

**Los entramados de la literatura homilética:  
algunos manuales para predicadores en uso  
hacia mediados del siglo XVIII**

Laurette Godinas

La literatura homilética ha experimentado, desde su primera teorización en san Agustín y su *De doctrina christiana*, una evolución constante vinculada con los fenómenos culturales y contextuales que subyacieron al empleo de la retórica para el fin específico de predicar a lo largo de los siglos. En este artículo se propone una revisión de los materiales específicos que circularon en el siglo XVIII en la ciudad de México para la formación de los predicadores.

**PALABRAS CLAVE:** Literatura novohispana, predicación, manuales para predicadores, retórica, siglo XVIII.

Since Augustine and his *De doctrina christiana* homiletic literature has experienced a permanent evolutionary dynamics narrowly tight with the cultural and contextual phenomena which underlie the use of rhetoric to preach along the ages. This article proposes a revision of the specific materials that used to be in circulation during the 18th century in Mexico City and served for the education of preachers.

**KEYWORDS:** Literature of New Spain, Preaching, Handbooks for preachers, Rhetoric, 18th century.

Fecha de recepción: 10 de abril de 2011  
Fecha de aceptación: 5 de agosto de 2011

Laurette Godinas

*Instituto de Investigaciones Bibliográficas,  
Universidad Nacional Autónoma de México*

**Los entramados de la literatura homilética:  
algunos manuales para predicadores en uso  
hacia mediados del siglo XVIII**

La oratoria sagrada del siglo XVIII es la heredera de una larga tradición en la que se han ido sucediendo toda una serie de cambios de enfoque, dinámica evolutiva ocasionada por transformaciones políticas y sociales importantes que han tenido como resultado la incorporación de nuevas preceptivas, tanto en la retórica como en la predicación. Ya en tiempos de san Agustín los intentos de renovación se dejaban ver en las escuelas retóricas que, en un principio, solo se enfocaban en el aspecto del discurso, restándole importancia al problema del contenido; es más, los tratados de retórica de la latinidad tardía tenían solo como objetivo principal deslumbrar mediante el artificio, práctica que fue decayendo gracias al esfuerzo de san Agustín, quien pretendía hacer de la retórica un instrumento para la doctrina cristiana en la que la *sapientia* y la *eloquentia* se mantuvieran unidas. Y es que la Iglesia y sus miembros necesitaron muy rápidamente de una readaptación de los procedimientos clásicos con el fin de disponer de un arte predicatoria

que enfrentara a aquellos que veían con malos ojos todo lo relacionado con la cultura clásica, pero sobre todo para demostrar que la verdad y la elocuencia eran parte fundamental de la formación del orador cristiano.<sup>1</sup> No es de extrañar, entonces, que para los venideros siglos las adaptaciones a la retórica continuaran manifestándose y, como consecuencia, se produjera una readaptación y revaloración en la predicación.

Así, después del largo paréntesis medieval, donde, al lado de las *artes dictaminis* y las pocas *artes poetriae*, dominó el panorama de la construcción discursiva y la aplicación de la tercera integrante del *trivium* a su función predominante de confeccionar sermones y homilias según las reglas establecidas (contenidas en las numerosas *artes praedicandi* de la época),<sup>2</sup> en el siglo XVI se restableció parcialmente el sistema retórico clásico, dando pie a una reelaboración de los modelos que permitiría, posteriormente, cubrir la necesidad comunicativo-persuasiva del arte oratorio (Gómez Alonso, “Adaptaciones de la Retórica Eclesiástica”, 90-91).

Por lo que toca a la retórica clásica, no cabe duda de que, a partir de la cuestión ciceroniana y de las respectivas tomas de posición a favor o en contra de un estilo humilde, los autores de tratados de retórica contemporáneos dejaron a un lado la *in-*

<sup>1</sup> Responde Agustín, en el prólogo a su *De doctrina christiana*, a los que juzgan que los cristianos no necesitan de un arte retórica porque cuentan con la asistencia permanente del Espíritu Santo que, aunque parezca superflua, no lo es porque ayuda a mejorar el poder de convencimiento (*De doctrina christiana*, 6).

<sup>2</sup> Desde que surgió el interés por estudiar la importancia y las pautas de construcción del sermón medieval, inicio que se suele ubicar en la publicación del estudio de Charland en 1936 titulado *Artes praedicandi*, ha sido muy debatido el problema de la relación de estas artes con la retórica clásica: mientras Murphy establece que la relación entre ambas es relativamente estrecha hasta el desarrollo en el siglo XIII de la predicación temática (*La retórica en la Edad Media*, 281), para Faulhaber “de todos los tipos de retóricas medievales el *ars praedicandi* fue el que más se alejó del arte clásico” (*Latin rhetorical theory*, 18). Para Alberte es preciso estudiar dicha vinculación bajo la luz de la relación conflictiva entre la Iglesia y la retórica y los fenómenos culturales que subyacen al desarrollo de las *artes praedicandi* a lo largo de la Edad Media (*Retórica medieval*, 16).

