo Núñez de Haro, sino que encuentra nuevos perseguidores

¹⁴ *Ibidem*, p. 225.

¹⁵ MIER, *Memorias...*, *op. cit.*, p. 2.

¹⁶ *Ibidem*, p. 7.

en España y al regresar a América lo esperan los inquisidores -según sus palabras- “eternos satélites del despotismo”.¹⁷

Algunas reflexiones

Luego de este pequeño recorrido por algunos de los rastros que quedan del pensamiento de fray Servando, a través de su sermón, y por las repercusiones que generó en las autoridades eclesiásticas, podemos decir, que su idea de un cristianismo americano sin la participación de España se ubica en el intersticio de la última etapa colonial de la Nueva España y la Independencia naciente de México. Su concepción evangélica parece mostrar que si bien el hombre europeo desconocía América, Dios no podía dejar en el olvido a todo un continente. El argumento colonizador había pasado por alto la pregunta por el origen de los pueblos americanos y, sobre todo, pretendía borrar cualquier huella que quedara de una religión prehispánica. En esta grieta es donde Servando buscaba cimentar un nuevo edificio cristiano y a donde conduce todas sus indagaciones.

Quizás en la actualidad se le reprocharía el sólo haber podido pensar un pasado cristiano, en lugar de reivindicar a los dioses autóctonos, pero para el joven dominico un pasado sin cristianismo era impensable. Su célebre sermón parece un reflejo de esta imposibilidad de pensar un pasado sin cristianismo, y un esfuerzo por entablar una alianza de Dios con los americanos. Mediante una compleja interpretación alegórica de los antiguos relatos de América llega a la conclusión de que Santo Tomás el apóstol era el mismo Quetzalcóatl, siendo este el punto de unión en el que logra conciliar y fusionar dos religiones tan distantes como la azteca y el cristianismo.

El peligro que implicaba esta versión a los intereses coloniales de la corona española es lo que perciben el arzobispo y los censores, quienes se encargan de hacerla desaparecer por un buen tiempo. Argumentan

¹⁷ MIER, “Exposición de la persecución que ha padecido desde 14 de junio de 1817 hasta el presente de 1822, el Dr. Servando Teresa de Mier, Noriega, Guerra, etc.” en: *Escritos...*, *op. cit.*, p. 454.

que es un delirio y coartan toda posibilidad de que Servando encuentre algunos adeptos. Le instrumentan la exclusión y la soledad -que suelen ser el destino del loco- para que en América no se vuelva a escuchar sobre un Santo Tomás con plumas y escamas.

Por fortuna y de un modo muy paradójico, las palabras de Servando han llegado hasta nuestros días luego haber estado archivadas en la Inquisición. Así que preferiría terminar este trabajo con unos versos que Servando dedica como epitafio al Santo Oficio:

Yace aquí la Inquisición
que cometió infamia tanta
y fue tal su condición
que habiendo nacido Santa
murió en perversa opinión.¹⁸

•  regresar al índice •

¹⁸ MIER, “Manifiesto...”, *op. cit.*, p. 103.

MANUEL DE ALDAY Y ASPÉE: UN OBISPO EN TENSION (SANTIAGO DE CHILE, SIGLO XVIII)

Bernarda Urrejola

Resumen

El religioso criollo Manuel de Alday y Aspée (Concepción, 1712-Santiago, 1789), fue obispo de Santiago entre 1755 y 1788. A lo largo de toda su carrera episcopal predicó sermones en distintos lugares del territorio chileno y del Perú. Mediante el estudio de esta fuente se pretende analizar el discurso de este obispo, con el fin de identificar su postura o punto de vista ante el momento histórico-cultural en el que le tocó participar, momento caracterizado por la subida al trono de Carlos III, quien trajo consigo un giro político de la monarquía hispánica hacia el llamado “regalismo absolutista”, cambio de estilo que modificó radicalmente las formas tradicionales de relación entre la corona y sus vasallos.

Palabras clave: Manuel de Alday - Santiago de Chile - Sermones - Siglo XVIII

Abstract

Religious Creole Manuel de Alday and Aspée (conception, 1712-Santiago, 1789), was Bishop of Santiago between 1755 and 1788. Throughout his episcopal career he preached sermons in different places of the Chilean territory and Peru. The study of this source is intended to analyze the discourse of this Bishop, in order to identify their position or point of view according to the historical and cultural moment in which he participated, a moment marked by the rise of Carlos III, who brought to the throne a political turn of the Spanish

monarchy into the so-called “absolutist regalism”, a change in style that radically modified the traditional forms of relationship between the Crown and the vassals.

Key words: Manuel de Alday - Santiago de Chile - sermons - 18th century

Introducción

El objetivo de este trabajo es acercarse a la figura de un personaje complejo de la historia de Chile, a quien le tocó vivir el cambio definitivo que sufrió la monarquía hispánica con la llegada de Carlos III al trono, en 1759. Se trata de Manuel de Alday, quien asumió como obispo de Santiago en 1755, bajo el reinado de Fernando VI, un rey que, pese a pertenecer a la dinastía borbónica -que había reemplazado a la dinastía de los Austrias-, no había impulsado mayores cambios respecto de los modos tradicionales de funcionamiento de los dominios hispánicos, centrados más en pactos y en respeto de las jerarquías locales, que en imposición autoritaria de medidas.¹ Cuando Alday llevaba cuatro años en su obispado, asumió Carlos III el trono y con él comenzó a gestarse un giro definitivo en el rumbo tradicional de la monarquía, cambio que afectaría profundamente las formas tradicionales de funcionamiento de los reinos, en consonancia con lo que posteriormente ha sido llamado el “regalismo absolutista” de la segunda mitad del siglo XVIII.²

¹ Para mayores referencias respecto de los pactos tradicionales entre el rey hispánico y sus vasallos, pactos de origen medieval muchos de ellos, ver ADELIN RUCQUOI, “Tierra y gobierno en la península ibérica medieval”, en: ÓSCAR MAZÍN y JOSÉ JAVIER RUIZ IBÁÑEZ (eds.), *Las Indias Occidentales, procesos de incorporación a las Monarquías ibéricas (siglos XVI a XVIII)*, México, El Colegio de México/ Red Columnaria, 2012, pp. 45-69; *Historia medieval de la Península Ibérica*, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, 2000; “De los reyes que no son taumaturgos: los fundamentos de la realeza en España”, en: *Relaciones*, 51, Zamora, el Colegio de Michoacán, verano de 1992, pp. 55-100.

² Cfr. JAIME VALENZUELA, *Las liturgias del poder. Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609-1709)*, Santiago, Direc-

Evidentemente, las costumbres son difíciles de cambiar y Alday debió funcionar como intermediario entre la grey y los mandatos de la metrópoli, presentando él mismo cierto conflicto, por cuanto no estaba de acuerdo con todas las medidas que, como subordinado del monarca, le tocaba contribuir a establecer.

En este artículo me centraré en dos dimensiones que muestran el lugar de tensión que le tocó vivir a Alday en su momento: por un lado, la expulsión de los jesuitas y, por otro, la reforma de las costumbres. Basándome fundamentalmente en el estudio de documentos autógrafos que se encuentran en el Archivo Nacional de Chile, como cartas y sermones predicados por él en distintos lugares del territorio, espero acercarme al complejo perfil de este importante personaje del Chile colonial.

