

Universidad Autónoma Metropolitana

Unidad Iztapalapa
División de CSH

Los usos del sermón en la Nueva España: un instrumento para normar la vida cotidiana.

Tesina que para obtener el grado de licenciatura en Historia
presenta:

Alma Rosa Bustamante Bermúdez.

Matrícula: 98326040

Asesora: Dra. Natalia Silva Prada.

Lectores: Dr. Brian Connaughton.

Dr. Riccardo Forte V.

Julio 2005.

Universidad Autónoma Metropolitana

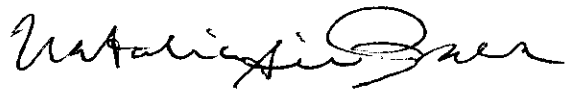
Unidad Iztapalapa
División de CSH

Los usos del sermón en la Nueva España: un instrumento para normar la vida cotidiana.

Tesina que para obtener el grado de licenciatura en Historia
presenta:

Alma Rosa Bustamante Bermúdez.
Matrícula: 98326040

Asesora: Dra. Natalia Silva Prada.
Lectores: Dr. Brian Connaughton.
Dr. Riccardo Forte V.



ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
I. ACERCAMIENTO A LA FUENTE	
7	
I. II CURAS Y FRAILES EN LA NUEVA ESPAÑA	
21	
I. III RELACIÓN CON LA COMUNIDAD CRISTIANA	27
I. IV EL TRABAJO PASTORAL ¿UNA INTROMISIÓN A LA VIDA COTIDIANA?	39
II. LA FUNCIÓN DEL DISCURSO INTELECTUALIZADO	
55	
II. I EL SERMON EN LA NUEVA ESPAÑA	
69	
II.II LA EXPLOTACIÓN DEL MIEDO	
79	
III. LA VIDA COTIDIANA A TRAVÉS DE LOS SERMONES	
96	
III. I UN MUNDO DE PROHIBICIONES:	104

VESTIDO

BEBIDAS

BAILES

III. II LA IGLESIA PARA VER Y SER VISTOS

134

CONCLUSIONES

144

BIBLIOGRAFIA Y FUENTES CONSULTADAS

148

INTRODUCCIÓN

La idea de emprender este trabajo de investigación se originó en el Seminario de Historia I que dirigió el doctor Brian Connaughton,¹ quien me sugirió consultar los sermones como labor final del curso. Elegí entonces un tema en particular: las homilías dedicadas al cautiverio de Fernando VII en 1808. Revisando algunas otras me percaté que el tema podía tocarse más ampliamente, porque se hablaba de múltiples aspectos de la vida cotidiana en la Nueva España. Fue con la doctora Natalia Silva cuando la idea tomó forma. Gracias a las lecturas y debates en su curso² decidí estudiar esta fuente bajo la óptica de la Historia Cultural. Me interesaba saber con mayor detalle ¿qué era lo que se decía en los púlpitos cotidianamente? ¿Cuáles eran los métodos de control empleados por los párrocos? ¿Con qué palabras se dirigían a sus fieles? A partir de estas interrogantes, quizá simples u obvias para algunos, me propuse acercarme con mayor detalle a la oratoria sagrada. Con la presente investigación pretendo aclarar mis inquietudes históricas, también realizar mi propia aportación a la historia, pues todo historiador aspira a dilucidar las incógnitas de nuestro pasado, a mostrar aquello que pocos saben o a debatir aquello que muchos suponen sin cuestionar.

Para entender mejor los temores, reacciones y comportamientos de la sociedad novohispana, es necesario acudir a las palabras o discursos que dirigieron para el público curas y frailes. Mucho de lo que dijeron en el sermón se observa en algunos expedientes inquisitoriales; por ejemplo, en algunas delaciones y autodenuncias se argumentó que según como lo habían oído en el sermón, se enteraron cometían determinada falta o pecado, razón por la cual deseaban *descargar su conciencia* y se

¹ Seminario de Historia I, *Los escollos de la secularización. Clero, religiosidad y funcionarios en la modernización del Estado Mexicano, desde las Reformas Borbónicas a la Reforma*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, 2002.

² Seminario de Historia II, *Historia cultural: conceptos, métodos e historiografía*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, 2002.

presentaban ante el Tribunal. Hasta este lugar llegaron los efectos de la prédica, pues al denunciar las fallas en la conducta se creía limpiaban su conciencia.

Fueron encargados de predicar el evangelio, de infundir temor o angustia ante la indisciplina religiosa y de provocar los efectos necesarios para llevar arrepentida a su feligresía al confesionario; si quisiéramos seguir -como lo hizo Delumeau en *El Miedo en Occidente*- una historia del miedo para la Nueva España, es indudable que los predicadores novohispanos nos darían muchísimo quehacer a los historiadores. Prácticamente no hubo alguno que dejara pasar la oportunidad de describir los suplicios del infierno, el purgatorio y las argucias del Diablo para perder a los fieles con sus engaños y trampas. Estos elementos constituyeron la veta moralizadora para intensificar el miedo y para ejercer un mayor control social. Fueron verdaderos leones en sus púlpitos, con sus palabras comunicaron emociones, sentenciaron, interrogaron y amenazaron a sus parroquianos. Dice Octavio Paz que, “estamos hechos de palabras. Ellas son nuestra única realidad o al menos, el único testimonio de nuestra realidad.”³ Aunque hay otras fuentes para acercarnos al pasado, que sin duda nos revelan algo de un régimen o sociedad en particular, creo que las palabras nos describen mejor. Es importante conocer qué dice una sociedad de sí misma en su momento histórico para entender cómo perciben su universo cotidiano. En esta tesis, sólo he rescatado aquellas que los oradores novohispanos nos dejaron impresas y manuscritas. Asumiendo el riesgo que pueda implicar dejar fuera las otras voces, las del conjunto de la sociedad, creo que es loable este propósito, pues si la Iglesia católica era quien “controlaba el tiempo, tanto anual (calendario) como diurno: tiempo de trabajo [...] fiesta, tiempo de paz, tiempo de abstinencia,”⁴ es evidente que en las homilías se muestren diversos aspectos sociales, económicos y políticos de la vida novohispana, que hablen de las

³ Octavio Paz, *La casa de la presencia. Obras completas*, 14 vols., México, Fondo de Cultura Económica, 1999, vol. I, p. 58.

⁴ A. Guerreau, *El feudalismo: un horizonte teocrático*, Barcelona, crítica, 1984, p. 230.

costumbres y prácticas de aquellos a los que les tocó adoctrinar. Como juez, médico celestial y padre, el párroco se ocupó de ordenar la vida de los avaros, blasfemos, ladrones, jugadores, de las mujeres y hombres libertinos. La mirada crítica que muestra la oratoria sagrada sobre las conductas, refleja en gran parte los intentos por preservar la paz, la fe y el orden moral. Con sus discursos, nos muestran el conocimiento que llegaron a tener sobre la problemática de la feligresía. Esto fue posible debido a que fueron los hombres de la Iglesia católica quienes estuvieron más cerca de sus comunidades, los guiaron y aconsejaron en el sermón y la confesión; también “vivieron de una manera más cercana y permanente con sus comunidades; hicieron de sus residencias o conventos no sólo centros de catequesis sino también centros educativos, hospitales y de reuniones religiosas.”⁵

Después de Trento la Iglesia se “dio a la tarea de recuperar su papel central en la vida cotidiana de las comunidades para lo cual procuró controlar y preparar más y mejor a sus operarios [...], para conservar a sus devotos debía ponerles más atención, y sobre todo, hacerlos partícipes de la vida religiosa.”⁶ Una forma de hacerlo fue a través de las celebraciones de carácter religioso, la promoción y fundación de corporaciones como las cofradías; en fin la vida estaba circundada por la religión. Con ella se explicaba todo, la calamidad o el milagro, las apariciones de santos o condenados, malas o abundantes cosechas, cualquier suceso era mostrado como designio de Dios o castigo por desobedecer la ley divina.

Teniendo en cuenta que la prédica tuvo una íntima e inseparable vinculación con la vida cotidiana, no es extraño encontrar que se hable prácticamente de todo: chocolate, pulque, vino, bailes, sexualidad, teatro; pero resulta aún más extraordinario leer las

⁵ Francisco Morales, “Las órdenes religiosas en la historia” en *Religiones y sociedad*, Secretaría de gobernación, subsecretaría de asuntos religiosos, sep/dic., 1999, no. 7, p. 33.

⁶ Marialba Pastor, *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 153-154.

formas, argumentos y amenazas que utilizaron los predicadores del virreinato para contener los desvíos de sus fieles.

La predicación fue el oficio de las emociones y del convencimiento, siguió su propio camino en la América colonial, se adaptó a las circunstancias lingüísticas del continente. Cuando se trató de enseñar el evangelio entre los indígenas se recurrió a los más extravagantes e ingeniosos métodos para impactar al auditorio. Fray Alonso de Escalona, “en su prédica del jueves santo a los indios, se hacía desnudar en el púlpito para ser azotado públicamente sin por ello interrumpir el sermón.”⁷ Este espectáculo visual, por demás impactante fue parte de la estrategia pedagógica de las órdenes mendicantes, sobre todo dentro de las primeras generaciones de frailes venidos a la Nueva España. Cruces, imágenes de santos, pinturas y otros símbolos religiosos fueron auxiliares del acto de conmover actuando. El *performance* religioso desempeñado en la época colonial, tenía la función de mover, esto es, de provocar la reforma de la conducta y la abstención del pecado. Para ello se recreaba una “estética de lo macabro como síntesis e hipérbole del drama, donde la sensibilidad, espanto y pedagogía [iban] unidas para un mismo fin”⁸: el de la persuasión y el control.

Los indígenas escucharon sermones en sus lenguas, los esclavos en el ingenio, los españoles en las iglesias o conventos; ya fuera ante un auditorio homogéneo o no, a todos los grupos sociales que poblaron el virreinato se dirigieron los más bellos, severos y eruditos discursos. Fue un género accesible para numerosos públicos, una especie de teatro del temor en manos de curas y frailes.

Al “hablar el hombre gesticula. Gestos y movimientos poseen significación, y en ella están presentes los tres elementos del lenguaje: indicación, emoción y

⁷ Luis Weckmann, *La herencia medieval de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 224.

⁸ Joaquín Rodríguez Mateos, “La disciplina pública como fenómeno penitencial Barroco” en María Jesús Buxó, Álvarez Santaló (coords.), *La religiosidad popular. II. Vida y muerte, la imaginación religiosa*. Barcelona, Anthropos, 1989, p.530-531.

representación, los hombres hablan con las manos y con el rostro.”⁹ Los predicadores desempeñaron con gran habilidad estos elementos, era parte integral de su oficio. Para leer y representar su texto, actuaron, amenazaron, prohibieron e insultaron las conductas de sus feligreses. Aunque no desearan sancionar de manera directa o personal al referirse a los vicios o prácticas inconvenientes, las reprimendas y exhortaciones no siempre fueron aceptadas con la sumisión que se deseaba.

El campo de la homilética representa un abanico de posibilidades; encuentro en ella también la sátira, cierto humor involuntario ante la indignación que les causaba a los párrocos el baile, la embriaguez, la moda, el adulterio, la lujuria, el chisme y las irreverencias presentes dentro de la iglesia. El objetivo de esta tesis será demostrar la forma en que los sermones sirvieron como instrumentos discursivos para normar la vida cotidiana del México colonial.

Además de comunicar el evangelio, la prédica insertó en su discurso sucesos cotidianos e informó los “eventos especiales [u ordinarios], como podían ser, entre otros, el embarazo de una reina, el nacimiento de un príncipe, la llegada de un virrey, la ordenación de una religiosa, la muerte de un rey o virrey o cualquier personaje público y desde luego de religiosos y religiosas de distintas órdenes y rangos.”¹⁰ Así como funcionan para nosotros los diarios o periódicos, de manera similar en las sociedades de Antiguo Régimen el sermón llevó noticias al público reunido en las iglesias, lo mismo se enteraban del *edicto de fe* que de los robos e irrupciones de hombres en los conventos de monjas, del financiamiento de un retablo o de la feliz llegada de los tesoros reales a España. Es vasta la cantidad de temas que incluyó el sermón, “encontrar una de estas piezas es una fortuna no sólo por su rareza, sino también porque nos permiten atender

⁹ Paz, *op. cit.*, p. 61.

¹⁰ Edelmira Ramírez Leyva, *Cartas pastorales, elogios fúnebres, oraciones, panegíricos, sermones y otros géneros de oratoria sagrada de la colección Lafragua del Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México*, México, UNAM, 1992, p. 9.

silentes a lo que escuchaban y aprendían las gentes por boca de sus predicadores, [...] en la vida cotidiana, esa que parece oscurecerse a la luz de los grandes eventos, pero que es la llama viva de toda la historia.”¹¹ Es cierto que los grandes eventos, conflictos y personajes destacados de la historia roban nuestra atención, sin embargo, aquellos seres anónimos de los que se habló en la prédica dieron de qué hablar a sus párrocos y de alguna forma se hicieron presentes en el discurso eclesiástico.

La mayor parte de las piezas que he consultado aparecen sin año ni autor. Esto sólo en el caso de aquellas que sólo alcanzaron a plasmarse por la tinta de la pluma. Algunas se encuentran en un inminente peligro de desaparición por el estado en que se encuentran. Las que pasaron por la imprenta, por supuesto recibieron todos los honores y comentarios de las autoridades virreinales; desde luego hoy correrán una historia distinta, podrán subsistir a los embates del tiempo.

El corpus de sermones que veremos a continuación fueron discursos emitidos entre los siglos XVII y XVIII, época de mayor auge de la oratoria sagrada en la Nueva España. Este es un recorrido histórico a través de las palabras de la Iglesia.

¹¹ Jorge E. Traslosheros, “Sermones manuscritos en honor de la virgen de Guadalupe” en *Revista de estudios novohispanos*, UNAM, vol. 22, 2000, pp. 141-142.

I. ACERCAMIENTO A LA FUENTE

Si se habla de evangelización, es ineludible referirse al sermón como uno de los métodos más importantes de conversión cristiana en la América colonial, sin embargo, los historiadores apenas han profundizado sobre el tema. Esta fuente se ha utilizado como parte complementaria de estudio sin ocupar un lugar central en la mayoría de las investigaciones históricas. Aunque la veta no está del todo desierta y los trabajos de Carlos Herrejón, Brian Connaughton, David Brading, y William Taylor han sido pioneros en el estudio del sermón dentro de la corriente de la historia política, aún hay vacíos que llenar; es necesario reevaluar la oratoria sagrada, abordarla más allá de su contexto político. Es momento de elevar la prédica, ponerla al nivel de un hecho retórico digno de investigación ya que “el sermón es un discurso plenamente inscrito en su tiempo y en su ámbito cultural, un género arqueológico pudiéramos decir.”¹² La idea de que es sólo un texto de carácter religioso, probablemente ha contribuido a la poca atención del tema, pero cómo entender el papel de la Iglesia en el México colonial o su influencia en la sociedad, si desconocemos las artimañas del lenguaje, la teatralidad, insultos y parodias que empleaban los predicadores para controlar a sus fieles. Me parece importante rescatar sus palabras porque sólo así, podremos entender los temores, técnicas de control y creencias de la época colonial.

El siguiente balance historiográfico tiene por objeto mostrar de manera breve los artículos de revistas, tesis y publicaciones en relación a la oratoria sagrada. He catalogado temáticamente a los autores, de tal forma que el análisis se encuentra dividido en estudios sobre el sermón: político, guadalupano, mariano, cortesano, doctrinal, panegírico, herético y jocoso; antecede a éstos un estudio sobre oratoria, el cual nos ayudará a obtener una idea teórica de la oratoria sagrada.

¹² María Dolores Bravo, *El discurso de la espiritualidad dirigida*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001, p. 203.

El texto y la oratoria

La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII de Félix Herrero, es un libro de interés para todo aquel que pretenda emprender un trabajo de investigación sobre oratoria sagrada, porque ofrece un detallado estudio del tema.¹³ Proporciona al lector la radiografía del sermón, sus géneros -de feria, dominica, de fiestas del Señor, de la Virgen, de los santos, de difuntos y doctrinales- y características. Incluye innumerables citas de padres franciscanos y jesuitas, las cuales nos ayudan a vislumbrar la forma en que éstos reflexionaron sobre su oficio. Las estrategias discursivas, gestuales y visuales para lograr los objetivos de la predicación -enseñar, deleitar y mover- sin duda los llevaron al estudio de los públicos a los que se dirigían. Se recomendaba diferenciar al público oyente si provenían de aldeas, pueblos, ciudades o de la corte, “si en materia de sermón se ha de tener presente al auditorio, más tacto ha de poner el predicador en el momento de las reprensiones... [pues] los reyes no han de ser reprendidos en público ni ellos ni los prelados de manera que el pueblo eche de ver sus faltas [...] porque el pueblo les pierde respeto.”¹⁴ A través de citas como esta, el autor nos muestra la manera en que los predicadores preparaban sus textos y estudiaban al público al que se dirigían.

Sermón cortesano

Francis Cerdan en el libro titulado *Sermones cortesanos*,¹⁵ elabora un estudio introductorio sobre la figura de fray Hortensio Paravicino -predicador real de la corte de Felipe III y Felipe IV-, de la oratoria sagrada de su tiempo, su trayectoria, las perspectivas del arte de predicar, las características de la oratoria sagrada al iniciar el

¹³ Félix Herrero Salgado, *La oratoria Sagrada en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Fundación universitaria española, 1996.

¹⁴ *Ibid.*, p. 170.

¹⁵ Francis Cerdan, “Introducción Crítica a la figura de Fray Hortensio Paravicino,” en Hortensio Paravicino, *Sermones cortesanos*, Barcelona, Castalia, 1994.

siglo XVII y la elocuencia paraviciiana en la que la corte española encontraba el placer literario y estético.

La teatralización de la prédica fue una tendencia importantísima, seguramente los movimientos del expositor, los gestos y el tono de voz ofrecían al espectador, un espectáculo digno de ver y escuchar. La oratoria paraviciiana se destacó por su intento de introducir novedad, sorpresa y maravilla, además del uso de recursos retóricos y literarios, que pulían “el buen decir.” Los sermones publicados en esta obra tienen que ver con los asuntos de la familia real, los modelos de la vida cortesana y los acontecimientos públicos de la vida madrileña. Francis Cerdan concluye haciendo una reflexión importante para el estudio de los sermones, pues nos dice: “Los sermones son siempre el reflejo de una sociedad. Para conocer una época, en todos sus aspectos más variados y complejos, las colecciones de sermones que se predicaron en ella son una fuente tan importante como en general poco aprovechada.”¹⁶

Sermón doctrinal

Este género de sermón tiene que ver con los objetivos de la evangelización y sus problemas. Es sabido que al llegar los españoles al continente americano se asombraron y horrorizaron de los ritos y costumbres aborígenes; la predicación para éste público consistió en desacreditar los cultos no cristianos. El artículo de Ana Carina Kosel, “Los sermones de Valdivia: distribución de lugares, didáctica y polémica un testimonio del choque de dos culturas”¹⁷, analiza un corpus de sermones jesuíticos del siglo XVII, destinados a la prédica entre las tribus araucanas en Chile. Para la autora los textos construyen una “posición privilegiada para el enunciador, quien se legitima como portador de la verdad frente a una cultura y una religión diferentes, que se consideran

¹⁶ *Ibid.*, p. 168.

¹⁷ Ana Carina Kosel, “Los sermones de Valdivia: distribución de lugares, didáctica y polémica en un testimonio del choque de dos culturas” en *Anuario de Estudios Americanos*, Madrid, Tomo LIV, 1, 1997,

falsas y pecaminosas. Estos textos exhiben un abanico de estrategias para imponer un modo de vida sobre otro y evidenciar los prejuicios y las representaciones que sobre los indígenas manejaban entonces quienes debían incorporarlos a la cristiandad.”¹⁸ La autora desarrolla un análisis del discurso religioso basándose en conceptos elaborados por los lingüistas; aplica la *Teoría de la enunciación*¹⁹ a los sermones del Padre Luis de Valdivia, poniendo especial atención en el uso de los pronombres, donde cada uno cumple una función que la autora describe de la siguiente forma: el Yo es utilizado para el predicador, Vosotros para los indígenas y Él para la divinidad. “El Yo siempre aparece ligado a verbos como “decir”, “declarar”, “enseñar”, lo que muestra una posición activa por parte del enunciador, una intencionalidad didáctica y su capacidad de transmitir la verdad, [mientras que] el VOSOTROS aparece ligado a verbos de pasividad y asimilación como “oír”, “escuchar”, “advertir”, “ver”. ”²⁰ La intención de este artículo es demostrar el objetivo pedagógico de los sermones probando cómo mediante el discurso religioso se asignaba una función pasiva o activa, según el grupo étnico. El concepto de verdad es fundamental en los sermones citados porque se hace referencia a los falsos dioses mediante burlas; pero la autora centra su atención en el choque de culturas en el cual la visión cristiana se presenta como verdad única e indisoluble.

Este trabajo pese a que no es un análisis histórico y a que Ana Carina Kosel le interesa hacer sobre todo un análisis de texto, ofrece una breve referencia histórica en la que plantea las peripecias de la empresa evangelizadora en Chile.

¹⁸ *Ibid.*, p. 229.

¹⁹ Esta teoría tiene como objetivo describir las relaciones que se establecen entre el enunciado (el texto, la prédica) y los diferentes elementos (emisor, destinatario) que constituyen el marco enunciativo.

²⁰ Kosel, *op. cit.*, p. 232.

Sermón panegírico

Este tipo de sermón indica necesariamente un sentido de homenaje hacia algunos acontecimientos públicos como pueden ser: la entrada de autoridades civiles o religiosas, canonizaciones, exequias, dedicatorias a templos y conventos.

En la tesis de licenciatura en Lengua y literaturas hispánicas, de la autora Irma Elizabet Gómez, “La palabra como instrumento de poder. Tres sermones novohispanos del siglo XVI”²¹, se estudia este género de sermón evidentemente a partir de los criterios teóricos y metodológicos de los críticos literarios. A partir del análisis literario que se aplica a estos textos, se va desenmarañando el contenido y significado de metáforas y analogías empleadas en los sermones barrocos.

La autora observa que la “literatura, también ha ignorado [los sermones] por considerar que su naturaleza retórico-religiosa es ajena al ámbito literario”²², no obstante, demuestra que la oratoria sagrada puede ser estudiada bajo las pautas críticas de su disciplina.

Los tres sermones panegíricos que se citan aquí, fueron pronunciados en honor a la canonización de san Francisco de Borja, en ellos básicamente se resalta la figura del santo, sus cualidades morales y casi heroicas. La autora sostiene que el sermón funcionó como un mecanismo de control, ya que el púlpito y el confesionario fueron espacios que permitieron respaldar y difundir la idea de una presunta armonía, producto de la voluntad de Dios.

²¹ Irma Elizabeth Gómez Rodríguez, “La palabra como instrumento de poder. Tres sermones novohispanos del siglo XVII”, México, tesis de licenciatura en lengua y literaturas hispánicas, UNAM, 2002.

²²*Ibid.*, p. 8.

Sermón mariano

En los sermones dedicados a la virgen María, -que en realidad forman parte del género panegírico- es característica la exaltación sobre la castidad de la virgen. El ensayo que abordaré en este apartado se refiere a éste problema dogmático, cabe mencionar que existe una separación tajante con lo que será el sermón Guadalupano. En este último entrarán los problemas de la búsqueda de la identidad en el México colonial, mientras que el sermón Mariano tiene características distintas.

En “El sermón como forma de comunicación y como estrategia de movilización en el Nuevo reino de Granada a principios del siglo XVII”²³, se aborda el sermón como una de las modalidades de comunicación escrita. El autor nos da a conocer los diferentes mecanismos de circulación de la información en el Antiguo Régimen y la articulación entre los diferentes actores sociales a partir de éste texto, señala también la importancia de los espacios públicos como iglesias, calles y tiendas, para la difusión y extensión de escritos con propaganda religiosa.

Más allá de ser un texto que aborda la problemática de la rivalidad entre las órdenes dominicas, franciscanas y jesuitas en torno al dogma de la limpieza de la Virgen María, señala la forma en que las prédicas, las coplas y peregrinaciones tenían la finalidad de poner en marcha los fervores populares. El sermón legitimó una creencia, ayudó a formar opiniones y una simbolización moral de las cualidades marianas. En la oralidad o la escritura se buscaba acaparar la atención y participación de la sociedad en las tensiones político-sociales que caracterizaron la introducción del dogma de la concepción de la virgen María.

El autor sigue la difusión del culto mariano hasta las calles, le importa sobre todo el “tipo de religiosidad, volcado hacia las manifestaciones exteriores, [la]

²³ Renan Silva, “El sermón como forma de comunicación y como estrategia de la movilización Nuevo Reino de Granada a principios del Siglo XVII” en *Sociedad y economía*, Colombia, Universidad del Valle, no.1, septiembre de 2002.

combinación singular de imágenes y de texto, de manifestaciones públicas en la calle y en la plaza.”²⁴ Aquí el sermón es trabajado desde una perspectiva propia de la historia cultural, se le da un lugar central a la pieza panegírica mariana como movilizadora de opinión en las circunstancias políticas y sociales de la Nueva Granada.

Sermón herético y jocoso

Richard Greenleaf, en su libro *la Inquisición en la Nueva España siglo XVI*,²⁵ que por cierto, no está dedicado a analizar los sermones, sí acude a ellos para demostrar que las blasfemias y las ocurrencias burlescas circulaban también dentro de la Iglesia. Menciona algunas piezas que contienen proposiciones jocosas sobre el adulterio, la religión comparada y otros de crítica a la Iglesia. Bajo una tesitura similar a la de Richard Greenleaf, pero más exhaustiva, se encuentra la tesis de Candy Elizabet Ornelas, “Sermones heréticos en la Nueva España siglos XVII y XVIII”²⁶ donde se analizan las proposiciones satíricas, sediciosas e injuriosas que se hacían en el púlpito contra autoridades coloniales o las diversas órdenes religiosas.

La autora demuestra en su análisis la profanación que se hacía del ejercicio de la prédica y su transformación en oratoria profana, por medio de la sátira abierta, de la injuria o de la insubordinación ante algunas autoridades. “Podríamos decir que el púlpito cumplió varias funciones: ejecutar el saber erudito y novedoso, satirizar, resarcir agravios, explorar al máximo las capacidades ornamentales del lenguaje.”²⁷ En la oratoria sagrada de los siglos XVII y XVIII se observan los miedos y obsesiones de una sociedad, en la que continuamente se ponía en duda la pureza de la fe y el púlpito

²⁴ *Ibid.*, p. 118.

²⁵ Richard E. Greenleaf, *La inquisición en Nueva España, siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

²⁶ Candy Elizabeth Ornelas, “Sermones heréticos en la Nueva España, siglos XVII-XVIII”, México, tesis de Licenciatura en Lengua y literaturas hispánicas, UNAM, 2003.

²⁷ *Ibid.*, p. 137.

funcionaba como trinchera de desacuerdos no sólo religiosos sino también políticos y sociales.

Sermón político

Carlos Herrejón ha estudiado el tema de la oratoria sagrada bajo su contexto político, la periodización de sus estudios se sitúan a finales del siglo XVIII y principios del XIX. En su ensayo “El sermón en la Nueva España durante la segunda mitad del siglo XVIII”²⁸, destaca la importancia de la homilía novohispana como medio de comunicación privilegiado. Para este autor, la segunda mitad del siglo XVIII es un momento crucial para analizar los cambios y permanencias en el discurso religioso. “A la par de las reformas borbónicas, la cultura eclesiástica y particularmente los sermones experimentaron mutaciones significativas, tanto en los contenidos como en los enfoques y en el estilo. Estamos en el ocaso del sermón barroco y el ascenso incontenible del sermón neoclásico o moderno,”²⁹ se busca mayor sencillez en el discurso, eliminar los excesos del barroco para darle mayor agilidad y entendimiento al mensaje religioso.

Herrejón retoma los sermones Guadalupanos en los que se exaltó el fervor patriótico y se hizo un llamado a la Guerra Santa y a la defensa de la religión católica. En las piezas que cita el autor se advierte el cambio de pensamiento eclesiástico; contienen algunos consejos que hicieron los curas a sus feligreses: la interiorización de las fiestas, el sacrificio de las pasiones y los vicios. Sin embargo, sólo son utilizados para ejemplificar el cambio del discurso como efecto de las reformas borbónicas y no para explicar la vida cultural en el periodo colonial.

²⁸ Carlos Herrejón Peredo, “El sermón en Nueva España durante la segunda mitad del siglo XVIII” en Nelly Sigaut (comp.), *La iglesia católica en México*, México, Secretaría de gobernación, Colección Michoacán, 1997.

²⁹ *Ibid.*, p. 251.

En otro ensayo del mismo autor, “Catolicismo y violencia en el discurso retórico, 1794-1814”³⁰, nuevamente el sermón es empleado como explicación de los acontecimientos políticos ocurridos a principios del siglo XIX. Estos textos son de carácter antifrancés y antinsurgente, tuvieron como objetivo primordial reivindicar el papel de la religión católica en la Nueva España por medio del discurso, e incitaban a la lucha armada si era necesario. Según las circunstancias políticas, plantea Herrejón, los oradores acoplaban sus prédicas a los intereses de la Iglesia católica. En un primer momento eran sermones pronunciados en contra de José Napoleón, después se empleó las prédicas antinsurgentes, ambos discursos se caracterizan por la predicación del odio y la adhesión al bando realista y por supuesto la finalidad es exponer los atropellos que cometían los insurgentes.

Herrejón trabaja el tema desde un ángulo claramente político, desde luego el periodo que estudia posee gran cantidad de escritos con respecto al desmoronamiento del imperio Español.

Sermones y discursos del primer imperio es un ensayo que continua analizando el discurso religioso que va de los años de 1821 a 1823. “Los temas fundamentales corresponden cronológicamente primero a la Constitución, luego a las Tres Garantías, y finalmente a la consagración de la monarquía constitucional y de Iturbide.”³¹ Para Carlos Herrejón en esta época el sermón novohispano comienza a ser desplazado por otros géneros como por ejemplo: el panfleto político, los periódicos y los documentos oficiales, esta situación se circunscribe sólo a la ciudad de México ya que en Guadalajara, Puebla, Zacatecas y Michoacán continuaron con la producción sermonaria.

³⁰ Carlos Herrejón Peredo, “Sermones y discursos del primer imperio” en Brian Connaughton y Carlos Illades (comps), *Construcción de la legitimidad política en México*, México, Colegio de Michoacán, Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Iztapalapa, 1999.

³¹ *Ibid.*, p. 162.

Los sacerdotes siguen haciendo uso del púlpito para expresar sus preocupaciones políticas; el autor parece indicarnos que en este periodo, los predicadores se dieron cuenta que tenían que cambiar de tono. La aplicación de las reformas borbónicas evidentemente había dejado resentido a parte del clero, Herrejón hace notar los silencios que tienen algunos sermones al no secundar la política del virrey pues en un primer momento pesaban demasiado los decretos de las cortes y la garantía de la religión católica. Posteriormente, cuando vuelvan a ser atacados los privilegios de la Iglesia se volverán a pronunciar sermones contra quienes la ataquen. A pesar de la cautela de los predicadores el ambiente político fue propiciando la formación del sermón cívico.

Siguiendo la vertiente del sermón político, el trabajo de Marco Antonio Landavazo, *La máscara de Fernando VII, discursos e imaginario monárquicos en una época de crisis Nueva España. 1808-1822*,³² podría situarse también en este apartado haciendo la aclaración de que no es una obra que estudie específicamente el sermón. Si la he tomado en cuenta es por la importancia que concede al discurso religioso. El autor utiliza algunas de estas piezas religiosas para demostrar la forma en que fue concebida la figura de Fernando VII, a partir de la propagación de la noticia de su cautiverio. “En los dos años siguientes a 1808 apareció un exaltado y profuso imaginario monárquico [...] que se expresó ante todo en impresos y manuscritos de muy diversa índole -cartas pastorales, sermones, exhortaciones, proclamas, poemas- que circularon ampliamente en el virreinato.”³³ En un periodo en el que la lealtad cobró mayor importancia, el sermón fue un instrumento propicio para crear una atmósfera lastimera sobre la situación del rey. “El público, o el pueblo, era el principal destinatario de sermones, cartas pastorales, y toda clase de impresos [...] La eficacia de esta avalancha de impresos, sermones,

³² Marco Antonio Landavazo, *La máscara de Fernando VII. Discurso e imaginario monárquicos en una época de crisis. Nueva España, 1808-1822*, México, Colegio de México/Colegio de Michoacán, 2001.

³³ *Ibid.*, p. 59.

periódicos y toda clase de propaganda oral y escrita [fue] considerable.”³⁴ Los sermones que se citan en esta obra formaron parte del lenguaje de la lealtad. El autor utiliza esta fuente como una más de las visiones que circularon y que contribuyeron a propagar o fomentar el imaginario monárquico.