ventio y la *dispositio* para centrarse en la *elocutio*.<sup>3</sup> Este nuevo centro de interés se ve complementado por un lugar cada vez mayor reservado a la literaturización de la retórica que, lejos de limitarse a la construcción de discursos con clara función conativa, puede incluso servir para componer y/o interpretar textos literarios. Así nos parece, por lo menos, que debemos interpretar comentarios como el siguiente de Francisco Sánchez de las Brozas en su *De arte dicendi* cuando afirma acerca de la “metalepsis” lo siguiente:

*Metalepsis, id est, transumptio, ex alio in aliud uelut uiam praestat. Huius usum latinis inutilem putat Quintilianus, cum Graecis sit frequentissimus, qui insulas veloces pro acutas dicunt. At ego credo multos esse locos poetarum qui maximam possint ingenerare difficultatem, nisi ad hanc normam dirigantur.*

La *metalepsis*, es decir, sustitución, facilita, por así decirlo, el paso de una cosa a otra. Quintiliano piensa que su uso en latín es inútil, aunque es muy frecuente entre los griegos, quienes llaman “veloces” a las islas de forma puntiaguda. Pero yo creo que muchos pasajes poéticos pueden presentar gran dificultad si no se explican atendiendo esta regla (*El arte de hablar*, 158-159).

Y aunque aún no quede bien delineado en su *De ratione dicendi*, en su *Organum dialecticum et rhetoricum* de 1579, 26 años posterior al primero, el Brocense establece con claridad que solo la *elocutio* y la *pronuntiatio* forman parte del campo de interés de la retórica, mientras la *inventio* y la *dispositio* pertenecen a la dialéctica.

---

<sup>3</sup> Para Juan Luis Vives, por ejemplo, no cabe duda de que, si se analizan las funciones de la retórica tradicional, solo la *elocutio* es el objeto de la retórica: “*elocutio, magis artis hujus est propria*”, porque la *inventio*, la *dispositio*, la *memoria* y la *pronuntiatio* son instrumentos comunes a todas las ciencias y no solo al arte retórico (Juan Luis Vives, *El arte retórica. De ratione*, 162).

Si bien 1541 marca, con la *Retórica* de Miguel de Salinas, el inicio de una larga serie de manuales de retórica compuestos en lengua vernácula, no se dejarán de publicar en latín reimpressiones de tratados anteriores y nuevos manuales, como los *Rhetoricum libri quattuor* (1561) de Benito Arias Montano, retórica de corte laica pero que, por la vinculación del autor con los círculos eclesiásticos<sup>4</sup> tuvo una gran influencia también en la otra vertiente de la retórica, la retórica para uso de los predicadores. De inspiración netamente ciceroniana, este tratado de retórica pone, como lo marca la tendencia de la época, un énfasis particular en la *elocutio*, no sin centrarse en un elemento que será fundamental para una de las reflexiones más profundas sobre el tema en el XVI que, por las tribulaciones de su publicación, no tuvo sin duda el impacto que debería de haber tenido: la memoria, principal aportación de la *Rhetorica christiana* de Diego de Valadés. En efecto, para Valadés, como antes para Arias Montano, todo el tinglado que arma la retórica no tendría sentido si no fuese para lograr su aceptación por parte del oyente mediante la capacidad de la memoria; esta afirmación permite, además, al franciscano nacido en la Nueva España destacar la aportación de esta en el cultivo de la potencia memorativa, al tomar como ejemplo a los indios: “Memoria facillime amplificabitur, eam instar indorum ex colendo, quam ob rem elaborandum, in qua dies abeat, si fieri potest, in qua non aliquid memoriae tradatur”.<sup>5</sup> Esta misma preocupación por el auditorio es la que predomina en el *Modus concionandi* de Diego de Estrella, tanto en su primera versión castellana como en

<sup>4</sup> Cabe recordar que el erudito recibió el título oficioso de “Retórico del Concilio de Trento” (Charles B. Moore, *El arte de predicar de Juan de Espinosa Medrano*, 56).

<sup>5</sup> “Muy fácilmente se acrecentará la memoria cultivándola, a la manera que lo hacen los indios, y para poderlo obtener conviene que, a ser posible, no transcurra ningún día sin que se aprenda de memoria algo” (*Rhetorica christiana*, secunda pars, cap. XXVII, 95-96). No cabe duda de que, lejos de ser una mera postura teórica, esta afirmación de Valadés tenía fines altamente ideológicos y políticos, como bien lo afirma Linda Báez Rubí (“El convento novohispano mnemotécnico”, 318).

la que finalmente publicó en 1576 en latín, expurgada, tras la publicación del *index* y las persecuciones contra los hebraístas.<sup>6</sup>