Alday y los jesuitas

Se dice que, cuando la mañana del 26 de agosto de 1767, el obispo Alday tuvo que dar en Santiago la triste noticia de la inminente expulsión de la Compañía de Jesús ante el Cabildo eclesiástico, no pudo contener las lágrimas. Pedro Weingartner, jesuita de origen bávaro expulsado del territorio chileno, se refirió a dicho momento en 1770:

Pero ¿qué pensaba el obispo, qué pensaba el pueblo de Santiago? Desde la mañana, Su Ilustrísima convocó al clero y sus canónigos, y quiso hablarles de la medida de que éramos objeto; pero cuando había pronunciado algunas palabras, se puso a llorar con todos los asistentes. El cabildo eclesiástico intentó reunirse también; pero esta segunda asamblea se separó, como la primera, en medio de lágrimas.³

ción de Bibliotecas, Archivos y Museos, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana / LOM Ediciones, 2001; “Sermones contra la autoridad: dos casos del siglo XVIII”, en: JULIO RETAMAL ÁVILA (ed.), *Estudios coloniales II*, Santiago, Universidad Andrés Bello, 2002, pp. 231-316.

³ Carta del padre Pedro Weingartner, secretario general de la Compañía de Jesús en Chile, firmada el 23 de enero de 1770 en Oettingen, dirigida al padre José Erhard, provincial de la Compañía en Alemania. Traducción del francés publicada en “Historia de Chile. Importante documento sobre la expulsión de los jesuitas”, en: *Anales de la Universidad de Chile*, n° 33,

El mismo Weingartner aseguraba que tanto el obispo como el propio gobernador eran “vivamente afectos a la Compañía” y que por ello se habían dolido profundamente de la dura medida tomada por el rey. En ese sentido, no sorprende comprobar que Alday expresó abiertamente su consternación ante el llamado “extrañamiento” de la institución, lo que, más allá de la tristeza, le provocaba diversos problemas prácticos que, finalmente, redundaban en más trabajo para él, pues tendría que resolver cómo continuaba la obra de los jesuitas sin contar con ellos. Al respecto, en una carta escrita tiempo después de la expulsión al obispo de Córdoba del Tucumán Manuel Abad Illana, claro enemigo de la Compañía, Alday afirma que concuerda con su colega en cuanto al “tiempo calamitoso en que Dios nos ha hecho obispos”.⁴ Sin embargo, disiente de lo que según Abad Illana eran “los motivos que ha dado la Compañía de Jesús para su extrañamiento” los cuales, en definitiva, guardaba Carlos III para sí y solo podían ser imaginados. Con mucha cautela, Alday le replica a Abad Illana que probablemente han sido muy graves las faltas que motivaron un golpe tan general, pero que “como solo me consta lo que pasa en mi diócesis”, no le es posible acusar de nada a los padres, menos aun considerando que en territorio chileno “la Compañía no tenía diferencias con el obispo, ni con el clero, no traía pleitos con las otras religiones ni dominaba los seculares”.⁵

Este panorama de plácida convivencia que pintaba Alday era muy distinto del que se vivía allende los Andes, donde las diferencias entre el obispo y los jesuitas habían marcado el período episcopal de Abad Illana desde sus inicios, en 1764.⁶ En su carta, por el contrario, Alday daba muestras de gran afecto por la Compañía, lamentando profunda-

Santiago, 1869, p. 111.

⁴ Carta de Manuel de Alday a Manuel Abad Illana. Archivo Nacional de Chile (en adelante ANCh), Fondo José Ignacio Víctor Eyzaguirre, vol. 25, pieza 56, foja 131.

⁵ *Idem.*

⁶ Sobre la relación entre Manuel Abad Illana y los jesuitas, ver ANA MARÍA MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ, “Los jesuitas en la visión del obispo Abad Illana”, en: *Congreso Internacional Jesuitas, 400 años en Córdoba*, tomo 4, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, Universidad Católica de Córdoba y Junta Provincial de Historia de Córdoba, 2000, pp. 375-400.

mente la decisión tomada por el monarca:

venero los órdenes del rey; los creo muy justos, y por eso mismo temo, que la mano del soberano se mueve por la de Dios; cuyo enojo se deja conocer por el mismo hecho de quitarnos unos operarios que trabajaban tanto en servicio de nuestras iglesias.⁷

Esperaba el obispo de Santiago, pues, que el rey rectificara su decisión y repusiera la Compañía en todos los territorios hispánicos, en particular porque parecía imposible reemplazarla en su labor de cultivo de almas, en las misiones, en la enseñanza e incluso “en la prudencia del consejo”⁸, tareas que quedarían abandonadas o recaerían en lo sucesivo sobre sus espaldas. Por ello, considerando que todo ese trabajo sería “mucho más para mí, a quien se dobla el peso y un peso superior a mis fuerzas”⁹, Alday proponía en su misiva que todos los obispos hicieran un ruego común al rey para convencer al monarca de que la restitución de los padres jesuitas redundaría en un gran beneficio para las diócesis. Sabía, no obstante, que el obispo Abad Illana no compartía su opinión: “si Vuestra Señoría Ilustrísima habla de otra suerte será por la experiencia de lo que pasa en su obispado”, pero le propone guardar silencio, para no manchar así la honra de la Compañía, ya suficientemente dañada por la providencia del soberano: “conviene no hablar mal ahora y que cuando no se le pueda defender, al menos se le disimulen sus defectos. Es mi modo de pensar”.¹⁰

En suma, Alday intentaba obedecer, por un lado, los dictámenes del monarca, pero, por el otro, dejaba ver una velada crítica a la “alta prudencia del rey”, que parecía estar anulada momentáneamente en una decisión tan dañina como injusta, que humillaba innecesariamente a los padres jesuitas. Alday esperaba que el rey recapacitara, en especial porque, como se señalaba anteriormente, aseguraba que en el reino de

⁷ Carta de Manuel de Alday a Manuel Abad Illana, *op. cit.*

⁸ JAVIER GONZÁLEZ ECHENIQUE, “Manuel de Alday y Axpee 1712-1753-1788”, en: CARLOS OVIEDO CAVADA (dir.), *Episcopologio chileno 1561-1815*, tomo II, Santiago, Universidad Católica de Chile, 1992, p. 346.

⁹ Carta de Manuel de Alday..., *op. cit.*

¹⁰ Carta de Manuel de Alday..., *op. cit.*, foja 131 v.

Chile la Compañía parecía no tener mayores conflictos con los mandos eclesiásticos o seculares; muy por el contrario, “vivía sosegada y ocupada en los ministerios de su instituto”.¹¹

Manuel de Alday había sido formado en el seminario jesuita en Concepción, para luego estudiar leyes y cánones en el Colegio de San Martín en Lima, también perteneciente a la Compañía, formación que probablemente motivaba su aprecio por la Orden.¹² Aunque el obispo de Córdoba del Tucumán también había recibido formación jesuítica, ello no redundó en aprecio por la Compañía, de modo que no se puede establecer una relación directa entre ambas instancias. En 1772, cinco años después de la expulsión, Alday participó del VI Concilio Limense, donde predicó en dos oportunidades. En el contexto convulsionado de la época, se esperaba que los obispos allí reunidos condenaran las doctrinas “nuevas y relajadas” que había propuesto la Compañía y propiciaran, por otro lado, el respeto irrestricto al monarca y a sus decisiones. Muy por el contrario, Alday manifestó su desacuerdo con el objetivo fundamental del concilio, al menos en lo que se refería a la condena al probabilismo asociado a los jesuitas y escribió un opúsculo destinado a impugnar las facultades del concilio para condenar dicha doctrina.¹³