Ambos autores, aún y cuando abordan el discurso religioso desde un ángulo político, ofrecen una visión complementaria de lo que fue el desmoronamiento del imperio español; coinciden sobre todo en la eficacia del discurso religioso como medio de convencimiento. El periodo que estudian es básicamente el mismo, evidentemente bajo las circunstancias históricas acaecidas desde 1808, la retórica eclesiástica no puede dejar de adherirse a las tendencias políticas, según la posición en que la colocaran.

En *Secretos del santo oficio* de María Agueda Méndez³⁵, se trata la problemática de la censura literaria en el México colonial. Entre los textos consignados por el Tribunal se encontraron algunos “discursos, cartas y sermones referentes a la invasión napoleónica en España que son, naturalmente, buena parte de los textos que asimismo recoge el Santo Oficio, celoso de legitimidades políticas y defensor de gobiernos tradicionales.”³⁶ Con el objetivo de combatir el impacto de la Revolución Francesa, se llevaron a cabo algunas confiscaciones de textos en los “que median a la vez las malicias de la creación literaria ingeniosa, amiga de chistes y retruécanos, formas atrevidas, como las que parodian las oraciones cristianas, versos trocados y demás ejemplos de un quehacer literario popular, desenfadado y alegre que ve en la Revolución francesa ocasión de burlas y mofas.”³⁷

³⁴ *Ibid.*, p. 191.

³⁵ María Agueda Méndez, “La revolución francesa y la Inquisición mexicana” en María Agueda Méndez, *Secretos del Santo Oficio. Avatares de la Inquisición novohispana*, México, UNAM, Colegio de México, 2001.

³⁶ *Ibid.*, p. 57.

³⁷ *Ibid.*, p. 60.

Siendo sobre todo un análisis literario, la autora describe la conformación del sermón, aclara el tipo de rima y la métrica. En lo que concierne al contenido va explicando los temas que se presentan según su desarrollo, también comenta el significado de algunas palabras que han caído en desuso; esta actividad es muy importante porque permite tener una visión completa del texto.

Méndez aplica un análisis literario de los textos censurados en el periodo colonial; gracias a estos trabajos se puede tener una idea de lo cotidiano en la Nueva España. La literatura prohibida por la Inquisición parece ser que permitía divertir, transgredir y protestar; imaginamos estos textos leídos en las plazas públicas o la forma en que circulaban, aunque esto es algo que la autora no describe del todo en su trabajo.

Finalmente, en el libro *Ideología y sociedad en Guadalajara* del doctor Brian Connaughton³⁸ se analiza el discurso religioso del periodo que va de 1821 a 1853, a partir de la interrogante: ¿Cuáles fueron las modificaciones discursivas mediante las cuales el clero pudo permitirse orientar a la población, primero en contra de la independencia y luego a su favor? Se evidencian los reacomodamientos del clero dentro de la política, mismos que se hacen visibles a partir de la prédica.

Sermón Guadalupano

El sermón Guadalupano va también de la mano con los acontecimientos políticos de finales del siglo XVIII, es por ello que los sermones pronunciados en honor a la virgen de Guadalupe, tuvieron que ver con los intentos de crear o afianzar una identidad criolla. La relación entre patriotismo y religión, la necesidad de hablar sobre el origen de la virgen de Guadalupe y su predilección por México, son temas recurrentes en las homilías del siglo XVIII. Brading señala que los criollos fueron los más interesados en

³⁸ Brian Connaughton, *Ideología y sociedad en Guadalajara, 1788-1853*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.

difundir y arraigar el culto guadalupano pues, este “no se basó únicamente en la religión popular sino que fue promovido cuidadosamente por curas doctos quienes hicieron uso de todos los recursos intelectuales de su tiempo para crear una verdadera teología en torno a su querida imagen.”³⁹

Siete sermones guadalupanos, es una publicación en la que se encuentra una recopilación de sermones panegíricos a la Virgen de Guadalupe, además de un estudio introductorio de David Brading. En este tipo de prédicas es muy común utilizar metáforas, analogías y parábolas para embellecer la narrativa. Esta conjugación de elementos narrativos caracterizan los textos guadalupanos. En el estudio introductorio titulado *Teofanía Guadalupana*, Brading no hace más que comentar someramente los temas de cada uno de los sermones antologados, así como los recursos estilísticos de la época.

Hasta aquí hemos visto la importancia política y estilística del sermón. Los autores que se citan en este trabajo han mostrado su interés por desempolvar los sermones y provocar que otros historiadores se interesen en extraer la información tan variada que puede darnos la retórica sagrada. A lo largo de este balance historiográfico los autores nos han subrayado las tendencias barrocas del sermón y su transición hacia el neoclasicismo. Hasta el momento se han publicado algunas recopilaciones de sermones guadalupanos y cortesanos; sin duda este trabajo puede facilitar la tarea del investigador al eliminar las trabas burocráticas de los archivos.

Encuentro que el sermón Guadalupano es el más estudiado. Ha acaparado la atención de los investigadores, seguramente por ser un tema tan polémico, pues es verdaderamente sorprendente el ingenio de los párrocos que intentan explicar la

³⁹ David Brading, *Siete sermones Guadalupanos*, México, CONDUMEX, 1994, p. 50.

aparición de la virgen de Guadalupe. Un ejemplo de este tipo de elocuencia, es el sermón pronunciado por Fray Servando Teresa de Mier.

Cabe destacar que la oratoria sagrada es un tema lo suficientemente amplio y complejo como para merecer un estudio más profundo, que aborde diversos ángulos y vertientes de la historia y otras disciplinas afines.

Haciendo un balance de las tesis, artículos y libros mencionados, podemos decir que resalta el análisis de los siguientes elementos:

- 1) El sermón como medio de convencimiento y control social.
- 2) El sermón como panorama general de la vida colonial
- 3) El discurso religioso al servicio de la monarquía
- 4) El sermón como literatura edificante

I. I CURAS Y FRAILES EN LA NUEVA ESPAÑA

En este apartado se expondrá en primer lugar, el trabajo evangelizador de curas y frailes en la Nueva España. Es importante aludir a todo aquello que tuvo que ver con la cristianización, para observar la multiplicidad de funciones espirituales y temporales ejercidas por los religiosos. Me interesa sobre todo porque así podremos vislumbrar de manera más clara su relación con indios, españoles y castas, así como también su injerencia en los asuntos de la vida cotidiana.

En los años posteriores a la conquista, fueron las órdenes mendicantes, quienes tuvieron la tarea de transplantar el catolicismo al nuevo mundo. Una vez establecido, que los indios tenían alma y por ello estaban sujetos a la cristianización, había que montar todo un aparato de conversión.

El proyecto de catequesis en el nuevo mundo requería del “aprendizaje de las lenguas indígenas, enseñanza de la doctrina[...], la predicación, administración de bautizos, misas, confesiones y extremaunción, horas de lectura, de oración y de meditación, adiestramiento de los nuevos frailes, visitas periódicas a los pueblos circunvecinos, persecución de idolatrías, dirección de la construcción y ornamentación de iglesias y conventos, escritura de cartas, informes y tratados de diversa índole, atención a las necesidades materiales de sus fieles y organización de la vida civil de los pueblos.”⁴⁰ Esta multiplicidad de tareas, permitió al clero regular y secular desarrollar su actividad pastoral alrededor de cuestiones tan indefinibles e inseparables como lo espiritual y lo temporal.

⁴⁰ Antonio Rubial García, *La santidad controvertida*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 255.

Las autoridades civiles y religiosas compartieron y difundieron reglas de comportamiento y convivencia (por ejemplo no matar y no hurtar) para preservar el orden colonial.

“La Iglesia mantuvo su misión sustentadora del sistema, legitimadora de la situación colonial y difusora de elementos ideológicos... responsable de la educación... por vocación y por mandato real la jerarquía eclesiástica novohispana, tanto regular como secular”⁴¹ organizó la vida moral y religiosa novohispana. La existencia del Patronato Regio, explica profusamente el poder eclesiástico que obtuvieron los eclesiásticos en los reinos de ultramar.

El patronato real de las Indias, producto de concesiones papales, dio a la corona española un poder central en América, al colocar al rey como patrono de la Iglesia católica. Mientras “las prerrogativas que otorgaba el patronato real aseguraban que la iglesia funcionara como un auxiliar de la Corona y transformaban al clero en una rama del servicio civil en la que se podía confiar para llevar a cabo las órdenes reales.”⁴²

La existencia del patronato regio, desembocó en una política de cooperación entre el estado y la Iglesia, la cual llegó a tener una doble autoridad: espiritual y temporal. El clero proporcionó sus servicios al rey a través de la cristianización y la obediencia civil de los súbditos, por ello no es extraño que la religión esté presente en los asuntos de la vida religiosa y civil de la Nueva España. Las funciones del sacerdocio iban más allá de predicar el sermón e impartir los sacramentos, se extendían a la formación de conductas y los controles cotidianos, fueron como vigilantes y aliados de la corona española, “agentes de la religión del estado e intermediarios entre los

⁴¹ Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Historia de la educación en la época colonial, el mundo indígena*, México, Colegio de México, 2000, p. 13.

⁴² Nancy Farris, *La corona y el clero en el México colonial, 1579-1821*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 25.

feligreses y las más altas autoridades [por ello] representan un punto de acceso prometedor hacia ese mundo de conexiones”⁴³ entre el mundo religioso y el profano.

Como vigías del orden colonial, curas y frailes castigaron la idolatría. “No costaba mucho trabajo enterarse de que en las cumbres de las montañas, en las cuevas poco frecuentadas, en el fondo de los lagos, al pie de las propias cruces estaban escondidos numerosos ídolos a los que se rendía culto religioso.”⁴⁴ Recordemos que esta labor de espionaje tejida por religiosos y autoridades civiles, se extendió cuando se fundaron colegios o internados para niños indígenas nobles y macehuales, estos aprenderían la doctrina cristiana, incluyendo la posibilidad de revelar la idolatría de sus propios padres. “Hacer y deshacer fue el continuo vaivén de la evangelización. Este hacer y deshacer constituye el punto medular del proceso enseñanza-aprendizaje en el que frailes y neófitos probaron su capacidad de resistencia y de adaptación.”⁴⁵ Si los frailes iban a adoctrinar a los indios había que empezar por aprender la lengua.

Para reorganizar y cambiar la vida religiosa y moral de los indígenas fue indispensable que los religiosos permanecieran atentos a los acontecimientos de la vida cotidiana, por lo que supervisan y participan de los nacimientos, las muertes, las bodas y las fiestas.

Vivir dentro de la comunidad cristiana, implicaba estar protegido por una especie de divinidad, y seguramente ofreció una alternativa a los desastres que trajo consigo la conquista. El siglo XVI, es por excelencia, el siglo de la cristianización, de la muerte, las epidemias, la destrucción de divinidades, templos, códices y de la voracidad. Siendo el catolicismo una religión basada en la esperanza de obtener la salvación del alma, este mensaje quizás ofreció en algunos indios la ilusión de un mundo mejor ante

⁴³ William Taylor, *Magistrados de lo sagrado*, 2 vols., México, Colegio de Michoacán, 1999, Vol. I, p. 17.

⁴⁴ José María Kobayashi, *La educación como conquista*, México, Colegio de México, 1985, p. 148.

⁴⁵ Pilar Gonzalbo Aizpuru, *Educación y vida cotidiana en la Nueva España según la historiografía contemporánea*, México, Colegio de México, 2001, p. 295.

los terribles acontecimientos, en otros, por supuesto, la ruina; el ocaso del tiempo divino. “La situación de total desposeimiento psíquico hizo posible su conversión al cristianismo: el bautizo [por ejemplo] significaba la posibilidad de pertenecer al nuevo orden religioso, jurídico y político de la Nueva España.”⁴⁶ El cristianismo se sostenía como el único medio de salvación tanto en el aspecto real como en el universo divino. De lo real porque permitía estar dentro de las leyes y costumbres de la sociedad española, lo divino porque aseguraba la felicidad en la vida eterna. “Vencidos, agotados por la enfermedad, los indios difícilmente contaban con los medios para repeler un cristianismo que por lo demás les aportaba ritos de sustitución adaptados a las necesidades de su supervivencia.”⁴⁷

Las órdenes mendicantes, dentro de su labor evangélica utilizaron diversos métodos para la instrucción religiosa de los indios: “se desprendieron de sus prejuicios intelectuales para cantar el catecismo, dibujar sencillos libritos, [elaborar pinturas alusivas a la vida de Cristo] y escuchar a los niños para aprender de ellos sus lenguas.”⁴⁸ Estos elementos complementaron la predicación y ayudaron a los naturales a obtener una mejor comprensión de la doctrina.

La prédica fue uno de los instrumentos esenciales para propagar la lógica de la sumisión y la obediencia; no obstante, el proceso de conversión indígena no era una empresa de fácil cumplimiento, pese al empeño de cristianización que demostraron las primeras generaciones de frailes. En los primeros años de dominio español, algunos indios vacilaban ante la huida y la conversión a medias. Fray Pedro de Gante confirma esta situación, describiendo la falta de disposición para escuchar la predicación: “la gente común estaba como animales sin razón, indomables, que no los podíamos atraer al

⁴⁶ Octavio Paz, *Sor Juana Inés de la Cruz, o las trampas de la fe*, España, Seix Barral, 2003, p. 53.

⁴⁷ Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 154.

⁴⁸ Gonzalbo, *Historia de la... op. cit.*, p. 29.

gremio y ni a la congregación de la iglesia, ni a la doctrina, ni al sermón sino que huían.”⁴⁹ La evangelización requería la ruptura con las antiguas creencias de los naturales; para ello los oradores se esforzaron en provocar miedo a través de la palabra. Como veremos, el sermón será un instrumento de persuasión para la conversión y el buen comportamiento, no sólo de los indios, sino también de los españoles, negros y castas que poblaban la Nueva España.

La migración y el contacto con otros grupos sociales, obligó a los eclesiásticos no sólo a vigilar que los indios volvieran a sus prácticas rituales, sino también a controlar el comportamiento de los nuevos pobladores. “Algunos religiosos comprendieron que la situación privilegiada de que disfrutaban los españoles en América, y concretamente en la Nueva España, era fuente de vicios y abusos contra la ley de Dios.”⁵⁰ El mestizaje trajo consigo una serie de inconvenientes sociales y económicos, a los que los predicadores hicieron referencia en sus sermones. “La naturaleza de la colonización en Nueva España con frecuencia impedía la inmigración de las familias completas, y a menudo los maridos vivían sin sus esposas, [...] la bigamia y el concubinato fueron los resultados naturales de estas circunstancias.”⁵¹ La prédica hará constantemente reclamos y advertencias a hombres y mujeres que gustan de éstas relaciones ilícitas. La iglesia en general y los religiosos en particular, se ocuparon de la unión de las familias a través del matrimonio, por lo que no toleraban segundas nupcias (injustificas), ni relaciones que colocaran en peligro la unidad conyugal. Cuando el matrimonio se realizaba ilícitamente más de una vez, el bígamo era obligado a regresar con la primera esposa. En el púlpito se reprendió severamente esta situación. En un documento titulado *sermón de la lujuria*, se opina que éste vicio se da en todos los grupos sociales:

⁴⁹ Kobayashi, *op. cit.*, p. 168.

⁵⁰ Gonzalbo, *Historia de la... op.cit.*, p. 126.

⁵¹ Greenleaf, *op. cit.*, p. 111.

...ah, que infame vicio [de la lujuria] que igualmente se abriga en los aseos de la seda que en los andrajos: aquel inmundo vicio que igualmente se anida en los resplandores del oro, y plata que entre los estropajos de la caballeriza y la cocina.⁵²

No sólo está implícito en el sermón una reprobación de tipo moral, incluso se habla sobre las repercusiones económicas que se ocasionaban en las familias:

... Fulano era un hombre de caudal, y como otro hijo pródigo todo lo disipó viviendo lujuriosamente sin tener un pedazo de pan para sí ni para su familia.

El catolicismo estableció los códigos morales y religiosos que guiaron la vida de hombres y mujeres. Catecismos, hagiografías, representaciones teatrales, imágenes y sermones dieron la pauta a la conducta ejemplarizante. Los prodigios de la vida de santos, lo espectacular de las visiones, la heroicidad del bien frente al mal y los milagros fomentaron las devociones e intentaron reforzar los valores morales.

La religión hacía “surgir una especie de *situación pública* entrometiéndose -bien con una simple prédica, o bajo la forma de indicaciones concretas- en la vida del creyente y estableciendo que los contenidos prescritos o deseados tengan un carácter fijo.”⁵³ En el discurso eclesiástico las reglas de fe y de comportamiento tenían un carácter fijo, no así para los creyentes que incurrían en bigamia, concubinatos, blasfemias y otros pecados. Los sermones hablaron con severidad sobre estos temas, pero sobre todo de lo que la Iglesia esperaba de sus creyentes.

⁵² AGN, *Archivo Histórico de Hacienda*, vol. 291, exp.8, foja 1. *Sermón de la lujuria*.

⁵³ Agnes Heller, *Sociología de la vida cotidiana*, México, siglo XXI, 1989, p. 168.

I.III. RELACION CON LA COMUNIDAD CRISTIANA

Es importante destacar la variedad de relaciones establecidas entre la comunidad cristiana y los religiosos. Su convivencia o el contacto entre ellos no sólo se da en el púlpito o el confesionario, y no sólo se ciñe a los asuntos de la fe. Va más allá. Para describirlo más detalladamente he denominado este tipo de relaciones: de amor o de afecto, de poder, de protección, de abuso, y de temor.

La finalidad de esta tipología, es evidenciar los enfrentamientos, las fallas, las fracturas y los puntos de encuentro, tensión o relajamiento entre ambos. No pretendamos que religiosos y fieles tenían una relación única y exclusivamente basada en los principios de la fe y las prácticas religiosas. Como podrá advertirse, estas relaciones se amplían hacia otros campos de acción. Encontramos el amor, el temor, la arbitrariedad, la protección. Todo esto constituye parte de esta relación y muestra las diversas formas en que se vivió y se practicó el cristianismo en la Nueva España.

Aunque los sacerdotes eran portavoces del mensaje religioso y moral del cristianismo, no es extraño encontrar documentos que afirman que los mismos párrocos eran quienes aprovechaban el papel privilegiado que tenían en la sociedad novohispana para quebrantar sus propias reglas y cometer toda clase de acciones sensuales, inquisitoriales, afectivas, entre otras.

La iglesia fue el espacio al que acudieron frecuentemente los novohispanos, donde lo mismo se escuchaba el sermón, se hacía oración y se recordaban los pecados en el confesionario. Fue aquí donde se llevaron a cabo los acontecimientos más importantes de la vida cotidiana, como la celebración de un nacimiento o la bendición

matrimonial; en este espacio ocurrieron diversos sucesos como riñas, burlas, encuentros amorosos, castigos, dramatizaciones y reclamos.

Antes de discutir sobre los tipos de relaciones entre los vicarios y su comunidad cristiana, es importante en primer lugar, dejar en claro qué es lo que se deseaba de las acciones y comportamientos de la clerecía. “En los seminarios, los obispos hacían que los clérigos concibieran [su profesión] como la más amplia de las vocaciones: pastor, sacerdote, medianero, juez, médico celestial, maestro, tesorero de Dios, padre, soldado y luz de la comunidad.”⁵⁴ También “que los curas fuesen ante todo guías vigilantes de lo espiritual, maestros y ejemplos inspiradores de la conducta de sus feligreses.”⁵⁵ Como veremos, no siempre se podían cumplir íntegramente con los requerimientos y recomendaciones de los manuales y de los obispos; las prácticas cotidianas frecuentemente superaban las reglas.

La Iglesia católica, tenía exigencias no sólo con la comunidad cristiana sino también, requería que sus vicarios fuesen ejemplos de su rebaño. Como maestros, los clérigos desempeñaron una extensa labor, podían recurrir a los más diversos métodos de enseñanza. Algunos de los mecanismos de conversión cristiana “se inclinaban por el temor y el castigo como métodos de convencimiento y por la utilización de la fuerza armada como medio opcional.”⁵⁶

La relación entre los religiosos e indígenas osciló entre la protección y el temor, entre el castigo y la dependencia. Los frailes se habían erigido como líderes para la salvación de los indios. “En la fila de estos misioneros, del siglo XVI, encontramos numerosos casos de vida ejemplar [...] unos han dejado sus huellas endebles en la historia de la evangelización de los indígenas; otros se levantaron en defensa del pueblo

⁵⁴ Taylor, *op. cit.*, p. 226.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ Rubial, *op. cit.*, p. 257.

vencido contra la violencia, la codicia y la explotación del vencedor.”⁵⁷ La relación de protección se dio en diversos aspectos, por ejemplo, algunos frailes -sobre todo fray Bartolomé de las Casas- observaron en la encomienda el excesivo abuso de los encomenderos hacia los indios, al exigir de ellos trabajos inhumanos y descuidar la instrucción religiosa que estaban obligados a dar. Para 1542, Carlos V hacía “la prohibición total de la esclavitud, reduciendo los repartimientos existentes y quitando la posibilidad de crear nuevas encomiendas.”⁵⁸

La disputa entre conquistadores y misioneros por el control de los indios, tenía como telón de fondo la incompatibilidad de intereses entre ambos grupos. Para los frailes, los indios enarbolaban los valores de la humildad y la pobreza, “si se recuerda las órdenes mendicantes se constituyeron como reacción a la vida seglar, al dinero y a la corrupción.”⁵⁹ Situación que favoreció en un principio el arribo del clero regular al Nuevo mundo. Evidentemente, los conquistadores no compartían en lo absoluto las percepciones de austeridad y pobreza que caracterizaron el pensamiento monástico; vivían más interesados en repartirse el botín de la conquista, que en contribuir a la conversión de los indígenas. Desde un principio entraron en conflicto frailes y encomenderos, aunque ambos necesitaban del trabajo de los indios para alcanzar sus proyectos.

En ocasiones las órdenes mendicantes “fueron acusadas de hacer trabajar excesivamente a los indios de sus doctrinas en suntuosos templos de los conventos.”⁶⁰ Otras veces cumplían sus funciones evangelizadoras dando castigos ejemplares a los idólatras y herejes. La inquisición monacal (1522 a 1533), había dado muestras de su intolerancia religiosa, imponiendo severos castigos para propagar el miedo y provocar

⁵⁷ Kobayashi, *op. cit.*, p. 138.

⁵⁸ Christian Duverger, *La conversión de los indios*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 128.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 131.

⁶⁰ Gonzalbo, *Historia de la... op. cit.*, p. 69.

que los indios se integraran de una vez por todas a la comunidad cristiana. Los siguientes ejemplos ilustran hasta qué punto se imponía a los indígenas una relación de temor y sometimiento.

“Un fraile había montado un aparato inquisitorial con la esperanza de atemorizar a unos indios herejes. Ató a cuatro indígenas en unos postes situados en la plaza y colocó una hoguera [...] muriendo quemados dos de los indígenas; los otros dos sufrieron graves heridas. [En la misma tónica de temor y castigo] “ otro fraile sometió a un indígena a la tortura, y le dijo que lo torturaría de nuevo al día siguiente si no confesaba. [...] al día siguiente el indígena se había ahorcado para escapar de la tortura que le esperaba.”⁶¹

El trato que curas y frailes dieron a los indios, se atribuye a la inclinación de estos por sus costumbres.

El imaginario que construyeron los sacerdotes en torno a la figura de los indígenas se basó principalmente, en la idea del indio como un ser inocente y débil; materia volátil para los artificios del demonio. Por ello fueron objeto de vigilancia y de castigo. “Es claro que el paso del indígena de la barbarie y el satanismo, a la mansedumbre y la civilidad cristianas no implicó, por lo tanto, convertirlo en un igual sino en un niño, es decir en perpetuo dependiente.”⁶²

Diversos manuales para vicarios en la Nueva España, confirman estas percepciones. En *Itinerario para párrocos de indios*, redactado a mediados del siglo XVII, por el obispo Alonso de Montenegro se señala que los indios eran infantes particularmente ignorantes, moralmente débiles y supersticiosos. *Farol indiano y guía de curas de indios*, escrita por fray Manuel Pérez y publicada en 1743 los describe como seres burdos pero astutos, como los niños. En general regulares y seculares

⁶¹ Greenleaf, *op. cit.*, p. 131.

⁶² Rubial, *op. cit.*, p. 265.

percibieron a los indios como “seres humanos incompletos, desprovistos de fuerza de voluntad y de razón.”⁶³

La paternidad espiritual asumida por sacerdotes, se arrogó y difundió conceptos e ideas sobre la naturaleza del indio que perduraron a través de los siglos y que parecen percepciones casi inamovibles. Para los eclesiásticos, fueron seres eternamente inmaduros, no importaba que los años pasaran, que hubiera generaciones de indios nacidos ya en un mundo cristianizado, a distancia ya del tiempo prehispánico.

Las relaciones de protección no fueron exclusivas de un grupo étnico en particular, esta protección se extendía a toda la comunidad cristiana, incluyendo hombres y mujeres de cualquier casta. Cuando los problemas maritales amenazaban la seguridad del cónyuge, los sacerdotes en su papel de protectores del rebaño, ofrecieron alojamiento. “María Jurado se refugió en la casa del vicario para liberarse de la muerte que pensaba darle su marido.”⁶⁴ Este caso ejemplifica la forma en que se cumplía la función asignada de “pastor [que] ha de cuidar no se disipe, enferme o aniquile el rebaño.”⁶⁵

Como ejemplos de la comunidad, muchas veces el comportamiento de los religiosos estuvo alejado de los requerimientos de los manuales y los concilios. Había situaciones en las que los fieles podían tener una relación tensa con el cura porque este no asumía un comportamiento moral ni religioso adecuado. Cuando tenía una vida licenciosa, ejercía presión económica o mostraba desinterés por impartir los sacramentos, su presencia podía ser rechazada por los parroquianos.

Si la religión tuvo un espacio privilegiado, no es extraño que curas y frailes utilizaran el poder que les confería la monarquía española en la sociedad colonial para

⁶³ Taylor, *op. cit.*, p. 250.

⁶⁴ Noemí Quezada, “Religión y sexualidad. Amor y erotismo” en Noemí Quezada (coord), *Religión y sexualidad en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997, p. 46.

⁶⁵ Taylor, *op. cit.*, p. 237.

realizar todo tipo de acciones, ya fueran desde la construcción de un convento hasta la solicitud de los servicios sensuales y sexuales de hombres y mujeres en el confesionario.

“El confesor goza en la Nueva España de un prestigio múltiple ante sus ovejas, en primer lugar es el sacerdote, o sea el mediador entre la divinidad y la criatura, investido un tanto de poderes sobrenaturales. [Pero existieron otro tipo de relaciones] más sutiles, que pudieron originar una complicidad psicológica y afectiva indudable que favorecen desvíos y deslizamientos ulteriores.”⁶⁶ Esta complicidad podía comenzar a urdirse en las recomendaciones que se hacían para la confesión. Para realizar un verdadero examen de conciencia, era necesario que los creyentes no se avergonzaran, ni se sintieran inhibidos en el acto de confesión. Por lo que se recomendaba:

Buscad un confesor bueno, de vuestro gusto, que no le tengais aversión, ni miedo, que así le manifestes todo vuestro corazón, todas las llagas de vuestra alma y tomareis las medicinas con gusto. [...] os conviene saber a que médico dais vuestra alma [...] si conoceis a un ignorante, sordo y de propósito le buskais, es mala vuestra confesión.⁶⁷

Mediante las reprimendas que se hacían en el púlpito se buscaba llevar a los fieles arrepentidos al confesionario, donde el cura realizaba una investigación particular de la vida cotidiana del creyente, le interrogaba sobre sus pensamientos, sus acciones y sus deseos. Lo anterior no significa que los fieles fueran actores pasivos, también hacían su propia investigación, con la finalidad de averiguar el carácter del párroco:

y para la buena elección [del confesor] no es buen medio enviar a la mulata por delante para que os informe.⁶⁸

⁶⁶ Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, pp. 188-189.

⁶⁷ AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 425, exp. 5, fojas 8-9. *Platica cuarta, de la integridad de la confesión*.

⁶⁸ *Ibid.*, foja 9.

Ahí en la intimidad del confesionario se denunciaban los problemas con el esposo, el maltrato del amo, las infidelidades. Una vez constituida la confianza hacia el sacerdote, el confesionario se convertía en una especie de tribuna en la que se revelaban los problemas y preocupaciones de la vida diaria, de tal suerte que este espacio era utilizado para acusar, difamar o denunciar las acciones de los otros, mientras se evadían los propios pecados. De esto parece estar consciente el predicador en su *plática de la confesión* cuando dice:

no habéis de ir a contar historias, ni sacar quentos, ni a componer matrimonios, ni acusar a los demás, ni a escusar vuestras culpas [...] al decir: Padre pequé, pero no fue con mi voluntad, me engañaron con palabra de casamiento. Pequé, pero mi marido tuvo la culpa, que me aporrea, o se ha ido con otra, o no me sustenta. Padre yo no quería, pero como es tanta mi pobreza y el demonio tan sutil. Padre qué había de hacer si estaba sola: pequé por no causar escandalo.⁶⁹

Aquí no sólo observamos las quejas de hombres y mujeres que dejaron sus secretos en el confesionario, sino también, por medio de este documento son rescatadas las expresiones verbales de aquel tiempo.

La relación con el cura pudo ir dando paso hacia una relación más cercana, en la que se involucraron la fe y la amistad o el desahogo de la problemática cotidiana. Recordemos que el confesor “funcionaba como una especie de psicólogo o psicoanalista actual, era el confidente, el purificador de conciencia, el enamorado idealizado.”⁷⁰

Como tesorero de Dios algunas veces el cura podía perder a sus ovejas, en el sentido de que se “olvidaba” de guardar y cuidar a su feligresía porque él mismo rompía las reglas propias de su oficio, una de éstas, la que se presentó con más frecuencia fue:

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ Quezada, *op. cit.*, p. 77.

romper el voto de castidad. En los curas solicitantes “era común que aprovecharan el sacramento de la confesión para llevar a cabo sus deseos que poco tenían que ver con el celibato.”⁷¹ Un ejemplo de esto, es el proceso contra el español, Rafael Marcelo Torres, alias “el Soto”, quien fue acusado por solicitante, celebrante y confesante sin órdenes.

En su declaración dijo tener por oficio el de pintor y haber tomado el hábito franciscano en abril de 1787; en mayo del mismo año había sido asignado como colector de limosna. “El Soto”, narra a los inquisidores su peregrinar como recaudador de limosna en los pueblos de San Andrés Chalchicomula, San Antonio Azuzintla, Hacienda de Guadalupe, Villa de Orizaba, Villa de Córdoba y otros. Reconoce ante las autoridades inquisitoriales haber gastado el dinero que recogió en éstos pueblos debido a que enfermó, ya repuesto continuó con dicha tarea, hasta que tuvo noticia de la enfermedad del cura de Xilotepec. Al presentarse ante el párroco, “halló que el vicario don Manuel Caballero estaba acostado en su cama ebrio”⁷², situación que seguramente favoreció su farsa, por lo que se presentó como legítimo cura.

En los días posteriores a su llegada, el fraile sobrepasaría por mucho la autoridad del cura Manuel Caballero. Aunque ambos religiosos mostraban gusto por el alcohol, parece ser que el comportamiento del padre Manuel Caballero era más recatado; bebía en la iglesia y ésta era la principal razón por la que no oficiaba la misa. En el caso del “Soto”, este volcaba su embriaguez a las calles, fiestas y ceremonias religiosas. Él mismo declara, que el día de su llegada “mandó llamar a músicos y que hizo un fandango en el que se cargó tanto de bebida que plenamente ebrio se retiró a dormir.” Esta fue la carta de presentación que el fraile ofreció a sus feligreses de Xilotepec. Pero no fue la única ocasión en que causó escándalo; también en el “pueblo de San Agustín... con el ánimo de cantar misa de aniversario de difuntos, y habiendo hecho la

⁷¹ Agueda, *op. cit.*, p. 73.

⁷² AGN, *Inquisición*, año 1787, vol, 1194, exp.2, foja 112.

vigilia, responsos y demás oficios, por no haber pronto vino no completó el aniversario.⁷³ Parece ser que el fraile, encontraba un pretexto para beber en las ceremonias religiosas y continuaba embriagándose en casas donde se vendía alcohol.

Reconoció ante las autoridades inquisitoriales que también en Zacatlán:

...Salía de noche a velorio y a beber medio de aguardiente, y por lo mismo fue [arrestado] en un quarto del curato, el que escalaba de noche sólo⁷⁴ para beber.

Hasta aquí he rescatado los relatos que hacen referencia a la embriaguez del monje, sin embargo, sus excesos, trascendieron hacia otros campos de acción. Causó gran escándalo en su trato con las mujeres, al solicitar de ellas servicios sexuales. Esta situación fue del conocimiento de todo el pueblo de Xilotepec. Ya que no hacía la menor discreción de sus deseos. En la indagación sobre su conducta, el feligrés José Francisco Tellez, denunció lo siguiente:

fueron públicas y constantes, y bien motejadas y sospechosas hasta de los yndios y mucho más con los otros excesos públicos, de embriagarse tanto, recoger por sí mismo a todas las depositadas, encerrase largo tiempo separadamente con algunas y arrojar a las casas severamente sólo a que se le enseñasen las mugeres.⁷⁵

⁷³ *Ibid.*, foja 112v.