Después de las controversias teóricas del siglo *xvi* y de las tomas de posición con respecto a Cicerón y los asuntos que incumben o no a la retórica, el siglo *xvii* significó para la disciplina una focalización sobre la dicotomía convencer/deleitar, tan estrechamente vinculada con el problema barroco del conceptismo. El afán de dejar huella en los auditores mediante una estimulación de sus capacidades estéticas, aun corriendo el riesgo de dejar a un lado la necesaria persecución de los vicios y alabanza de las virtudes, es la tendencia que se observa en todos los sermones que conservamos de la época en la que, por cuestiones culturales y políticas editoriales, empieza a predominar la publicación como pliegos sueltos de sermones y, por ende, se vislumbra un predominio apabullante en los materiales conservados de panegíricos de todos los estilos (véase Godinas, “Historia de una metamorfosis”, 15). En el caso específico de la producción homilética, fray Hortensio Paravicino representa para sus detractores el paradigma de la “decadencia” de la oratoria sagrada (Luis Estepa, “Elementos dramáticos en varios sermones a fines del siglo *xvii*”, 158). Por otro lado, incluso los jesuitas, con su papel preponderante en la educación en los siglos *xvii* y *xviii*, contribuyeron a la difusión de un estilo asiánico en el que predominaba el artificio y el virtuosismo que hará hablar a Marc Fumaroli de una “histeria retórica” (*L’âge de l’éloquence*, 222). Solo Bartolomé Jiménez Patón, con su defensa a ultranza de la obra de Lope de Vega, parece propugnar la necesidad de inscribir la oratoria bajo el signo de la elocuen-

---

<sup>6</sup> Es particularmente relevante al respecto el capítulo 34 titulado “Vti recordabitur dum obliuiscitur cuiusdam puncti & incongrue assertum corriget” (Como se recordarán mientras se olvidarán algunos signos y la proposición corregirá las oposiciones); véanse al respecto los artículos de Francisco Márquez Villanueva, (“Las dos redacciones del *Modus concionandi* de Diego de Estrella”, 389-412) y Francisco Ayala (“Los índices inquisitoriales y la discontinuidad española [religión, arabismo y hebraísmo]”, 128-130).

cia sobria; es, por lo menos, lo que se vislumbra en la segunda edición de su *Elocuencia española en arte* como segunda parte de su *Mercurius trimegistus sive de triplici eloquentia sacra, española, romana* (Baeza, Pedro de la Cuesta Gallo, 1621) (Juan Manuel Rozas, “El lopismo de Jiménez Patón. Góngora y Lope en la *Elocuencia española en Arte*”, 447).

Por lo que respecta a la calidad del estilo y el ornato del texto literario, y en particular del sermón, dependía del cuidado que se tenía a la hora de hacer la elección de las sentencias o bien de alguna razón que haya sido expuesta por algún autor; así, mientras en el siglo *xvi* observamos una relativa aceptación de los autores paganos, en el *xvii* y *xviii* se aceptaban “como modelo de estilo y ornato de la oración” porque “no se puede negar sino que acertaron a decir maravillosamente lo que supieron, y que de ellos debemos aprender el modo que hemos de tener en referir nuestras historias y adornar nuestras pláticas” (Félix Herrero, *La predicación*, 97), defendiendo una aceptación por razones estilísticas aunque se dudase de la veracidad de su contenido.

En todo caso, si la retórica clásica ve en el siglo *xviii* un regreso de la distinción que casi desapareció en los siglos anteriores entre la retórica y la poética, para la oratoria sagrada no cabe duda de que la primera mitad del siglo *xviii* está marcada, por lo menos en España y su periferia de ultramar, por el barroquismo hueco denunciado por el padre Isla en su *Fray Gerundio*, situación que perdurará hasta casi finalizar el siglo cuando el paulatino afrancesamiento de las costumbres, sobre todo en las clases privilegiadas, permitió cada vez más la propagación de ideas ilustradas (Viqueira Alban, *¿Relajados o reprimidos?*, 5), al mismo tiempo que se iba rompiendo con los modelos barrocos para dar paso a una moderna forma de predicar en la cual el sermón se mostró más fluido y con un uso de citas más discreto, si bien no desaparecieron del todo los juegos conceptuales plasmados por Gracián en su *Agudeza o arte de ingenio*,

libro en el cual muchos ejemplos fueron, justamente, extraídos de textos pertenecientes al género homilético.<sup>7</sup>

Partiendo del punto de vista expresado por Carlos Herrejón Peredo en su libro *Del sermón al discurso cívico* de que “el predicador y el sermón fungían como intermediarios culturales” y que “los tratados teológicos y las tradiciones escritas del cristianismo se acomodaban y distribuían a la sociedad rezandera y pecadora gracias al sermón” (18), decidí abordar en esta revisión del sermón como fenómeno cultural y literario de gran importancia cuantitativa y cualitativa en la Nueva España la faceta de las preceptivas con cuatro ejemplos que me parecieron pertinentes para esbozar un panorama lo más abarcador posible de los materiales bibliográficos que se ofrecían a nuestros eruditos novohispanos. Cabe destacar al respecto que el panorama actual de los estudios sobre retórica sacra dieciochesca de la Nueva España o en uso en dicha entidad territorial (y cultural) está aún relativamente abandonado, a no ser por algunos estudios específicos dedicados al estudio de la misma en algunas órdenes específicas (Chinchilla Pawling, *De la “compositio loci”*) y, en el afán de ubicar el sermón en la vida literaria de la Nueva España, el seminal artículo de Ana Castaño, titulado “Sermón y literatura: La imagen del predicador en algunos sermones de la Nueva España”, que, si bien no plantea un estudio sistemático de la retórica eclesiástica en el siglo XVIII, utiliza con provecho dichos manuales para los propósitos de su argumentación, además de los pocos trabajos críticos que menciono a continuación al tratar de los textos escogidos para este corpus.