La reforma de las costumbres

Pese a no estar de acuerdo con lo que mandaba el monarca en cuanto a la Compañía de Jesús, Alday era un obispo y, en cuanto tal, pastor de almas. Por ello se hizo cargo con mucha energía de aquello que los borbones estaban intentando conseguir desde hacía tiempo: la reforma de las costumbres, particularmente en la “plebe”. Así, en el Sínodo dio-

¹¹ Citado por JAVIER GONZÁLEZ ECHENIQUE, “Manuel de Alday...”, *op. cit.*

¹² Para mayor información sobre la biografía de Alday, ver JAVIER GONZÁLEZ ECHENIQUE, *op. cit.*

¹³ RENÉ MILLAR, FERNANDO RETAMAL y MAGDALENA URREJOLA, “El perdido opúsculo del obispo Alday sobre la potestad del VI Concilio Limense (1772-1773) para condenar el probabilismo”, en: *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*, Año LXXVII, n° 120, Santiago, 2011, pp. 7-69.

cesano que se realizó en 1763 en Santiago, convocado por Alday¹⁴, se tocó este tema, particularmente en el título XX, *De Civitatibus*, centrado en fiestas, alcohol y desorden público. Los sínodos debían generar leyes y estatutos para los obispados, a partir de cada uno de los temas o “constituciones” que fueran abordando sus participantes, de manera que se debía analizar la realidad contingente en procura de establecer modificaciones, solicitar medidas al gobierno y facultar a los obispos para ejecutar sanciones futuras, entre otras cosas.

En el Sínodo convocado por Manuel de Alday es posible vislumbrar varias de sus preocupaciones como obispo, especialmente en lo que concierne a la reforma de las conductas de los fieles. Estas preocupaciones se centraban fundamentalmente en la falta de respeto por las disposiciones de la iglesia o en la mala interpretación de las fiestas religiosas como instancias de juerga. A propósito, un ejemplo curioso lo entrega la Constitución V del mencionado apartado *De Civitatibus*, en que se ordena no utilizar las hostias para cerrar los sobres de las cartas. Más allá de la seriedad de la constitución, no deja de resultar jocoso imaginar el horror que debió ocasionarles a los clérigos el acto de cerrar sobres con hostias, por más que no estuvieran consagradas:

Como las Hostias se hacen para celebrar con ellas el Santo Sacrificio de la Misa, y siempre se les imprime la Imagen de Nuestro Señor, o figura de la Santa Cruz, no es decente que sirvan para cerrar Cartas; pues mirándolas como cosas que tienen relación a lo Sagrado, aun se mandó por San Carlos Borromeo se hiciesen solamente por Clérigos; en cuya virtud mandamos: que ninguna Persona acostumbre cerrar Cartas, y valerse para ello de las Hostias.¹⁵

Una preocupación constante de Alday se relaciona con los excesos provocados por el alcohol; la Constitución II del Sínodo se centra precisamente en el daño que ocasionan las bebidas alcohólicas que se

¹⁴ *Synodo diocesana que celebró el Ilustrísimo Señor Doctor Don Manuel de Alday y Aspee, obispo de Santiago de Chile del Consejo de su Magestad, en la Iglesia Catedral de dicha Ciudad. A que se dio principio el dia Quatro de Enero de mil setecientos sesenta y tres y se publicó en veintidos de Abril de dicho año. Con licencia: en Lima: en la Oficina de la calle de la Encarnación, 1764.*

¹⁵ *Idem...*, Constitución V, p. 139.

venden en las pulperías en días de fiesta:

No es menos considerable, antes sí más notorio, el Daño que se ocasiona con tener abiertas las Pulperías los Días de Fiesta, principalmente por la Tarde; pues con la Venta pública de Vino y Aguardiente que se hace, muchos Indios y Gentes de otras Castas concurren a ellas; de que resulta la Embriaguez, que se presenta a la vista de todos, y otras veces Riñas, que suelen parar en Muertes o Heridas [...].¹⁶

Alday se referirá frecuentemente en sus sermones al perjuicio que provocaba la embriaguez en la denominada plebe. Según se puede apreciar en el documento del Sínodo, lo que molestaba más a los religiosos era que “con ese motivo dejen de asistir a la Explicación de la Doctrina Christiana, Sermones u otros Ejercicios devotos que hay en las Iglesias”¹⁷, por lo que se pidió al gobernador que se cerraran las pulperías los días de fiesta en la tarde y que no se permitiera que en esos días se vendiera alcohol, ni siquiera por la mañana, “cuando más una hora antes del Mediodía”.

En esa misma jornada del Sínodo se reflexionó en torno a las corridas de toros, un pasatiempo muy extendido en la época por distintas latitudes de la monarquía hispánica; tanto, que Felipe II habría pedido al papa Gregorio XIII que derogara para los reinos de España el breve de su antecesor Pío V, donde condenaba a pena de excomuniación mayor a quien participara de cualquier tipo de espectáculo con toros. Al respecto, en el Sínodo chileno se asumía que, si los reyes gustaban de las corridas de toros, no era posible prohibirlas, pero al menos se buscaba evitar que se produjeran en días de fiesta, pues en los tablados, particularmente por la noche, la diversión popular cobraba ribetes escandalosos:

Quando se juegan los Toros, aunque sea en Día de Trabajo, suelen quedar de Noche, en los Tablados que se forman, varias Personas, con el motivo de cuidar los Asientos; y muchas Mujeres vendiendo Refrescos y también Licores fuertes; con el cual motivo se ha introducido, llenarse el Circo y los Tablados de personas de ambos Sexos, Embozados y Tapadas, a que después se han agregado Músicas; y todo este Conjunto ocasiona muchos

¹⁶ *Synodo diocesana...*, *op. cit.*, Constitución II, p. 136.

¹⁷ *Idem.*

Desórdenes, y trae el peligro de no pocas ofensas a Dios [...].¹⁸

Lo más reprobable, aparte del alcohol vendido por las mujeres, parecía ser el “concurso de Embozados y Tapadas”, coincidencia desregulada de hombres y mujeres ocultos tras ropajes, quienes, al abrigo de la oscuridad, la música y los brebajes etílicos, se entregaban a todo tipo de conductas inapropiadas, que los asistentes al Sínodo pedían que remediara el Superior Gobierno, quien debía velar por el orden público. A propósito de trajes, el Sínodo cerró haciendo un “ruego” especial a los sucesivos prelados de la diócesis de Santiago, para que se ocuparan en adelante de remediar los “abusos” provocados por la moda de subir los ropajes de las mujeres hasta mostrar las enaguas, lo que constituía una inaceptable ofensa a la modestia. Analizando los sermones predicados por Alday, es sencillo identificar en el texto del Sínodo sus propias preocupaciones.

Los sermones de Alday

En los sermones que este obispo predicó por décadas en varios lugares del territorio¹⁹ es posible identificar su percepción de la realidad del Chile de la época. Concretamente, para el caso de Santiago, al obispo le parecía que sus habitantes eran muy pecadores, sobre todo vanidosos y licenciosos, lo que hacía urgente un cambio en su conducta. Para demostrarles a los santiaguinos que Dios estaba enojado con ellos, el obispo no dudaba en recurrir a las creencias populares o al miedo a los terremotos, por ejemplo. En concreto, un argumento a su juicio irrefutable para demostrar que Dios estaba enojado con el reino de Chile era

¹⁸ *Idem*, Constitución IV, p. 138.