⁷⁴ *Ibid.*, foja 112.

⁷⁵ En la casa de José Francisco Tellez, se encontraba depositada la india María Juana de la Luz, la cual fue sustraída por el mismo Soto. *Ibid.* foja 120v. Vale la pena distinguir tres categorías distintas de enclaustramiento y resguardo femenino, las cuales corresponden a los beaterios, casas de recogidas y el depósito de mujeres. Las llamadas casas de recogidas y arrepentidas fueron lugares en los que se acogía a las mujeres que habían incurrido en faltas a la moral, entre estas se encontraban las mendigas, alcahuetas, prostitutas. La labor de estas casas consistía en la regeneración de la vida de dichas mujeres, a través del trabajo y la oración. Aunque también hay recogimientos de protección, de ayuda a la mujer y los de corrección. Ver en Muriel, Josefina. *Los recogimientos de mujeres: respuesta a una problemática social novohispana*. México, Universidad Autónoma de México, 1974. Los beaterios pertenecieron a la tercer orden de la familia religiosa, fueron instituciones de tipo monacal, pero de carácter más laico, que probablemente surgieron debido a la exigencias cada vez más rigurosas para ingresar a los conventos. Ver en Manuel Ramos Medina, *Memoria del segundo congreso internacional: el monacato femenino en el tiempo Español, monasterios, beaterios, recogimientos y colegios*. México, CONDUMEX, 1995. La práctica legal del depósito contribuyó a resolver los impedimentos para la uniones matrimoniales, los pleitos con el marido; juzgar el adulterio, el amancebamiento, o bien cuando el marido se encontraba de viaje, el depósito se convertía en una opción para controlar y vigilar el comportamiento de la esposa, subsistiendo con el dinero que el marido proveía. Ver Hunefeldt, Christine. *Liberalism in the Bedroom: quarrelling Spouses in nineteenth-century Lima*; The pennsylvania State University Park, Pennsylvania, 2000.

“El Soto” encontró en la situación de las mujeres depositadas la oportunidad de aprovecharse de éstas. Las indias María Albina, María Juana y María Cecilia, se encontraban en calidad de encargadas en diferentes casas.

Cabe destacar que las mujeres depositadas eran colocadas en casas de buena honra por un periodo breve (la casa cural podía ser uno de estos lugares), con la finalidad de resguardar su castidad, disolver el amancebamiento, o bien por causas del pleito con el marido o por viaje de este. Desgraciadamente el documento no aclara la razón del depósito de las tres mujeres mencionadas.

Esta práctica fue utilizada frecuentemente como recurso legítimo a fin de llevar a cabo la ejecución o la continuidad del matrimonio. Cuando el depósito se realizaba en promesa de matrimonio, el párroco encargaba a la mujer en cuestión, mientras se hacían las investigaciones pertinentes. Los “obstáculos para realizar las diligencias matrimoniales, negativa de los padres, problemas por parte de ciertos sectores como soldados, funcionarios y colegiales para obtener el permiso real para casarse, impedimentos de parentesco o situación de esclavismo o servidumbre”⁷⁶, fueron situaciones que dieron paso a esta práctica de resguardo femenino.

El fraile, haciendo uso de la autoridad moral y del prestigio social que gozaban los curas, sustrajo de estas casas a las mujeres depositadas para seducirlas y obligarlas a tener relaciones sexuales. “El Soto” encontró en el ejercicio del sacerdocio la forma más fácil y eficiente de llevar a cabo sus deseos y ambiciones: el vino, las mujeres y el dinero. Su conducta había despertado la desconfianza de la comunidad cristiana de Xilotepec, pues no se comportaba ni como guía espiritual ni como ejemplo de sus parroquianos. Uno de sus actos más extravagantes fue celebrar algunas misas a las tres

⁷⁶Marcela Suárez Escobar, “Sexualidad, ilustración y trasgresión. Los bígamos, adúlteros y amancebados novohispanos” en Quezada, *op. cit.*, p. 64.

de la mañana. Acción que le valió para ganarse la desconfianza de los feligreses y del propio padre Manuel Caballero, quien denunció la relación de abuso que el falso cura ejercía sobre las mujeres depositadas y lo describió en una carta de la siguiente forma:

Salió a juntar a las depositadas a los lugares donde yo las tenía, y de pronto hizo que se confesasen con él dos de ellas, y después las puso donde le pareció, antes de haverlas puesto las tuvo aquí en el curato, recogido yo en mi cuarto como acostumbro, y él en la casa cural, me informaron que de una en una las había metido a su aposento, dilatandolas en él más de tres oras.⁷⁷

Lo que sucedió al interior de la habitación lo reveló el mismo fraile, que “igualmente declara haberlo practicado con una india, en la casa de la dicha que fue llamado a confesarla por estar enferma: que estando ebrio después de lo dicho tomando a una muger de las mismas que con él se habían confessado, de estado soltera; la introdujo a la recamara y se mescló carnalmente con ella.”⁷⁸

Este proceso contiene diversos aspectos de la relación entre curas y su comunidad religiosa. El “Soto” se relaciona con éstos a través del alcohol y concretamente con las mujeres a través del convencimiento para satisfacer sus deseos. En palabras del propio acusado: halló la oportunidad, de no haber quien lo refrenase, por lo incapaz que conoció estaba Don Manuel Caballero. No obstante, los parroquianos de Xilotepec no permanecieron indiferentes ante los escándalos que realizaba dicho fraile. Uno de sus feligreses declaró “que los propios vezinos del pueblo, lo cogieron borrachissimo, y amarrado se lo entregaron al Padre vicario Don Manuel Caballero,”⁷⁹ para que lo denunciara.

⁷⁷ AGN, *Inquisición*, op. cit., foja 105.

⁷⁸ *Ibid.*, foja 112v.

⁷⁹ *Ibid.*, foja 125.

Hasta aquí hemos visto algunos ejemplos sobre cómo se relacionan e interactúan los vicarios con sus creyentes. Los sacerdotes, que también estaban expuestos a sus deseos podían quebrantar las normas de comportamiento que les exigía la Iglesia católica, esto implicó tensiones con la comunidad cristiana. Lo que se puede observar, es la forma en que los religiosos y “la gente del común se enfrentan al mismo tipo de problemas”⁸⁰ Ambos casos nos llevan a imaginar un entorno más complejo, que si bien tiene sus reglas de comportamiento éstas pueden ser transgredidas, no importa si se pertenece a grupos privilegiados o marginados de la sociedad.

La Iglesia como estructura de poder y control sobre la sociedad colonial se encargó de educar y disciplinar, moral y religiosamente a sus creyentes a través de sus curas y frailes. Estos innegablemente llegaron a desempeñar el papel de líderes y guías espirituales; sin embargo las reglas y las prácticas podían alejarse unas de otras, no todos los religiosos lograron adaptarse a los requerimientos de la iglesia, ni a las necesidades de sus propios parroquianos.

Maestro, juez, médico celestial y guardián del rebaño, todas estas funciones nos dicen bastante sobre el oficio de los religiosos. Por ello no es extraño que se entrometan en la vida cotidiana de su grey.

⁸⁰ Robert Darnton, “Introducción” al libro *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, p. 14.

I.IV EL TRABAJO PASTORAL ¿UNA INTROMISIÓN EN LA VIDA COTIDIANA?

Anteriormente, he hablado de manera ambigua acerca de la vida cotidiana. En este apartado trataré en primer lugar de aterrizar este concepto, darle mayor significado y sentido, aclarar qué es lo que se entiende cuando se recurre a este término, para posteriormente exponer y discutir si existió una verdadera intromisión religiosa en la cotidianidad novohispana.

La vida cotidiana es el “escenario de la re-producción social, está indisociablemente vinculada a lo que en un momento específico y en una cultura particular se asume como legítimo, normal, necesario para garantizar la continuidad. Por lo tanto la vida cotidiana es histórica.”⁸¹ Si se desea emprender una investigación acerca de los ritos y costumbres festivas o rutinarias de una sociedad, es ineludible acudir a este concepto, para conocer una época con sus diversiones y juegos, sus discursos burlescos y solemnes, sus transgresiones y reglas de comportamiento.

Hablar de lo que sucede día a día, implica no sólo la rutina, sino también todos aquellos sucesos que la enriquecen o la alteran, por ejemplo, en una sociedad de Antiguo Régimen, como lo fue la nuestra, no estaban permitidos los tumultos, la blasfemia, la idolatría, la bigamia, las herejías y sin embargo existieron. Gracias al legado documental que nos dejaron las autoridades coloniales y los disidentes del orden, hoy podemos hablar de una sociedad compleja y diversa con respecto a sus comportamientos, ya sea en la reiteración o en la ruptura con los poderes locales.

Las actividades que involucra la vida cotidiana son heterogéneas: comer, difamar, insultar, blasfemar. Ésta se desarrolla en el trabajo y la familia, incluye la sociabilidad en los bailes, las tabernas, las plazas, los parques, la iglesia, las relaciones

⁸¹ Rossana Reguillo, “La clandestina centralidad de la vida cotidiana” en Alicia Lindón Villoria (coord.), *La vida cotidiana y su espacio-temporalidad*, Barcelona, Anthropos Editorial; México: El Colegio Mexiquense, 2000, p. 78.

afectivas, el ocio, la fe, la chacota. “La vida cotidiana mantiene ocupadas muchas capacidades de diverso tipo: la vista, el oído, el gusto, el olfato, el tacto,... Además operan los afectos más diversos: amor, odio, desprecio, compasión, participación, simpatía, antipatía, envidia, deseo, nostalgia, náusea, amistad, repugnancia, veneración.”⁸² Todos estos componentes nos dan una idea de lo vasto que es su campo; involucra lugares, personas, objetos, ritos, gestos, palabras y afectos.

El estudio histórico sobre la cotidianidad, puede ofrecer un panorama sobre los sistemas de valores y representaciones. En este sentido, “la historia cultural se propone observar en el pasado, entre los movimientos de conjunto de una civilización, los mecanismos de producción de objetos culturales.”⁸³ “Dicha disciplina de la historia se entiende en un sentido lato que incluye la vida cotidiana de la gente común, los objetos materiales de los que ésta se rodea y las diversas formas de percibir e imaginar su mundo.”⁸⁴

La vida cotidiana y la prédica religiosa tienen íntimas vinculaciones. Esta última, se dedicó incansablemente a controlar y ordenar múltiples aspectos de la vida diaria. A través del sermón fúnebre, panegírico o de cuaresma, –por mencionar algunos géneros– se encuentran argumentos sobre cómo vivir la muerte, qué cantidad de alimentos consumir y cuáles son prohibidos durante el periodo cuaresmal.

A menudo, en este tipo de literatura, se observan recomendaciones y reclamos de todo tipo; el predicador “incita a cada uno a que se aparten de los pecados públicos: “el interés, la ambición, la falsedad, la injusticia, cuantos enviones puede padecer un

⁸² Heller, *op. cit.*, p. 93.

⁸³ George Duby, “Problemas y métodos de la historia cultural” en George Duby, *El amor en la Edad Media y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 1990, p. 139.

⁸⁴ Peter Burke, “La Nueva Historia Socio-Cultural” en *Historia Social*, no.17, otoño 1993, p. 106.

reino para su ruina”, y a ejercitar por el contrario, todas las virtudes indispensables al “buen orden de la república.”⁸⁵

Ya que la retórica sagrada abarcó diversos temas de la vida diaria, cabe interrogarse, ¿de qué manera intervinieron o se entrometieron curas y frailes en las vidas de su feligresía? y ¿Hasta qué punto podemos sugerir que los religiosos están extralimitándose en sus funciones sacerdotales, si las tareas que les delegó la Iglesia poseen un marco de operación muy extenso? En mi opinión, esta injerencia y control en la vida cotidiana sólo es posible demostrarla en el marco de los cruces que hay entre vida religiosa y vida privada. Cabe señalar que para la época colonial éste concepto no es reconocido -aún cuando se habla de la vida pública-, debido a que no hay una frontera clara que separe lo que es público y privado, es por ello que la Iglesia católica se movió libremente entre ambas categorías.

Partiendo de lo que hoy entendemos por vida privada, - sin por ello sugerir que existió como tal en el periodo colonial.- se puede descubrir esta injerencia religiosa en la cotidianidad de Antiguo Régimen.

Ya, desde el siglo XIII, los predicadores medievales habían ideado la función tripartita del cura como: juez, médico y padre. Esta visión se extendió también hacia toda la América hispánica; no será sino hasta el siglo XVIII, en el marco de las Reformas Borbónicas que se intente sujetar a la Iglesia exclusivamente a los asuntos de fe, a la vez que se hace hincapié sobre la separación de lo sagrado y lo secular, lo temporal y lo espiritual.

Mucho de este control en la vida diaria de los novohispanos se reconoce en las normas y prácticas religiosas. Como institución disciplinaria, la Iglesia, había “secretado una maquinaria de control que funcionaba como microscopio de la conducta,

⁸⁵ Cerdan, *op. cit.*, p. 31.

las divisiones tenues y analíticas que han[bía] realizado lleg[ó] a formar, en torno de los hombres, un aparato de observación, de registro y de encauzamiento de la conducta.”⁸⁶

La vida del pueblo o de la parroquia nunca era realmente privada, el trabajo pastoral de los curas incluía la vida pública y la *vida privada*. “La moral católica intentaba infiltrarse hasta en los pliegues más íntimos de las vidas personales. La doctrina religiosa demarcaba las fronteras entre lo bueno y lo malo, entre la virtud y el pecado.”⁸⁷ No hay más que echar un vistazo a lo que se oía leer en los templos, para enterarnos que la presencia de la Iglesia ejercía un control enorme en cualquiera de éstos rubros, sin reconocer límites.

La intromisión del predicador llegaba “hasta los pensamientos vagos y sin objeto, hasta las palabras perdidas y sin freno, hasta las diversiones inocentes.”⁸⁸ Son también indicios de intromisión las quejas contra los curas y frailes, que en el sermón o en el ejercicio de la dirección de las conciencias, pretendían a su antojo regir la vida personal de sus creyentes. Como es el caso del padre fray Manuel Vega, quien al abrirse una investigación en su contra por solicitante, uno de sus feligreses dijo que “resistió él condescender con la súplica del padre Vega, por medio de la cual pretendía que extrajese y depositase a una niña a fin de que contrajese matrimonio. [De forma] repugnante y contraria a su voluntad, pasó el mismo padre Vega a extraerla y depositarla, y por esto ya no quiso seguir confesando, y dirigiendo la conciencia del declarante.”⁸⁹

Es probable que su insistencia por depositar a la mujer en cuestión tenga que ver con el beneficio sexual que pudiera obtener por esta acción, si tenemos en cuenta que la

⁸⁶ Michael Foucault, *Vigilar y Castigar*, México, Siglo XXI, 1976, p. 178.

⁸⁷ Marcela Tostado Gutiérrez, *El álbum de la mujer. Vol. II, época colonial*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1991, p. 24.

⁸⁸ AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 425, exp. 5, foja 9. *Sermón del juicio final*.

⁸⁹ AGN, *Inquisición*, año 1795, vol.1194, exp.8, foja 334.

solicitud es la causa por la que se realiza una investigación sobre la vida, la conducta y la reputación del párroco.

El cura procuró ejercer un control directo sobre la vida amorosa y las diversiones de su feligrés, pues también le ordenó “evitar [...] juntas de hombres y mujeres en los baños, que llaman temascales que estaban en las calles públicas a los cuatro vientos.”⁹⁰

La prohibición de acudir a lugares públicos es constante en los discursos parroquiales, como veremos en los siguientes documentos. Los predicadores exigían todo el tiempo no frecuentarlos. Interfieren también en el la distribución del tiempo, el cual consiste en asistir a la iglesia, no trabajar excesivamente pensando en obtener riquezas y el tiempo libre en no usarlo para las conversaciones maliciosas, ni frecuentar lugares de ocio y diversión.

El clérigo, era un actor importante para cambiar y ordenar la vida cotidiana. “Para el católico de otros tiempos [...] su bienestar psíquico, su vida de relaciones, sus comportamientos cotidianos podían ser modificados por las exigencias más o menos grandes de aquel que la Iglesia le asignaba a un tiempo como “padre”, como “médico” y como “juez.”⁹¹

Como textos moralizantes, los sermones invitaron apartarse de las ocasiones de pecar, que en términos prácticos significó evitar todos aquellos lugares o caminos en que se pudiera cometer el pecado del adulterio, llevar a cabo el ocio o el embriagarse.

La predicación -en la mayoría de los casos, si se toma en cuenta que también existió la literatura religiosa de corte burlesco- partidaria de modificar las costumbres contrarias a la moral del catolicismo, indicaba y preconizaba los modelos del “deber ser” de sus creyentes. Pensamiento, palabra, obra y omisión fueron actos censurados y controlados desde el púlpito y el confesionario. Dentro de los pecados de palabra

⁹⁰ *Ibid.*, foja 354v.

⁹¹ Jean Delumeau, *La confesión y el perdón*, Madrid, Alianza universidad, 1992, p. 16.

pueden incluirse: el maldecir, blasfemar, jurar vanamente y rumorar. Los de obra corresponden al robo, al homicidio, la alcahuetería, la embriaguez, el amancebamiento y los actos carnales. Los de omisión se relacionan con el descuido y desinterés por denunciar o poner fin a los pecados.

El control del lenguaje se manifiesta hacia aquellas palabras que ofendan a Dios y al prójimo. Uno de los argumentos más comunes para persuadir al auditorio de abstenerse de usar un lenguaje vulgar, fue que el empleo de cualquier género de maldición sería una sentencia funesta en el devenir de aquéllos que las profieran y de los que eran agredidos verbalmente. La intención pedagógica del sermón llevaba a los predicadores a ejemplificar de manera trágica lo que sucedía con las personas que hacían de ésta práctica un hábito cotidiano.

En un lugar de la Mancha porque un mozo se casaba a disgusto, le dijo su madre: permita Dios que te traigan a mi casa cosido a puñaladas, y que tu mujer reviente cuando para, y todo lo vio ejecutado en tres días; pues la nuera murió de parto, y el suegro dio una puñalada al yerno.⁹²

El predicador considera que las maldiciones son una extensión del homicidio. Usarlas significa haber quebrantado el quinto mandamiento. La intención didáctica de este sermón evidencia el disciplinamiento del habla. Es por ello que no se dejan de hacer sugerencias a los oyentes:

Que huyan de los que maldicen, y que no coman con ellos, porque hasta la comida la tienen inficionada, y de su comunicación sólo se sacará o aprender a maldecir; y si no pregunto por qué maldice la hija, sino porque oyó maldecir a la madre? Y por qué maldicen los criados sino porque oyen maldecir a sus amos? Por qué maldicen los de un

⁹² AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 425, foja 2. *Doctrina sobre el quinto mandamiento*.

pueblo, sino porque oyen en él la maldición? No hubiera uno que maldijera, si primero no oyera a otros maldecir⁹³

El empleo soez de las locuciones aparecen normadas y censuradas a través de la oratoria sagrada. Los cruces y préstamos de las palabras, al margen de las estructuras que los prohíben, son apropiadas por los diversos actores sociales. “La blasfemia dentro de la vida cotidiana era bastante usual, a veces inspirada por pasiones, desesperación, cólera e incluso por el mismo juego de dinero.”⁹⁴ Lo mismo puede decirse del rumor o los juramentos falsos. Dichas expresiones formaban parte de la existencia misma y se recurría a ellas de manera regular, sin que el discurso formal de la Iglesia lograra eliminarlas.

Los actos de la vida cotidiana se elevaban “a la esfera de las cosas sagradas, éstas permanecían continuamente ligadas a la esfera de la vida diaria por su inevitable mezcla con ella.”⁹⁵ La religiosidad popular se expresaba en la blasfemia, los juramentos, maldiciones y conjuros. La propensión de traer a la vida terrenal los conceptos divinos son muestra de lo que Huizinga llama *el intercambio de la terminología religiosa y profana*, y formaron parte del acto de exaltar o ridiculizar la fe.

Los mecanismos de control verbal -en este caso el sermón- parecen no ser suficientes para suprimir la blasfemia y otros pecados de la lengua. Lo que se sabía de oídas, trascendía cualquier prohibición religiosa de divulgarlo. Incluso se realizaba dentro del confesionario, lugar propicio para el chisme y el rumor. Como se observa en la siguiente cita, el cura intenta ejercer un control del rumor y la difamación con la finalidad obtener del confesante un verdadero acto de contrición, es decir la detestación del pecado y la intención de no volver a cometerlo.

⁹³ *Ibid.*, foja 3.

⁹⁴ Rafael Castañeda, “Usos y practica de la blasfemia entre los negros y mulatos de la Nueva España, siglo XVII”, Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, 2004, p. 9.

⁹⁵ Johan Huizinga, *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Alianza Universidad, 1984, p. 221.

Acústate a ti, no eches la culpa a otros, ni les quites su honra en un lugar tan santo como el confesionario [...], el cómplice del pecado se ha de ocultar si se puede en la confesión. No digas: pequé con fulano, sino pequé con casado, soltero, pariente o que tenía voto de castidad, sin nombrar el sugeto.⁹⁶

El confesionario adquiere una categoría de lugar público, el eco de todas las voces -las de los parroquianos- se hacen escuchar. Situación que conecta a la Iglesia con todo aquello que se dice y hace fuera de ella. De las confesiones, el párroco obtiene material suficiente para elaborar su sermón y reprender a su auditorio. La práctica de la delación en el confesionario podía no implicar un auténtico arrepentimiento. Los reclamos que emergen de esta prédica, nos dicen bastante sobre la forma en que se practicó el acto de la confesión. Las quejas contra el marido, el amo, los rumores y la difamación lo circundaron.

“El mundo se construía de palabras. Se hablaba de los demás y de sí mismo como algo corriente, de las cosas importantes como de las pequeñas. Cuando los hechos salían del orden de lo cotidiano, perturbando el equilibrio social, el chismorreó, la comidilla, tomaba el carácter de rumor y ponía en funcionamiento otras instancias del orden.”⁹⁷ En este aspecto, el confesor podía funcionar como colaborador de las instituciones monárquicas, aplazando la absolución y obligando al penitente a denunciar ante la Inquisición lo que sabía. Probablemente, esto pudo fomentar la lógica de la denuncia, además de engrosar - en términos de Delumeau- las filas de la clientela forzada de los confesionarios.

Privados del perdón y del alimento eucarístico, los confesantes perpetuaban la práctica de la denuncia, *todo en descargo de su conciencia*; expresión bastante usual en

⁹⁶ *Platica cuarta... op. cit.*, foja 10.

⁹⁷ Diana Luz Ceballos Gómez, “La sociedad: Disciplinamiento social, “qué dirán”, rumor, micropoderes, denuncia” en *quien tal haze que tal pague. Sociedad y prácticas mágicas en el Nuevo reino de Granada*, Bogotá: Ministerio de Cultura, 2002, p. 362.

las formas inquisitoriales. Sobre la funcionalidad de la denuncia y autodenuncia, hay que destacar el papel propagandístico que cumplía el *sermón general*, el cual antecedió al *Edicto de fe*, ambos controlados por el Santo Oficio. En ellos se enlistaban situaciones amenazantes para el cristianismo: como la bigamia, la blasfemia, el concubinato, la solitación, incluso la posesión de libros prohibidos. “Con un discurso persuasivo que incluía la amenaza y la promesa, se comunicaba a la feligresía la norma que imponía la obligación de delatar por el bien de la comunidad católica. [...] como parte de su deber cristiano.”⁹⁸

No se puede menospreciar el interés que debió haber despertado el ganar cierta cantidad de indulgencias o su contraparte, el desazón de alcanzar la excomunión.

Algunos documentos Inquisitoriales -entre los más frecuentes los casos de solitación- señalan que los delatores habían llegado hasta el Tribunal de la Inquisición, por encargo u orden de otro confesor, quien les negaba la absolución hasta formalizar la denuncia. Es decir, el feligrés pasaba del confesionario al Tribunal. Esto muestra la forma en que se conectaron las instituciones del México colonial. Si lo que se dice en rumores, injurias o juramentos ofende el orden social y religioso, se hace uso de esta triangulación de la información: creyente-cura-Inquisición.

En el caso de los indios es necesario aclarar que a partir de 1571, quedaron fuera de la competencia de los tribunales del Santo Oficio por lo que los cauces de información se modifican, es decir que la triangulación de la información no se aplica al caso de los indios. En adelante son jueces eclesiásticos quienes fungen como vigilantes de la cotidianidad indígena, obtienen información a través de propias diligencias y observaciones cotidianas. Los extirpadores de la idolatría o jueces eclesiásticos, en su

⁹⁸ Dolores Enciso Rojas, “Delación y Comunicación. La denuncia presentada ante los tribunales del Santo Oficio controlados por la Suprema” en *Seminario de Historia de las Mentalidades: Senderos de palabras y silencios. Formas de comunicación en la Nueva España*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000, p. 29.

afán de identificar los delirios indígenas, emplearon interrogatorios similares a los métodos inquisitoriales en la práctica de la confesión. *Luz y método para confesar idólatras* de Diego Jaymes señala que “hay que hacer hablar a quienes se niegan obstinadamente a ello, arrancarles el nombre de sus cómplices, fingir que uno sabe más de lo que sabe para obligar al indígena a revelar lo que oculta.”⁹⁹

La religiosidad vivida cotidianamente se expresa en todo momento, ya sea con blasfemias, juramentos, rumores, o en el acto mismo de ridiculizar la fe. Los juramentos de alguna forma se interceptaron con el rumor, pues en ocasiones se usaron para afirmar lo que se había sabido por otras voces. De acuerdo con lo que señala el segundo mandamiento, es necesario no jurar vanamente, ni “jurar amenazando: Juro que te he de matar. Y execratorio, quando el que jura desea hacer algún mal.”¹⁰⁰ Si bien es cierto que la Iglesia promovía la denuncia y autodenuncia a través del sermón general, hay que señalar que la acusación en teoría debía tener veracidad.

En relación a los comportamientos de los pecados de obra hay bastante que decir sobre el control y la presión que ejerció la Iglesia. La predicación es bastante clara en la normatividad de las acciones, “los mecanismos y lógicas de operación, al ser rutinizadas, constriñen a los actores sociales, les imponen unos límites, fijan unos márgenes y unos modos de operación.”¹⁰¹ Prácticamente el discurso eclesiástico se introdujo en todos los ámbitos cotidianos, los sermones de la lujuria, los sermones marianos o de cuaresma hablaron claramente de la castidad como virtud y de la relación con el cuerpo.

El siguiente sermón llama la atención debido a que la prédica alcanza un lugar tan íntimo como la alcoba.

⁹⁹ Serge Gruzinski, *De la idolatría, una arqueología de las ciencias religiosas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, p. 147.

¹⁰⁰ AGN, *Archivo Histórico de Hacienda*, vol. 291, exp.44. *Doctrina del segundo mandamiento*.

¹⁰¹ Reguillo, *op cit.*, p. 79.

... cómo pudiera yo ir preguntando en dónde han muerto todos los progenitores de todos mis oyentes: ¡qué diversidad de respuestas oyéramos!, pero siendo lo mas usual, i normal [¿] morir los hombres en sus camas, supóngase [¿] que en ellas han muerto todos los allegados de mis oyentes.

Pregunto hombre: ¡tú no temes subir a cometer mil torpezas a la cama!, i quizá el mismo lugar donde han muerto tus parientes? I tú muger no te estremeces de subir a la cama, a mancharla, i hacerla testigo de tus deshonestidades; sabiendo, que en esa cama han muerto muchos de los tuyos?

¿Qué sabes hombre, qué sabes muger, si al estar en el deleite, te quitara Dios la vida? ¹⁰²

El discurso moral que emerge de esta fuente, nos remite a la influencia escolástica del pensamiento tomista en la Nueva España. *La Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino había abordado aspectos como la familia y su composición, el matrimonio y los comportamientos sexuales. Destacando sobre todo “la moralidad, o sea la obligación que tiene el hombre de ajustar sus actos al orden divino.”¹⁰³

La voluntad normativa que expresa la oratoria sagrada es producto de la fuerte presencia religiosa en todas las esferas de la vida pública y privada. En el sermón afloran los conflictos inherentes a la indisciplina religiosa. La embriaguez, la sexualidad y las diversas formas de esparcimiento, frecuentemente tienen la intención de ser controladas.

El borracho suele tener afecto a la borrachera, por el gusto que percibe en embriagarse, el amancebado a sus torpezas, el otro a los tocamientos, y poluciones [...]

Es pues católicos necesario no sólo proponer evitar las culpas, sino quitar también las ocasiones de caer en las culpas, pues propón evitar las culpas, y el no bolver otra vez a esa casa; porque si vuelves a entrar bolverás a caer. Son esos amigos la ocasión de tu

¹⁰² AGN, *Archivo Histórico de Hacienda*, vol. 291, exp.44, foja 85. *Sermón sobre el pecado*.

¹⁰³ Sergio Ortega Noriega, “El discurso teológico de Santo Tomás de Aquino sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales” en *El placer de pecar y el afán de normar. Seminario de historia de las mentalidades*, México, Joaquín Mortiz, INAH, 1987, p. 24.

perdición, de embriagarte, de volver al juego, de tocamientos torpes, propón firmemente huir de esos amigos para que no vuelvas a ofender a Dios¹⁰⁴

No se puede decir que los novohispanos acatan lo que ordena la palabra y la pluma de quienes escriben, es por ello que el discurso parroquial estuvo plagado de sugerencias, prohibiciones y amenazas. Sobre este último punto, me extenderé con mayor precisión en el segundo capítulo, sólo adelantaré que el temor y la amenaza fueron elementos bastante explotados en la predicación a lo largo de todo el periodo colonial.

Finalmente, resta hablar sobre los pecados de omisión, que también fueron causa de reprimendas, debido al desinterés y la apatía que mostraron algunos novohispanos hacia la religión. Una vida que no pasaba por el pecado ni por la piedad, donde no se irrumpía en las cosas prohibidas ni en las sagradas, simplemente anulaba el trabajo pastoral del cura. Nuevamente se encuentra en este discurso la percepción rígida del predicador en torno a las reuniones.

Aquella vida blanda e indolente exenta de vicios y virtudes, aquella vida donde se camina [*ilegible*] por un camino medio entre la piedad y el mundo, donde no se habla mal de su hermano, pero jamás de Dios. Donde no se participa del tumulto de las asambleas perjudiciales, pero se vive en el círculo de ociosos amigos¹⁰⁵

Cabría preguntarse si el nivel de intromisión tiene la misma intensidad entre los indios y los españoles en la medida en que los primeros son aprendices de la doctrina y los otros recibieron las influencias religiosas del grupo al que pertenecían; no obstante, su instrucción cristiana no carecía de desvíos.

¹⁰⁴ AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 425, exp.5, foja 7. *Plática tercera del propósito para la Confesión*.

¹⁰⁵ *Sermón del juicio final*, op. cit., foja 8.

El grado de observancia en las conductas hacia un grupo étnico y otro responde a los intereses y preocupaciones inmediatas de la Iglesia católica en la Nueva España. Si la presencia española en la América del siglo XVI se justificó con el adoctrinamiento del indio, en los primeros años de la conquista fueron éstos los más vigilados, castigados o protegidos por la Iglesia. Después de que, en 1569, Felipe II ordenara el establecimiento de tribunales inquisitoriales en México y Perú y de que finalmente en 1571 se instalara oficialmente dicho tribunal en la Nueva España -antes lo antecedieron la inquisición monacal (1522-1533) e inquisición episcopal (1535-1571)- los indios quedaron fuera de la competencia del Santo Oficio para estar sometidos a la jurisdicción de cada diócesis o jueces eclesiásticos de distrito.

Es necesario tomar en cuenta que el grado de intromisión de los curas y frailes podía ser menor en los pueblos o regiones apartadas a la doctrina. Allí, esporádicamente se hacían visitas en las que se impartían los sacramentos y se realizaba la predicación; probablemente en estos casos el nivel de cristianización podía ser menor dado que la lejanía ofrecía un menor control eclesiástico sobre la población indígena.

Tanto regulares como seculares se percataron de que los españoles y castas podían ejercer una influencia negativa en los indios, causando gran deterioro a su trabajo catequístico. El ideal apostólico de mantener la ortodoxia religiosa indígena provocó que en lo sucesivo se implementaran técnicas de vigilancia y control hacia españoles y castas. Fray Gerónimo de Mendieta habló profusamente de la primera etapa de la evangelización en la segunda mitad del siglo XVI, así como de los conflictos en la naciente sociedad novohispana. Señaló lo inconveniente del trato entre indios y españoles para el proyecto de catequesis en el Nuevo Mundo.