El primero de estos tratados sobre los que quisiera detenerme aquí es el *Verdadero methodo de predicar segun el espíritu del Evangelio*, texto traducido del francés por Manuel José de Medrano, de la Orden de Predicadores, por lo demás autor de una

---

<sup>7</sup>La importancia de la predicación como fuente de inspiración para Gracián fue subrayada por Francis Cerdan (“Sermones, sermonarios y predicadores citados por Gracián en la *Agudeza*: Apuntes bibliográficos y algunas consideraciones”, 176).



*Historia del convento de San Ildephonso de la villa de Santillana; vida y virtudes de Sor Antonia de San Pedro y de algunas hijas que lo ennoblecieron desde su fundación*, publicado en Madrid por Manuel Fernández en 1743. Este tratado, cuya autoría es del lazarista francés Louis Abelly, se presenta como el “verdadero” método, título que parece indicar que todos los demás son impostores, además de subrayar el carácter metódico de la aproximación llevada a cabo a la materia retórica. El subtítulo del volumen —“donde después de aver supuesto la rhetorica ordinaria se hazen reflexiones muy útiles para hazer un sermon juizioso y christiano”— deja ver de forma explícita la necesidad de aterrizar los usos retóricos al ámbito eclesiástico y el traductor, en su prólogo, hace énfasis sobre el hecho de que el autor supo elegir ejemplos de los santos Padres y Doctores, de tal forma que su ubicación en el contexto español no plantea problemas de aclimatación cultural. Posteriormente, la traducción del prólogo del autor francés presume que en esta obra el lector “hallará todo quanto es necesario para suplir sus preceptos e instruirse de todo lo que conduce a gobernar un buen talento y dar perfección a la retórica natural” (Abelly, *Verdadero methodo*, 4). Lo curioso de esta obra es que el autor del supuesto original francés, ex obispo de Rodez, aparece en todas las búsquedas bibliográficas como autor de una *Vida del Venerable Saint Vicent de Paul*, de una *Medulla theologica* latina y de una *Corona anni christiani* traducida en francés y en español, pero no se encuentra en francés o latín ningún título que corresponda a un “verdadero método” original con una fecha de publicación que nos ayude a conocer la fecha exacta de su composición; y sin embargo, con un afán de precisión ejemplar, Medrano traduce, en el prólogo del autor, la noticia de que el modelo de su traducción es una tercera edición de la que se espera “producirá estos buenos efectos aún con mas abundancia que lo hizieron las dos primeras, cuya utilidad conoció no solo el juicio de los sabios, mas también la calificó la experiencia de aquellos que

hallaron que este modo allanaba mucho el camino de la predicación y abreviaba los largos trabajos que le son como inseparables” (5). En todo caso, la publicación en español solo cuenta, hasta donde pude averiguar, con una edición en Madrid, en el año 1724, de la cual conservamos en la Biblioteca Nacional de México un ejemplar que presenta el ex libris del Convento de San Fernando y que fue fuente indudable de inspiración para el agustino Manuel Murillo, quien menciona a su traductor en la Carta con la que introduce y defiende el *Espejo de Luz* de Matías Diéguez.<sup>8</sup> Después de una revisión de las características intrínsecas que debe tener todo predicador, el autor analiza los distintos géneros en los que se divide la oratoria sagrada (instructivo, moral y exhortativo) y luego procede a una división en capítulos que sigue las pautas de la retórica clásica: primera parte, *inventio* o elección del *thema*; segunda parte, *dispositio* o repaso a las distintas partes del discurso-exordio, *Ave Maria*, *divisio*, *narratio* y pruebas; tercera parte, *elocutio*, incluyendo un recorrido negativo por los defectos y, posteriormente, consejos para una buena elocución; en esta tercera parte se inserta la *pronuntiatio*, la *actio*, y la *memoria*, que en las retóricas clásicas conformaban entidades en sí, terminando con una reflexión sobre la forma de leer sermones y los modelos de sermones a elegir. Se trata, pues, de un condensado muy práctico que ex-

<sup>8</sup> Al defender la publicación de la obra de Diéguez, durante mucho tiempo y por oscuros motivos mantenida en la sombra, Murillo remite a ejemplos de cómo la curiosidad ocasiona felices descubrimientos y alude a la forma en la que el traductor se encontró con la obra original (cuyo autor no parece tener aquí importancia alguna): “Por muy diverso motivo que este, se excitó a leer un libro que después tradujo de francés en español el no menos docto que elocuente Padre Fray Manuel Joseph Medrano, del Sagrado Orden de Predicadores, quien abiertamente confiesa en el Prologo de su traducción que comenzó a leer esse libro con curiosidad de examinar si correspondía o no a la fama de su autor. Por qué, pues, no se excitarán semejantemente otros muchos a leer este otro libro con curiosidad de examinar si corresponde o no al Apostólico Espíritu y ardiente zelo de la gloria de Dios y salvación de las Almas que tanto resplandecen en los muy venerables Padres del Esclarecido y Apostólico Colegio de San Fernando?” (Diéguez, *Espejo de luz*, [13]).

plicita a la perfección la forma de componer un sermón y la mayor parte de los sermones conservados se ciñen al modelo aquí explicado.