¹⁹ Los manuscritos de estos sermones se conservan en el ANCh y están actualmente en proceso de transcripción, como parte del proyecto Fondecyt de Iniciación del que soy investigadora responsable. Cfr. Archivo Nacional de Chile, Fondo Colección José Ignacio Víctor Eyzaguirre, vol. 38. Respecto de la transcripción, en este trabajo se han modernizado algunos elementos ortográficos con miras a la claridad del texto (como tildes y comas), pero en lo grueso se han respetado los originales.

la sequía que afectaba al territorio a mediados del siglo XVIII. Según la creencia popular, de la cual Alday se valió sin empacho, la sequía era claro efecto del enojo divino y, lo que era peor, era indudable preámbulo de un futuro terremoto, por lo que más valía arrepentirse pronto si no querían sufrir los embates del temblor de tierra, correlato del temblor de cielo, que era la ira de Dios. En efecto, basándose en el reciente terremoto de Concepción de 1751, antecedido y seguido por varios movimientos telúricos en otras latitudes como Quito, Lima y Guatemala, Alday exhortaba a los fieles a arrepentirse de sus múltiples pecados para aplacar la indignación divina:

este año hemos padecido varios y grandes temblores y lo que es más, podemos recelar otros mayores; pues la seca continuada que nos aflige es la disposición que, según la experiencia, envía Dios primero, para después castigar con temblores; luego, si estos efectos de la indignación divina la misma experiencia nos persuade que tenemos enojado a nuestro Dios, y esta es la verdad que debéis meditar, para moveros a una penitencia.²⁰

La sequía conduciría indefectiblemente al terremoto, como “la misma experiencia” lo indicaba. Alday reconocía, empero, que el grado de violencia del temblor no necesariamente era proporcional a los pecados de la zona afectada, al decir lo cual esperaba contradecir la idea de que a menor intensidad del sismo, menor era el enojo de Dios:

Ni piense alguno que el no auer causado tanto estrago en esta ciudad los temblores es porque sean menores sus culpas que en los otros parajes arruinados [...] no debemos juzgar maiores los pecados de nuestros vezinos cuando vemos que ellos quedan arruynados con los temblores y nosotros escapamos indemnes.²¹

Lo que recomendaba era hacer penitencia y enmendar el rumbo perdido, para evitar el castigo. Gran parte de las conductas pecaminosas de los habitantes del Chile colonial se producía en la época previa a la Cuaresma, tiempo llamado de Carnestolenda o Carnaval. En vez de pre-

²⁰ ANCh, Fondo José Ignacio Víctor Eyzaguirre, volumen 38, fojas 209-241v.

²¹ *Idem.*

pararse cristianamente para el ayuno y practicar la templanza, los fieles santiaguinos se entregaban a todo tipo de excesos, particularmente por las noches, en que hombres y mujeres se confundían y corrían por las calles enmascarados, tema que preocupaba intensamente a Alday, quien reclama del siguiente modo en uno de sus sermones:

Qué! Os parece que esse uso de las mascararas de noche, esse concurso de ambos sexos y en fin toda essa diversion del carnaval como se va introduciendo no es materia grave y un desorden manifiesto? Sí lo es [...] ²²

Según el obispo, la concurrencia nocturna de hombres enmascarados y mujeres tapadas en época de carnaval era una práctica pagana muy antigua, arrastrada hacia el mundo cristiano por el propio Satanás y que propiciaba múltiples ocasiones de pecado. El ayuno además, ya en el mismo tiempo de Cuaresma, tampoco estaba bien hecho pues, según el obispo, los fieles se entregaban a la glotonería apenas se acababa el horario de abstinencia. ¿Cómo podrían despedirse de la carne en la Cuaresma si se excedían antes en comida y bebida, a semejanza de las bacanales antiguas? Los primeros cristianos, decía Alday, no iban a esas fiestas paganas, sino que se quedaban recogidos en sus casas, a riesgo de ser descubiertos por eso mismo como cristianos y martirizados en consecuencia. Este era el ejemplo que debían seguir los habitantes de Santiago, si no querían sufrir como el paralítico bíblico, para referirse a lo cual el obispo hace referencia a la teoría de los humores, proveniente de la Antigüedad:

la enfermedad de la paralisis, dicen los Medicos es una especie de apoplegia; que procede de humeros crassos; e indigestos; porque el exceso en la comida, o en la bebida; o en ambas cosas juntamente no da lugar a un cocimiento saludable; y assi se vicia la sangre y los demas humores; que haciendo por su erassitud asiento en los nervios y partes esponjosas, ocasionan, o paralisiis u otros accidentes iguales; y veis aqui como la Yglesia nuestra Madre, con ponernos a la vista este paralitico del evangelio, nos advierte; que la abstinencia del ayuno es provechosa para salud del cuerpo, como nocivo es el exceso de la gula.²³

²² ANCh, Fondo José Ignacio Víctor Eyzaguirre, volumen 38, foja 10.

²³ *Idem*.

Otra ocasión de pecado, según Alday, la constituían las representaciones teatrales, por lo que convenía no impulsarlas y por ello se resistió fuertemente a la creación de un teatro de comedias en Santiago. Las farsas eran dañinas para una sociedad que no tenía muy claras sus prioridades: los santiaguinos gustaban, por ejemplo, de seguir las modas extranjeras sin evaluar su pertinencia o de hacer un acto sin nombre, como era cambiar las imágenes de los santos que adornaban las calles, por espejos donde poder mirarse y acrecentar su vanidad. Respecto de la moda, Alday es conocido precisamente por su impugnación de los trajes de las mujeres que mostraban más de lo que consideraba honesto, como ya adelantábamos respecto del Sínodo. Para él, los excesos en los trajes no solo eran perjudiciales para el bien común de la república, sino especialmente para la quietud de las conciencias. Por ello, apenas obtuvo el cargo episcopal, en 1755, hizo llegar a todos los fieles de su obispado un comunicado en el que denunciaba algunas modas “por indecentes” ordenando inmediatas medidas para eliminarlas: muchas mujeres, aseguraba, gustaban de llevar “los brazos desnudos y la ropa alta, dos abusos muy opuestos a la modestia”. Recurriendo a la historia de la desnudez de Adán y Eva, revelada ante sus propios ojos luego de haber desobedecido a Dios, el obispo se escandaliza de que las mujeres incluso comulguen con estos trajes tan osados que muestran todo el brazo descubierto.

Todavía más escandalosa le parece otra costumbre, que es la de subir los vestidos para hacerlos más cortos, lo que distrae la atención de la honestidad y deja ver ese “objeto tan repugnante a la modestia cristiana” que es el faldellín, antepasado de la enagua. Así, la ropa corta solo apuntaba a provocar, por lo que Alday envió un comunicado a todas sus parroquias, con fuerza de decreto, mandando

que ninguna mujer, de cualquier estado y calidad que sea, pueda salir fuera de su casa y mucho menos a las yglesias y lugares publicos con los brazos desnudos, sino que precisamente los cubran a lo menos hasta el comedio entre el codo y la muñeca de la mano y assi mesmo tampoco ussen la ropa alta fuera de sus casas de modo que se descubran los bajos sino que traigan precissamente las sayas y basquiñas o faldellines en tal manera que les lleguen a tapar los tobillos.²⁴

²⁴ ANCh, Fondo José Ignacio Víctor Eyzaguirre, volumen 25, fojas 36-37v.