Pues si venimos a malas costumbres de palabras y vicio de la lengua, es cierto que una de las cosas de que los indios carecían era ésta, que no sabían qué cosa era jurar, ni

maldecir, ni encomendar al demonio, y como entre los viejos cristianos, y más particularmente entre las mujeres, anda este lenguaje tan disoluto, váseles tanto pegando... dando mal ejemplo a la gente de nueva fe.¹⁰⁶

En la medida en que los viejos cristianos podían afectar el proyecto de instrucción religiosa indígena, fueron susceptibles de ser controlados en su vida cotidiana, ya sea por que ofrecían malos ejemplos a los indios, a través de su conducta, su lenguaje, sus desmedidos intereses económicos o bien porque sus concepciones religiosas eran erróneas o confusas.

La presencia de los emigrados suscitó la desconfianza de los eclesiásticos, quienes sometieron a escrutinio las prácticas religiosas, verbales o económicas de sus coterráneos. Temerosa de que las ideas luteranas o las prácticas judaizantes provocaran la fusión de prácticas y creencias erróneas, desvirtuando el mensaje religioso, la Iglesia novohispana actuó con la mayor cautela: “los ordinarios olvidaron los problemas de la ortodoxia de los indígenas y pusieron su atención en los colonos y en extranjeros... la existencia de súbditos no peninsulares de Carlos V en México de 1526 a 1549 llevó a los inquisidores apostólicos Zumárraga y Tello de Sandoval a examinar la ortodoxia en la colonia dentro del marco ideológico de la Contrarreforma.”¹⁰⁷ La Iglesia y la Inquisición novohispana se encargaron de identificar a los herejes, cismáticos, judaizantes y luteranos.

Si a la Iglesia le correspondía el cuidado de los desvíos religiosos tanto de viejos y nuevos cristianos ¿se podrá observar en el sermón alguna distinción étnica de los pecados?

¹⁰⁶ Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, pp. 183-184. Véase citas 93 y 96, en donde el sermón pretende ejercer un control del lenguaje y de la práctica ortodoxa cristiana.

¹⁰⁷ Greenleaf, *op. cit.*, p. 92.

En teoría, la retórica sagrada no contempló los señalamientos directos. Las reprimendas o censuras se realizaban de manera general; se abordaban los asuntos cotidianos sin aludir abiertamente ante el auditorio que un grupo étnico en particular incurría en ciertos pecados, si acaso se hacía una distinción de género sobre los comportamientos. Las mujeres regularmente fueron calificadas como provocativas, torpes y escandalosas. En casos tan particulares como la embriaguez o la avaricia, el sermón no referirá directamente que son los indios los más borrachos o los españoles los más avariciosos y blasfemos. Nótese que en la siguiente homilía sólo aparece la sentencia contra aquellos amos, esposos y padres de familia que obstruían la labor del párroco.

Los padres, los maridos, y los amos que sin justa causa impiden a sus hijos, mujeres y criados oygan misa pecan gravemente... los criados a quienes su amo manda alguna cosa, incompatible con la misa podrán obedecer, habiendo temor de que los despida, pero pecará mortalmente el amo, si los manda sin legítima causa; y el criado debe despedirse quando pueda hacerlo sin grave detrimento¹⁰⁸

Empero, las tendencias del sermón se inclinan en señalar indirectamente las fallas; la práctica eclesiástica separa las funciones del púlpito y el confesionario. En el primero la enunciación de los pecados es general, mientras que en el confesionario la reprimenda es personalizada.

Quién podría negar la existencia de una verdadera intromisión del trabajo pastoral de curas y frailes en la vida cotidiana novohispana, cuando las tareas desempeñadas por ellos fueron tan extensas, al mismo tiempo que la predicación abarcó diversos temas de la vida social, religiosa y política. A través de los documentos

¹⁰⁸ AGN, *Bienes Nacionales*, vol.425, exp.5, fojas 19-20. *Doctrina sobre los cinco mandamientos: oír misa con devoción todos los domingos y fiestas de guardar.*

producidos por la misma Iglesia, se encuentran los aspectos formales e informales de su labor apostólica, moral, protectora, judicial y educadora.

Los documentos hasta ahora citados nos permiten observar el desempeño misional de curas y frailes, que incluyeron prohibiciones, reclamos, sanciones, órdenes, amenazas, un poco de actuación y miedo a la hora de moralizar. A través del púlpito o el confesionario, el párroco dictaba las normas de convivencia, del arreglo personal, las formas de divertimento, incluso acentuaba la inconveniencia de las malas amistades.

Este constante juego entre reglas y prácticas, actitudes de la Iglesia y de su militancia, formaron parte de la cohesión espiritual y cultural, articulada por un sistema de creencias que dio un sentido de pertenencia y participación a todos los estratos sociales de la Nueva España.

II. LA FUNCIÓN DEL DISCURSO INTELECTUALIZADO

La homilía no sólo es un recurso retórico del cristianismo, en ella no sólo encontramos pasajes bíblicos, históricos, latinismos y tropos literarios. La retórica cristiana encierra mucho más que esto, a través de ella podemos observar e investigar escenas de la vida cotidiana; en su escritura están expuestos los comportamientos, costumbres licenciosas, festivas, el baile, el modo de vestir, la embriaguez, sentencias y parodias de las conductas de la feligresía.

Quien se imagine que el sermón es sólo un texto frío e intelectualizado, producto del éxtasis moral de los curas, resta importancia a los ingenios teatrales, gestuales, visuales y narrativos de aquellos que hicieron de la escritura y la predicación el oficio de las emociones y el convencimiento.

En este capítulo, abordaré los fines que perseguía el ingenio de la pluma de los oradores cristianos, sus métodos para difundir y arraigar el credo entre afiliados y neófitos al cristianismo; además concederé un espacio importante a la explotación del miedo en la retórica cristiana como un recurso de aquietamiento de las conductas.

El orador religioso practicó para su auditorio la lectura en voz alta, recreó a través de la palabra lugares idílicos, infernales, personajes divinos, de la realeza; comunicó lo que muchos no podían o no sabían leer, en otros casos descifró el mensaje sagrado, pero sobre todo, se encargó de promover el imaginario religioso entre su grey.

En este sentido vale la pena rescatar la propuesta metodológica de Roger Chartier, quien ha estudiado las formas de practicar la lectura en los sistemas de Antiguo Régimen, pero sobre todo ha planteado la separación entre el *mundo del texto* y *el mundo del lector*. Contemplar como elemento de análisis el mundo de las ideas y la

escritura, nos lleva a cuestionar cuál es la intención de quien escribe, a quién va dirigida su escritura y qué pretende lograr con ella.

En lo referente al *mundo del texto*, los teóricos eclesiásticos aclaran bastante sobre los objetivos de la literatura religiosa. Elaboraron auténticos tratados del arte del buen decir, sentando las bases para desarrollar una verdadera aptitud en la persuasión y técnica de la discusión. Si la oratoria sagrada responde a la lógica de *enseñar, deleitar y mover*, el orador evidentemente tenía que poseer un amplio conocimiento del evangelio y enseñar con elegancia para mover a su auditorio hacia una vida llena de virtudes religiosas y morales.

Manejo de la Biblia, la historia y el latín, fueron requisitos indispensables “para interpretar las sagradas escrituras, nutrir el sermón de doctrina y autoridades, para no decir impropiedades, y para inventar comparaciones y saber ejemplos.”¹⁰⁹ Cualidades intelectuales, morales y físicas de alto nivel, fueron el marco de referencia bajo el cual se debía situar todo predicador.

Sin embargo, no bastaba ser un orador culto, era imprescindible usar estrategias escénicas- gestos y tonos de voz- para convencer al auditorio de aplicar la doctrina moral a la vida cotidiana.

La retórica posee una milenaria historia a la que hay que aludir para colocar en sus justas dimensiones sus transformaciones y su largo peregrinar hacia la oratoria sagrada. La retórica nació en el mundo antiguo con el fin de ordenar la actividad comunicativa. “Grecia fue su cuna y Aristóteles con su *Retórica* puso las bases para la concepción del fenómeno retórico como sistema. Pero fue... la actividad teorizadora de los romanos... lo que produjo la sistematización retórica coherente y sólida”¹¹⁰ en cinco partes: *invención, disposición, elocución, memoria y pronunciación*.

¹⁰⁹ Herrero, *op. cit.*, p. 159.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 138.

Los predicadores eclesiásticos, lograron acomodar el sermón a la teoría del discurso oratorio clásico, sintetizando la anterior estructura en *exordio*, *narración*, *confirmación* y *epílogo*, colocando de esta forma la oratoria al servicio de la Iglesia católica.

La retórica griega estuvo mucho más encaminada hacia la filosofía, en la Roma republicana se concentró hacia las leyes mientras que en la retórica cristiana fueron los temas sagrados el eje del discurso. Para la Edad Media, no se abandonó el oficio de la retórica, los tratados de oratoria clásicos se retomaron y se hicieron adaptaciones de las obras de Cicerón, Quintiliano y Aristóteles.

“Para los cristianos, era una época para seleccionar, para examinar la *Sapientia Saeculi*, y extraer de un legado secular que pudiera ser útil para la obra del Señor. Las discusiones de entonces influirían sobre la cultura occidental”¹¹¹ San Agustín dio a la retórica clásica un lugar en la cultura cristiana al considerar que el arte de la elocuencia debía usarse aunque estuviera manchado de paganismo. Sus cuatro libros de *Doctrina christiana*, se consideran como los primeros volúmenes de retórica cristiana. Esta obra fija principios para hacer discursos así como el método para expresar lo aprendido.

Inspirados en las obras de Quintiliano, Catón y Cicerón, los teóricos de la retórica cristiana idearon la base de la escritura del sermón además de hacer planteamientos claros sobre su representación pública, lo cual nos adentra plenamente en *el mundo del lector*. Es decir, nos lleva a reflexionar sobre cómo se representa el mensaje religioso, qué alcances y emociones aspira provocar, cómo llega al público para el que fue destinado y de qué recursos se vale el lector para impactar y convencer a su público.

¹¹¹ James J. Murphy, *La retórica en la Edad Media. Historia de la teoría de la retórica desde San Agustín hasta el Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 69.

Fray Luis de Granada refiere que “suele ser más [aceptado] el sermón vivo que el escrito, y más eficaz la lengua que la letra; ni el dedo que escribe expresa tanto el efecto como el semblante.”¹¹² Esta cita resume la importancia escénica que los predicadores debían conceder al texto. Darle vida era trascender las fronteras de papel para conseguir jugar con las emociones y mover al arrepentimiento.

El discurso religioso se diseñó para realizar una lectura compartida y representada en el púlpito; “lo que va a llegar al público no es la letra fría de un papel, sino la palabra vital que sale de las entrañas del orador con las galas de la voz y de los gestos.”¹¹³ En la forma de hacerse escuchar se encuentra el éxito de la oralidad, pero sobre todo, el tono de voz claro y la gestualidad son elementos importantes para captar la atención del receptor o público asistente.

La literatura edificante se difundió en la Nueva España sobre todo en los pulpitos, a través de su lectura en voz alta, frente a una feligresía no siempre letrada, de ahí, “el rol pedagógico, aculturante, disciplinante, atribuido a los textos puestos en circulación para públicos numerosos.”¹¹⁴ La enseñanza religiosa no se ceñía únicamente a la interpretación y transmisión de los conceptos religiosos, incluía una enseñanza moral a la que la comunidad cristiana debía estar sujeta.

La palabra que llegaba al auditorio incitaba en todo momento a apartarse de todo aquello que podría trastocar la religión y la moral cristiana. En el capítulo anterior he hablado sobre la forma en que los curas y frailes ejercieron dentro del púlpito o fuera de este, una verdadera intromisión en la vida cotidiana de su feligresía. Ya sea porque su vocación pastoral así lo demandaba o bien porque contaron con la autoridad real para

¹¹² Herrero, *op. cit.*, p. 504.

¹¹³ *Ibid.*, p. 503.

¹¹⁴ Roger Chartier, “Introducción a una historia de las prácticas de lectura en la era moderna, siglos XVI-XVII” en Roger Chartier, *El mundo como representación*, Barcelona, Gedisa, 1995, p. 118.

hacerlo, en la iglesia se predicó sobre los más diversos temas. Lo mismo se ordenaban los comportamientos en la alcoba, que en los caminos, las plazas, las pulquerías y tabernas. De ahí que la prédica tuviera la función social de normar las conductas.

La lectura en voz alta del sermón tuvo una “doble función: comunicar lo escrito a aquellos que no lo saben descifrar, pero también cimentar unas formas de sociabilidad encajonadas que son figurativas de lo privado: la intimidad familiar, la convivialidad mundana.”¹¹⁵ Este enseñar cristianizado y moralizando difería con los actos de la vida diaria de la feligresía, quien siempre encontró válvulas de escape a los modelos de conducta que preconizaba el predicador en el púlpito.

La comunidad cristiana interpretó a su manera la doctrina; haciendo particulares apropiaciones de lo sagrado, como aquellos hombres que no consideraban la fornicación simple como un pecado o ponían en duda la existencia del infierno y purgatorio. Es decir, adaptaban el catolicismo a sus necesidades cotidianas o bien profanas. Dentro de las apropiaciones de lo sagrado también hay que mencionar las oraciones, ensalmos y conjuros utilizados para solicitar algún favor amoroso, recuperar la salud, encontrar un objeto o hacer daño,¹¹⁶ sin duda bifurcaciones del mensaje apostólico y parte de la religiosidad no oficial.

La oratoria sagrada estaba obligada a renovarse en cada sermón dominical. A partir de ingenios literarios como: analogías, retruécanos y juegos de palabras, el orador religioso lograba renovar y aderezar su discurso con el propósito de lucir o pulir su palabra y agradar al auditorio. Posición que más tarde sería reprobada por algunos predicadores de estilo más sobrio, quienes cuestionaron a sus colegas por su inclinación al lucimiento en el púlpito y la preocupación sacerdotal por la estética del discurso. Aunque Jesucristo en su predicación utilizaba parábolas, “hacía constantes

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 110.

¹¹⁶ Véase en Araceli Campos Moreno, *Oraciones, ensalmos y conjuros mágicos del archivo inquisitorial de la Nueva España*, México, Colegio de México, 1999.

comparaciones de lo terreno y lo divino, mediante analogías y metáforas.”¹¹⁷ Lo que estaba en el centro del debate era que la posible influencia perniciosa del lenguaje adornado del siglo XVII en la oratoria sagrada pudiera cortar el canal de comunicación con la grey a la que se dirigía el discurso.

La exuberancia del lenguaje barroco ocasionó la denuncia de algunos predicadores que tuvieron que remitir su sermón ante el Santo Oficio de la Inquisición. El ingenio de éstos algunas veces podía ser poco ortodoxo o bien se prestaba a la confusión del dogma. Perla Chinchilla señala que la oratoria sacra a lo largo del siglo XVII se movió entre dos espacios, el religioso-catequético y el religioso-artístico. Situación que sirvió para diferenciar a los predicadores de la corte y de la villa. Los primeros probablemente fueron más complacientes con el auditorio para el que predicaban, en vista de su situación privilegiada en la sociedad y el refinamiento de sus oyentes. “De este modo [los predicadores de la corte] se integraban al discurso de una sociedad urbano-cortesana, dejando su función pedagógico-religiosa para cumplir otra pedagógico-literaria,”¹¹⁸ mientras que los predicadores menos aclamados cumplieron con su labor catequística y moral aunque también influenciados por las tendencias literarias de momento.

Cabe destacar que, para el caso de la evangelización indígena, la predicación corrió por otros caminos -por ejemplo en los primeros años de la conquista la predicación se hizo a señas, después con catecismos pintados y sermones en náhuatl y otras lenguas- en virtud de la barrera del lenguaje a la que los frailes tuvieron que adaptarse para ingeniar formas de comunicación, aspecto que trataré con mayor detalle en otro apartado de este capítulo.

¹¹⁷ Murphy, *op. cit.*, p. 282.

¹¹⁸ Perla Chinchilla Pawling, “Sobre la retórica sacra en la era barroca” en *Revista de estudios novohispanos*, vol. 29, 2003, p. 100. Para mayor detalle véase el libro de la misma autora: *De la compositio loci a la república de las letras. Predicación Jesuita en el siglo XVII novohispano*, México, Universidad Iberoamericana, 2004.

Hay cuatro maneras de interpretar *las sagradas escrituras*. Estas son: la histórica, alegórica, moral y análoge o la iluminación espiritual. La Iglesia católica consideraba al predicador como guía de su rebaño cristiano, el cual estaba imposibilitado para comprender por sí mismo el contenido bíblico. De manera que la oratoria cristiana debía aclarar éstos puntos. La metodología sugerente de la predicación medieval del siglo XI recomendaba que “cuando un predicador se dirige a un público donde se mezclan ignorantes y cultos, debía cuidar que los ignorantes oigan un tema sencillo y claro, y que los cultos encuentren el mismo sermón algunas cosas susceptibles de ser entendidas en un plano más profundo.”¹¹⁹

A estos cuatro niveles de interpretación de las Sagradas Escrituras, el que debía recibir mayor atención era el aspecto moral o tropológico, ya que reprender los vicios de los congregantes constituía el soporte para formar filas de cristianos ejemplares. Esto era lo que había planeado la Iglesia medieval. Sin embargo, ya en el siglo XVII, la predicación se acopló a la tendencia barroca y no fue sino hasta el XVIII que la oratoria retornó al estilo sencillo de autores como San Agustín, Fray Luis de Granada y los Padres de la Iglesia como San Juan Crisóstomo. Los cuales se caracterizaron por tener un discurso sencillo y directo para el oyente. Según parece, la inconformidad de un sector de la Iglesia, en relación a la oratoria barroca, era precisamente que muchos predicadores haciendo mayor énfasis en el ornamento del lenguaje dejaban a un lado la instrucción moral que estaban obligados a dar en los sermones.

La confusión, producto de los adornos empleados en la retórica cristiana, socavaba la aspiración Tridentina del siglo XVI, sobre la estandarización del conocimiento religioso dadas las múltiples interpretaciones de la prédica, pues “entre

¹¹⁹ Murphy, *op. cit.*, p. 308. Hay cuatro maneras de interpretar las Escrituras: la histórica, que habla de sucesos reales, la alegórica, donde una cosa representa a otra distinta, la tropológica o edificación moral, que trata del ordenamiento y disposición de la vida del creyente y análoge o iluminación espiritual, que es en la que los religiosos estaban obligados a tratar de los asuntos celestiales y sublimes.

los malabarismos y piruetas a que se entregaban se encuentran las equivalencias más irreverentes de lo divino y lo profano, y las más curiosas invectivas contra el santoral, a fin de resaltar la figura de un santo patrono o de una entidad predilecta, en detrimento de los demás.”¹²⁰

La Iglesia católica de la Contrarreforma había planteado en el Concilio de Trento no sólo resistir los embates del protestantismo, sino de igual forma fortalecer su poder eclesiástico, combatir la herejía y evitar la división de la cristiandad. Los teólogos y moralistas reunidos en Trento (1545-1563) habían ordenado y perfeccionado la doctrina oficial que la Iglesia difundiría entre sus creyentes. Optaron por un clero mejor preparado e informado en las creencias, normas y prácticas religiosas oficiales que, en lo sucesivo debían difundir en los púlpitos.

La defensa del credo católico contó “con una reglamentación precisa, instituida al interior de Trento, con el fin de vigilar y controlar la difusión oral y escrita del discurso... la palabra oral y escrita marcaría en adelante la pauta para la selección de temas, fuentes y métodos de enseñanza.”¹²¹

Comunicar sólo aquello que la Iglesia quiere informar a sus fieles engloba una serie de creencias, valores y mentalidades encomendadas a los oradores. Las prácticas literarias aplicadas a la oratoria sagrada chocaban con la oficialidad Tridentina; la actividad Inquisitorial se volcaba hacia la revisión de los contenidos cuando el mensaje era demasiado confuso al entendimiento.

Si el manejo de analogías, metáforas o antítesis en el púlpito llegaban a denunciarse como herejías, proposiciones erróneas o blasfemas, el texto era cuestionado

¹²⁰ Pablo González Casanova, “Oratoria sagrada” en Pablo González Casanova, *La literatura perseguida en la crisis de la colonia*. México, Secretaría de Educación Pública, 1986, p. 34.

¹²¹ María Concepción Lugo Olín, “Género y discurso: dos pilares en la difusión de las normas tridentinas” en José A. Ronzón, Saúl Jerónimo Romero (Coords), *Formatos, géneros y discursos. Memoria del segundo encuentro de historiografía*, México, Universidad Autónoma Metropolitana unidad Azcapotzalco, 2000, pp. 137-138.

y sometido a un examen teológico realizado en el Tribunal de la Inquisición. Evidentemente no todos los predicadores pudieron cumplir con los tres requerimientos básicos del sermón,- enseñar, deleitar y mover- muchos caían en el deseo de satisfacer a su auditorio; sobre todo en el periodo barroco, en el que innegablemente el juego de palabras involucraba la fama o la denuncia de la oralidad.

Los oradores menos hábiles en la argumentación, fueron presa de la censura. En casos de mayor gravedad para los intereses doctrinales o económicos de la Iglesia, el orador era desterrado del púlpito por cierto tiempo.

La creatividad literaria mal entendida o mal probada podía involucrar la denuncia del texto. Denuncia hecha por los mismos feligreses, autoridades civiles o eclesiásticas que presenciaban el sermón y manifestaban sus inconformidades y dudas al Santo Oficio. Este a su vez se encargó de cuidar los enredos de lenguaje culto y comparativo.

“El sermón es también un ejercicio de *saber*, y una *técnica* de la presentación de ese saber [...] El predicador en la sociedad colonial es un diestro conocedor de todas las técnicas de argumentación que dependen del silogismo, lo que permite “probar” un argumento ante su auditorio.”¹²² Conciliar el saber religioso y la creación literaria fue el reto al que se vieron sometidos muchos predicadores. Algunos adquirieron un estilo más simple, no por ello falto de ingenio o saber intelectual. Los más intrépidos optaron por el lenguaje rebuscado, por conseguir la novedad y evitar la perpetua reiteración de los contenidos religiosos.

Las proposiciones denunciadas como escandalosas o heréticas, a menudo surgían por la inclinación que algunos oradores tenían sobre alguna divinidad en particular. En el marco de estas preferencias sagradas rivalizaron las diversas órdenes

¹²² Silva, *op. cit.*, p. 114.

mendicantes y clero secular. Un claro ejemplo de esta rivalidad fue la polémica desatada entre las órdenes en torno a la concepción de María, situación que llegó hasta el púlpito en forma de ofensa y en la que una y otra orden denunciaban los agravios o bien los respondían en sus sermones. En 1767 -año en el que fueron expulsados los jesuitas por Carlos III- “un dominicano propuso que a la Compañía de Jesús se le llamara Compañía de los Diablos, con lo que ahuyentó a sus fieles de la iglesia y les hizo pensar que algún demonio hablaba en boca de aquel fraile.”¹²³

La exaltación o la desestimación de algunos íconos sagrados, llevó a los oradores a emitir en sus sermones toda clase de comparaciones inconvenientes para la época y la Iglesia católica. En 1691, el párroco Nicolás Guajardo fue llamado ante el Tribunal por una proposición denominada como herética, al decir en su sermón que “María santísima era accidentalmente más inmensa que Dios.”¹²⁴ Fray Gabriel Arias también fue citado por haber dicho en su sermón que “San José fue concebido sin mancha de pecado original.”¹²⁵

En fin, para muchos oradores cristianos no era nada fácil equilibrar los tres grandes objetivos de la predicación. Estos debieron cuidar su lenguaje, hablar con elegancia y persuasivamente. Cuando los predicadores se excedían en el sermón a través de la burla, la injuria, el desacato, se les sancionaba bajándoles del púlpito según la falta. El mensaje apostólico era cuestionado ya sea por su contenido doctrinal, su estilo confuso o bien por su teatralidad.

Mundo del texto y del lector se corresponden dado que para el caso de la literatura sagrada, fue la Iglesia misma quien planeó una escritura religiosa con fines concretos además de precisar las formas de ofrecer la lectura a la feligresía para quien habían dirigido sus escritos. Pasar de la pluma al púlpito constituyó una doble labor:

¹²³ González, *op. cit.*, p. 31.

¹²⁴ AGN, *Inquisición*, año 1691, vol. 526, exp. 26, foja 592.

¹²⁵ AGN, *Inquisición*, año 1616, vol. 312, exp. 9, foja 42.

intelectual y escénica. Obedeció a normas, usos e intereses que transitaron de la materialidad del texto a la personificación de éste, “hechos para ser dichos o leídos en voz alta y compartidos en una audición colectiva, cargados de una función ritual, pensados como máquinas para producir efectos, esos textos obedecen a leyes propias del *performance* o de la realización oral.”¹²⁶ A decir del diccionario de la lengua española, la acepción moderna de la palabra *performance* es una “hazaña, hecho o resultado fuera de lo corriente,” este acto de impresionar es visualmente impactante y sugerente por sus contenidos. Cruces, imágenes de santos, pinturas y otros símbolos religiosos fueron auxiliares del acto de conmover actuando. En el *performance* religioso de la época colonial, el orador tiene como base su texto – el cual ha sido elaborado previamente- ha hecho indicaciones concretas para su representación ante el auditorio.

Lo que de Certeau, ha denominado como *indicios de oralidad* - es decir los símbolos e indicadores que señalan qué frases deben resaltarse actuando o cuándo debe cantarse una parte del texto- sirven para historiar las maneras de leer y escuchar leer, pues nuestra relación con lo escrito puede no coincidir con las prácticas de lectura del pasado. Lo cual lleva al historiador a reconocer los usos del texto, su difusión y utilidad política y social.

Estos *indicios de oralidad*, también se encuentran presentes en la retórica sagrada, algunos sermones y manuales para predicadores contenían indicaciones y consejos para hacer de su lectura un texto proclive al arrepentimiento, acentuando frases para propiciar una escena dramática ante el auditorio. Véase el siguiente ejemplo:

Abofetearé mi cara (darse un par de golpes)
y pues te he ofendido tanto,
eterno será mi llanto.

¹²⁶ Michel de Certeau, “La pluma el taller y la voz” en Roger Chartier, *Pluma de ganso, libro de letras, ojo viajero*, México, Universidad Iberoamericana, 1997, p. 28.

mira en esta cruz pendiente (sacará un Santo Cristo)
 este Cordero Sagrado
 cuál le ha puesto tu pecado.¹²⁷

La comunidad religiosa se deleitó y atemorizó cuando asistía a escuchar el sermón, así lo relatan los documentos o crónicas de la época, que afirman lo frecuente de los escándalos, burlas, insultos o parloteo del público y predicadores en la iglesia. De modo que la asistencia a este recinto sagrado posee matices de solemnidad, temor, devoción y espectáculo.

Francisco Terrones, en su manual de *instrucción para predicadores*, señaló en relación a la homilía con fines de teatralidad que “el vulgacho suele seguir de tropel a algunos predicadores, no tan exactos, pero por lo menos, tienen alguna excelencia de hablar, o representar, o hacer llorar o reír.”¹²⁸ Pensemos también que no todo el público creyente asistió a escuchar el sermón con una verdadera pretensión religiosa, sino también como un pasatiempo más que ofrecía la cotidianidad novohispana.

Por supuesto hay que matizar esta tesis, pues según el género de la homilía, será el tenor del espectáculo, y se dará paso a la risa, la conmoción o el drama. Probablemente los sermones apocalípticos, del purgatorio o los sermones de autos de fe dejaron poco espacio para la risa, dado el drama que implicaba la salvación y su eterna lucha contra el mal, el cuerpo y los placeres mundanos. Más aún ¿quién podría reír cuando se le anunciaba la proximidad del juicio final y se le describía detalladamente infierno y purgatorio?

Mover al arrepentimiento fue quizás uno de los objetivos más importantes a los que aspiraban llegar los predicadores. La copiosa literatura sermonaria demuestra los esfuerzos pedagógicos de los oradores que, mezclando en su discurso la bondad divina

¹²⁷ G. de Santa María, *El predicador apostólico*, Sevilla, 1648, p. 243. Citado en Gómez, *op. cit.*, p. 61.

¹²⁸ Perla Chichilla, “La retórica de las pasiones. La predicación en el siglo XVII” en *Historia y Grafía, UIA*, Num.7, 1996, pp. 106-107.

con el castigo, recurriendo al temor, la amenaza y la recompensa por los actos devocionales, reiteraban la omnipotencia y omnipresencia de Dios actuando apasionadamente en sus púlpitos.

La teatralidad a la que se llegó en el púlpito también fue objeto de crítica, pues se denunció que muchos clérigos exageraban tanto en la representación de su sermón que lo convertían en un espectáculo, que a ojos del espectador podría considerarse más que adoctrinamiento un pasatiempo dominical. No obstante, los oradores se sirvieron de esta técnica como instrumento de convencimiento y control de la comunidad cristiana.

Se usaron estrategias del lenguaje, escénicas y pictóricas para atraer, enseñar y atemorizar a una numerosa comunidad de fieles. Las pautas que siguió el discurso consistían en exponer los hechos sagrados, compararlos con las conductas disímiles, referir su espacio de diferenciación con la vida de su feligresía y ordenar un principio y regla a seguir.

El vigía de la comunidad cristiana estaba sujeto a las instituciones de control; Iglesia e Inquisición censuraron y controlaron la oratoria sagrada. La Iglesia católica y la Inquisición tuvieron “la precaución de prohibir para su publicación aquellos sermones que incurrieran en desaciertos, en doctrinas nuevas, absurdas, temerarias, erróneas, blasfemas, impías.”¹²⁹ Este cuidado de la oralidad sagrada demuestra la crítica de estilo, contenido religioso y representación. El sermón fue un texto sometido a las aprobaciones y censuras para su publicación o para enmendar los errores en materia religiosa. En los más diversos estilos de oratoria, el sermón se ocupó de los avaros, blasfemos, borrachos, ladrones, libertinos, jugadores, glotones y los indios idolatras de la colonia.

¹²⁹ Alicia Bazarte, Enrique Tovar Esquivel, “Versos y sermones para un convento” en Ronzón, *op. cit.*, p. 152.

La contienda pedagógica de la Iglesia tridentina demostró su afán por catequizar a los grupos sociales que se creía ya asimilados a las prácticas del cristianismo y cuya ignorancia en la fe se consideró como un deber de la Iglesia sacarlos de este estado, haciendo mayor énfasis en la predicación.

II. I EL SERMON EN LA NUEVA ESPAÑA.

La incorporación de los indios a la cristiandad fue un proceso gradual, debido a la barrera de la lengua y a la persistencia de las costumbres y creencias de la población aborígen. La predicación en castellano y los métodos retóricos empleados en la península no eran adecuados para enfrentar el escenario lingüístico del Nuevo Mundo. Los Franciscanos, seguidos de sus compañeros agustinos, dominicos y finalmente los jesuitas, aplicaron viejos y nuevos métodos de cristianización. Teatro, escritura en lenguas autóctonas y pinturas, apoyaron la empresa evangelizadora. Sin estas ramas auxiliares y complementarias en la evangelización, la predicación simplemente hubiese fracasado.

Se puede decir que la predicación para indios atravesó por varias etapas. Según Mariano Cuevas en los primeros años del contacto, la oratoria era rudimentaria “parece que no esperaron a saber la lengua para emprender la predicación, esto dicen los primeros cronistas. Era con mudez y solas señas, señalando el cielo y diciendo estar allí el solo Dios que habían de creer, volviendo los ojos a la tierra, señalaban el infierno,”¹³⁰ este modo de comunicación constituye una de las primeras formas de acercamiento. Después con la ayuda de informantes indígenas los frailes continuaron con la predicación, mientras que los misioneros familiarizados con las lenguas comenzaron a elaborar escritos de adoctrinamiento para los indios. Se redactaron sermones en lenguas indígenas, catecismos pictográficos también llamados Testerianos -debido a que fue una técnica utilizada por el padre Jacobo de Testera en el siglo XVI, la cual se caracteriza por ser una forma de catequesis por medio de la pintura- y confesionarios para el facilitar la enseñanza y el aprendizaje de la doctrina.

¹³⁰ Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, México, *Patria*, 1946, Vol. I, p. 200.

“A fuerza de escuchar sermones contra los ídolos y de serles reprochada su idolatría, los indígenas comenzaron a familiarizarse con el estereotipo”¹³¹ de la imagen occidental de lo sagrado. La cruz y otros elementos propios del cristianismo, según los frailes, suplirían las representaciones de ídolos prehispánicos.

Los evangelizadores de México convencidos que la destrucción de templos e ídolos ayudarían a suprimir las creencias en los falsos dioses, instituyeron sus propias representaciones de lo sagrado. Justificaron el reemplazo de unas imágenes por otras y explotaron este recurso visual para su labor de catequesis. Lo que no podían comunicar con palabras -por su desconocimiento o por su inexperiencia en las lenguas - lo llevaron a la iconografía. No era un elemento de novedad el uso de pinturas religiosas como método de cristianización en América. Su empleo en el occidente cristiano se debió al analfabetismo de la población europea: “los misioneros que utilizaron lienzos pintados para su predicación tuvieron muy presente la tradición europea al respecto, sin embargo, fue la propia especificidad de la cultura amerindia, basada en la imagen... lo que aseguro la difusión y los logros obtenidos por esta técnica.”¹³²

La combinación de las tradiciones prehispánicas con los métodos misionales europeos logró cierta hibridación en la enseñanza del cristianismo. Así los llamados catecismos pictográficos, imitaron el sistema de escritura por imágenes usado por los indígenas en los códices prehispánicos.