Otro de los manuales para predicadores de gran relevancia que se publicó en México en el año de 1735 es, no cabe duda, la *Construcción predicable y predicación construida* del franciscano Martín de san Antonio y Moreno. Desde la portada se ofrece al lector información precisa de las partes de las que consta este tratado: al título antes mencionado se le añade “dividida en cinco opúsculos, uno del título de la Santa Cruz, otro del Santísimo Sacramento, otro de María Santísima, otro propio de santos, otro común de santos”. A esta división peculiar, que no respeta la disposición tradicional en partes de la retórica (*inventio, dispositio, elocutio, actio, memoria*), añade una precisión acerca de las materias incluidas (“Cuyas materias son textos de la Sagrada Biblia, autoridades de santos, exemplos varios, fábulas moralizadas, vidas de gentiles, epítetos sagrados y profanos, propiedades de aves, peces, brutos, flores, árboles, piedras preciosas, y otras cosas”); datos acerca de las formas discursivas (“cuyas formas son anagramas y conceptos varios, innumerables para puntos de la fiesta, útiles y deleitables, propios de intento nuevamente inventado”), de los usos (que “se verán explicados y practicados en cada opúsculo”) y finalmente de los fines (que “son la honra y gloria de Dios y la salvación de los próximos”). Es decir que, aunque la división principal es de orden temático, subyace a ella una división que se basa en las cuatro causas aristotélicas (causa material, formal, eficiente y final), una forma de organización de la materia que se encontrará también en otros tratados como la *Luz de predicadores* sobre el que volveré más adelante.

Más allá de su peculiar estructura, en la que la organización primera de la materia es de índole temática, destaca en un siguiente nivel su orientación claramente panegírica y la voluntad explícita de su autor de ofrecer al lector materiales que le per-

mitan aplicarse “a construir o fabricar sermones”, por lo cual el autor pide encarecidamente al lector: “[esos materiales] únelos, coadúnalos, discurre, adelanta, forma ideas a tu estilo y modo, lo que es común a todos, a modo de un gramático, a quien dan vocablos para que forme oraciones”. La *Construcción predicable* es un tratado interesante por las circunstancias de su publicación y los personajes que intervinieron en ella: aunque sin más detalles, sabemos por la censura del franciscano fray Antonio Torizes que “ha días, y aun años, está formada tan docta, quan útil, esta obra” y que “no pued[e] dexar de sentir aya estado este libro tan retirado, y escondido, privándonos de su general enseñanza en largo tiempo” (Martín de San Antonio y Moreno, *Construcción predicable*, 8); por lo demás, no deja de llamar la atención el hecho de que solo se publicó en México la obra de un fraile andaluz y que la obra tuvo una bastante buena recepción en esta ciudad, como lo demuestra el hecho de que se conservan en el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México seis ejemplares con ex libris de los conventos de San Francisco, Santo Domingo y de la Merced; por otro lado está la dedicatoria a don Francisco Antonio Sánchez de Tagle, indiano relativamente famoso que, en su calidad de regidor perpetuo de la ciudad de México, se hizo merecedor a un retrato por parte del pintor Miguel Cabrera (Rodríguez Moya, *La mirada del virrey*, 31). Curiosamente, el ejemplar 2 conservado en la Biblioteca Nacional de México contiene la mención manuscrita de su donación efectuada el 6 de agosto de 1743 por Domingo Tagle Bracho, sin duda familiar del que propició la publicación de la obra, don Francisco Antonio Sánchez de Tagle, a fray Juan Ignacio del Clavo. A pesar de su configuración particular, no cabe duda de que estamos frente a un manual destinado a apoyar a los predicadores en su tarea: el autor dice explícitamente que lo compuso “para que los predicadores nuevos conozcan la práctica de toda la teoría expuesta y sepan usar de los textos, ejemplos, autoridades y demás material que doy y que halla-

rán en la Biblia y en otros libros...” (Martín de San Antonio y Moreno, *Construcción predicable*, 45) y advierte al lector que puso “pocos [...] sermones exemplares por dexarte libre y dueño de tu estilo genial e innato” (48); asimismo, inicia el primer opúsculo, dedicado a la Santa Cruz, con una advertencia a los predicadores que “reducen la predicación a farsa y la cátedra, que sirve para fervorizar voluntades, la ocupan en divertir el oído y gastar el tiempo, olvidado el intento principal, qual es convertir pecadores” (1).<sup>9</sup> Debajo de esta estructura temática se observa, por lo demás, que al no querer imponer ejemplos estilísticos el autor solo proporciona elementos que incumben a la *inventio* y la *dispositio*.