Al parecer el gusto por el vestido estaba muy extendido en el reino de Chile, pues Alday termina su comunicado ordenando ya no solo a las mujeres, sino a todos los fieles de su obispado que “moderen el costo superfluo” y los “crecidos gastos de los vestidos, que solo sirven de pasto a la vanidad y desagrado a la majestad divina”. El obispo se hacía cargo con esto de una de las reformas que estaban siendo impulsadas por “nuestros cathólicos monarcas, publicando contra este abuso diversas leyes y pragmáticas, y los señores obispos de esta diócesis, expidiendo varios edictos hasta aver prohibido con censuras algunas modas por indecentes, de cuias providencias, aunque se logró entonces la moderación, pero nuevamente se ha introducido el exesso”, por lo que considera urgente propiciar el “remedio subsidiario” para este desorden.²⁵

A modo de cierre

En este breve acercamiento a la complejidad de un personaje como Manuel de Alday, se puede observar cómo, por su cargo episcopal, debía implementar las medidas emanadas de la metrópoli y buscar la manera de hacer que las cumpliera una grey acostumbrada a un determinado funcionamiento del mundo, heredado desde muy antiguo. En alguna medida, él fue vocero de las nuevas reglamentaciones, aunque por otro lado las resistió o se distanció de ellas. Queda aun mucho por estudiar al respecto pero, está claro que sus sermones permiten vislumbrar cómo interactuó con los habitantes del Santiago de Chile en un momento en que el modo tradicional de funcionamiento de la monarquía hispánica estaba cambiando de manera radical.


• regresar al índice •

²⁵ *Idem.*

NORMAS INTERNACIONALES Y PARTICULARES PARA LA DESCRIPCIÓN DE DOCUMENTOS DE CREACIÓN

Norma Catalina Fenoglio

Resumen

En el marco del proyecto “La oratoria sagrada y la construcción de identidades” se describieron setenta y un sermones existentes en el Archivo del Arzobispado de Córdoba (sólo una parte de la totalidad de este tipo documental que custodia), mediante las normas internacionales de descripción archivística ISAD (G) aprobadas por el Consejo Internacional de Archivos y, complementariamente, las reglas fijadas por la norma catalana NODAC 2007. Además, se analizó la posibilidad de cargar la información relevada en una base de datos de acuerdo al formato del software libre ICA-AtoM, que permitiría la difusión del catálogo confeccionado hasta el momento en la web. El artículo describe la mecánica de trabajo realizada.

Palabras clave: Sermones - Descripción - ISAD (G) - ICA-AtoM

Abstract

Under the project “Sacred oratory and the construction of identities”, seventy-one sermons existing in the Archbishopric of Cordoba Archives (only a part of this type of document that guards) were described using the International Standards of Archival Description ISAD (G), adopted by the International Council on Archives, and additionally, the rules set by the Catalan rule NODAC 2007. Moreover, the possibility to upload the information gathered in a database according to the format of the ICA-AtoM free software, which allow

diffusion of the catalog so far made in the web, was analyzed. The article describes the mechanics of the work.

Key Words: Sermons - Description - ISAD (G) - ICA-AtoM

Antecedentes

Cuando se llevó a cabo el proyecto de investigación colectivo e interdisciplinario, titulado “En torno a la oratoria sagrada. Oralidad y escritura en sermones coloniales”, dirigido por la Dra. Ana María Martínez de Sánchez (2008-2009), se confeccionó un catálogo de los sermones incluidos en la Colección Documental “Monseñor Dr. Pablo Cabrera”. La misma, de trece mil ciento treinta y siete piezas, se conserva en la Sala homónima de la Sección Estudios Americanistas y Antropología de la Biblioteca Central “Elma Kohlmeyer de Estrabou” de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba. En él se aplicaron las normas internacionales de descripción archivística ISAD (G) aprobadas por el Consejo Internacional de Archivos¹ y, complementariamente, las reglas fijadas por la norma catalana NODAC 2007². La originalidad de la propuesta consistió en que la primera norma se pensó para describir documentos de archivo³ y, en nuestro caso,

¹ La norma ISAD (G) (*Internacional Standard Archives Description*) tiene la particularidad de admitir una jerarquía de descripciones, unidas entre sí, de lo general a lo particular (del fondo al documento), proporcionando sólo aquella información adecuada al nivel que se está describiendo y vinculando cada descripción con la unidad de descripción inmediata superior, sin redundar las informaciones.

² La NODAC (Norma de Descripción Archivística de Cataluña) es el instrumento creado para desarrollar la ISAD (G) en los archivos catalanes, ya que la esta última fue concebida como una guía general, a utilizar con las normas nacionales existentes. Se consideró conveniente utilizar la NODAC porque incluye reglas de aplicación aptas para documentos de creación.

³ La Norma ISO 15489 define al documento de archivo como: “Documentos creados, recibidos y preservados a título de prueba y de información por una persona física o jurídica en el ejercicio de sus obligaciones legales o la

se la utilizó para describir sermones, es decir, discursos retóricos utilizados en el cristianismo para instruir sobre la doctrina y motivar comportamientos propios de la moral católica.

A pesar de que los sermones no son el resultado de una gestión administrativa sino un documento creado por una persona con la finalidad de formar o convencer a un auditorio determinado, la norma pudo aplicarse en general, adecuándose la terminología de algunos de sus campos.⁴ El resultado de la experiencia fue publicado en el libro “Oralidad y Escritura. Prácticas de la palabra: los sermones”, bajo el título “Los instrumentos descriptivos y la protección del patrimonio cultural. Estudio de caso: Sermones de la Colección Documental «Mons. Dr. Pablo Cabrera»”⁵.

La descripción: adaptaciones y opciones

En el Proyecto “La oratoria sagrada y la construcción de identidades”, también dirigido por la Dra. Ana María Martínez de Sánchez (2012-2013), se propuso seguir con la modalidad utilizada en el proyecto anterior para describir sermones existentes en el Archivo del Arzobispado de Córdoba y, como novedad, se planteó la posibilidad de cargar la información relevada en una base de datos de acuerdo al formato del software libre ICA-AtoM, para permitir la difusión del catálogo a través de la *web*.⁶

conducción de su actividad”.

⁴ El catálogo, integrado por 202 fichas confeccionadas en una base de datos, se encuentra en NORMA CATALINA FENOGLIO, *Catálogo de Sermones de la Colección Documental “Mons. Dr. Pablo Cabrera”*. CD.

⁵ NORMA CATALINA FENOGLIO, “Los instrumentos descriptivos y la protección del patrimonio cultural. Estudio de caso: Sermones de la Colección Documental «Mons. Dr. Pablo Cabrera»”, en: ANA MARÍA MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ (comp.), *Oralidad y Escritura. Prácticas de la palabra: los sermones*, Córdoba, Programa de Estudios Indianos, Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba, 2008, pp.169-187.

⁶ El software ICA-AtoM (*Access to Memory*) permite producir y difundir en la *web* descripciones archivísticas normalizadas. Es una herramienta creada por un grupo de trabajo del Consejo Internacional de Archivos que

A los fines de unificar el formato y tratar de homologarlo para futuras descripciones del mismo tipo, se utilizó una ficha para la totalidad de los sermones, entendidos como “grupo” dentro de la Colección y, otra, para cada una de las piezas documentales, solo con los datos variables, con las ventajas de la descripción multinivel. El modelo de ficha utilizada, con el objetivo correspondiente a cada elemento, es el siguiente:

FICHA DEL GRUPO ⁷

AREA	OBJETIVO DEL ELEMENTO
1. IDENTIFICACIÓN	
1.1 Código de Referencia	Identificar de un modo único la unidad de descripción y establecer el vínculo con la descripción que la representa.
1.2 Título	Denominar la unidad de descripción.
1.3 Fecha	Identificar y consignar la(s) fechas de la unidad de descripción.
1.4 Nivel de descripción	Identificar el nivel de organización de la unidad de descripción.
1.5 Volumen y soporte de la unidad de descripción (cantidad, tamaño y dimensiones)	Identificar y describir: a) la extensión física o lógica y b) el soporte de la unidad de descripción.
2. CONTEXTO	
2.1 Nombre del autor/productor	Identificar el productor o los productores de la unidad de descripción.
2.2 Historia institucional / reseña biográfica	Proporcionar la historia institucional o los datos biográficos del productor o de los productores de la unidad de descripción para situar la documentación en su contexto y hacerla más comprensible.
2.3 Historia archivística	Proporcionar información sobre la historia de la unidad de descripción que sea significativa para su autenticidad, integridad e interpretación.
2.4 Forma de ingreso	Identificar la forma de adquisición o transferencia.

respeta las cuatro normas de descripción elaboradas por el ICA: ISAD (G), ISAAR (CPF), ISDF e ISDIAH.