Conscientes de que “las imágenes sirven para demostrar a los ignorantes que no conocen la escritura lo que deben creer,”¹³³ los clérigos se hacían acompañar de lienzos con temas de la iconografía cristiana. Representaciones pictóricas de Cristo, la Virgen,

¹³¹ Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes, de Cristóbal Colón a “Blade Runner” 1492-2019*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 67.

¹³² María Beatriz Aracil Varón, *El teatro evangelizado. Sociedad, cultura e ideología en la Nueva España del siglo XVI*, Italia, Bulzoni Editore, 1999, p. 119.

¹³³ Huizinga, *op. cit.*, p. 221.

los santos y escenas de la Biblia sirvieron como material didáctico a los misioneros, además del apoyo lingüístico que les brindaron en su predicación los intérpretes indios.

Ya sea dentro o fuera de la iglesia, el uso de la imagen fue una estrategia pedagógica recurrente y al parecer tuvo gran éxito entre la población india. Los templos se saturaban de imágenes, esculturas y retablos, los cuales eran exhibidos al público asistente y formaron parte del decorado interno de iglesias, capillas y monasterios.

La pintura y escultura no permanecieron enclaustradas en las iglesias. Con el propósito de captar la atención de la feligresía y la aspiración propagandística que se pretendía dar a la efigie occidental, se llevaron a cabo procesiones para mostrarlas en las calles. “Muy pronto la imagen animada prolongó y desarrolló las potencialidades de la imagen fija, rematando así el despliegue del dispositivo occidental. Después de participar en las primeras procesiones cristianas organizadas en el continente, los indios descubrieron la imagen espectáculo.”¹³⁴ El teatro evangelizador al igual que la pintura, la danza y la música, fue uno de los métodos complementarios a la predicación que facilitaron la instrucción doctrinal y moral de los indios. El teatro religioso se “caracteriza por su *adaptación* al contexto en el que se desarrolla. Este hecho influye no sólo en la elección de los temas, sino también en la modificación y creación de nuevos argumentos que puedan servir mejor a los fines perseguidos por los mismos misioneros.”¹³⁵

La Iglesia percibió que la actividad teatral podría ser una forma de introducir al pueblo indígena en los misterios religiosos y teatralizó la navidad, adoración de los Reyes, la Pasión y resurrección de cristo. Esta herramienta didáctico-religiosa fue ante todo un espectáculo comunicador de la Iglesia, en un principio aceptada por gran número de religiosos, no obstante, el obispo Zumárraga llegó a considerar éstos actos

¹³⁴ Gruzinski, *La guerra de las imágenes*, op. cit., p. 90.

¹³⁵ Aracil, op. cit., p. 295.

propagandísticos de la fe como peligrosos; en 1585 logra prohibir las representaciones teatrales en el atrio.

Lo que en los siglos XVI y XVII había sido motor de propaganda y adoctrinamiento, en el siglo XVIII fue prohibido en la real cédula de 1765. El pensamiento ilustrado desdeñaba la superstición y la irracionalidad con que se llevaban a cabo fiestas religiosas y teatro. Ya para este siglo el cambio de mentalidad se hacía evidente con las nuevas formas de concebir la fe. La religión católica y la oratoria misma se vieron sometidas a las formas de pensar y sentir propias de éste siglo.

No termina con el lienzo y el escenario las ambiciones pedagógicas de las órdenes religiosas en la Nueva España. El interés por hacer inteligible no sólo su discurso sino los fundamentos del cristianismo, en el cual se basaba su predicación, los llevó primero a elaborar y después a proporcionar los materiales de instrucción cristiana a los naturales. Dichos materiales no fueron uso exclusivo de indios; los doctrineros comprobaron su utilidad educativa.

Así como en Europa se habían impreso diversos sermonarios para uso de los predicadores inexpertos -estos libros constituían una especie de manual, que permitía al orador obtener un modelo de discurso bajo el cual difícilmente podría divagar en el púlpito- de igual forma en la América colonial algunos catecismos, cartillas bilingües o monolingües incluyeron sermones en lenguas nativas y castellano. Estos textos fueron empleados para impedir errores y obtener mayor efectividad en el trato con las poblaciones adoctrinadas.

De la escritura instructora realizada por los mendicantes, los trabajos catequísticos más conocidos son los de fray Juan de Zumárraga, fray pedro de Gante y fray Alonso de Molina.

La doctrina breve pero muy provechosa... de Zumárraga publicada en 1539, y dos obras más que se imprimieron en 1543 y 1546, eran doctrinas breves en forma de sermones o pláticas razonadas.

Fray Pedro de Gante redactó varios catecismos y cartillas para enseñar a leer. Entre estos trabajos se encuentra *la cartilla para enseñar a leer*. Estas publicaciones además de contener los principios básicos del cristianismo también incluyeron sermones en lenguas indígenas. Fray Alonso de Molina dio a conocer su *Doctrina cristiana breve en lengua mexicana*, impresa en 1546, y la *Doctrina cristiana en lengua mexicana muy necesaria*. Las órdenes restantes siguieron el ejemplo de los franciscanos, redactando manuales de doctrina en castellano, náhuatl y otras lenguas. Estos trabajos constituyen las primeras herramientas de tipo religioso que se colocaban en manos de indios y curas de indios. Circularon como textos para memorizar y recitar ante el párroco.

La experiencia novohispana de introducir las obras de los mendicantes no alcanzó a cubrir las necesidades devocionales de todo el pueblo indígena ya que, “en relación con las posibilidades económicas de la población había que considerar como posibles compradores a los indios caciques y principales que habían podido conservar sus rentas y tributos.”¹³⁶ Los macehuales que estaban sujetos a las cargas tributarias difícilmente lograron obtener estos libros; probablemente fue a través de sus párrocos - quienes sí estaban en condiciones de poseer los libros de fe - como pudieron adiestrarse en los misterios de fe.

La literatura con fines catequísticos fue sometida a la lupa de los Concilios Provinciales y fue objeto de debate en dichos encuentros. Las decisiones que se tomaron aquí afectarían la educación de los indios: la exclusión del sacerdocio y cierre de escuelas que no estuvieran supervisadas por religiosos. En estas medidas restrictivas se

¹³⁶ Pilar Gonzalbo, “La lectura de la evangelización” en Josefina Zoraida Vázquez (coord.), *Historia de la lectura en México*, México, Colegio de México, 1999, p. 40.

puede observar que los criterios de la evangelización indígena se fueron modificando en la medida en que se evaluaba la ortodoxia en libros, catecismos y doctrinas.

En relación al sermón en el “Primer Concilio de la Iglesia de la Nueva España en 1555, se examinaron los sermones en lenguas indígenas para revisar la ortodoxia y su traducción apropiada [...] una década más tarde el Segundo Concilio de la Iglesia en la Nueva España ordenó que todos los sermones y libros deberían tener permiso.”¹³⁷

La Inquisición hacía lo propio en este aspecto. Entre las diversas funciones que se le asignaba, era la vigilancia y censura de la literatura que llegaba a los puertos así como de la que se escribía en la Nueva España. Había que repeler la influencia exterior de las ideas luteranas y controlar al interior la escritura y el apego total al dogma católico; el fin último era interceptar los libros prohibidos y retirar de la circulación las doctrinas erróneas.

El tercer concilio de 1585 no difiere mucho de los anteriores medidas, pues dice de la literatura religiosa para indios que “ningún escrito perteneciente a la religión se publique en el idioma de los indios, sin ser primero examinado por el ordinario..., prohíbe este sínodo, bajo pena de excomunión, el que se publiquen entre los indios en su lengua vulgar libros, sermones, o tratados de cosas que pertenecen a la religión, si no es que la traducción sea antes examinada y aprobada por el ordinario”¹³⁸

La Iglesia católica en América regresaba a la postura tradicional de la Iglesia romana de controlar el mensaje evangélico, el cual sólo sus vicarios podían explicar.

En un principio se consideró factible que los indios ejercieran el sacerdocio- la apertura de escuelas y otros proyectos educativos fueron el punto de partida de la política de conversión-, más para finales del siglo XVI el cambio de mentalidad hacia éstos era evidente. Como agentes nuevos en la fe se dudaba de su capacidad de ejercer

¹³⁷ Francisco Fernández Castillo, *Libros y libreros en el siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, p. 135.

¹³⁸ Mariano Galván Rivera, *Concilio III Provincial Mexicano*, México, 1859, p. 22.

este ministerio por su dudoso origen idolátrico. Por un lado la desestimación intelectual o moral de los indios minó su camino de preparación para la vida eclesiástica, por otra parte la Iglesia juzgó pertinente no someterlos a la vigilancia del brazo inquisitorial por ser neófitos en el catolicismo. “El ideal de comunidad cristiana que alentaron los primeros evangelizadores fue sustituido por un régimen vigilante de la ortodoxia... los libros redactados bajo el generoso impulso cristiano y humanista de los fundadores de la Iglesia novohispana llegaron a considerarse inútiles o nocivos.”¹³⁹

La Nueva España necesitó de un contingente de predicadores perfectamente preparados que alentaran la devoción y la moral de indios, españoles y castas en los púlpitos. En 1553, se lleva a cabo la apertura de la universidad en donde se impartió la primera cátedra de retórica a cargo de Francisco Cervantes de Salazar.

La circulación de lecturas devocionales y tratados de retórica fueron promovidas en los cursos de retórica. Se trajeron desde la península las obras retóricas más connotadas, entre ellas destacan *Manual de oraciones y espirituales ejercicios* y *Retórica eclesiástica* de Fray Luis de Granada. “Como era natural, la literatura eclesiástica predominaba en el cargamento [de los viajeros], en dos aspectos típicos del espíritu contrarreformista: los estudios teológicos en latín que exponían los dogmas católicos al clero, seglar y regular, y los trabajos de instrucción o devoción religiosa... eran sermones, catecismos, manuales religiosos, vidas de santos y devocionarios.”¹⁴⁰ La preceptiva retórica también desarrollada por predicadores novohispanos como Fray Diego Valadés, fray Martín de Velasco y Francisco Antonio Pomey son algunos de los nombres que figuran en el arte retórico y de sermones novohispanos.

El franciscano Diego Valadés, fue uno de los primeros en escribir en la Nueva España un tratado de retórica. Su obra iba dirigida a los misioneros que comenzaban a

¹³⁹ Gonzalbo, “La lectura de la evangelización”, *op. cit.*, p. 44.

¹⁴⁰ Irving A. Leonard, *Los libros del conquistador*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 234-235.

evangelizar en el nuevo mundo. En *Rhetorica Christiana*, Valadés “favorece el cultivo artificial de la memoria, por considerar que el predicador en tierras de misión no podía disponer de mucho libros. Y, además, para ayudarlo a adaptarse a la situación concreta, se da a la tarea de describir y explicar muchas cosas y costumbres de indios.”¹⁴¹

Líneas arriba he mencionado cómo algunos predicadores novohispanos del siglo XVII se inclinaron por demostrar en los sermones sus conocimientos literarios, históricos y mitológicos. El sermón novohispano dejó su propia huella en los archivos, gracias a la financiación de particulares que podían correr con el costo de la impresión, es así como observamos el espíritu barroco y la forma de “traer al púlpito a Júpiter, a Venus, a Marte, a Palas Atenea; convocar en la iglesia a Pegaso y a las siete maravillas de la Antigüedad; bautizarlos a todos y hacer que cante junto a Moisés y David [...] todo para exaltar el santo o el misterio [...] y para demostrar que los mexicanos también compiten airosamente”¹⁴² con los oradores peninsulares.

Carlos Herrejón en su ensayo “La oratoria en la Nueva España”, señala que hay tres grandes periodos de oratoria novohispana. El primero de 1584 a 1665, periodo que representa los primeros intentos por integrarse a las tradiciones sermonarias de Europa. El segundo que va de 1666 a 1766, representa el creciente impulso y esplendor del sermón novohispano. El último de estos periodos va de 1767 a 1821, etapa de crisis política que va desde la expulsión de los Jesuitas de la Nueva España hasta la consumación de la independencia.

Según parece apuntar en su trabajo, la inclinación barroca en la oratoria sagrada no es sólo parte de una moda literaria que hacía eco en el México colonial. Fue también una reafirmación intelectual criolla hacia la sapiencia Española.

¹⁴¹ Mauricio Beuchot Puente, *Retóricos de la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, p. 37.

¹⁴² Carlos Herrejón, “La oratoria en la Nueva España” en *Relaciones*, Colegio de Michoacán, Núm. 57, invierno de 1994, p. 70.

A mediados del siglo XVIII el sermón panegírico de la virgen de Guadalupe desplaza en los púlpitos al sermón mariano. En 1737 se le nombra patrona de la Ciudad de México, para 1746 sería patrona de la Nueva España. Sobra decir que los sermones guadalupanos intentaron insertar los sucesos de la conquista en la Biblia, haciendo particulares analogías. Así Cortés y su grupo de conquistadores aparecen en un sermón de 1648, como un ejército de ángeles enfrascados en una batalla cósmica contra Satanás, mientras que Juan Diego, a semejanza de Moisés que escuchó la palabra de Dios en el Monte Sinaí, recibe el mensaje de la virgen en el cerro del Tepeyac.¹⁴³ Más que una simple alegoría que se empeña en acercar los dos espacios geográficos subyace el sentimiento criollo de incrustar la realidad histórica a la literatura sagrada.

Arte de sermones, del franciscano Martín de Velasco - publicado por primera vez en 1677- no es precisamente partidario del ornamento en la oratoria del siglo XVII. Su obra fue usada en la formación de los predicadores novohispanos; propone la vuelta al estilo clásico pues el fin de la oratoria sagrada –dice- “es compendiar lo útil, y rechazar lo recargado y grandilocuente. Busca la sencillez... y añade con orgullo que es un libro escrito en las Indias, a pesar de que los comuneros de España no quieran creer que en las Indias puede haber ingenios.”¹⁴⁴

Ningún sermón podría imprimirse sin las aprobaciones y licencias de las autoridades civiles y eclesiásticas, los escritos que llegaron a las prensas se caracterizaron por ser extremadamente pulidos; representaron la elocuencia culta de oradores destacados de la sociedad colonial. La experiencia de estos predicadores difícilmente les llevaría a incurrir en desaciertos doctrinales, por ello la mezcla de conocimiento religioso y profano no representó menoscabo alguno en los lectores y escuchas.

¹⁴³ Véase Brading, *Siete sermones guadalupanos*, op.cit.

¹⁴⁴ Beuchot, op. cit., p. 40.

Los sermones impresos o manuscritos nos dan noticia de los acontecimientos cotidianos, desde la reconstrucción de una iglesia, el patrocinio de un retablo, la muerte de autoridades civiles, eclesiásticas y gente del común. Fueron textos presentes en la fiesta religiosa, en el convento y en la muerte. Adquirieron una significación en el imaginario colonial a través de su lectura, “nos revelan una historia cultural viva, amplia y profunda, podremos entonces apreciarlos como testimonios de modos de pensar, de imaginar y de decir, como ejercicio y expresión de una mentalidad, de ideas, creencias, lenguaje e intereses.”¹⁴⁵

¹⁴⁵ Herrejón, “La oratoria sagrada en la Nueva España” *op.cit.*, p. 61.

II. II LA EXPLOTACIÓN DEL MIEDO

*Entonces me dijeron: << Tienes que profetizar de nuevo amenazando a muchos
pueblos, naciones, lenguas y reinos >>
Apocalipsis 10, 11.*

La retórica sagrada está saturada de miedo. Los sermones apocalípticos, del juicio final y del purgatorio son los más descriptivos, aunque prácticamente no hay orador que resista dejar pasar la oportunidad de amedrentar al auditorio con recreaciones terribles de la muerte, la agonía y los suplicios del más allá.

Los siglos XII y XIII parecen ser decisivos en la definición y utilización del diablo y del purgatorio. La Europa de la baja Edad Media inicia haciendo una revisión de éstos elementos atemorizadores. Después de este último siglo, serán elementos mayormente difundidos en la predicación y funcionarían como arquetipos del miedo y de control en la retórica cristiana. Las construcciones imaginarias que emergen de los sermones serán cada vez más descarnadas y temibles.

La historia del diablo en occidente se fue modificando. Robert Muchembled señala con razón que su historia se desarrolla entre el contexto bíblico y las viejas tradiciones de origen precristiano. La penetración de ideas cristianas en grados diferentes es lo que lleva a elaborar distintas percepciones del mal, en consecuencia la historia del diablo está diseminada por el mundo con múltiples orígenes sincréticos.

Los relatos del siglo XII lo describen como un personaje casi cómico y burlado, para el siglo XIII su figura adquiere mayor vigor, pero “la acentuación de los rasgos negativos y maléficos del demonio se perciben realmente a partir del siglo XIV, porque el hilo de la historia así contada ya no se limita al estrecho mundo monástico, sino que se teje

cada vez más profundamente en la trama del universo laico, donde se plantea concretamente el problema del poder, de la soberanía, de las formas de dependencia.”¹⁴⁶

El demonio, diablo, Belcebú, Lucifer o cualquiera de los nombres que adopte la terminología cristiana es usado para corregir el pecado, justificar la realidad y legitimar el poder divino o del rey. La iglesia recurrió a las creencias populares de las sociedades precristianas para definir el mal o lo demoníaco, lo mismo sucede en América cuando al descubrir el cúmulo de creencias y representaciones sagradas, por ejemplo de Tláloc y Quetzalcoátl, por mencionar algunas deidades, se clasificaron como demoníacas.

Europa llega a América a través del cristianismo, España legitima su poder y todos sus actos según la *misión divina o de salvación* que había adquirido al “descubrir” un nuevo continente. La justificación de su presencia y dominio fue parte del universo mental de la sociedad hispana donde se deseaba eliminar el mal a través de la religión y bajo la tutela de un reino profundamente católico.

En 1492, España había dado muestras contundentes de su devoción cristiana con la reconquista de su territorio expulsando a moros y judíos. “Descubierto” el Nuevo Mundo, las sociedades precolombinas se insertan en esta última cruzada.

La imagen del diablo “surgida a la vez de la fantasía popular y de la imaginación de los monjes... “las supersticiones” de las masas evidentemente no llegan a desaparecer abruptamente bajo este impacto, pero pierden, un poco, su carácter de sistema mágico explicativo del mundo”¹⁴⁷ Tláloc no sería más el responsable de la lluvia y la serpiente emplumada en opinión de la Iglesia colonial era sólo una representación del demonio.

¹⁴⁶ Robert Muchembled, *Historia del diablo, siglos XII-XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 34.

¹⁴⁷ *Ibid*, p.48. El autor habla de lo popular en un sentido amplio del término. Aclara que lo popular no es patrimonio exclusivo del pueblo o del vulgo, ya que, hay creencias y prácticas que a menudo son compartidas por las elites dirigentes y la Iglesia. La Iglesia retomó las creencias, mitos y representaciones de lo sobrenatural desarrolladas por las diferentes poblaciones europeas para ejemplificar la presencia del diablo, lo cual no quiere decir que las tolerara.

Este personaje tuvo gran eco en América. Estaba presente en los mitos, las creencias y también en la manera de comportarse en la vida cotidiana. El discurso demonológico de los predicadores señala “que existen demonios adscritos respectivamente a la calzas, a los juramentos, al matrimonio, a la caza, a la embriaguez, a la usura, a las finanzas, a la danza, a la brujería, a la moda, a la adulación, a las mentiras.”¹⁴⁸ El diablo tiene diferentes escenarios de aparición, es grande su espacio de acción, se le atribuye cierta influencia en los comportamientos; incita al pecado o al horror de éste personificándose en animales, mujeres hermosas y hombres. La intimidación había encontrado su mejor expresión en los pulpitos. “Adversario sobrehumano, seductor, taimado, engañador, -así lo define la Biblia-, el diablo es un extraordinario ilusionista, un prestidigitador temible,”¹⁴⁹ y es precisamente este el tipo de relato que ofrecen los predicadores a sus feligreses. En sus sermones encontraron la forma de expandir en el imaginario religioso el temperamento y poder diabólico al que estaban expuestos los hombres diariamente.

La siguiente pieza retórica destaca por su incursión en diferentes aspectos de la vida cotidiana, titulado como *sermón de la lujuria*, el predicador expone su inconformidad sobre el continuo uso de este pecado capital y advierte a su auditorio: *ay, de aquel, que por sus continuas y repetidas caídas en este inmundo vicio [el de la lujuria] está Dios enojado contra él*. A continuación, trata de persuadir al público para que adopte la castidad. Llama la atención que incluya en su sermón los siguientes versos rimados, que por su sonoridad y ritmo, seguramente se utilizaban para que los fieles los memorizaran, expresaran su religiosidad o bien los hicieran de uso popular en sus conversaciones.

¹⁴⁸ Jean Delumeau, *El miedo en occidente*, España, Taurus, 2002, p. 388.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 386.

que se salve el lujurioso
 por ser tan incorregible
 aunque no es imposible
 es punto mui dificultoso

temed hombres licenciosos
 temed aquel fuego eterno
 que van tropas del infierno
 de torpes y lujuriosos.¹⁵⁰

En su prédica, los sucesos desagradables son adjudicados a la comunidad de fieles que se reúne a escuchar el sermón. Para éste las hambres, sequías, inundaciones y temblores representan la ira de Dios. El predicador encontró en las catástrofes cotidianas la forma de reprender el pecado y el mal comportamiento. Las prácticas ilícitas del amor, dice, hacen perder el honor, la hacienda, la quietud, la salud, la prudencia y la libertad. Nótese el tono amenazador para los que hacen de la vida cotidiana un espectáculo.

Y así, oye torpe amancebada, doncella deshonesto, casado adultero, soltero escandaloso ... pues qué esperas, tú doncella callejera, andariega, amiga de ver y ser vista, y de hacer carita a todos.

.. Pues qué castigo tan severo está dispuesto para vosotros y vosotras comediantes, cantatrices, bailarines, fandangueros torpes y escandalosos de mi pueblo cristiano.¹⁵¹

Así mientras el diablo seduce a la embriaguez, al adulterio, a la lujuria, a la brujería y a la moda provocativa, Dios manifestaba su presencia con el castigo de estos comportamientos. “Hay que reconocer que la fe en el diablo, aún presidiendo de su utilidad como medio para intimidar a quienes desobedecieran la autoridad eclesiástica,

¹⁵⁰ *Sermón de la lujuria, op. cit.*, foja 3.

¹⁵¹ *Ibid.*, fojas 5,6.

prestaba a la Iglesia un servicio extraordinariamente importante: servía para explicar en cierto modo, la desaprobación existente entre el mundo tal como debía ser y el mundo tal como era en realidad.”¹⁵² El discurso eclesiástico no fue optimista en el triunfo de la fe; de hecho se llega a considerar que el poder del demonio es más poderoso que el de Cristo.

El lenguaje moral que el párroco emitía desde lo alto del púlpito estaba cargado de sentencias, amenazas, incluso de maldiciones temibles. Expresiones como: *ay de aquel que no crea, ay miserable de ti, confesar o arder*, fueron frases que exhortaban severamente a aceptar la ley de Dios. Es difícil para el historiador, reconstruir con exactitud los tonos y gestos con que fueron dirigidas estas palabras, pero a juzgar por los manuales de retórica sagrada, el uso de tonos graves o agudos era totalmente conveniente para conmover la actitud del oyente. Recordemos que en el acto de conmover se hizo una teatralidad del sermón.

Los feligreses de la Nueva España nos dejaron algunos testimonios sobre su modo de ver y entender el sermón. Algunas veces como detractores o como acusados, los fieles expresaron sus quejas sobre el ejercicio de la prédica.

En el puerto de Campeche, en 1710, es denunciado Miguel Amuchastegui por decir palabras sospechosas, en las cuales se deja sentir la queja sobre los excesos del miedo en la predicación.

Que ni aún lo que predicaban en los púlpitos los predicadores y sacerdotes creía, no daba crédito porque sólo era por aterrorizar: tratando de ejemplos de las penas del infierno... que en el infierno no había fuego sino pena de no ver a Dios porque quanto decían en esta razón y escribían horrorizando a los cristianos traíendo ejemplos, todo era falso y nulo.¹⁵³

¹⁵² J. Bühler, “La creencia en el demonio como intento de aquietamiento” en J. Bühler, *Vida y Cultura en la Edad Media*, México, Fondo de Cultura Económica, 1946, pp. 58-59.

¹⁵³ AGN, *Inquisición*, año 1710, vol. 470, exp. 36, foja 257.

Desafortunadamente no hay más datos sobre la denuncia, probablemente no llegó a ser un proceso consumado debido a que no hay seguimiento del caso.

Algunos sermones dejaban para el final las amenazas más duras contra el auditorio. En un sermón de 1774, un religioso de Santo Domingo “fue delatado por señalar con mano de fuego los vicios de sus feligreses, dando fin al sermón con estas palabras violentas: en nombre de Jesucristo, Juez Divino, os digo: id malditos al fuego eterno, que os está preparado desde el principio del mundo.”¹⁵⁴ Los predicadores no contenían su rigidez, hacían uso preferentemente de lo sensible e imaginativo. Toda celebración cristiana y actos de devoción obtenían tintes de drama. “Sabemos con que medios trabajaban aquellos predicadores: no había para ellos efecto demasiado grosero, ni tránsito de la risa al llanto demasiado craso, ni elevación de la voz demasiado fuerte, por desmesurada que fuese.”¹⁵⁵

Para llevar a cabo la promoción de santos, oraciones y demás actos devocionales, se trajeron al pulpito las historias más inquietantes. El párroco no se contentaba con citar pasajes bíblicos, sino que hay un esfuerzo doctrinal por acercar la imaginaria milagrosa a la realidad geográfica colonial, por ejemplo en una carta pastoral de 1695, fray Francisco Nuñez de la Vega, obispo de Chiapas, después de instruir a los curas de indios sobre cómo deben dirigir a los indígenas para redactar sus testamentos, pasa a incluir diversas historias sobre milagros ocurridos en la Nueva España.

Escritas y avaladas por la autoridad eclesiástica, las historias milagrosas eran divulgadas en los sermones para confirmar ante la feligresía la efectividad de los relatos de apariciones diabólicas y la milagrería en territorio novohispano.

¹⁵⁴ González, *op. cit.*, p. 29.

¹⁵⁵ Huizinga, *op. cit.*, p. 271.

En la Ciudad de México se le apareció a un mancebo el Demonio en figura de una muger, hermosa, provocandole a que ofendiese a Dios Nuestro señor, condescendió con flaco [?] y llevandole la muger disfrazada, y por diversas partes de la Ciudad, llegó a media noche a un sitio solo, y apartado, y dixole entonces, que para pecar con ella se quitase un rosario que traía oculto debajo de la ropilla, admiróse el mancebo, que sin haber visto el Rosario se lo mandase quitar, y sospechando mal de persuasión tan diabolica le respondió, que por cosa ninguna de este mundo se lo quitaria, y luego al punto mudó el Demonio la figura de una muger en la figura de una bestia feroz, y abominable, diciendole con amenazas estupendas: agradeced la devoción que teneis al rosario de la Madre de Dios, y habeis rezado tan frecuentemente para averos librado de mis manos, y se le apareció después en diferentes figuras, incitandole a cosas malas tantas veces, que apretando de las importunas tentaciones se fue a confesar con cierto religioso.¹⁵⁶

El relato amenazante tenía la finalidad de que perdurara el efecto del sermón en las conciencias. En este caso el desenlace moral disminuye la tensión del público al resolverse todo con la confesión.

Para moralizar había múltiples formas de conmocionar. Algunos oradores cristianos practicaron un estilo mucho más atormentable de los sentidos y las conciencias. Incluso hacen uso de maldiciones o amenazas terribles. En la siguiente pieza retórica, el orador lanza contra sus feligreses una serie de sentencias funestas, en las que se proporcionan al creyente los ingredientes esenciales de las representaciones imaginarias del infierno. Advierte que hay que admirarse de la cantidad de pecados que comete el hombre y prosigue diciendo:

Si vosotros no os admirais, quiero por ultimo que partais connigo a los infiernos, quiero que viajeis con[migo a] aquel lugar. Haz cuenta pecador que el angel de tu guarda te lleva de la mano a aquellos calabozos infernales, para que aprendas.

¹⁵⁶ CONDUMEX, *Carta pastoral*, de Fray Francisco Nuñez de la Vega, de la orden de predicadores por la divina gracia y la santa sede apostólica, obispo de Chiapas, 1695. fojas 42-43. Para facilitar la lectura de este documento, he sustituido la doble grafía ff por s.

Así que, qué cosa es pecado mortal? Allí verás como se castigan. Allí veras innumerables niños, niñas de siete años que están ardiendo en aquellas voraces llamas; preguntadles por qué están en aquel lugar, responderan, ay, ay, que por el primer pecado mortal que cometimos, por solo unas deshonestidades que hicimos unos con otros.

Malditos sean nuestros primeros padres [¿] porque no nos guardaron i nos pusieron el horror correspondiente del pecado.

... alma cristiana, pecadora cómo no te caes muerta de repente al considerar lo que has hecho?¹⁵⁷

El discurso es implacable contra el pecado, no ofrece opciones para la salvación, aclara que por un solo pecado el castigo debe ser terrible y ejemplar. Como elemento difusor del temor el discurso muestra una imagen de Dios intolerante y castigador.

... si tantas almas han caido a los infiernos donde arden y arderán para siempre, i muchas de ellas por un solo pecado mortal, tú que no has cometido uno solo sino infinitos qué paradero podrán tener? ay miserable de ti.

... con quien has vivido hasta aquí, sino con tu apetito, i con tu carne, con tu honra y con el mundo? Estos han sido tus Dioses... ¡oh! Pecador que ha de ser de ti despues de tanta blasfemia, juramentos, urtos, torpezas, i otras infinitas maldades¹⁵⁸

La Iglesia encontró en la figura del diablo una veta moralizadora para intensificar el miedo y ejercer el control social. La lectura del sermón ofrecía un verdadero espectáculo del terror; enunciaba abundantemente los suplicios del infierno dando a conocer los gestos, lamentaciones y olores de los condenados.

El demonio no sólo estaba presente en el infierno, sino también en el cuerpo, en las conversaciones, en la moda, los bailes, pulquerías, tabernas, lenguaje, en los juegos, en los duelos; resultaba un elemento acomodaticio a las circunstancias cotidianas por las

¹⁵⁷ Archivo Histórico de la Biblioteca Nacional del museo de Antropología e Historia. En adelante se abreviará como AHBNMAH, Colección Eulalia Guzmán, *Sermón sobre el pecado. Siglo XVII*.

¹⁵⁸ *Ibid.*

que tanto luchaban refrenar los párrocos. Por ello tenía un alto valor pedagógico, ya que representa todo lo abominable o moralmente incorrecto.

Tomado para ejercer control social que no siempre resultaba eficaz, acudían a relatar ejemplos de la vida de los condenados. Titulado como *Sermón sobre las murmuraciones de cuaresma*, el párroco recrimina los efectos del rumor y el chisme, e interviene en los distintos mecanismos del habla que acaban con el honor. En un discurso en donde la rebeldía no tiene cabida en la vida celestial, advierte a los murmuradores que no entrarán al reino de los cielos.

Como podemos observar, la Iglesia no escatimaba en contar ficciones literarias para estimular el imaginario religioso.

Un hombre refiriese bromeando que era tan dado a este vicio de murmurar, que apenas havia persona buena, en su lengua, murió este miserable sin confesión permitiendo para que no tuviese lengua para la confesión de sus pecados, quien la tenía tan larga para murmurar de los ajenos; a pocos días de enterrado apareció a un amigo suyo, con quien de ordinario solia juntarse para murmurar; más cómo pensais que se [veía]; todo envuelto en llamas, la lengua fuera de su boca, tan torpe que se arrastraba por el suelo; tan encendidas como si fuera una borra [¿] de yerro encendido; el miserable se estaba despedazando con los dientes, volvian los pedazos a unirse y el volvía a destrozarlo.¹⁵⁹

A partir del miedo se imprime una escala de valores: abstinencia, matrimonio, fidelidad marital y recogimiento espiritual. En su contexto mental, cultural y social, el sermón es una fuente importante para acercarnos a la historia de lo imaginario religioso, en virtud de las representaciones mentales de lo visible y lo invisible a las que hace referencia: la relación de vivos y muertos, el purgatorio, el infierno, el juicio final y todos aquellos métodos que ayudaron a estimular la fe.

¹⁵⁹ AHBNMAH, Colección Eulalia Guzmán, *Sermón de las murmuraciones de Cuaresma*, Siglo XVII.