Como lo mencioné arriba, la *Luz de predicadores* de Joaquín Díaz Betancurt es un tratado que se anuncia como un libro “en que con claridad se recopila toda la rhetorica sagrada con sus modos, partes, schemas, figuras y tropos, un epítome chronográphico de todos los libros y autores de la Sagrada Escritura y materias que cada uno trata”. La división de la materia de este tratado relativamente breve, obra que, como lo afirma Alicia Flores, fue durante mucho tiempo presa del olvido por parte de la crítica especializada (“*Luz de predicadores* de Joaquín Díaz Betancurt”, 25),<sup>10</sup> se basa también en la teoría aristotélica de las causas: la causa eficiente de la oratoria sagrada es el entendimiento; la causa material es todo lo que se puede discurrir en

<sup>9</sup>Esta crítica, ya explícita en el sermón de Domingo de Sexagésima del P. Vieyra, es también la razón que mueve a Joseph de Barcia y Zambrana para la redacción de la *Epistola exhortatoria en orden a que los predicadores evangélicos no priven de la doctrina a las almas en los sermones de fiestas*; véase al respecto Laurette Godinas, Esperanza Calderón y Yerem Mújica, “Hacia una historia de la cultura novohispana”, 76-77.

<sup>10</sup>En efecto, no hay ninguna mención a ella ni en la *Biblioteca hispanoamericana septentrional* de Beristáin y Souza y solo se encuentra mencionada en el *Manual del librero hispanoamericano* de Palau y Dulcet y en el libro de F. Osoreo titulado *Noticias bio-bibliográficas de alumnos distinguidos del Colegio de San Pedro, San Pablo y San Ildefonso de México*, con el título erróneo de *Luz de pecadores*” (el subrayado es mío).

la oración evangélica, y en primer lugar la Sagrada Escritura; la causa formal es, en el sentido que le da Cicerón, la recta disposición de las palabras con las que se quiere persuadir al auditorio, y, para fines prácticos, es dividido este capítulo en varios títulos con sus respectivos artículos, cubriendo las partes tradicionales de la retórica que van desde la *dispositio* hasta la *memoria*; por último, la causa final, que es la salvación de las almas. A este pequeño tratado publicado en 1752 por la Viuda de Joseph Bernardo de Hogal, de aspecto exterior poco esmerado y sin embargo rico en autoridades de todo tipo y en ejemplos claros de los elementos metodológicos expuestos, le sigue el anunciado *Epítome de todos los libros de la Biblia y sus materias que por su gran dignidad y otras razones se escribe en el idioma latino*, un resumen latino muy conciso de la materia tratada en los distintos libros bíblicos para uso evidente del clero latinizado. Se puede suponer que por el tamaño pequeño y el número relativamente reducido de páginas, con miras en un abaratamiento del objeto cultural, se omitió la publicación de las censuras a las que se hace mención en las respectivas licencias. Interesante resulta que la licencia del ordinario fue concedida por D. Francisco Xavier Guemez de Servantes con base en el parecer positivo del doctor Juan José de Eguiara y Eguren. Contar con este documento nos habría hecho poseedores de un testimonio de primera mano sobre los puntos de referencia para la calificación de un manual de retórica sagrada.

El último *ars praedicandi* dieciochesco sobre el que quisiera detenerme en este artículo es *El predicador* de Antonio Sánchez Valverde, tratado en tres partes publicado en 1782. Como en el caso de la *Construcción predicable* analizado arriba, este tratado padeció las tribulaciones vitales de su autor y, aunque estaba listo para su publicación desde unos veinte años atrás, solo vio la luz en Madrid en 1782, cuando llegó allí proveniente de Hispaniola su autor y logró que se publicara la obra con cuyos manuscritos celosamente guardados había huido de

Santo Domingo para cruzar el Atlántico. El autor, rico de su experiencia viajera, inicia el tratado con una diatriba contra los malos predicadores, titulada “Reflexiones sobre los abusos del púlpito y medios de su reforma”. Con tino y cierta dosis de humor logra poner el dedo sobre los defectos principales de la oratoria sagrada moderna (la falta de conocimiento de los predicadores, su vida poco acorde con lo predicado, el afrancesamiento, entendido como alabanza excesiva y no merecida de la producción homilética francesa) y los posibles remedios para ellos. Entre la sales de ingenio se encuentra esta pequeña anécdota que debió de sacar por lo menos una sonrisa al lector de este prólogo. Aludiendo a los defectos de construcción de los sermones que pululan por el mundo hispánico, cuenta:

El día ocho de diciembre del año próximo de sesenta y ocho, en una de las Iglesias más frecuentadas de esta Corte, no tuve paciencia para acabar de oír un orador que, después de una salutación, ni buena, ni mala (si puede haber tal medio) propuso por segunda parte de su discurso probar que aunque María Santísima no hubiera sido Madre de Jesucristo, debía creerse concebida en gracia, sólo por haberle dado sus virginales pechos. Temeridad, ignorancia, o... qué sé yo qué (Sánchez Valverde, *El predicador*, XXVIII).