⁷ FENOGLIO, “Los instrumentos...”, *op.cit.*, pp. 180 y 181.

3. CONTENIDO Y ESTRUCTURA	
3.1 Alcance y contenido	Proporcionar a los usuarios la información necesaria para apreciar el valor potencial de la unidad de descripción.
3.2 Valoración, selección y eliminación	Proporcionar información sobre cualquier acción de valoración, selección y eliminación efectuada.
3.3 Nuevos ingresos	Informar al usuario de los ingresos complementarios previstos relativos a la unidad de descripción.
3.4 Organización	Informar sobre la estructura interna, la ordenación y/o el sistema de clasificación de la unidad de descripción.
4. CONDICIONES DE ACCESO Y UTILIZACIÓN	
4.1 Condiciones de acceso	Informar sobre la situación jurídica y cualquier otra normativa que restrinja o afecte el acceso a la unidad de descripción.
4.2 Condiciones de reproducción	Identificar cualquier tipo de restricción relativa a la reproducción de la unidad de descripción.
4.3 Lengua / escritura de los documentos	Identificar la(s) lengua(s), escritura(s) y sistemas de símbolos utilizados en la unidad de descripción.
4.4 Características físicas y requisitos técnicos	Informar sobre cualquier característica física o requisito técnico de importancia que afecte al uso de la unidad de descripción.
4.5 Instrumentos de descripción	Identificar cualquier tipo de instrumento de descripción relativo a la unidad de descripción.
5. DOCUMENTACIÓN ASOCIADA	
5.1 Existencia y localización de los documentos originales	En el caso de que la unidad de descripción esté formada por copias, indicar la existencia, localización, disponibilidad y/o eliminación de los originales.
5.2 Existencia y localización de copias	Indicar la existencia, localización y disponibilidad de copias de la unidad de descripción.
5.3 Unidades de descripción relacionadas	Identificar las unidades de descripción relacionadas.
5.4 Nota de publicaciones	Identificar cualquier tipo de publicación que trate o esté basada en el uso, estudio o análisis de la unidad de descripción.
6. NOTAS	
6.1 Notas	Dar información que no haya podido ser incluida en ninguna de las otras áreas.

7. CONTROL DE LA DESCRIPCIÓN	
7.1 Nota del archivero	Explicar quién y cómo ha preparado la descripción.
7.2 Reglas o normas	Identificar la normativa en la que está basada la descripción.
7.3 Fecha de la descripción	Indicar cuándo se ha elaborado y/o revisado la descripción.

En el Archivo del Arzobispado de Córdoba se conservan varias cajas con sermones de distinta procedencia, los cuales aún no fueron descritos y, por lo tanto, no son por el momento accesibles a los usuarios.

En esta oportunidad, por su temática, se decidió comenzar por la denominada “Caja C: Sermones anónimos de María y Jesucristo”. Dicha caja incluye carpetas con un número variable de sermones (entre 3 y 18), previamente clasificados en forma temática por el Lic. Alejandro Moyano Aliaga. Se logró identificar y describir un total de setenta y un sermones, contenidos en seis carpetas (inventariadas como N° 13, 14, 15, 16, 17 y 18), de acuerdo al siguiente detalle:

Carpeta N°	Total sermones de la carpeta	Tema ¹	Cantidad de sermones
13	16	Nuestra Señora del Carmen	9
		Nuestra Señora de los Dolores	7
14	18	Inmaculada Concepción de María	15
		Nuestra Señora de Lourdes	1
		Nombre de María	2
15	12	Nuestra Señora de la Merced	7
		Nuestra Señora de Monserrat	4
16	9	Nuestra Señora de Nieva	5
		Nuestra Señora de la Paz	1
		Nuestra Señora del Pilar	1
		Nuestra Señora de la Purificación	2
17	14	Nuestra Señora del Rosario	14
18	3	Nuestra Señora de la Soledad	2
		Santa María de los Ángeles	1

Al igual que en el proyecto anterior, el llenado de algunos campos presentó inconvenientes.

En primer lugar, fue necesario adecuar el código de referencia (punto 1.1 de la ficha) al formato que determina la ISAD (G), para facilitar la localización y el intercambio de información a nivel internacional. Al respecto, esta norma determina que deben consignarse los siguientes elementos:

- el código del país, según la norma ISO 3166: Códigos para la representación de los nombres de los países;
- el código del Archivo según la norma nacional de códigos de archivos;
- el código de referencia local específico, el número de control u otro identificador único.⁸

Dado que en la República Argentina no existe aún una norma nacional de códigos de archivos se siguió la modalidad utilizada por la generalidad de los archiveros argentinos y así, el código de referencia quedó conformado de la siguiente manera: AR. (código de Argentina, según la ISO 3166 - Cba. (Provincia de Córdoba) – AAC. (Archivo del Arzobispado de Córdoba) y, a continuación, los identificadores existentes en el citado Archivo. Ejemplo: AR.Cba.AAC. Fondo Franciscano – Caja C – Carpeta 13 – N° 1

Las cuestiones planteadas en los ítems Título, Fecha y Nombre del Autor/Productor se resolvieron con el mismo criterio, siguiendo el análisis realizado en aquella oportunidad.⁹

Sintéticamente, las opciones fueron:

En el ítem “Título”:

- a) asignar el título formal original, cuando existe, atento a las condiciones de las reglas 1.3.D7, 1.3.D8, 1.3.D9, 1.3.D10, 1.3.D11 y 1.3.D12 de la NODAC. En este caso, se escribe con letra cursiva y entre comillas. Ejemplo: “*Sermón sobre el escapulario de N^a S^a*”

⁸ ISAD (G), [versión española], Consejo Internacional de Archivos, 2ª Edición, Madrid, Subdirección de los Archivos Estatales, 2000, p.20.

⁹ FENOGLIO, “Los instrumentos...”, *op.cit.*, pp. 182-187.

del Carmen".¹⁰

- b) asignar el título atribuido -escrito sobre el documento mismo aparentemente por Moyano Aliaga-, de acuerdo a las Reglas 1.2.D.15, 1.2.D.16, 1.3.D20, 1.3.D22 de la NODAC. En este caso se escribe dicho título entre paréntesis. Ejemplo: (De los dolores de la Santísima Virgen).¹¹
- c) atribuir un título, a modo de asunto de que trata el sermón referido, cuando la unidad no tiene de título formal y reúne las exigencias de la Regla 1.2.D3 de la NODAC. En este caso el título se coloca con la misma tipografía que se utiliza en toda la descripción y sin ninguna marca tipográfica. Ejemplo: Sobre el Escapulario y la Virgen del Carmen.¹²

En el campo "Fecha":

- a) Colocar la fecha de predicación, cuando consta en el documento mismo o se puede deducir de él. Ejemplos:
 - a. De predicación: 1912¹³
 - b. De predicación: 12 octubre de 1896¹⁴
- b) Escribir la fecha sin ningún otro aditamento, entre corchetes, cuando ésta fue atribuida en la clasificación anterior. Ejemplo: [4 octubre 1812]¹⁵
- c) Consignar la fecha sin ningún otro aditamento, cuando la fecha se atribuye sobre la base de una fuente indirecta. Ejemplos:
 - a. entre 1831 y 1846 (durante el papado de Gregorio XVI)¹⁶

¹⁰ AR.Cba.AAC. Fondo Franciscano – Caja C – Carpeta 13 – N° 1. Ver ficha en Anexo.