El Apocalipsis, como texto profético del devenir humano, jugó un gran papel en el drama de la salvación. Sus predicciones trágicas fueron divulgadas en distintos sermones. Algunos de ellos tuvieron repercusiones inmediatas en el auditorio. Es común que para impactar el predicador recurriera a frases como *el día está cerca o el día ha llegado*, dejando la idea de la proximidad del suceso; por ello la recepción del discurso del fin de los tiempos algunas veces ocasionó motines o revueltas a causa del pánico. Así por ejemplo en Burdeos, en un sermón pronunciado el día de San Miguel en 1752, el predicador “se asombra de la que la ciudad no haya seguido todavía el ejemplo de la Capital. Acusa al gobernador de pusilanimidad, le reprocha <<dormir junto a su puta>> y anuncia la llegada del ángel exterminador. Este sermón prende la mecha de la pólvora: la carnicería empieza.”¹⁶⁰ La prédica hacía eco de las disputas de poder entre jerarquía religiosa y el poder civil, aunque evidentemente no es ésta la causa única de conflicto o motín; los problemas con el poder o los problemas económicos a los que las sociedades se enfrentan, hacen que la prédica sea el detonante de la inconformidad.

En los púlpitos se daba a conocer la inflexibilidad y el rigor con que serían juzgados los actos de vivos y muertos en el juicio final. La referencia bíblica del Apocalipsis que en sí es ya trágica, se llevaba hasta sus últimas consecuencias para ejercer un control de la vida cotidiana.

Todo va a desaparecer, todo se va acabar. Ya va ser aquella horrorosa maldición del Apocalipsis, con estas palabras el predicador anuncia a sus oyentes novohispanos el juicio final en donde estarán -dice- los poderosos y los pobres, los Señores y los esclavos, los monarcas y los vasallos. Un relato que pretende tocar la sensibilidad no sólo describe parte del libro apocalíptico, sino que además reconstruye la forma en que ocurrirán tales acontecimientos.

¹⁶⁰ Delumeau, *El miedo en occidente*, op. cit., pp, 288-289.

Pecadores infelices dad el ultimo adiós a los justos que se van ya a separar de vosotros para siempre. Esposos decid el ultimo adiós a vuestras esposas, hijos mirad por ultima vez a vuestros padres, amigos, ya no podeis dar más que una sola mirada a vuestros amigos... dos havitaran vajo el mismo techo, y el uno será elegido para la gloria, y el otro recerbado para los infiernos.

... pero oh, que terrible diferencia, que afrentoso decreto, apartad de mi pecadores dirá despues a los reprobos, id malditos al fuego eterno encendido desde el principio del mundo para los demonios: vosotros mismos con nuestros delitos haveis hecho patrimonio.

... en este mismo instante la tierra se abrirá hasta sus fundamentos, el trueno sonará con espantosos ruidos, el rayo partirá, y mientras los justos subirán sobre los aires a colocarse en la gloria, los reprobos semejantes al polvo... serán arrojados por los demonios, y caerán por grupos a los abismos.¹⁶¹

La descripción que se hacía sobre “los gritos, clamores, alaridos, vociferaciones insoportables y olores fétidos, hedores intolerables, junto con espectáculos terroríficos,”¹⁶² del infierno y la llegada del juicio final, se hizo extensiva al purgatorio.

La oficialidad que obtuvo el purgatorio a finales del siglo XIII, trajo para la Iglesia un nuevo elemento para la tortura mental del más allá. En adelante, el infierno no era el único lugar donde se pasaban penurias. La diferencia entre infierno y purgatorio estriba en el tiempo, en el primero es un lugar del que no se sale jamás, mientras que en el segundo la pena es temporal, gracias a las obras piadosas de los vivos, la llamada iglesia militante tenía en sus manos la salvación de las ánimas del purgatorio.

Su aceptación como verdad de fe en el léxico eclesiástico rompe la dualidad cielo e infierno, bien y mal, en la medida que se consideraba que no todos los hombres tenían el mismo grado de maldad, ni la totalidad de sus faltas son necesariamente graves

¹⁶¹ *Sermón del Juicio final, op. cit.*, foja 10.

¹⁶² Jacques Le Goff, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el occidente medieval*, España, Gedisa, 1986, p. 47.

para merecer el infierno. “Cuando la Iglesia hace descender el purgatorio de las alturas del razonamiento teológico a la enseñanza cotidiana, a la práctica pastoral, movilizandolos recursos de lo imaginario, el éxito empieza ser muy notable. A fines del siglo XIII el purgatorio está en todas partes, en la predicación, en los testamentos.”¹⁶³

La Nueva España no fue la excepción; el clero novohispano difundió esta creencia. Probablemente una de las razones que unieron a las congregaciones y cofradías fue el temor al infierno y al purgatorio que se les predicaba en los sermones.

Desde el púlpito se publicitaban rezos, misas, oraciones, plegarias y todas aquellas obras que contribuyeran a la salvación de los purgantes. A manera de incentivo doctrinal y piadoso el predicador proporcionaba a sus escuchas retratos verbales de aquel espacio. La Iglesia, “extraerá un gran poder del nuevo sistema del más allá. Es ella la que administra o controla oraciones, limosnas, misas y ofrendas de todo tipo llevadas a cabo por vivos a favor de sus muertos, y no dejará de beneficiarse de ello. Gracias al purgatorio, la Iglesia desarrolla el sistema de las indulgencias, fuente de grandes beneficios de poder y dinero.”¹⁶⁴ La revisión parcial o plenaria que concedía la Iglesia de las penas merecidas por los pecados se presentaba como una vía alterna de salvación.

Las asociaciones de fieles o cofrades, dispuestos a proteger su alma después de la muerte, costearon numerosas obras: misas, fiestas, retablos, obras pías y capellanías; algunas piezas de oratoria sagrada dan cuenta de la vida activa de las asociaciones religiosas de laicos. En 1698, el párroco agradece a la Congregación del Salvador del Mundo su financiamiento del retablo de Jesús.

¹⁶³ Jaques Le Goff, *El nacimiento del purgatorio*, Madrid, Taurus, 1989, p. 331.

¹⁶⁴ Le Goff, *El nacimiento del purgatorio*, op. cit., p. 287.

...Nunca mejor que hoy el ECCE¹⁶⁵ adverbio en las escrituras demostrativas de lo grande, explica con solas quatro letras a los ojos, quanto no alcanza, la elocuencia a expresar á los oydos con todos los artificios adornos de sus palabras.

ECCE, hélo allí. Miren los ojos suspenderse, gustosas las atenciones ... nada quedara que fiar a la tosquedad de mis labios. Que cómo pueden explicarse glorias, quando a vista de las glorias es obligación precisa la falta de palabras?

... En un altar, que hecho retablo del cielo es un remedo apacible de la gloria, celebramos hoy dos transfiguraciones gloriosas. Una de nuestro divino Salvador, que en aquel Altar ostenta su hermosura acá en la tierra, otra de su ilustre Congregación que por este Altar se sube hasta el cielo.¹⁶⁶

En contraste con las anteriores homilías donde el tono amenazador es evidente y los ejemplos van desde los relatos de aparecidos a la recriminación de conductas y diversiones, en ésta pieza, se alaban las obras caritativas -grandes limosnas en hospitales, cárceles, huérfanas y misas a difuntos- de la congregación. No hay alusión alguna al temor ya que el mencionado retablo consiste en la representación de Jesucristo en la Gloria, tema por demás reconfortante si pensamos que éste era un lugar al que todo devoto cristiano deseaba ingresar; además de que el público había cumplido con su cuota salvífica.

Hacia 1700 esta congregación celebra un siglo de existencia piadosa. Es singular la forma en la que el párroco contabiliza en el sermón los sufragios realizados.

¹⁶⁵ ECCEHOMO, del latín ecce, he aquí y homo el hombre. Imagen de Jesucristo como lo presentó Pilatos al pueblo. Fig. persona lacerada, rota de lastimoso aspecto. Diccionario de la lengua española. *Real Academia de la Lengua Española*. Tomo I, España, 1984. p. 521.

¹⁶⁶ CONDUMEX, *Sermón, memoria agradecida a la dedicación del nuevo suntuoso retablo del Salvador del Mundo*, Compañía de Jesús de México, 1698. foja 1. Prédica, Juan Martínez de la Parra. También he sustituido la grafía ff por s. Alicia Bazarte y Clara García señalan que los términos de cofradía, congregación y hermandad se utilizaron a lo largo de los años intercambiabilmente, causando gran ambigüedad en su definición. Sin embargo, una diferencia entre cofradía y congregación es que esta última tuvo como sede un recinto jesuita junto con un rector jesuita y dependieron directamente del Padre General de la Orden en Roma, o también cuando el rector era un dignatario eclesiástico. Ver *Los costos de la salvación*, México, IPN, 2003.

La voz de la congregación, haze que en todas horas e instantes suene la voz de Dios por sus difuntos. Para prueba de esta verdad, no son menester los testimonios de la Sagrada Pagina, bastan los numeros de la curiosa aritmetica.

Ha auido este año veinte y tres difuntos congregantes, por los cuales se han pagado al venerable clero, y sagradas religiones, once mil quinientas diez y nueve misas, que repartidas entre los veinte y tres, caben a cada uno quinientas y sobran diez y nueve. Regulemos pues estas onze mil, quinientas, y diez y nueve misas por ocho mil setecientas, y setenta horas de a como se compone cabalmente el año. Sobran dos mil setecientas, y cincuenta y nueve misas; sacamos en limpio, que en todas las horas, que han sonado en el mundo, y resonado en el purgatorio, a beneficio de esta congregación muy ilustre han oido propisamente las voces de Dios.¹⁶⁷

La difusión del purgatorio en la Nueva España alcanzó a todos los estratos sociales. Los indios también acudieron al llamado doctrinal de sus párrocos para sufragar las misas que se habían de decir después de la muerte. La práctica testamentaria fue importantísima para el coste de la salvación, debido a que permitía poner en orden los bienes materiales, los cuales, en mayor o menor proporción eran destinados para la realización de misas a favor del alma del difunto.

El obispo de Chiapas recomendó a los curas de indios supervisar esta práctica diciendo que:

... es concerniente a ayudar a bien morir el dirigir a los Indios en los testamentos, donde por su ignorancia, y rudeza natural ordinariamente le cometen gravísimos absurdos, pues a veces movidos de afecto de devoción dejan para misas lo más de sus bienes, con que los hijos legítimos quedan defraudados de lo que por derecho les pertenece justamente, y como son personas tan pusilánimes, y desvalidas lo piden, y por que no lo pierdan están los curas obligados a enmendar este yerro, y advertirles, que en conciencia no pueden quitar a sus herederos legitimos los bienes, que les tocan, aunque sea con titulo devoto, de que le digan misas, y se haga bien por su alma.

Tambien deben los curas doctrineros influir a los indios moribundos, en que teniendo hijos legitimos no pueden sin gravísimo cargo de conciencia dejar la mayor parte de sus

¹⁶⁷ CONDUMEX, *Sermón que en el aniversario, que celebra la venerable e ilustrísima congregación del Salvador a sus congregantes difuntos en la casa de la profesa de México*. Predicó Gaspar de los Reyes de la Compañía de Jesús, 1700, foja 6.

bienes a sus compadres, ahijados, o a otros extraños, y que quando no los tienen, pueden voluntariamente dejar para misas, obras pías, o lo que quisieren del tercio de sus bienes, después de pagadas sus deudas o la quinta parte, quando tuvieren forzosos herederos.¹⁶⁸

Aún cuando el sermón anunciaba los terribles castigos del purgatorio al final resultaba un lugar atractivo en la mentalidad novohispana, ya que la permanencia en dicho lugar no tendría porque llegar hasta el juicio final donde se juzgarían las acciones de vivos y muertos. Los clérigos estimularon la celebración de misas a favor de los muertos, que a mayor número de éstas, la probabilidad de salvación aumentaba.

Es verdad que la geografía del purgatorio era vivamente retratada en la oralidad del sermón, pero no solo el mecanismo verbal de comunicación contribuyó a su devoción en la Nueva España. La pintura jugó su papel ilustrativo y visual. Los lienzos de ánimas materializaban las palabras del orador. “En ocasiones los donantes pagaban estas pinturas, ya fueran españoles o indios, se hacían retratar en ellas o por lo menos inscribían sus nombres. Donar una pintura para un altar de ánimas era una limosna importante que además de aumentar el prestigio social del donante, le ofrecía la oportunidad de hacerse presente después de su muerte.”¹⁶⁹

La explotación del miedo en la retórica cristiana desembocó en la contribución material y espiritual de los que, convencidos de su veracidad y existencia, se ocuparon de ordenar su paso del purgatorio al cielo. Los anteriores documentos dejan entrever la manera en que se preparaba la feligresía para la muerte, donde destaca la preocupación del acto litúrgico.

Las retóricas del miedo fueron difusoras de elementos tan inquietantes como la figura del diablo, el juicio final, y el purgatorio; esta última fue una versión un tanto

¹⁶⁸ *Carta pastoral, op. cit.*, foja 21.

¹⁶⁹ Jaime Morera, *Pinturas coloniales de ánimas del purgatorio*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002, p.112.

más atenuante del temor, por ser un elemento transitorio o temporal gracias al peaje espiritual y material de los sufragios ofrecidos.

Estos tres elementos proporcionaron a la oratoria cristiana -además de la veta aterradora que encarnaban- la anécdota moralizadora, por medio de los llamados *exempla*; relataban historias moralizantes de la Biblia o la vida cotidiana. El sermón habló detalladamente de las apariciones de los condenados, de los purgantes y del diablo. “El cristianismo se fue haciendo cargo poco a poco de la creencia en los espectros dándole una significación moral e integrándola en una perspectiva de salvación eterna.”¹⁷⁰ Como paradigma retórico resultaba ser el mejor método de intimidación al ofrecer las noticias de apariciones de los condenados y purgantes, quienes describían sus penurias o pedían favores espirituales a los vivos.

El sermón era accesible para todo tipo de público: españoles, indios y castas recibían lecciones comunes de religión, comportamiento y de intimidación. No es extraño que los predicadores lanzaran desde sus pulpitos exhortaciones severas como la siguiente:

...o se han de confesar todos [los pecados] ó arder en el infierno por toda la eternidad. No hay remedio, ni ayunos, ni silicios, ni oraciones sirven para perdonar el pecado, o confesar o arder.¹⁷¹

La baja edad Media fue decisiva en el desarrollo de la retórica del miedo, una vez recrudescida la figura del diablo y aceptado el purgatorio. Los sermones los popularizaron para así ejercer un control más eficaz de las conductas. A través de la palabra el orador intentaba conmover provocando temor, zozobra y el arrepentimiento. Eficaz o no, la acentuación del miedo fue un recurso bastante explotado por la Iglesia,

¹⁷⁰ Delumeau, *El miedo en occidente*, op. cit., p. 138.

¹⁷¹ *Platica cuarta de la integridad de la confesión*, op. cit., foja 11.

recurso sin el cual no podríamos entender las prácticas devocionales desarrolladas en el virreinato.

III. LA VIDA COTIDIANA A TRAVÉS DE LOS SERMONES

Acudir a escuchar el sermón formó parte de las obligaciones cristianas de los fieles novohispanos. Su lectura en voz alta llegó a un gran número de personas, en una época en la que pocos sabían leer. Además de lector, el orador funcionaba como un intérprete del evangelio; mezclaba el mundo bíblico con el mundo cotidiano para enseñar los principios del catolicismo y corregir a su auditorio. La oratoria sagrada describió las prácticas negadas y modelos de conducta ideales; fue también una de las más exitosas estrategias de difusión de la cultura religiosa.

En este último capítulo citaré diversas homilías que ejemplifican la forma en que el sermón como instrumento de control verbal, despreció las conductas mostradas en la fiesta, el baile y los juegos. Los límites de acción fijados en los discursos nos hablan del ejercicio de control social, de las prácticas y costumbres que se asumían como legítimas, normales y aceptadas.

Tan diversos son los temas de la vida cotidiana como numeroso y extenso es el campo de la homilética; panegíricos, morales, fúnebres, misionales y congratulatorios; “los hay en honor de los santos patronos de ciudades, instituciones, cofradías y gremios; de agradecimiento por algún beneficio particular, como la cosecha abundante o la lluvia, por la salud o la victoria de las armas católicas.”¹⁷² La predicación abundó sobre dos aspectos: el mundo tal como debía ser y el mundo tal como era. Bajo esta dicotomía de lo deseable y lo reproable los párrocos expresaron prohibiciones y exhortaciones referentes a la moral y la religión. El sermón debía presentarse ante el auditorio como un texto atractivo a los escuchas, la mezcla de realidad y ficción religiosa popularizó este género. Las aventuras narradas en el púlpito provocaron que muchos novohispanos

¹⁷² Francisco Aguilar Piñal, “Predicación y mentalidad popular en la Andalucía del siglo XVIII” en Buxó, *op. cit.*, p. 67.

escucharan el sermón como si fuera un espectáculo o pasatiempo; de esto se quejaron los predicadores reiteradamente en sus sermones. Sabemos el gusto que despertaban las historias de ficción en España y sus colonias, y de las reacciones negativas que tuvo en su contra la Iglesia. En 1531 se llevó a cabo la prohibición de exportar a las Indias, romances, historias vanas o de profanidad; en 1543 se hizo extensiva a la impresión, posesión y venta. Los eclesiásticos y moralistas consideraron que la literatura profana daba mal ejemplo, ya que su lectura sólo conseguía “promover la identificación emocional entre lectores y los personajes, al apoyar la participación en sentimientos ajenos que normalmente estarían sometidos al control de la razón; y el menoscabo de la razón excita y turba el alma y lleva a despertar las bajas pasiones.”¹⁷³

Mientras la literatura de caballería hablaba de los actos heroicos en extrañas tierras encantadas, pobladas de monstruos y otras experiencias extraordinarias, donde la cuestión del honor se tenía en alta estima, por su parte el sermón, en su forma oral o escrita proponía una lectura edificante, aquí, la salvación era el fin último en las batallas contra el demonio. Algunos elementos o temas de la llamada literatura profana estaban presentes en la oratoria sagrada, sí, se hablaba de hombres y mujeres deshonestos, adúlteros, jugadores, borrachos y demonios, pero con obligada enseñanza moral de conseguir la salvación del alma.

Para aquellos que gustaban y podían leer esta literatura, probablemente el sermón la sustituyó de alguna forma, pues los relatos de batallas contra el diablo y a favor de la salvación hacían del sermón un género de aventuras en las que los personajes en conflicto se enfrentaban al castigo divino o bien a personajes diabólicos. “Los esfuerzos por acabar con la literatura ligera llegaron hasta el extremo de inducir a los escritores a emplear las mismas armas que los libros de caballerías, para lo cual

¹⁷³ B.W. Ife, *Lectura y ficción en el siglo de oro*, Traducción de Jordi Ainaud, Barcelona, crítica, 1992, p. 31.

revestían a santos y a figuras realmente históricas del atractivo irreal de los caballeros andantes.”¹⁷⁴ Los santos se enfrascaban en batallas altamente heroicas, los pecadores las perdían o enmendaban sus errores a partir de combates con figuras demoníacas. Sin duda batallas narradas con objetivos claramente morales; otras piezas incluyeron las luchas profanas con fines propagandísticos de imágenes sagradas y oraciones.

El milagro era un fenómeno estimulante para la fe; gracias a él se explicaban los favores obtenidos o las victorias. El sermón estaba ligado a lo que sucedía en la vida cotidiana. Por ejemplo, en una homilía predicada en la Nueva España el año de 1698, el predicador narra a los escuchas las vicisitudes y aprietos de los tesoros reales, producto de la acechanza de las flotas francesas en el atlántico.

Dio motivo a este reconocimiento Cristiano el favor que este Divino Señor Sacramento por intersección de María Santísima nos ha hecho. Con animo de apresar las Naos de nuestra Flota, y robar el tesoro, que iba en ella, aparecieron quince, o diez y seis Naos de Francia entre el Canal de Bahama, y las costas de la Habana: y aunque esta noticia corrió en el Puerto de la Veracruz, y en esta ciudad entrecierra, y vaga, no obstante se hizo a la vela la flota. Navegaba siguiendo la derrota de su viaje, y a pocos días después de su partida llegó aviso de la Habana noticiando ciertamente, que le esperaba la Armada Francesa, teniendo con sus Naos ocupado el paso, y prevenida la entrada a tomar puerto. Y como por la desigualdad de los vasos (navíos), y numero incomparablemente mayor de gente, y de Navíos, de que se componía la Armada del enemigo corría nuestra flota grave riesgo¹⁷⁵

Al tener noticia de la presencia francesa en el Atlántico, el virrey puso en marcha el aparato religioso, para que misas y novenarios ayudaran a llevar a salvo los

¹⁷⁴ Leonard, *op. cit.*, p. 73.

¹⁷⁵ CONDUMEX, *Sermón en la solemnidad, que se consagro a Cristo S. N. sacramentado, y a su santísima Madre en su milagrosa Imagen de los Remedios por el feliz suceso de la Flota en el viaje de vuelta a España*. Que discurrió en termino de cuarenta horas, y predicó en esta S. Iglesia Metropolitana de México el Sr. Dr. D. Juan de Narváez y Saavedra racionero entero de dicha Santa Iglesia, Catedrático de Prima de Sagrada Escritura en la Real Universidad de esta Corte, examinador sinodal de este arzobispado, y Vicario visitador de los conventos de Regina Coeli, y S. Inés. Con licencia: en México, por los herederos de la viuda de Francisco Rodríguez Lupercio de la Puente. Año de 1699.

tesoros reales. El predicador insertó los conflictos de ultramar en su discurso, destacando que el éxito del viaje había sido parte de un milagro. Noticias similares llegaron al púlpito en forma de sermón, algunos viajeros agradecieron con una homilía su paso por el mar, en donde se da cuenta de las largas jornadas y las condiciones difíciles e insalubres de los viajes.

El sermón estaba presente en múltiples eventos de la vida cotidiana: la muerte, fiesta o en el convento. La siguiente pieza fue predicada en el convento de Corpus Christi y dedicada a una novicia -a quien el fraile abrevia como S.M.R.- que iba a tomar los votos. Esta pieza se destaca por su estilo de oratoria directo, pero sobre todo, el texto deja ver algunos aspectos de la vida en el convento, aspectos como los problemas de violencia que enfrentaban.

En primer lugar, el autor intenta persuadir a la monja de las ventajas y desventajas de apartarse del siglo:

Allí está el mundo, ahí está el claustro, escoge y para ello, mira, oyeme. Si quieres seguir las voces seductoras del mundo, anda, disfruta de los presentes de la naturaleza, no dejes pasar los años floridos de la edad; [en] el mundo se dice que los momentos de la juventud son preciosos; corona pues tu frente de flores, bebe sin temor... entregate sin reparo: eres joven todavía; sé que eres una pobre india, no lo ignoro, lo sé bien. Pero [sabes] que el mundo, es a veces muy antojadizo.¹⁷⁶

A continuación le relata los sucesos violentos que habían perturbado la vida no sólo del convento de Corpus Christi, sino también de los conventos de Descalzas Españolas y de Teresas.

Hay hombres que saltan traidora y alevosamente las paredes de la clausura en silencio, de noche, con el fin de robarles lo mui pobrisimo que tienen, de perturbar su silencio,... con el fin de extraer a las unas del claustro, y matar a las otras, cielos santos, ¿qué es esto?... oyentes mios y ¿lo creéis sin escandalos, y sin conturbarse de puro celo vuestro

¹⁷⁶ AHBNMAH, Colección Eulalia Guzmán, *Sermón de la profesión*, siglo XVIII.

corazón? Perturbar a las almas justas; robar a los pobres, y tan pobres; y amedrentarlas para que no viban con gusto; vaya, delito grande es; pero tirar el perder a unas; matar a otras, ah, enemigo mortal del genero humano... pero qué remedio os daré hijas de Jesucristo, para que no sean asaltadas, perseguidas, y talvez muertas a golpes y pedradas?... ¿Pediré a caso que el cielo tome una justa venganza, contra semejantes sacrilegios? ¿Pediré auxilio a la justicia humana para que remedie tanto crimen?... ¿y qué le diré, a la que tengo agonizando por el golpe recibido de una mano sacrilega?... ¿pues qué otra cosa es, que entren alevosamente esos perversos hombres a dar de pedradas a las religiosas... pues qué ignorais, que una religiosa joben de este convento de Corpus Christi la recibió, y tal, que la privó, la bañó en sangre, la postró en una cama, y hoy está desahuciada y morirá? Ignorais que lo mismo ha sucedido en las Descalzas españolas? Y si no otro tanto en las Terezas fue por que una religiosa rebestida de aquella fuerza que da la gracia, tiró un trabucazo al que intentaba perturbarlas y robarlas.¹⁷⁷

Estas irrupciones tenían dos causas distintas: el rapto -para sustraer a la “novia”- o el robo. En el primer caso, el párroco exhorta a los padres para que no obliguen a sus hijas a tomar los votos en contra de la voluntad de éstas. Probablemente las relaciones afectivas eran una de las razones que impulsaba a los hombres a “rescatar del convento” a las futuras monjas. El *sermón de la profesión* es algo más que la exposición de los peligros del mundo exterior y las bondades de la vida monacal; nos deja ver un poco los sucesos extraordinarios que sucedían fuera y dentro del claustro.

La retórica sagrada cobra un significado mucho más amplio de lo que parece; funcionaba como *medio de información oral*. Por ejemplo, el sermón general o el edicto de fe que se leía en las iglesias, daba la oportunidad a los fieles de enterarse sobre los delitos contra la fe. El mensaje se comunicaba a un amplio número de asistentes, por esto “el púlpito ha sido, durante siglos, la cátedra más frecuentada y más influyente... de nuestros antepasados. Podrían [los novohispanos] de entonces no haber podido asistir

¹⁷⁷ *Ibid.*

a una escuela, pero todos, aún en los pueblos más escondidos, tuvieron la oportunidad de oír muchos sermones en su vida.”¹⁷⁸

La iglesia fue el recinto en el que se dejaron oír las más severas reprimendas sobre el desorden moral y religioso que enfrentaban los párrocos. Algunos oradores hicieron del miedo un recurso indispensable para encarar los desvíos. Hablar detalladamente de purgatorio, el infierno y el fin de los tiempos fue parte de la táctica de control emprendida por la Iglesia católica.

Los eclesiásticos, para disciplinar o moralizar a su auditorio, no escatimaron recursos. A través del sermón se pretendía afectar al oyente, ya sea con imágenes, palabras soeces, amenazas; utilizando la sátira o parodia. La oratoria sagrada se complementó en el insulto, el temor, las maldiciones y el *performance colonial*.

La utilización del miedo formó parte de la mecánica de control, sin duda un elemento bastante explotado en la retórica sagrada, pero no fue el único método para impactar y corregir al auditorio. La forma en que amonestaba el predicador en ocasiones se prestó a la sátira; este ridiculizaba las prácticas y los comportamientos de hombres y mujeres, vertiendo observaciones y críticas mordaces. Algunas piezas retóricas “se encuentran a medio camino, entre la tragedia y la comedia. Esto sucede porque el humor intenta restablecer y reafirmar el marco roto.”¹⁷⁹ La realidad se mostraba como algo trágico, digno de abordarse con cierta sorna capaz de evidenciar lo reproable de lo mundano. Desde luego esta crítica no debía de perder la brújula, es decir, el predicador no debía convertirse en el bufón del púlpito, sino respetar el objetivo pedagógico con que se pretendía encauzar el comportamiento de la comunidad cristiana. La consigna de ser leones en el púlpito no fue una simple metáfora en los manuales, sino que invitaba a

¹⁷⁸ Aguilar, *op. cit.*, p. 60.

¹⁷⁹ Humberto Eco, “Los marcos de la “libertad” cómica”, *¡Carnaval!* México, Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 18.

tomar el papel de severo juez. Jean Eudes explicó así la necesidad de emplear un lenguaje capaz de llevar al confesionario al más apático:

Cuando se sube al púlpito para predicar la palabra de Dios, hay que llevar a él cañones y rayos para fulminar el pecado.”¹⁸⁰

La utilización de amenazas, maldiciones, insultos, sátiras y parodias fueron aplicaciones discursivas para degradar el pecado y a los pecadores, no perseguían la comicidad sino la edificación moral. “Aristóteles habla en la *Retórica*... del ingenio, de elaborados juegos de palabras que parecen tener mayor poder crítico.”¹⁸¹ Nuestros predicadores coloniales manejaban con habilidad la metáfora, la hipérbole, las analogías y otros artificios del lenguaje para desarrollar la crítica de las conductas.

En los siguientes casos a partir de la analogía se establece un modelo crítico del pecado:

Querer introducir horror en las culpas, querer apartarlo de sus malditas costumbres, es lo mismo que querer quitarle al tigre sus manchas, al negro su color y llamar a razón a un loco en su delirio.¹⁸²

En esta pieza el orador arremete contra aquellos que por su posición social y económica no se sometían al modelo de vida cristiano:

Aunque esteis cubiertos de oro, y piedras preciosas, aunque llenos de una vigorosa salud tengais todos los atractivos de una hechizada belleza, aunque os hagan todos los honores debidos a vuestro Nacimiento, y empleos, si con todo esto teneis un solo pecado mortal,

¹⁸⁰ Delumeau, *La confesión y el perdón*, op. cit., p. 30.

¹⁸¹ Eco, op. cit., p. 18.

¹⁸² CONDUMEX, *Hojas del árbol de la vida, que llevan a la salud a las almas. Ilustres Flores en que se convierten las bastardas espinas de la culpa. Felices frutos que alientan la esperanza a la eterna corona de la gloria. Hojas, flores y frutos de la santísima cruz, a quien con el amparo del Soberano Nombre de María y alegres flores de su santo rosario*. Querétaro, fray Juan Crisóstomo López de Aguado, 1743. foja 19.

pareceréis delante de Dios mas negros que los carbones, más despreciables que los esclavos, y mas hediondos que los leprosos.¹⁸³

Era común que los párrocos exhortaran a la razón mediante la sátira del comportamiento entretejiéndola con maldiciones e insultos. Un párroco se refirió así sobre el siguiente pasatiempo femenino.

... tú muger provocativa fandanguera del Diablo, escandalosa del Demonio y Basilisco de las calles y las ventanas, que matas con tus meneos.¹⁸⁴

Expresiones de este tipo se manejaban en los sermones. La Iglesia católica, a través de sus vicarios, se inmiscuyó en la vida social para controlarla. La relación entre “la retórica y las prácticas cotidianas se pueden definir igualmente como manipulaciones internas en un sistema, el de la lengua o el del orden constituido.”¹⁸⁵ Veamos pues las prohibiciones cotidianas que tuvieron lugar en la Nueva España, hechas a partir de la prédica.

¹⁸³ AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 425, exp.5, foja 3. *Sermón de la concepción de María Santísima*.

¹⁸⁴ AGN, *Archivo Histórico de Hacienda*, vol. 291, exp. 9, foja 1. *Sermón de la penitencia*.

¹⁸⁵ Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano*, México, Universidad Iberoamericana, 1996, p. 26.

III. I UN MUNDO DE PROHIBICIONES

Además de su componente espiritual y moral, la oratoria sagrada dejó sus percepciones sobre la vida material y social imperante. La aparición de críticas que denunciaban el malestar por los usos y consumos de alimentos y otros bienes fueron reiterativas. Las prohibiciones materiales y sociales a las que se refirieron los párrocos en sus sermones abarcaron: la vestimenta, el alcohol, el chocolate, las hierbas para el control natal, el régimen alimenticio en cuaresma, la asistencia a los saraos, fandangos, tabernas y pulquerías. Bajo este universo discursivo de control versarán las siguientes homilías que recriminan el uso y el abuso de los anteriores elementos.

VESTIDO:

Desde el punto de vista del cristianismo, la necesidad de cubrir el cuerpo tiene su origen con la pérdida del paraíso. En el libro del Génesis, Adán y Eva conocieron por primera vez la desnudez al comer del fruto prohibido; de aquí se tomó la importancia de evitarla. Lo importante no era sólo vestirse sino al hacerlo demostrar recato y sencillez. La postura de la Iglesia frente a las modas fue clara, hubo un rechazo hacia la vanidad y el lujo de la vestimenta. Esto nos “permite hacer un inventario de los índices de tensión, de los efectos reales producidos por el cambio [...] la desestructuración de las relaciones, la corrupción de usos y costumbres por los nuevos consumos, son lugares comunes de la cultura de las apariencias. Los encontramos muy pronto en los sermones de los predicadores hostiles a la moda”¹⁸⁶ por su asociación con el pecado y la ostentación.

En la Nueva España, indios, españoles y castas hicieron adopciones diversas de la indumentaria según su status, poder económico y entorno cultural. Estos factores marcaron el proceso de intercambios y préstamos en el vestir de la población

¹⁸⁶ Daniel Roche, “La cultura material a través de la historia de la indumentaria” presentado por Hira de Gortari, Guillermo Sermeño, *Historiografía francesa, corrientes, temáticas y metodologías recientes*, México, Universidad Autónoma de México, Instituto Mora, 1996, p. 86.

novohispana en general. En su libro *Del gachupin al criollo*, Solange Alberro analiza la interrelación entre conquistadores y conquistados y el proceso dinámico de influencias culturales, las cuales demuestran que no existió una cultura dominante. En una sociedad tan heterogénea y multicultural, es difícil imaginar una influencia europea absoluta aun y cuando el poder político estuviera en manos de la corona española. La religión, alimentación, bebidas y vestimenta, como parte del universo de lo cotidiano, no escaparon a la influencia cultural europea, indígena y africana.