Después de este largo prólogo inicia el *Tratado del predicador* propiamente dicho, dividido en tres partes: la *Parte primera*, subtitulada “de la ciencia que se requiere en el que ha de profesar el ministerio apostólico y anunciar la palabra de Dios”, referente a la *inventio* de la retórica clásica, que incluye un apartado novedoso sobre el necesario estudio de la lengua en la que se predica como parte del dominio de la materia homilética. Esta reflexión interesante, que no está ajena a la campaña de rechazo ante la introducción masiva de galicismos en el castellano cuya huella ha seguido con precisión Antonio

Rubio en *La crisis del galicismo en España (1726-1832)*, lleva al autor a afirmar lo siguiente:

Nuestra lengua es muy rica para verse en la necesidad de mendigar: y quando llegue este caso, como los Romanos ocurrían a la fuente griega, ocurra a una de estas dos, que si no fueron madres de nuestro idioma, como pretenden muchos, han sido sus amas de leche o nutricias, y no nos corrompa con francesismos que taladran el oído y no tienen más gracia que la tonta moda de los que, por no saber bien su lengua ni apreciarla, juzgan que suena mejor una extranjera que de ayer acá comenzó a perfeccionarse y que aun en el día es demasíadamente imperfecta (89).<sup>11</sup>

La *Parte segunda*, titulada “De las reglas y método que ha de tener el predicador en la composición del sermón”, corresponde a la *dispositio* y empieza con la oración, seguida del tema, la salutación, el exordio, la proposición y el asunto o parte central en distintos tipos de sermones (de misterios, a la Virgen y a los Santos), incluyendo un apartado para las pruebas y terminando con el estilo, especie de revisión brevísima de las pautas para la *elocutio*. Frente a este aparente desinterés por la parte estilística, Sánchez Valverde dedica toda la *Parte tercera* a la pronunciación, con un apartado único titulado “Lo que debe guardar el predicador en el modo de decir el sermón”.

La profusión en el siglo XVIII de manuales de oratoria sagrada, la variedad geográfica de su proveniencia y, sobre todo, la gran diversidad en las estructuras que los componen, con aportaciones propias que son un indicador de los avances epistemo-

---

<sup>11</sup> Y matiza esta afirmación con una nota que, sin duda, no le quita peso a las críticas emitidas en texto: “La lengua francesa de que hablo tiene su mérito para el estudio y la aplicación, no por moda sino por utilidad aun de los sabios extranjeros. Esta nación desde el siglo pasado ha trabajado mucho en todo género de literatura y de ciencias, dando obras apreciables y traducciones muy exactas de las lenguas muertas y sabias. Pero este mérito no la hace esencialmente superior o mejor que la nuestra. Ella (como dixé) ha ido puliéndose a proporción que los franceses han adelantado en el estudio. Pero todavía es muy imperfecta [...]” (89-90).



lógicos contemporáneos, muestran con claridad que el sermón sigue siendo, en el penúltimo siglo colonial, un elemento clave para la cultura novohispana, que no solo requiere de materiales específicos para la formación de los nuevos cuadros (o reformación de los antiguos), sino también que deja explícita la necesidad de insertar, en muchos lugares, pero entre otros como parte de dichos manuales, en paratextos o en el texto mismo, una reflexión sobre los problemas del género y sus posibles soluciones —como es el caso en los primeros capítulos de la *Luz de predicadores* o en el largo prólogo de *El predicador* de Sánchez Valverde; por lo demás, al lado de estos materiales impresos encontramos muchos manuscritos que, si bien tienen un impacto de recepción mucho menor, no dejan por ello de reflejar el interés de los intelectuales novohispanos por esta herramienta de construcción del discurso, y en particular del discurso homilético. Y es que son justamente estas bases metodológicas firmes las que permiten, por parte de la comunidad, una valoración estética de los sermones y géneros afines, otorgándoles, por lo tanto, su título de literariedad.

## REFERENCIAS

- ABELLY, Louis, *Verdadero methodo de predicar segun el espiritu del Evangelio, donde despues de aver supuesto la rhetorica ordinaria se hazen reflexiones muy utiles para hazer un sermon juizioso y christiano*, trad. en español por el P. Fr. Manuel Joseph de Medrano, Madrid, Don Matheo de Bedmar, 1724.
- ALBERTE, Antonio, *Retórica medieval. Historia de las artes predicatorias*, Madrid, Centro de Lingüística Aplicada Atenea, 2003.
- AYALA, Francisco, “Los índices inquisitoriales y la discontinuidad española (religión, arabismo y hebraísmo)”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 174, 1, 1977, 121-139.
- AUGUSTINE, *De doctrina christiana*, ed. y trad. de R. P. H. Green, Oxford, Clarendon Press, 1995.