¹¹ AR.Cba.AAC. Fondo Franciscano – Caja C – Carpeta 13 – N° 11.

¹² AR.Cba.AAC. Fondo Franciscano – Caja C – Carpeta 13 – N° 9.

¹³ AR.Cba.AAC. Fondo Franciscano – Caja C – Carpeta 13 – N° 16.

¹⁴ AR.Cba.AAC. Fondo Franciscano – Caja C – Carpeta 16 – N° 7. Ver ficha en Anexo.

¹⁵ AR.Cba.AAC. Fondo Franciscano – Caja C – Carpeta 17 – N° 6.

¹⁶ AR.Cba.AAC. Fondo Franciscano – Caja C – Carpeta 14 – N° 4.

b. c.1807¹⁷

En estos casos, en el ítem *Notas* se explica la información.

d) Escribir “No consta”, cuando no fue posible determinar una fecha. Esta es la situación de la mayoría de los sermones descriptos en esta oportunidad.

En cuanto al “Nombre del Autor/Productor” se ha sustituido el término “productor” por el de “autor” y se indica:

- a) el nombre del autor, sin ninguna marca tipográfica, cuando no existen dudas. Ejemplo: Dr. Solano Santos Rubio.¹⁸
- b) “No consta”, cuando no se conoce. Es lo que ocurre en la casi totalidad de los sermones descriptos por cuanto la caja está denominada “Sermones Anónimos”.

Una particularidad la constituye el sermón ubicado en la Carpeta 16, N° 5, el que, al final, tiene el texto: “Este sermón me escribió Blas mi discípulo predilecto porque yo estuve enfermo el año 36 que lo prediqué”. Por tal motivo, como autor se ha colocado “Blas (¿?)”.¹⁹

Cabe señalar que la ejecución de esta descripción permitió descubrir que algunas unidades documentales incluyen más de un sermón, y en un caso, se pudo unir el comienzo y el final de otro, que se encontraban separados.

Como se indicó más arriba, se planteó la colocación de la información relevada en una base de datos de acuerdo al formato del software libre ICA-AtoM, que permite el acceso en línea de los documentos o de su descripción²⁰. Esta tarea requirió una etapa de investigación por cuanto se trata de un programa nuevo, cuya utilización no está muy difundida en Argentina en general y en Córdoba en particular. El desafío de esta propuesta es sumamente interesante porque, además de repre-

¹⁷ AR.Cba.AAC. Fondo Franciscano – Caja C – Carpeta 14 – N° 13. Ver ficha en Anexo.

¹⁸ AR.Cba.AAC. Fondo Franciscano – Caja C – Carpeta 16 – N° 6. Ver ficha en Anexo.

¹⁹ Ver ficha en Anexo.

²⁰ El sitio oficial del proyecto ICA-AtoM es <https://www.ica-atom.org/>

sentar un reto desde el punto de vista técnico-archivístico, permitirá el acceso a estos sermones de usuarios del mundo entero. Cabe señalar que, como afirma Claire Sibille-de Grimoüard, ICA-AtoM permitirá elaborar la descripción de fondos documentales, de sus productores, las funciones de éstos y de las instituciones que conservan el fondo, de acuerdo a las normas elaboradas por el Consejo Internacional de Archivos. Al mismo tiempo, habilitará la publicación de esos instrumentos de búsqueda en línea en un sitio Internet y el acceso a usuarios previamente identificados.²¹

A modo de ejemplo se incluye, como Anexo, la ficha de cinco de los sermones descriptos, en formato tabla.

Palabras finales

La descripción de los sermones existentes en el Archivo del Arzobispado no ha terminado. Se han descrito solo setenta y un documentos de un total no identificado acabadamente. Se trata de una tarea minuciosa, que requiere un cuidado especial al momento de tener que definir y decidir sobre el contenido que se incluirá en cada apartado o ítem de las fichas. Sin embargo, pueden apuntarse algunas ventajas que se aportan al proyecto.

Desde el punto de vista archivístico, se ha podido avanzar en la descripción pieza por pieza de documentos que estaban someramente identificados, con la utilización de la norma internacional ISAD (G). Este hecho es valioso porque se trata, como se dijo, de un formato aprobado internacionalmente. Además, al no existir una normativa nacional en Argentina, la aplicación de la NODAC catalana fue una elección conveniente porque incluye reglas específicas para distintos soportes y tipos documentales, que pudieron adaptarse a documentos de creación.

De este modo, el investigador, y el usuario en general, una vez que

²¹ CLAIRE SIBILLE-DE GRIMOÜARD, “ICA-AtoM, un outil pour appliquer les normes de description”, en: *COMMA, 2011-2: Standards for records and archives*, Consejo Internacional de Archivos, Liverpool University Press, 2013, p.69.

esté cargado el catálogo en el programa ICA-AtoM (con la totalidad de los sermones o -de modo parcial y sucesivo- los que se vayan describiendo, como en este caso los dedicados a la Virgen María en sus diferentes advocaciones), tendrá acceso a un grupo de documentos que hasta ahora no podían ser consultados. En efecto, al estar descriptos, el usuario puede conocer la existencia de ellos y acceder a datos referidos a sus caracteres externos y su contenido.

Anexo

Fichas descriptivas de dos sermones

1. IDENTIFICACIÓN	
1.1 Código de Ref.	AR.Cba.AAC.Fondo Franciscano – Caja C: Sermones anónimos de María y Jesucristo – Carpeta 13 – N° 1
1.2 Título	<i>“Sermón sobre el escapulario de N^a S^a del Carmen”</i>
1.3 Fecha	c. s. XVIII
1.4 Nivel de descripción	Unidad documental
1.5 Volumen y soporte de la unidad de descripción (cantidad, tamaño y dimensiones)	8 folios en cuadernillos cosido, de aprox. 14,8 x 20,6 cm, s/f.
2. CONTEXTO	
2.1 autor	No consta
3. CONTENIDO Y ESTRUCTURA	
3.1 Alcance y contenido	Narra la entrega del escapulario al General de la Orden (Simón Stock) y alude a la impugnación que en esos momentos se hace a esta devoción. Explica que desde la mitad del siglo XIII eclesiásticos y seculares, sabios e ignorantes, hombres y mujeres adhirieron a la devoción al ingresar en la confraternidad del Carmen. En la primera parte expone los ataques hechos a la devoción del escapulario y en la segunda hace la defensa, exalta las ventajas y bienes concedidos a los Cofrades del Carmen.
4. CONDICIONES DE ACCESO Y UTILIZACIÓN	
4.3 Lengua / escritura de los documentos	Castellano, con citas en latín, subrayadas. Escrito con márgenes previamente marcados, a derecha, izquierda y abajo.
4.4 Características físicas y requisitos técnicos	El papel presenta filigrana. Buen estado general de conservación, algunas manchas en el papel no dificultan la lectura. En el fo. 5vta. cambia el color de la tinta.
6. NOTAS	
6.1 Notas	
7. CONTROL DE LA DESCRIPCIÓN	
7.3 Fecha de la descripción	13/03/13