Tomando en cuenta las circunstancias que “pudieron modificar el contexto y los mecanismos de aculturación, tanto para el español como para el indígena, puesto que a veces ya no se sabe con certeza quién domina a quien,”¹⁸⁷ se llevaron a cabo intercambios y préstamos de una cultura a otra.

La nobleza indígena que momentáneamente pudo mantener su posición social, frente a los embates de la conquista y colonización, “se le impusieron obligaciones y se le concedieron privilegios, entre otros como el vestir y alhajarse a la usanza española.”¹⁸⁸ Mientras que algunos macehuales pretendían asimilarse a otro grupo étnico a partir la adopción de una indumentaria ajena a su condición tributaria, los españoles preocupados por su prestigio social transformaban la vestimenta de sus criados indios. “Las amas españolas eran además las primeras en ir a los barrios indígenas por algún muchacho, para convertirlo en un dos por tres en criado o sirviente,... lo primero que hacían era vestirlos a la española.”¹⁸⁹ Ambos grupos étnicos, alteraron los usos tradicionales en el vestir, en función de sus aspiraciones sociales y necesidades económicas.

¹⁸⁷ Solange Alberro, *Del gachupin al criollo: o de cómo los españoles de México dejaron de serlo*, México, Colegio de México, Centro de estudios Históricos, 1997, p. 60.

¹⁸⁸ Teresa Castelló Yturbe, “Indumentaria y orden social entre las castas de mestizaje” en Diego Fernández (ed.), *Herencia española en la cultura material de las regiones de México*, México, Colegio de Michoacán, 1993, p. 254.

¹⁸⁹ Alberro, *Del gachupin al criollo...*, op. cit., p. 167.

La Iglesia, siempre observadora de los cambios y conductas, habló del cómo y con qué fines se vestía desde un punto de vista religioso y moral. Los sermones se refirieron particularmente a la indumentaria lujosa de las mujeres, en especial a la de aquéllas que podían vestir con tal distinción.

La percepción católica de la mujer se dejó sentir en las discusiones religiosas sobre los efectos nocivos de la moda, considerada como provocadora, seductora, indiscreta, curiosa, desobediente, causante de la pérdida del paraíso. La moda y demás ornamentos que realzaban la belleza y exhibían el cuerpo femenino, aumentaban la corrupción de las conductas e incitaban al pecado. Frecuentemente el discurso eclesiástico criticó el uso de escotes, joyas, peinados. Para el predicador Maullad, “la cola de los vestidos largos <<acaba por hacer que la mujer se parezca a un animal, puesto que ya se le parece por su conducta. Y <<los ricos collares, las cadenas de oro bien pegadas a su cuello>> señalan que <<el diablo la tiene cogida y arrastrada con él, atada y condenada>>”¹⁹⁰ Era habitual que los oradores elogiaran en sus discursos valores cristianos como la humildad y la austeridad en el vestir, pues el uso de las ropas provocativas o profanas como éstos las llamaron, eran consideradas como amenaza a la decencia y una invitación al pecado.

Aun y cuando las formas de vestir se fueron modificando con el paso del tiempo, los sermones de los siglos XVII al XVIII asociaron el atuendo femenino a la deshonestidad. Fue evidente la intención de los predicadores por desacreditar la moda y también evidente el gusto que ésta despertaba en las mujeres, de ahí que hoy encontremos quejas extensas o breves sobre este tema.

Maquillaje, alhajas y peinados complementaban el arreglo personal. Al parecer fueron bastante usados, pues los oradores novohispanos lo reiteraron más de una vez en

¹⁹⁰ Delumeau, *El miedo en occidente, op. cit.*, p. 488.

sus discursos. No obstante, “tanta opulencia y dispendio no era común a todos los criollos ni se daba por igual en todo el virreinato [...] la ropa se cuidaba, se conservaba y se heredaba como algo valioso, lo que resulta explicable por el lento cambio de las modas y el alto precio que alcanzaban los vestidos.”¹⁹¹ El lujo en la indumentaria marcaba frente a los demás el prestigio social y posición económica. Difícilmente los indios y castas podían igualarlos en el vestir; llama la atención que en el tumulto del 8 de junio de 1692, el robo de ropa fuera el bien material mayormente saqueado. Mediante el hurto e incendio de los cajones de los mercaderes -en su mayoría españoles- se daba un hecho importante en tanto su carácter violento: el desacato de la plebe en cuanto a las formas de distinción. Algunos de los sublevados utilizaron el “robo como arma política, ya que en una sociedad en donde todavía se defendían con fuerza las leyes suntuarias, era un desafío abierto a las fronteras políticas y sociales establecidas.”¹⁹² Las pesquisas realizadas para identificar a los tumultuarios, indican que algunos de estos fueron rastreados precisamente cuando les fue encontrada ropa ajena a su rango social. En la declaración de un indio o mestizo llamado Joseph Lázaro, cuando lo acusaron de cooperante en el motín “contestó que inadvertidamente hizo lo que hizo; y que entendió que en eso no cometía delito, con todo y a pesar de haber declarado unos momentos antes que había enterrado una ropa del robo en una chinampilla de su casa, [por] temor a la justicia.”¹⁹³

Curas y frailes tuvieron opiniones similares sobre el atuendo opulento de las mujeres, naturalmente todos negativos. El lujo en la ropa fue tildado de provocativo, escandaloso y profano. En el siglo XVI el cronista Fray Jerónimo de Mendieta solicitó

¹⁹¹ Tostado, *op. cit.*, p. 265.

¹⁹² Natalia Silva Prada, *La Política de una rebelión: los indígenas frente al tumulto de 1692 en la ciudad de México*, México, El Colegio de México, (en prensa) p.562.

¹⁹³ *Ibid.* p.560.

que los inquisidores ejercieran un mayor control sobre las españolas que acudían al templo excesivamente arregladas.

Muchos españoles y españolas en los pueblos de indios están en los divinales oficios, ya que vienen tarde y por mal cabo, porque están parlando ellos de sus negocios y contratos y ellas de sus chismeras y burlerías, y esto ya es común... las que pueden tomar primero lugar, se sientan arrimadas a las paredes para volverse unas con otras y mirarse, como se miran y notan el afeite, el tocado y atavío que traen y esta es la materia o tema de su sermón que han de tratar con las otras que después vienen... [otro de los inconvenientes] es el abuso de los copetes de las mujeres, que parecen diademas de santos, y no hay mujercilla por baja que sea que no quiera usarlos. Y viendo esto los indios, ¿qué han de pensar sino que las santas que les predicamos, eran como éstas?¹⁹⁴

La vanidad llevada al templo se consideró un agravio a Dios y un elemento de distracción entre los fieles que ahí se congregaban. Con una opinión similar a la de Mendieta, el carmelita fray Miguel Martínez del Real, en su sermón de 1784, percibe con la misma hostilidad la actitud de las mujeres en el templo: parloteo y vanidad

¿Osare yo decir que hoy día se hacen cosas más vergonzosas a la religión en nuestros Templos, y a la vista de nuestros altares? ¿Quál puede ser el designio de esta muger que entra en la iglesia de un ayre fastuoso y arrogante, con mil aderezos magníficos, y para hablar como la Escritura tan adornada como el mismo templo? ¿Qué quieren decir estas miradas libres, y que tan fácilmente se llevan á todas partes? ¿Es juzgar temerariamente decir que ésta criatura quiere atraer sobre sí los ojos y la atención de los asistentes, y robarsela a Jesu-Christo y á sus Misterios?¹⁹⁵

En el caso de los indios, tras la conquista fueron los mismos frailes quienes se encargaron de vestirlos. La poca ropa o la semidesnudez que observaron en ellos les

¹⁹⁴ Mendieta, *op. cit.*, pp. 184-185.

¹⁹⁵ COLMEX, *Sermón panegírico que en la dedicación de la Nueva Iglesia, del convento de San Pedro de Alcántara de la ciudad de santa fe, Real y Minas de Guanaxuato de los religiosos descalzos de la santa provincia de san Diego de México*, 27 de junio de 1784. fojas 12-13.

llevó a poner en práctica las obras de misericordia corporales, en este caso, *vestir al desnudo*. “Esta desnudez, claro está, era juicio que el europeo emitía con base en sus patrones culturales, pues a su manera los indios estaban vestidos con pintura corporal, plumas y mantas.”¹⁹⁶ Una vez “integrados a la civilización” occidental poco tuvieron que decir de su atuendo, pues ya cubrían con sencillez sus cuerpos. De las indias que conservaron el huipil, poco tuvieron que decir, pues, éste fue un vestido modesto, sin los encajes y sin la suntuosidad de la seda que usaban algunas españolas. En el caso del vestido y atavío de las negras y mulatas, las crónicas de viajeros describieron como extravagante los mantos que utilizaban en la cabeza y sobre los hombros.

En la siguiente pieza oratoria, el predicador reprochó a sus feligreses el poco aprovechamiento que hacían de lo que se les predicaba en el sermón. Destaca el esfuerzo y la pompa que los oradores empleaban en sus discursos para persuadirlos mejor, sin embargo el adorno del lenguaje no había conseguido moverlos a la verdadera confesión y la rectitud de un buen católico. No deja de mencionar las causas del desvío.

Siempre los pecadores continúan con sus vicios, unos callando pecado en la confesión maliciosamente, otros confesandolos, pero sin dolo, y proposito de la enmienda, pues luego vuelben a estos: vemos los mismos escandalos los mismos rencores, odios, y amancebamientos, embriaguezes, adulterios, deshonestidades, y sacrilegios, tan vanos, y tan sobervios antes, como despues de haver oido tantos sermones: todos se confiesan, pero nada se restituye, ni cesa la profanidad, el luxo, la disolución, y trages escandalosos que tanto reynan en estos miserables tiempos, provocando mas, y mas indignacion del cielo.¹⁹⁷

La iglesia católica tuvo en gran estima el ayuno, la castidad, la humildad, la abstinencia sexual. Las privaciones del alimento y la sexualidad se desarrollaban en el

¹⁹⁶ Joana Cecilia Noriega, “El temascal novohispano, de Moctezuma a Revillagigedo. Reflexiones sobre prácticas de higiene y expresiones de sociabilidad”, México, Tesis de licenciatura en Historia, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, 2004, pp. 69-70.

¹⁹⁷ AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 425, exp. 5, foja 3. *Sermón sobre la palabra de Dios*.

marco del ciclo religioso: nacimiento de cristo, pascua, la cuaresma. Los párrocos hacían saber a su feligresía la existencia del Libro de la Vida, en el cual, al llegar el fin de los tiempos se registrarían las acciones buenas y malas. Bajo ésta premisa los oradores ejercían una presión religiosa llevada a la vida cotidiana.

Vosotros reputais por infelices a los que llevan el luto [¿] de Jesucristo y cargan animosos con la cruz de la mortificación y de la penitencia, privandose de las diversiones profanas, de los deleytes carnales, de los espectáculos peligrosos a la honestidad y de los trages pomposos, y de las modas, o invenciones del siglo libertino unicamente por agradar a Dios.¹⁹⁸

Exhortaban al auditorio a reprobar la posesión de los bienes materiales:

Es necesario hacer, en aquella hora [la de la muerte] un perpetuo y general divorcio con todo lo del mundo, placeres carnales, riquezas, dignidades y alajas preciosas. ... las obras están escritas en el libro de la vida y que Dios, conserva en su memoria. ... una leve mortificación, un ayuno, una lagrima de compasión, un gusto mortificado y dirigido, un deseo de divertirse castigando y mortificando en satisfacción de sus culpas; el dejar el vestido profano y llevar un vestido honesto y humilde con idea de separarse del siglo y dar exemplo de honestidad a las personas de otra clase.¹⁹⁹

Esta preocupación moral y religiosa en el vestir y el arreglo de la feligresía no fue novedosa. La llamada “moda” o “los trajes profanos” llegaron a las homilías novohispanas respaldadas por las opiniones de los Padres de la Iglesia que también habían abordado el tema del arreglo y el vestido. Basilio de Cesarea vertió la siguiente opinión sobre la presunción masculina:

¹⁹⁸ AHBNMAH, Colección Eulalia Guzmán, *Sermón de la imploración de San José por la hora de la muerte*. Siglo XVII.

¹⁹⁹ *Ibid.*

Cuidarse excesivamente de vestido y cabello, decía Diógenes, es propio de arruinados o de gente libertina. Y yo digo que el preocuparse continuamente del embellecimiento y el presumir lo debéis considerar los de vuestra edad tan vergonzoso como el frecuentar casas públicas o tramar contra la mujer ajena.

¿Qué más le da al prudente montar a caballo con una túnica talar de tela fina que llevar una capa ordinaria, con tal de que le sirva de preservación para el frío y defensa del calor?²⁰⁰

San Juan Crisóstomo, se inclinó también por la sencillez y el recato:

La madre ha de aprender a educar de este modo a su hija, y apartarla del lujo, de los adornos y de todo lo demás, que es propio de mujeres perdidas... y apártela de la gula y de la embriaguez, a la joven lo mismo que al joven. Esto contribuye mucho a la castidad.²⁰¹

El afrancesamiento en las modas cundió en España y llegó también a la Nueva España. Las mujeres usaron escotes más pronunciados todavía, el vestido era más ceñido al cuerpo; los hombres lucieron lujosas casacas, medias, pelucas y pantalones cortos, también llamados calzones. Así, un predicador novohispano fue un poco más explícito en la descripción del atuendo. No es casual que haya incluido en su *sermón de la lujuria* un breve retrato verbal del modo de vestir del siglo XVIII. Para muchos predicadores el “traje profano” era la puerta por donde entraba la lujuria.

¿Cuál es la razón porque Dios nos aflige con años desgraciados, con hambres caninas, con carestías y esterilidades sino por las deshonestidades continuas de los mortales, el descoco, y desnudez de las mujeres con estos vestidos de moda; con estos vestidos afeminados de los hombres, con estos calzones escandalosos, incentivos de la torpeza y causa de tantos pecados?²⁰²

²⁰⁰ Basilio de Cesarea, “Sobre el modo de sacar provecho de la literatura pagana” en antología preparada por Luis Ramos, *La educación en la época medieval*, México, SEP- Cultura, 1985, p.47.

²⁰¹ Juan Crisóstomo, “De la vanagloria y la educación de los hijos” *Ibid.*, p. 129.

²⁰² *Sermón de la lujuria*, *op.cit.*, foja 3.

La idea de sencillez en la indumentaria permaneció fija en la Iglesia católica. Los discursos antes citados se predicaron entre los siglos XVII y XVIII; indican un rechazo total hacia la moda y la ostentación. La tensión entre predicador y feligreses se incrementó en la medida en que los trajes eran más elaborados y el arreglo iba adoptando otros accesorios. Por ejemplo, el uso de pelucas, casacas y pantalones cortos que utilizaban los hombres de siglo XVIII, irritaron a los predicadores.

En 1752 el libro *Espejo de luz*, fue presentado ante los calificadores de la Inquisición novohispana para examinar si el autor había acertado en calificar la moda del siglo dieciocho como pecado mortal. Al parecer el interés de ponerle freno a las vanidades y lujos lo había llevado a plantear tal determinación, sin que hubiera existido una decisión formal de las autoridades eclesiásticas. Incluso cuando fray Matías Dieguez, autor del libro, había sustentado sus argumentos con las opiniones de los Padres de la Iglesia, pontífices y concilios, los calificadores negaron la publicación del material por considerar que el autor se había tomado atribuciones y determinaciones en materia de fe. Probablemente lo que más indignó a los inquisidores fue que Dieguez había cuestionado si éstos tenían o no autoridad para prohibir la publicación del libro, ya que altas dignidades eclesiásticas se habían pronunciado sobre el tema. Dice el autor:

estos son Decretos Pontifizios segun y por lo que mira a la Jurizdizion eclesiastica de toda la Yglesia, que he podido allar, en que clarisimamente consta la sentenzia dictamen y Juizio de los vicarios de Christo teniendo por culpa mortal, y camino cierto de Ynfierno, esta imbericunda desnudez de mugeres, en pechos y brazos bajos [*ilegible*]: Y despues prosigue el Autor diziendo: pregunto aora; a quién emos de creer al sentir, Juizio, voto y practica de los vicarios de Jesuchristo que así lo han sentido, ô al voto de âquellos calificadores...? ...contraponiendo dichos Decretos Pontificios y textos canonicos, y expresando que, ô se ha de decir, que herraron dichos Pontífices y Canones, ô que herraron dichos Calificadores.²⁰³

²⁰³ AGN, *Inquisición*, año 1752, vol. 980, exp. 11, foja 147.

Los inquisidores se habían mostrado más tolerantes que el propio fraile. Para ellos, la predicación debía tener la fuerza suficiente para reprimir la vanidad de los feligreses. La excomunión propuesta por el autor se consideró como una exageración y como un error la incertidumbre en que colocaba a los devotos cuando afirmaba que había quienes “se condenan por los malos confesores, [por los] daños que hacen con opiniones anchas aún en las misiones, por ser guías de otros ciegos se pierden muchos.”²⁰⁴

Evidentemente, se temía que esta afirmación causara en la comunidad cristiana la desconfianza en sus predicadores y en las absoluciones que éstos les habían dado en el confesionario. Los inconvenientes de tal rigidez para la fe y la crítica hacia la flexibilidad o ignorancia que mostraban sus colegas, fueron argumentos considerados para negar la publicación del libro *Espejo de luz*.

Si es de temer que a las personas flacas y apasionadas o adictas a la vanidad de los adornos, y que acaso no lo sean al vizio de la desonestidad, se les figure muy arduo, ô quasi imposible el cumplimiento de nuestra Santa Ley, o aspirar a la perfeccion, biendo la fazilidad con que pueden incurrir en pecados mortales, y hazerse incapazes de absolution por que sea excesibo el adorno, ô por lo costoso, ô por lo mui alagueño, formando aunque vagamente una falsa ydea, contra la verdad catholica que nos enseña, que es suabe el yugo de nuestra ley con que se alienta tanto la esperanza y piedad cristiana.

Si es de temer que confesores timoratos, pero menos instruidos imprisionados [impresionados] vivamente de la eficacia con que se esfuerzan y aseguran las Doctrinas y maximas de esta obra se porten en el confesionario con sus penitentes flacos con más rigidez que la conbeniente, y que puedan exponerlos... no quando conducidos y amonestados con prudenzia y esperanza, fuese mas facil reduzirlos a la reforma de los trajes y modestia cristiana.²⁰⁵

²⁰⁴ *Ibid.* foja 159v.

²⁰⁵ *Ibid.* fojas 149-149v.

La cultura material “es un medio para comprender cómo se entrelazan, en la sociedad tradicional, jerarquías de consumo y jerarquías sociales, así como para cuestionar, a partir de procesos de comunicación la idea de un régimen indumentario.”²⁰⁶ Difícilmente los novohispanos acaudalados se sometieron al régimen propuesto por los eclesiásticos; el despliegue de ostentación en el vestir los distinguía de los otros grupos sociales y les daba prestigio frente a estos. No fueron pocos los sermones contra las ropas del siglo y cualquier celebración religiosa daba motivo para hacer mención de los problemas morales que causaba la vanidad o la coquetería. Siguiendo esta idea, un predicador pronosticó a sus feligreses que en el día del juicio final:

Aquella muger mundana empeñada en ostentar sus seductores encantos, y que se creía culpable solamente de una simple envidia de agradar, será en ese día responsable de todas las almas que ha cautibado, de todos los deseos que ha encendido²⁰⁷

Si el modo de vestir de los novohispanos preocupó a la Iglesia, qué decir de las bebidas alcohólicas, esterilizantes o de control natal y el chocolate -una bebida nueva para los europeos- que también fueron causa de polémica al relacionarlas con la deshonestidad, los disturbios sociales o económicos de la sociedad, gula y hechicería.

²⁰⁶ Roche, *op. cit.*, p.81.

²⁰⁷ *Sermón del juicio final*, *op. cit.*, foja 9.

LAS BEBIDAS

El cacao tuvo dos épocas de consumo distintas. En el tiempo prehispánico cumplió una función ritual y económica. En su forma sólida los granos de cacao fueron utilizados como moneda; como bebida era ofrecida a los dioses en determinadas ceremonias con un uso restringido a principales, guerreros y comerciantes.

En el tiempo hispánico se consumió como golosina. Se le agregaron otros ingredientes como el azúcar, almendras y la leche; perdió su sentido ritual y adquirió un uso corriente que desencadenó la gula de aquellos españoles que lo desconocían. En España el chocolate fue un producto caro y escaso que prácticamente se consumió con exceso en las cortes.

En la Nueva España, el virrey marqués de Mancera puso de moda las llamadas mancerinas, -recipientes especiales en donde se bebía el chocolate- que se preparaba en conventos y se vendía en las plazas.

La ingestión desmedida, provocada por la novedad y el gusto, produjo la polémica entre los teólogos, quienes se preguntaron “si era comida o bebida; si era sustancia y nutrimento o sólo quitaba la sed; si tomarlo caliente o frío modificaba su naturaleza; si el uso o costumbre de beberlo en días de ayuno era conforme a derecho; si podía tomarse como colación o corta comida.”²⁰⁸ En el siglo XVII Antonio León Pinelo realizó la defensa sobre el uso del chocolate, que se había convertido en una cuestión moral, en un problema para los mismos párrocos, por el ayuno eclesiástico al que debían someterse y que muchos frailes simplemente desobedecieron o cumplieron a medias. Los fieles novohispanos también tuvieron que abstenerse de ingerirlo antes de acudir a la confesión y en días de ayuno. En su *Cuestión moral...* Pinelo logró ofrecer una visión amplia de lo que se pensaba e imaginaba en torno a las virtudes, desventajas

²⁰⁸ Sonia Corcuera de Mancera, “prólogo” al libro de Antonio León Pinelo, *Cuestión Moral. Si el chocolate quebranta el ayuno eclesiástico*, México, Centro de Estudios de Historia de México CONDUMEX, 1994, p. XXXIV.

e inconvenientes para la salud. El temor de que se usara indistintamente en los días de ayuno ocasionó la discusión y reglamentación de la bebida.

El católico de España y la Nueva España “estaba sometido al control de las autoridades eclesiásticas, pero si era un feligrés cumplidor de la norma moral y no cuestionaba la ortodoxia de la Iglesia, nadie le impedía gozar su taza de chocolate, al menos mientras no interfiriera con los días del ayuno, porque en estas fechas se imponían la penitencia y la mortificación de los sentidos.”²⁰⁹

A partir de la visión occidental cristiana se introdujo una percepción y reglamentación nueva de su consumo. La desobediencia en torno a la restricción ocasional de la bebida, llevó a muchos católicos del virreinato a la denuncia y autodenuncia ante el Tribunal de la Santa Inquisición. El motivo: haber bebido chocolate antes de comulgar. En 1640, Francisco Sánchez se acusó ante el Tribunal de: “haber tomado un poco de chocolate como lo acostumbra y salió de su casa y vino a la iglesia mayor a comulgar... y sin acordarse del chocolate que había bebido, con severidad se llegó a comulgar y recibió el santísimo sacramento.”²¹⁰ La mulata María Monrroy denunció a su cliente, Marcos Vázquez, también mulato, porque “en casa de ésta dicha [le] había vendido [...] chocolate de atole [...] y después de haberlo bebido se fue a comulgar.”²¹¹

La cultura de la mortificación predicada en los sermones abarcó todo aquello que proporcionara placer a los sentidos: el vestido, las fiestas, la sexualidad, incluso el chocolate que era sinónimo de placer y de gula. En la siguiente homilía se propuso el sometimiento de las tentaciones para hacer la penitencia.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. XVI.

²¹⁰ AGN, *Inquisición*, año 1640, vol. 368, exp. 141, foja 573.

²¹¹ AGN, *Inquisición*, año 1630, vol. 369, exp. 17, foja 25.

La oración, el ayuno, el cilicio, el vestido aspero, cercar el vino, el chocolate, los [cortado] o manjares a que se tiene aficción, son muy buenas mortificaciones; pero quién es el que las practicará? Oh, dolor... es preciso que castiguen su cuerpo... la sensualidad se encuentra en todas las cosas... ya en la comida, ya en el vestido, ya en los honores.²¹²

El consumo del chocolate al interior de la Iglesia fue diverso. Mientras las religiosas del convento de Santa Teresa al profesar renunciaban solemnemente a beberlo de por vida, otros curas y frailes no podían resistir tomarlo: “un cura de Indios de Perú, que oyendo decir, que era opinión probable que el chocolate no quebrantaba el ayuno, lo bebía antes de decir misa: hasta que el castigo le enseñó lo que ignoraba.”²¹³

Un caso representativo de las tensiones por su consumo fue la que se suscitó en Chiapas. El obispo provocó el desprecio de su público femenino al prohibirles tomar chocolate durante el sermón: “hubo muchas protestas e inclusive un día los caballeros levantaron sus espadas contra los sacerdotes que pretendían desalojar a las sirvientas que llevaban el chocolate a sus amas. A partir de entonces criollos y españoles, para eludir la prohibición acudieron a misa en las iglesias de los conventos.”²¹⁴ Paradójicamente el obispo murió envenenado al tomar el chocolate que le había sido enviado por una mujer.

Además de las fricciones desatadas por la debilidad de párrocos y gente del común frente al ayuno o abstinencia de la bebida, hubo un problema más: la utilización mágica que muchas mujeres dieron al chocolate. Las razones argumentadas giraron en torno a los problemas y deseos cotidianos, por ejemplo, para conquistar a un hombre, calmar la ira o los celos del esposo. Indias y mulatas recetaban a las otras mujeres la

²¹² AHBNMAH, Colección Eulalia Guzmán, *Sermón de la tentación*, Siglo XVII.

²¹³ León, *op. cit.*, p.10.

²¹⁴ Federica Sodi, David Aceves Romero, “El uso y el abuso del chocolate en la Nueva España” en Clara García Aylluardo, *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, INAH, CONDUMEX, 1993, Vol. II p. 317.

mezcla del cacao con la menstruación o con algunas hierbas para aquietar o someter al hombre.

Los predicadores habían dado a sus feligreses instrucciones concretas sobre su abstención: para la confesión o bien para la simple mortificación del cuerpo. En las denuncias y autodenuncias se dejan ver los efectos culturales y religiosos del sermón; es curioso observar las reacciones de aquellos que desobedecían las sugerencias de sus párrocos y ante la enfermedad o malestar físico, la explicaban como castigo divino, confesando a éste o ante el Tribunal su delito. En 1717, Juan Barrial que sobrevivió a los brebajes que le eran dados por su esposa, creyó “que el dolor de estómago que empezaba a sentir estaba relacionado con el haber bebido chocolate y fue a casa de su confesor... en su confesión declaró haber bebido chocolate antes de comulgar y arrepentido por ello pedía clemencia pensando que podía ser un castigo del cielo.”²¹⁵

Otra de las bebidas que causaron escándalo y conmoción en la colonia fue el pulque. En la opinión de las autoridades virreinales y eclesiásticas su consumo era considerado como fuente de los problemas y desórdenes morales que afectaban a los pobladores de la Nueva España. Del siglo XVI al XVIII se intentó impedir, limitar o moderar la fabricación, consumo y venta. Desde un principio se expidieron diversas órdenes para combatir los problemas causados por la embriaguez. La primera de estas fue prohibir la mezcla del pulque con raíces, hierbas u otros ingredientes; en 1608 el virrey Luis de Velasco autorizó el consumo de pulque blanco. En 1650 se decidió disminuir el número de pulquerías, sin embargo “los intereses económicos, tanto los de la corona como los de los hacendados, aunados a una sólida y arraigada afición del pueblo por el pulque, hacían que los reglamentos relativos a esta bebida se dirigiesen,

²¹⁵ *Ibid.*, p. 319.

no digamos ya a acabar, ni siquiera a disminuir su consumo, sino tan sólo a controlar [...] los desórdenes que éste provocaba.”²¹⁶

La Iglesia se quejaba de la conducta de hombres y mujeres bajo el influjo del pulque y otras bebidas embriagantes. Se decía que los pleitos, adulterios y problemas económicos en el hogar eran causa de la excesiva embriaguez. Lo que sucedía en los diversos lugares de esparcimiento daba de qué hablar a los predicadores en sus sermones; reiteradamente los oradores apelaron al modelo de vida de los verdaderos cristianos, ofreciendo una versión negativa de la vida social o festiva bajo los efectos de tal bebida. En el siguiente sermón, el orador intentó limitar la asistencia a las pulquerías bajo el argumento de que eran lugares propicios para cometer pecados.

Si conoces que de juntarte los días de fiesta con tales amigos, o camaradas, ya en el juego, o en la Pulquería sueles embriagarte, o beber tanto, que despues todo es votos [¿], riñas o juramentos en casa, o que sueles con ellos jugar el dinero y jornal que devias reservar para el sustento de tu muger, y tus hijos, pues esos naipes, esos amigos, esa pulquería son para ti ocasión proxima de pecado mortal...si quieres beber bebe; pero sobriamente, y sin perjuicio de tu familia, son muchisimos los oficiales, rusticos y jornaleros en los pueblos y ciudades que por este desorden tienen el demonio.²¹⁷

El predicador instigó a alejarse de estos lugares de reunión en donde seguramente se practicaban juegos de azar. Se sabe que la prohibición del juego, la comida, música y los muebles, eran “esfuerzos por lograr que las pulquerías fueran poco acogedoras e incómodas”²¹⁸ y que pocas acataron éstas disposiciones.

Aunque el domingo se reservaba para acudir a la iglesia, muchos párrocos observaron que este día se había convertido prácticamente en sinónimo de embriaguez y

²¹⁶ Juan Pedro Viqueira, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el siglo de las luces*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 189.

²¹⁷ AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 472, exp. 5, foja 4. *Doctrina de la ocasión próxima de pecar*.

²¹⁸ William Taylor, *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 101-102.

diversión; protestaron mediante sus prédicas por la poca asistencia al sermón. En 1665, el alcalde mayor de Tepozotlán pedía al virrey que los días de cuaresma y en especial los días de la prédica “no vendan pulque porque con esto no acuden los naturales a oír la palabra divina y se embriagan de manera que al día siguiente no quedan para poder ir al sermón.”²¹⁹ Joseph Vidal, canónico de la catedral metropolitana “contaba que en las fiestas del Santísimo Sacramento los indios no comulgaban a pesar de haberse confesado, porque según los mismo indios decían, habían estado todo el año embriagados y sucios con pulque y sabían de la mucha limpieza que se requiere para recibir el Santísimo Sacramento.”²²⁰

La oratoria sagrada manifestaba su preocupación y hostilidad por la embriaguez que se daba en las calles y plazas públicas. La percepción de la Iglesia y autoridades civiles, de que la embriaguez producía conflictos para el orden social de la colonia, se confirmó cuando ocurrió el tumulto de 1692. “El temor de los gobiernos virreinales de que las pulquerías pudieran convertirse en centros de sedición se hizo realidad [...], según Sigüenza y Góngora, fue en las pulquerías, al calor de la bebida, en donde se empezaron a envalentonar los indios y castas para acabar amotinándose el 8 de junio de ese año.”²²¹

El conjunto de diversas manifestaciones de violencia -como el apedreamiento al palacio real, el incendio de edificios y casas representativas del poder político y económico de la ciudad- dio mayores motivos a la Iglesia para adjudicar los comportamientos agresivos al pulque; pero sobre todo para buscar en él “la forma de explicar un fenómeno social y político poco comprendido en la época, [lo cual] sirvió

²¹⁹ AGN, *Indios*, año 1655, vol, 21, exp.69, foja 76v.

²²⁰ Silva Prada, *op. cit.*, p. 200.

²²¹ Viqueira, *op. cit.*, p. 189.

para generar una gran cantidad de opiniones respecto a su uso, su valor económico, el papel que jugaban en la vida indígena y los prejuicios de su venta.”²²²

Después de este episodio, el virrey mandó cerrar todas las pulquerías, pero nuevamente se interpusieron los intereses económicos a la medida restrictiva. El rey no aceptó la idea de que “el pulque y las pulquerías habían sido una de las causas del motín.”²²³ Por su parte, la Iglesia intentaba persuadir a los feligreses mediante el sermón a evitar las juntas o reuniones en calles y plazas, con la finalidad de que no se consumaran mayores desórdenes.

En una homilía titulada *plática de la satisfacción sacramental*, se recomendaba:

Que no vaya a tal casa, y no pase por tal calle, que se aparte de aquella mala compañía que le sirve de tropiezo: al otro que no vaya a la pulquería.²²⁴

Los pleitos, alteración de valores y modos de comportamiento inconvenientes eran adjudicados al pulque, al vino y otras bebidas embriagantes. Las situaciones que en mayor cantidad emergen de las prédicas son: que el consumo de bebidas alcohólicas producía problemas de índole económico y conyugal, que las borracheras eran causa de juegos en los que se dilapidaba el jornal, se producían las infidelidades, riñas y robos. Los párrocos recurrían a la amenaza de infierno para mantener sobria a su comunidad:

De qué sirve aconsejarles a los hijos que huyan de la embriaguez y de las tabernas, si ven que pasais en ella todo el día, y que bais a vuestras casas embriagados. Oh, miserable de ti, ¿qué desesperación no tendras viendote condenar por la mala crianza de tus hijos?²²⁵

²²² Natalia Silva Prada, “Pulque y cofradías: la moral religiosa y la defensa de intereses económicos de la Iglesia en torno a los problemas de la administración indígena novohispana, siglos XVII y XVIII.” Ponencia presentada en las XVII Jornadas de Historia económica, San Miguel de Tucumán, 2000, organizado por la Asociación Argentina de Historia Económica y la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Nacional de Tucumán.