- BÁEZ RUBÍ, Linda, “El convento novohispano mnemotécnico”, en *Mnemosine novohispánica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.
- CASTAÑO, ANA, “Sermón y literatura: La imagen del predicador en algunos sermones de la Nueva España”, *Acta Poetica*, 29, 2, 2008, 191-212.
- CERDAN, Francis, “Sermones, sermonarios y predicadores citados por Gracián en la *Agudeza*: Apuntes bibliográficos y algunas consideraciones”, en *Varia bibliographica. Homenaje a José Simón Díaz*, 1988, 175-183.
- CHINCHILLA PAWLING, Perla, *De la “compositio loci” a la República de las Letras: Predicación jesuita en el siglo XVII novohispano*, México, UIA, 2004.
- DIÉGUEZ, Mathías, *Espejo de luz que deshaze las tinieblas de la ignorancia*, México, Viuda de Joseph Bernardo del Hogal, 1748.
- ESTEPA, Luis, “Elementos dramáticos en varios sermones a fines del siglo XVII”, en Javier Calvo Huerta, Harm den Boer y Fermín Sierra Martínez (eds.), *El teatro español a fines del siglo XVII*, vol. I: *Historia y literatura en el reinado de Carlos II*, Amsterdam, Rodopi, 1989, 155-178.
- FAULHABER, Charles, *Latin rhetorical theory in thirteenth and fourteenth Century Castile*, Berkeley, Ca., University of California, 1972.
- FLORES RAMOS, Alicia, “Luz de predicadores de Joaquín Díaz Betancurt”, en Jorge Ruedas de la Serna (coord.), *De la perfecta expresión. Preceptistas iberoamericanos. Siglo XIX*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998, 225-234.
- FUMAROLI, Marc, *L’âge de l’éloquence. Rhétorique et “res literaria” de la Renaissance au seuil de l’époque classique*, Genève, Droz, 1984.
- GODINAS, Laurette, “Historia de una metamorfosis: del manuscrito al impreso en la tradición de los sermones de san Vicente Ferrer”, *Boletín del Instituto de Investigaciones Bibliográficas*, 12, 1-2, 2007, 13-32.
- GODINAS, Laurette, Esperanza CALDERÓN y Yerem MÚJICA, “Hacia una historia de la cultura novohispana: La versión poblana de la *Epistola exhortatoria en orden a que los predicadores no priven de la doctrina en sermones de fiesta* de Joseph de Barcia y Zambrana

- (Diego Fernández de León, 1693)”, *Nueva Gaceta Bibliográfica*, 12, 45-46, enero-junio 2009, 75-81.
- GÓMEZ ALONSO, Juan Carlos, “Adaptaciones de la Retórica Eclesiástica: fray Luis de Granada y fray Diego Valadés”, en J. Arribas Rebollo, J. C. Gómez Alonso, G. Ramírez Vidal y J. Trueba Lawand (coords.), *Temas de retórica hispana renacentista*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, 89-107.
- HERREJÓN PEREDO, Carlos, *Del sermón al discurso cívico: México, 1760-1834*, México-Zamora, El Colegio de Michoacán-El Colegio de México, 2000.
- HERRERO SALGADO, Félix, *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1996.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, Francisco, “Las dos redacciones del *Modus concionandi* de Diego de Estrella”, en *Homenaje a Antonio Rodríguez-Moñino*, Madrid, Castalia, 1966, 389-412.
- MOORE, Charles B., *El arte de predicar de Juan de Espinosa Medrano en “La novena maravilla”*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000.
- MURPHY, James J., *La retórica en la Edad Media*, trad. Guillermo Hirata Vaquera, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- RODRÍGUEZ MOYA, Inmaculada, *La mirada del virrey: iconografía del poder en la Nueva España*, México-Castellón, Universidad Jaime I, 2003.
- ROZAS, Juan Manuel, “El lopismo de Jiménez Patón. Góngora y Lope en la *Elocuencia española en Arte*”, en Juan Manuel Rozas y Jesús Cañas Murillo (eds.), *Estudios sobre Lope de Vega*, Madrid, Cátedra, 1990, 445-465.
- RUBIO, Antonio, *La crisis del galicismo en España (1726-1832)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1937.
- SAN ANTONIO Y MORENO, Martín de, *Construcción predicable y predicación construida*, México, José Bernardo de Hogal, 1735.
- SÁNCHEZ DE LAS BROZAS, Francisco, *El arte de hablar (1556)*, Luis Merino Jerez (ed.), Alcañiz-Madrid, Instituto de Estudios Humanísticos-CSIC, 2007.
- SÁNCHEZ VALVERDE, Antonio, *El predicador*, Madrid, Joachin Ibarra, 1782.

- VALADÉS, Diego de, *Rhetorica christiana*, ed. bilingüe con introducción de Esteban J. Palomera, advertencia de Alfonso Castro Pallares y preámbulo y traducción de Tarsicio Herrera Zapién, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- VIQUEIRA ALBAN, Juan Pedro, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.
- VIVES, Juan Luis, *El arte retórica. De ratione dicendi*, estudio introductorio de Emilio Hidalgo-Serna, edición, traducción y notas de Ana Isabel Camacho, Barcelona, Anthropos, 1998.