1. IDENTIFICACIÓN	
1.1 Código de Ref.	AR.Cba.AAC.Fondo Franciscano – Caja C: Sermones anónimos de María y Jesucristo – Carpeta 14 – N° 13
1.2 Título	<i>Sermón de la inmaculada. Acción de Gracias. Invasiones Inglesas</i>
1.3 Fecha	c.1807
1.4 Nivel de descripción	Unidad documental
1.5 Volumen y soporte de la unidad de descripción (cantidad, tamaño y dimensiones)	8 folios, en un cuadernillo cosido, de 15,5 x 21, 5 cm. Recto del fo. 7 en blanco, s/f.
2. CONTEXTO	
2.1 autor	No consta
3. CONTENIDO Y ESTRUCTURA	
3.1 Alcance y contenido	Ante la invasión británica (2° invasión inglesa, de 1807) y la amenaza al Rey, el predicador expone dos proposiciones: 1°: la intersección de María ante Dios, a favor del reino español y 2°: la gracia de la paz. Refiere al dolor del pueblo de Buenos Aires “condenado a pasar por los filos de la espada cruel del pirata de los mares” y al poder de María como intercesora ante Dios para lograr la paz.
4. CONDICIONES DE ACCESO Y UTILIZACIÓN	
4.3 Lengua / escritura de los documentos	Castellano con citas en latín. Texto con tachaduras y enmiendas, escrito con muchas abreviaturas.
4.4 Características físicas y requisitos técnicos	Papel con muchas manchas y perforaciones; bordes desgastados y con dobleces. Dos caligrafías diferentes.
6. NOTAS	
6.1 Notas	Dicho en Buenos Aires por un sacerdote dominico. Inconcluso. En los fo. 7 v y 8 sigue el tema de las invasiones inglesas a Bs. As., como textos sueltos. El título está escrito con otra caligrafía, evidentemente posterior al texto, en el fo.6 v.
7. CONTROL DE LA DESCRIPCIÓN	
7.3 Fecha de la descripción	07/08/13

1. IDENTIFICACIÓN	
1.1 Código de Ref.	AR.Cba.AAC.Fondo Franciscano – Caja C: Sermones anónimos de María y Jesucristo – Carpeta 16 – N° 5
1.2 Título	<i>Nieva</i>
1.3 Fecha	1836
1.4 Nivel de descripción	Unidad documental
1.5 Volumen y soporte de la unidad de descripción (cantidad, tamaño y dimensiones)	12 folios (últimos 3 en blanco), en cuadernillo cosido, de 15,6 x 21,8 cm., in cuarto, s/f.
2. CONTEXTO	
2.1 autor	Blas (¿?)
3. CONTENIDO Y ESTRUCTURA	
3.1 Alcance y contenido	El sermón incluye dos temas: 1º: La misericordia de Dios se derramó sobre España mediante la Virgen de Nieva quien la defendió de sus iras; 2º: Se debe bendecir al Señor y engrandecer su Santo Nombre ante el mundo por estos hechos. Relata numerosos hechos históricos que muestran que el pecado enoja a Dios y éste castiga a los pecadores con su justicia; sin embargo, como Dios es bondad, procura atenuarlo: la prueba es el descubrimiento de la Virgen de Nieva.
4. CONDICIONES DE ACCESO Y UTILIZACIÓN	
4.3 Lengua / escritura de los documentos	Castellano con citas en latín subrayadas. Escrito con márgenes y buen interlineado.
4.4 Características físicas y requisitos técnicos	Buen estado de conservación. Papel amarillento, con manchas y bordes algo deteriorados.
6. NOTAS	
6.1 Notas	Al final está el siguiente texto: “Este sermón me escribió Blas mi discípulo predilecto porque yo estuve enfermo el año 36 que lo predique”.
7. CONTROL DE LA DESCRIPCIÓN	
7.3 Fecha de la descripción	22/10/13

1. IDENTIFICACIÓN	
1.1 Código de Ref.	AR.Cba.AAC.Fondo Franciscano – Caja C: Sermones anónimos de María y Jesucristo – Carpeta 16 – N° 6
1.2 Título	<i>Sermón de N. Sra. de la Paz</i>
1.3 Fecha	De predicación: 24 de enero de 1858
1.4 Nivel de descripción	Unidad documental
1.5 Volumen y soporte de la unidad de descripción (cantidad, tamaño y dimensiones)	8 folios (primero y último en blanco, a modo de carátula), en cuadernillo cosido, de 22,1 x 32,3 cm., s/f.
2. CONTEXTO	
2.1 autor	Dr. Solano Santos Rubio
3. CONTENIDO Y ESTRUCTURA	
3.1 Alcance y contenido	El autor alaba y glorifica a María en su advocación de la Paz. Solicita su mediación como emperatriz del cielo y soberana reina de los ángeles. Los beneficios de su protección son visibles, tanto como sus virtudes: resignación, fortaleza, humildad, caridad, penitencia, entre otras. Ella es refugio de los pecadores, consuelo de los afligidos, socorro de los necesitados.
4. CONDICIONES DE ACCESO Y UTILIZACIÓN	
4.3 Lengua / escritura de los documentos	Castellano con citas en latín, subrayadas al igual que algunos párrafos. Escrito con márgenes, texto con enmiendas y tachaduras.
4.4 Características físicas y requisitos técnicos	Papel amarillento y con manchas, especialmente por haber estado doblado por la mitad.
6. NOTAS	
6.1 Notas	Predicado en el pueblo de La Paz, Entre Ríos. Al final tiene dos agregados, que -según se indica- el predicador debía intercalar al decirlo.
7. CONTROL DE LA DESCRIPCIÓN	
7.3 Fecha de la descripción	22/10/13

1. IDENTIFICACIÓN	
1.1 Código de Ref.	AR.Cba.AAC.Fondo Franciscano – Caja C: Sermones anónimos de María y Jesucristo – Carpeta 16 – N° 7
1.2 Título	<i>Sermón de la Virgen del Pilar – predicado en los Molinos (año de 1896)</i>
1.3 Fecha	De predicación: 12 octubre de 1896
1.4 Nivel de descripción	Unidad documental
1.5 Volumen y soporte de la unidad de descripción (cantidad, tamaño y dimensiones)	9 folios (el 1° es carátula, 5 y 9 verso en blanco), en cuadernillo cosido, de 21 x 27, 2 cm., s/f.
2. CONTEXTO	
2.1 autor	No consta
3. CONTENIDO Y ESTRUCTURA	
3.1 Alcance y contenido	Alaba los ornamentos y flores que decoran el templo, demostraciones que muestran la devoción por María. Menciona distintas advocaciones de la Virgen (del Valle, de Luján, del Rosario del Milagro); la del Pilar es la patrona de Saragoza, donde apareció; es la que fortalece a los débiles, el maná celestial. Refiere a los atributos de la imagen de la Virgen del Pilar y solicita su mediación para que Dios bendiga a su grey..
4. CONDICIONES DE ACCESO Y UTILIZACIÓN	
4.3 Lengua / escritura de los documentos	Castellano con citas en latín, algunas subrayadas.
4.4 Características físicas y requisitos técnicos	Papel muy amarillento, reseco, con dobleces y manchas.
6. NOTAS	
6.1 Notas	Panegírico dicho el día de la solemnidad de la Virgen del Pilar en un pueblo de la que es patrona.
7. CONTROL DE LA DESCRIPCIÓN	
7.3. Fecha de la descripción	22/10/13



Editado en Córdoba,
República Argentina.
Diciembre 2014