²²³ Viqueira, *op. cit.*, p. 192.

²²⁴ AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 425, exp.5, foja 13. *Plática quinta de la satisfacción sacramental*.

²²⁵ AHBNMAH, Colección Eulalia Guzmán, *Sermón sobre el cuidado de los hijos*. Siglo XVII.

En cambio los predicadores jesuitas capitalizaron la embriaguez de los indios en sus sermones. Recogían y difundían las visiones de algunos indios para persuadirlos a la sobriedad; “sabían explotar los delirios aterrorizados de ebrios que contaban que habían visitado el mundo de los condenados.”²²⁶ Los frailes proporcionaban a sus oyentes una lectura cristiana de las visiones indias producidas por el alcohol. Estas historias funcionaban a manera de *exempla* -recurso pedagógico muy utilizado en la oratoria sagrada-, en donde se enunciaban los castigos infernales y el estado de los condenados.

Como autoridades espirituales y morales, los curas párrocos desempeñaron una amplia labor de control social en el confesionario y en el púlpito. No puede negarse la injerencia del sermón en la cultura novohispana, los predicadores indicaban cómo vestir, qué bebidas eran prohibidas o inconvenientes para el ciclo litúrgico y la paz social de la colonia.

Algunos sermones denunciaron el uso de bebidas para el control natal o el aborto. Sobra decir lo que la Iglesia católica pensaba sobre el placer prenupcial o matrimonial. La voluntad de procrear era lo único que justificaba las relaciones sexuales, mismas que sólo se consideraban lícitas en el matrimonio. El ordenamiento de éstas resultó ser una prioridad en el discurso religioso, “los periodos de continencia “cultural” eran fijados por la religión, [por ejemplo] en el Adviento o Cuaresma,”²²⁷ tiempos donde se debía demostrar con mayor esmero la mortificación del cuerpo, la contención de los deseos carnales y la privación de los bienes terrenales. Bajo estos sacrificios espirituales y de control del cuerpo se incitaba a los cristianos a sujetar sus prácticas sexuales. Los clérigos estaban al corriente de las prácticas contraceptivas y las prácticas del aborto en la Nueva España. Evidentemente no se hacían alusiones extensas

²²⁶ Gruzinski, *La colonización...*, op. cit., p. 205.

²²⁷ Philippe Ariés, *Ensayos de la memoria: 1943-1983*, trd. Ana Roda, Barcelona, Norma, 1996, p. 393.

ni se nombraban las hierbas o pócimas que se utilizaban para estos fines; se condenaban dichas acciones bajo la pena de homicidio y la amenaza de excomunión. El siguiente sermón informa sobre las intenciones de control natal de las mujeres y de la aberración que producía tal mecanismo en la Iglesia:

Se prohíbe por este mandato [el del quinto mandamiento] aquel pecado enorme y horroroso de solicitar, o provocar el aborto de feto animado, de manera que la mujer que tomase alguna bebida, o ingiriese otras diligencias para abortar; comete pecado mortal de homicidio; y además incurre en excomunión mayor. No solamente comete pecado tan horrendo la muger, sino todos aquellos que se lo aconsejan, procuran y solicitan el aborto, incurren en la misma pena. También pecan mortalmente las que toman bebidas, o medicinas para hacerse esteriles.²²⁸

En otra homilía referente también al quinto mandamiento, el predicador dedicó una parte de su discurso para condenar el uso de bebidas contraceptivas y para el aborto.

Las mujeres que toman medicamentos para no concebir, o esterilizarse, las que procuran abortar aunque el feto no este animado pecan gravisimamente, por que todas estas ocasiones son de su naturaleza malas, y por ningun pretexto ni por la honra se pueden con estas ser licitas. Si el feto está animado además del horroroso pecado de homicidio se comete otro gravisimo pecado por privar al infante del Bautismo... e incurre la que tomó el medicamento para abortar, y todos los que ayudasen, aconsejan de algún modo cooperan... pecan tambien mortalmente las que con trabajos pesados, con fatiga, bayles, excesos de la comida o sensuales, aunque no tengan intención de abortar se expongan a peligro.²²⁹

Se sabía que algunos boticarios y parteras, proporcionaban a las mujeres los medicamentos o hierbas para dar solución a sus problemas de natalidad. El boticario tenía un alto conocimiento sobre los medicamentos, su preparación y dosificación.

²²⁸ AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 425, exp.5, foja3. *Sermón del quinto mandamiento de la ley de Dios*.

²²⁹ AGN, *Archivo Histórico de Hacienda*, vol. 291, exp. 41. *Sermón del quinto mandamiento y de la corrección*.

“Había ciertas restricciones como vender vomitivos, purgantes, narcóticos y abortivos... Naturalmente poco de esto se respetaba [...] los boticarios recetaban medicamentos según los síntomas del enfermo y vendían libremente lo prohibido”²³⁰ a pesar del control que intentaba ejercer el protomedicato con las visitas a estos establecimientos. Las parteras sólo poseían conocimientos empíricos que en la mayoría de los casos eran heredados del entorno familiar -indias y mestizas eran quienes desempeñaron esta profesión-; también conocían diversos abortivos y por administrarlos fueron llevadas al Tribunal. Con la advertencia de excomunión se intentaba reprimir o contener el uso de medicamentos o hierbas.

Fueron diversas causas por las que se recurría a estos métodos de control, una de ellas, la que reporta el sermón en mayor medida es: la irresponsabilidad del cónyuge para sustentar a la familia. Muchas veces las quejas que presentaban las mujeres dentro del confesionario se llevaron al púlpito en forma de reprimenda hacia los hombres. Si se dieron con tanta frecuencia, es evidente que los predicadores tomaran cartas en el asunto y ventilaran en la iglesia los problemas familiares; hacían llamados a los varones para que tomaran la responsabilidad de mantener a la familia, cuidar a la esposa y los hijos, apartarse de los juegos y la embriaguez. Identificaban “los males del reino”, o los comportamientos deshonestos y al descuido y al desinterés en la educación de los hijos.

En una homilía se reprendió y amenazó a los progenitores que privilegiaban las diversiones del mundo en detrimento de sus obligaciones familiares.

Padres de familia, ¿haveis cuidado de alimentar a vuestros hijos? ¿haveis procurado medios licitos para sustentarlos, y vestirlos con la decencia correspondiente?; no os llameis padres de lo contrario, antes bien tened el castigo que os guarda en el Juicio Divino. ¿Pero qué responderá entonces, por qué dejó y desamparó a sus hijos, sin cuidarlos, qué responderá el que por ser un holgazán, ni quería, ni buscaba qué trabajar

²³⁰ Noemí Quezada, *Enfermedad y maleficio*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000, p. 22.

para ganarles la comida, qué responderá el que [gastó] la dote de su mujer, y el caudal que se dio para sus lujos en el juego, en la vanidad, en convites, en amigos y amigas. Extender la vista por el mundo, y [ved] muchachos ladrones, mozos de malos amos, doncellas con libertad y sin temor de pecar, ofreciéndose a la torpeza, andando en las calles escandalizando la republica, ¿qué estos no tienen padres? Sí, pero como si no los tuvieran, pues los dexan perecer de hambre.²³¹

En el confesionario las mujeres acusaban a sus maridos de infidelidades, malos tratos y la falta de dinero en el hogar, pero esas confesiones no eran pecados para los vicarios, sino excusas que no denotaban arrepentimiento porque adjudicaban su adulterio y otras fallas a la falta de sustento en el hogar. Sus desahogos en el confesionario servían para justificar sus pecados. Véase las razones económicas y familiares que se daban para evadirse de éstos:

Pero aquellas que reprimiendo el confesor sus pecados, dicen, que pecaron contra su voluntad, que pecaron por su pobreza, que por culpa de sus maridos, o por el mal genio de sus hijos, y en fin que se escusan sus pecados, oh, que mala señal dan de su confesión, pues luego se infiere, que perseverando la mala condición de su marido, de sus hijos, perseverando la pobreza, o los alagos, o las amenazas del que los provoca, tiene ánimo de bolver a la culpa: tales confesiones son muy sospechosas, y casi todas nulas por falta de propósito²³²

El predicador maldice y sentencia, no admite que los problemas económicos fueran la causa para cometer adulterio.

Esta falta de verdadero proposito en algunos se conoce mejor; pues quando han de bolver a pecar. (oh, dolor) dicen entre si: ya me confesaré, y me volveré a confesar que es grande la misericordia de Dios: qué he de hacer sino admitir al hombre, pues no tengo que comer, ni que vestir para mi, ni para mis hijos. Semejantes almas, si confiesan

²³¹ *Sermón del cuidado de los hijos, op. cit.* La dote era el patrimonio de la mujer, era administrada por el marido, estaba destinada a sostener las cargas del matrimonio

²³² *Plática del propósito de la confesión, op. cit.*

no es por horror del pecado, sino por que les obliga el precepto, y temen que los han de descomulgar, o regañar el cura... malditas, indignas y engañosas [confesiones], pues saliendo del peligro, o en cumpliendo a su parecer con el precepto, con sus Padres o maridos, buelven al vomito como el perro.²³³

Para la Iglesia la naturaleza del cuerpo era temible y fácilmente corruptible, por ello insistía e indicaba a través de la oratoria las formas para doblegarlo. Vieron en el consumo de bebidas embriagantes, para el control de la natalidad y el chocolate un desafío a los valores cristianos y una puerta para el placer, de ahí que las prohibieran o intentaran limitarlas.

²³³ *Ibid.*

BAILES

La proliferación de canciones, coplas y bailes como el *Chuchumbé*, *el Pan de Manteca*, *la Maturranga*, *Sacamandú*, *el Temascal* y *Pan de Jarabe*, entre otros, ocasionó gran escándalo por los meneos y zarandeos con que se bailaban, por sus connotaciones sexuales y el aspecto jocoso que mostraban hacia la religión católica. Se ejecutaban en calles, en los fandangos y saraos sin que los edictos y las prédicas lograran disminuirlos con sus amenazas. Los eclesiásticos solicitaban con frecuencia les enviaran los edictos que prohibían bailes obscenos para leerlos en los pulpitos y con ello contener las manifestaciones profanas; hacer saber mediante la lectura de tales documentos que se contravenían los deseos del Tribunal y de fe.

Estas expresiones verbales y corporales se extendieron por todo el país, “en las casas y calles de la ciudad, en los fandangos, en los gallos e incluso en las “misas de aguinaldo”, era costumbre bailar con mayor o menor decoro esas piezas profanas, para escándalo de unos y agrado de otros.”²³⁴ Los predicadores intentaban controlar los elementos lúdicos e irreverentes en tales reuniones, preconizando que el modelo idóneo de realizar la fiesta, era aquella en la que tenía cabida la devoción y respeto a la práctica ortodoxa cristiana.

Los despliegues burlescos o irreverentes manifestados con los bailes y los cantos llevaron al Santo Oficio a perseguirlos y contenerlos con sus edictos. Los predicadores hicieron lo propio en sus pulpitos. Para ellos este tipo de diversiones en el plano moral significaban “lo indecente y lo licencioso [porque] se olvidan las reglas que fundan la civilidad cristiana, en ella la efectividad surge sin control, el pudor pierde sus normas, los cuerpos se abandonan sin reverencia al Creador. Lugar de lo espontáneo, del

²³⁴ González, *op. cit.* p. 65.

desorden y lo deshonesto, contrarias a la creencia verdadera, a la necesaria medida y al pudor cristianos.”²³⁵

Las fiestas celebradas al margen de la observancia de religiosos debidamente instruidos dieron lugar a fiestas de carácter profano, en donde el elemento o icono divino daba ocasión para reunirse. Ejemplo de esto fueron los saraos. En un principio, el espacio festivo del sarao fue la corte, ahí se bailaba y recitaba poesía. En la Nueva España esta fiesta se popularizó practicándose fuera del espacio palaciego, en parte porque “los saraos cortesanos empiezan a incorporar y estilizar bailes populares, también éstos progresivamente se apropian del sarao.”²³⁶

Mientras que en el siglo XVI esta ceremonia era practicada en honor a los reyes y dentro del palacio, para el siglo XVII y XVIII comenzó a ser de uso popular. Se llevó a cabo en las casas y el centro del homenaje fueron diferentes santos, muchos de ellos ni siquiera canonizados. Tal situación que ponía en peligro la ortodoxia cristiana que entonces se buscaba alcanzar con la sujeción a la doctrina oficial.

En 1768 un fraile se quejó ante el Santo Oficio de los excesos festivos del sarao frente a las imágenes:

Se ha introducido [...] el abuso de Altares en casas particulares y cuarteles de cruces, rosarios [...] y otros con multitud de velas de cera y música atractiva [con la intención] de congrega[r] mujeres y hombres a mucha indecencia y en algunos delante de las sagradas imágenes bailes y saraos contradiciendo el pretexto de la devoción.²³⁷

²³⁵ Roger Chartier, *Sociedad y escritura en la Edad Moderna*, México, Instituto Mora, 1995, p. 23.

²³⁶ Susana Hernández Araico, “Mudanzas del sarao: entre corte y calles, conventos y coliseo, vueltas entre páginas y escenarios” en Mónica Bosse, Bárbara Potthast (eds.), *La creatividad femenina en el mundo barroco hispánico: María Zayas, Isabel Rebeca Correa y Sor Juana Inés*. 2 vols. Berlín, Reichenberger, 1999, Vol. II, p.524.

²³⁷ AGN, *Inquisición*, año, 1768, vol. 1019, exp. 18, fojas 380-381.

Las reuniones en casas particulares proporcionaban en cierta forma algo de “privacidad” al estar lejos de la mirada observadora de autoridades civiles, religiosas y de gente del común. Esto, si lo comparamos con espacios como la plaza o los expendios de bebidas embriagantes en donde los actos debían estar a la vista de todos; lo que se observaba y oía cerca de ellos permitía fluir con cierta facilidad la denuncia de los comportamientos indignos y naturalmente poner en función los dispositivos de control.

Si los espacios de uso colectivo eran temidos porque daban ocasión al chisme, murmuraciones, embriaguez, juegos y pleitos, qué decir de las fiestas y bailes en los espacios cerrados, en un mundo que aún no contemplaba la noción de privacidad como forma constitutiva de la vida cotidiana. Por supuesto era un escándalo bailar y cantar canciones profanas y jocosas frente a las imágenes, y considerado como un desafío, apartarse de la comunidad cristiana y del sacerdote para hacerlo.

Bajo su autoridad moral la Iglesia intentaba ejercer un control del tiempo, mismo que debía distribuirse con la oración, la asistencia dominical al templo y el recogimiento espiritual. Este último funcionaba como medio para garantizar el orden. Durante el sermón se vedó la asistencia al sarao, por ver en él ocasión de pecar:

Conoces que de asistir a tales juegos, bayles, diversiones, sarao, conversación,... o que despues de la diversión o entretenimiento, empieza estando a solas a obrar el fuego que concebiste en el bayle, y a quemarte con la complacencia, o deleyte torpe, y a veces con acciones feas, revolviendo en tu pensamiento la persona que viste, o con quien jugaste? Pues ese sarao ese juego o esa diversión, son para ti ocasión proxima de pecado.²³⁸

²³⁸ *Sermón de la ocasión próxima de pecar, op. cit.*, foja 4. Según el diccionario de Autoridades, una de las acepciones de la palabra torpe, seguramente bajo el contexto que se dijo en el sermón, se entiende como algo deshonesto, impúdico, lascivo, indecoroso. La torpeza, se toma también por acción indigna e infame, por ejemplo el acto carnal en latín es *Turpitudó actio*.

Los Predicadores, recurrieron con frecuencia a la ridiculización del comportamiento festivo como método para reconducir o atraer al modelo de vida cristiano:

Quando haces un viaje no te previenes de todo lo necesario para no perecer de hambre en el camino? Es evidente, más: para danzar en un sarao, no te ensayas mil veces en tu casa, no aprendes primero a bailar? Ojalá y no fuera así. Todo por quedar bien, y que no se rían de ti.²³⁹

Otra de las manifestaciones festivas que causaron irritación y escándalo, fueron los fandangos. Se caracterizaron por ser fiestas nocturnas para “celebrar algún matrimonio, el santo de alguna persona, el regreso de un pariente o alguna ocasión especial [...] ya fuera en una casa o en una taberna, los fandangos eran ruidosos y animados; solían desbordarse por las calles.”²⁴⁰ Proliferaban la música, las bebidas embriagantes y el baile; la Iglesia nunca simpatizó con estos propósitos festivos.

La siguiente pieza arremete contra los profanadores de las fiestas religiosas, considera como tal a los que persiguen sólo la diversión y pretextan la fe para presentarse en éstas. De la reprensión emerge la queja del fandango. Adicionalmente, continúa sancionando a los murmuradores.

Como tú profanador del día de la fiesta, que para ir a la casa de la amiga corres mucho y no para oír misa y pasas la mayor parte de los días festivos en diversiones del mundo, en borracheras, en juegos y fandangos: como tú lengua de escorpión con que despedazas honra y crédito del próximo, de la viuda, casa y doncella, que hasta los claustros religiosos y sagrado sacerdocio no están libres de ello. Tú muger provocativa fandanguera del Diablo, escandalosa del Demonio y Basilisco de las calles y las ventanas, que matas con tus meneos... cómo tú ladron, que tienes para la borrachera y para las mugeres y no para restituir...²⁴¹

²³⁹ *Sermón sobre el pecado, op. cit.*, foja 88.

²⁴⁰ Taylor, *Magistrados de lo sagrado, op. cit.*, p. 378.

²⁴¹ *Sermón de la penitencia, op. cit.*, foja 1.

Dos culturas se enfrentan en torno “a las festividades: una, clerical, se propone ordenar los comportamientos para hacer de la fiesta un homenaje a Dios; la otra; más mayoritaria, absorbe el ceremonial religioso dentro de un acto colectivo jubilatorio.”²⁴² La ofensiva eclesiástica se llevó a cabo bajo un desplegado de inconformidades sustentadas en la amenaza, el escarnio y la ofensa de la conducta presentada en las fiestas. Hecha así la prédica, se manifestó la intención para hacer desistir a los fieles de sus gustos por la bebida, el sarao, el fandango y la asistencia a las tabernas y pulquerías, en donde la moral católica se veía disminuida.

Enemigos de la vida en las calles procuraron tener los medios discursivos que reprimieran los deseos festivos, carnales y de sociabilidad:

Ved que penitencia es la vuestra quando en vez de no tener más objeto que el de convertiros y reparar una vida llena de corrupción, y de un total abandono, o sosteneis el partido de los hijos del siglo, sin pensar en otra cosa más que en aquellos juegos, bulla, lances peligrosos y malas compañías, casas y sitios donde el corazón se derrama insensiblemente. Ved qué penitencia es la vuestra quando buskais los placeres, los bayles y otras diversiones que debian estar prohibidas por vosotros por ver abusado de ellas.²⁴³

Hacían llamados a los padres de familia para que intervinieran y vigilaran las amistades y diversiones de los hijos:

Has perdido el sueño alguna vez por averiguar la vida de tu hijo, con quiénes tratan, a dónde van? Te has desvelado en saber si reina en ellos el sermón, si oyen misa, si ayunan, y si lo cumplen a menudo? Has procurado indagar qué costumbres les enseña aquella amiga, o aquella vecina a quien fias a tu hija para que salga con ella... que

²⁴² Chartier, *Sociedad y escritura... op. cit.*, p. 26.

²⁴³ *Sermón de la tentación, op. cit.*

quereis que haga la gente joven, si no les seguís los pasos... y si falta la vigilancia qué quereis que hagan nuestros hijos?²⁴⁴

El sermón fue una de las más importantes estrategias de control; su contenido se nutrió de los vicios y problemas de la sociedad novohispana. La oratoria sagrada se adaptó a las profesiones, tiempos, lugares y a los diferentes grupos sociales; para ellos siempre hubo alguna exhortación, reclamo, insulto o maldición. Veamos qué nos dice el sermón, sobre los esclavos que tenían una inclinación incontenible al baile:

Se nos presentan a vuestra vista un gran número de esclavos, que pasan, sin quejarse, y casi sin pena los días enteros, sin comer por hacer la corte a los grandes: ayunan rigurosamente, que pasan en vela las noches y los días hasta perder la salud. Por qué, por asistir a los espectáculos o al bayle: por no desamparar a la manceba, o dejar la mesa del juego. En una palabra todos sacrifican su paz, su salud,... por condenarse.²⁴⁵

Se reiteraba -como lo muestran las homilías que se citan aquí- el malestar que suscitaban los lugares de divertimento y el detrimento que causaban para el cumplimiento de los oficios dominicales. La fastuosidad del discurso para atraer y la explotación del miedo para aquietar las conductas, no fueron suficientes para ejercer un verdadero control dado que, es casi lugar común dentro de la oratoria sagrada, los llamados para acudir a la iglesia y evitar las diversiones.

Las casas de diversión, las tabernas, las calles y las plazas públicas rebozan de gente; solamente en mi casa [la iglesia] hay soledad, solamente yo estoy solo, yo espero día y noche que alguno me haga compañía... ¿es necesario amenazar con todos los rayos del cielo, con todo el fuego del infierno para obligaros a aparecer en su presencia un cuarto de hora, al fin de la semana?²⁴⁶

²⁴⁴ *Sermón del cuidado de los hijos, op. cit.*

²⁴⁵ AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 425, exp. 5, foja 4. *Sermón del negocio de la salvación.*

²⁴⁶ AHBNMAH, Colección Eulalia Guzmán, *Sermón qué más puedo hacer yo que no haya hecho*. Siglo XVII.

La predicación estuvo en constante lucha contra todo aquello que le restara importancia o que opacara su presencia en la sociedad colonial. Los predicadores procuraron fortalecer los medios discursivos de represión para penetrar “en las conciencias, [y] favorecer el proceso de integración combatiendo los dissentimientos”²⁴⁷ en la vida cotidiana.

²⁴⁷ José Antonio Maravall, *La cultura del Barroco*, España, Ariel, 1986, p. 113.

III. II LA IGLESIA PARA VER Y SER VISTOS.

La iglesia era un espacio sagrado, la casa de Jesucristo y el lugar donde se redimían los pecados a través de ritos específicos como la confesión, el bautismo y la comunión; donde se obtenía la salud del alma y la posible salvación bajo la tutela del párroco. Para acudir se exigía respeto al templo y atención a la palabra de Dios. Sin embargo, el comportamiento de los novohispanos en este espacio incomodó a los vicarios; la iglesia no siempre era un lugar armónico y respetado por los feligreses, ni se aceptaba el sermón como verdad incuestionable.

Las quejas más frecuentes en los discursos parroquiales eran: que sus palabras se tomaban como comedias o espectáculos, que se hablaba en la celebración litúrgica y las mujeres acudían a los templos excesivamente arregladas -situación que les indignaba-. A esto hay que sumar el hecho de que algunos feligreses hacían reclamos durante el sermón, por inconformarse con lo que en ese momento se predicaba o bien por sentirse aludidos u ofendidos con las palabras del orador.

Para *deleitar* -objetivo de la oratoria sagrada para atraer al público- se esforzaban por embellecer sus discursos; mostraban sus conocimientos bíblicos e históricos, su elaborado y adornado lenguaje, además de sus dotes histriónicas expuestas en el púlpito. “Los predicadores sabían que, aquellos numerosos principiantes que constituían su público, era necesario proponerles un espectáculo”²⁴⁸ capaz de llamar la atención para congregar a un gran número de fieles. Sin embargo, la solidez moral que deseaban imprimir con sus apasionadas y doctas prédicas, dio pauta para que se comparara el sermón con el teatro o la comedia; como parte de la diversión dominical. Las prédicas advirtieron estas situaciones no sin irritación:

²⁴⁸ George Duby, *Tiempo de catedrales. El arte y la sociedad 980-1420*, Barcelona, Argot, 1976, p. 300.

Oigan esto aquellos infelices, que vienen a oír la palabra de Dios, no como palabra suya, sino con un espíritu de curiosidad para examinarla, con un espíritu de malignidad para censurarla, o con un espíritu mundano solo para ver, y ser vistos, oigan esto los que vienen por lograr una vana curiosidad, por pasar el tiempo, o por asistir a un espectáculo de la Religión, como si fuera el de una comedia, con el fin de divertirse, oigan esto los que vienen con un espíritu de sensualidad para satisfacer el corazón, sus deseos, y acaso, acaso por hallar el objeto a que su pasión les arrastra... había de causar vergüenza y aún sacar los colores al rostro al estar presentes a la palabra de Dios con tales disposiciones.²⁴⁹

En otra homilía se insiste en la falta de solemnidad religiosa para acudir a la iglesia; al igual que el predicador anterior, sanciona al auditorio por comparar la palabra de Dios con los espectáculos profanos.

Fácilmente se conoce, que vosotros estimais nuestros Altares como Teatros, y los Monasterios más santos de la Religión como Comedias. Vosotros bien sabeis de qué modo se le trata aquel, que en estas fábulas hace el personaje de un Príncipe: que al mismo tiempo se le ofrece el incienso para pedirle las gracias y las mercedes; despues de haberlas concedido, al fin de la scena se le mofa y se le desprecia.²⁵⁰

Se daba una instrucción pastoral teatralizada, respaldada con sátiras, maldiciones y amenazas de excomunión e infierno, esto aunque desalentador para algunos, para otros, probablemente constituía un espectáculo teatral; también son frecuentes los reproches por las pláticas, burlas y otras distracciones producidas al interior del templo.

Pero cuál es la conducta de muchísimos cristianos... cuál es su disposición, cómo a qué vienen regularmente a oír... la novedad, la costumbre acaso, la ocasión, el no permitir el tiempo, los extravíos que en otro, el que nadie los censure sino asisten al sermón, la curiosidad en unos, la casualidad en otros que encontraron a un amigo, no es todo el

²⁴⁹ *Sermón de la palabra de Dios, op. cit.*

²⁵⁰ *Sermón panegírico que en la dedicación de la Nueva Iglesia, del convento de San Pedro de Alcántara, op. cit.,* fojas 20- 21.

movil... que se mira en la cuaresma en casi todos los templos? Permitidme el descargo: se pudieran contar a muy poca diligencia, no para criticar los sermones, sino para convencerse de las verdades que enseñan; no para observar lo bien o mal ocupado del púlpito, sino para ajustar sus acciones, puedo decir sin hiperbole que lo común sino vienen a vurlarse de los predicadores... vienen a dormir, los más a turbar al predicador, distraer al auditorio con ademanes [*ilegible*] e irreverencias.²⁵¹

Debieron ser frecuentes las charlas, gestos y ademanes para comunicarse en el templo que hasta en el Tercer Concilio Provincial se ordenó a párrocos y autoridades reales que castigaran a aquellos que hablaban en las iglesias: “se recomendaba estrechamente a los jueces eclesiásticos, que con la solicitud y severidad necesaria repriman la osadía de los que hablan en las iglesias libremente con las mujeres, o les hacen señas [...] y si fuese necesario fuesen arrojados de la iglesia para que su ejemplo sirva de escándalo a los otros.”²⁵²

En otra pieza se daba a los parroquianos los parámetros para cumplir con el precepto de la misa.

Pero es necesario que sepaís, que no cumplirá con el precepto de oír misa los que no asisten a ella como racionales: por eso los que están con sólo el cuerpo, como los que están borrachos, o los que están dormidos, y aquellos de propósito andan vagueando con la intención, o pensamiento en cosas que impiden la atención, que al santo sacrificio de la misa se debe tener... tampoco cumplen aquellos que de propósito se proponen a hacer aquellas obras, que traen anexa la distracción, como si alguno en el día de misa se pusiese a escribir, pintar, leer cartas o gacetas, o cosas semejantes.²⁵³

Estas observaciones y reclamos contra aquellos que asistían con fines de diversión o distracción, nos dan una idea sobre las actitudes, gestos o palabras de los concurrentes. Cuando la indisciplina trascendía se llegaba hasta el Tribunal de la Santa

²⁵¹ AHBMNAH, Colección Eulalia Guzmán, *Sermón de las palabras de Jesús al juzgarlo. Siglo XVII*.

²⁵² Galván, *op. cit.*, p. 322.

²⁵³ AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 425, exp. 5. *Doctrina sobre los cinco mandamientos de nuestra madre Iglesia, primer mandamiento oír misa con devoción todos los domingos y fiestas de guardar*.

Inquisición. Las delaciones permiten ver los sucesos que alteraban la cotidianidad dentro del recinto sagrado. En 1628 un sacerdote en “descargo de su conciencia” se denunció al haber hecho una exhortación relajada para que guardaran silencio sus oyentes: “dice y denuncia que [...] estando este testigo diciendo misa en la iglesia del dicho convento oyó hablar descompuestamente y demasiado, de tal manera que le divertían, y aunque espero por un rato e hizo algunas acciones para que callasen [...] y viendo esto volvió y dijo las palabras siguientes: señores es por amor de Dios que vean [*ilegible*] que me divierten y no puedo decir misa, callen o parlemos todos.”²⁵⁴ A lo que el alcalde de la villa le respondió: “que se fuese a decir misa a la caballería, lo cual no oyó este declarante, [pero] preguntando cómo lo sabe dijo que después de acabada la misa se lo dijeron.”²⁵⁵ Desafortunadamente el fraile no confesó las palabras que en esos momentos se decían, pues en cierta forma había cedido al integrarse a la diversión. Es evidente que no siempre el predicador lograba tener control de su público; no podía evitar las distracciones, las murmuraciones y señas, por lo que en los sermones se hacían constantes llamados para retomar la solemnidad del ritual cristiano.

Fray Diego de Funes denunció ante el Tribunal el desafío que lanzó uno de sus feligreses, dijo que: “al reprender como tenía obligación los vicios y los pecados públicos como religioso y encargado del buen comportamiento y encargando el buen entrenamiento de los naturales [les dijo] que dejaran a sus mujeres y no se las llevaran a las estancias. Gaspar de Bribuela se levantó y le dijo que no se metiera en aquello y predicara el evangelio.”²⁵⁶ Cuando se trató de reprender, se utilizaba un lenguaje severo, amenazante y maldiciente para todo el público, naturalmente, algunos se sentían aludidos o agredidos cuando el sermón iba en contra de sus intereses políticos o económicos, por lo cual manifestaban su indignación y censuraban al predicador; le

²⁵⁴ AGN, *Inquisición*, año 1628, vol. 365, exp. 8, foja 9.

²⁵⁵ *Ibid.*

²⁵⁶ AGN, *Inquisición*, año 1610, vol. 475, exp. s/n, foja 361v.

hacían notar su intromisión en el mundo profano -aunque no hubiera todavía una clara distinción, ya que el oficio permitía esta confusión y también en la realidad novohispana se traslapaban las funciones religiosas con las civiles-. Desafortunadamente no queda huella del sermón, ya que el problema no fue su contenido sino la actitud hostil del alcalde frente al vicario.

Otros predicadores trataban de mostrarse más cuidadosos al momento de moralizar y sancionar, se concretaban a emplear paradigmas bíblicos o históricos; recordemos que la iglesia congregaba a españoles, indios, negros y castas, lo que hacía difícil la labor del párroco cuando sancionaba los vicios o pecados. El siguiente predicador transmitió a su auditorio las dificultades a las que se enfrentaban al subir al púlpito:

Sí es verdad nosotros somos los ministros de la ley y depositarios de la verdad, pero quantas veces la ocultamos por condescender con vuestra flaqueza, quantas veces la ocultamos con deseo de agradaros respetando demasiado vuestras costumbres autorizadas por el largo uso; por temor de que no parezca que queremos condenar los ejemplos que los aterrorizan; casi no nos atrevemos hablar de ciertos desórdenes, para que no parezca que nuestras censuras se dirigen más a las personas que a los vicios.²⁵⁷

Cada orador tuvo su propio estilo para abordar los problemas de la cotidianidad novohispana, la siguiente homilía es más directa, se dan ejemplos concretos de las situaciones que propiciaban el desorden moral; se habla de las relaciones entre esclavos y amos y de los oficios que provocaban corruptelas:

Vamos ahora a los casos y lances particulares para que mejor me entendais, en que el Demonio echa la cadena y lazo para que no se escapen varios deshonestos, conoceis padre o madre de familia, que de tener en tu casa tal criado, o criada, caes con ella, o con él frecuentemente, aunque no sea más que de acciones feas, o pensamientos? Pues

²⁵⁷ AHBMNAH, Colección Eulalia Guzmán, *Sermón para el domingo de cuaresma, siglo XVIII*.

esa criada, ese criado, es para ti ocasión próxima de pecado mortal, y mientras no trates de echarla, ni la despidas, vives en pecado mortal... conoces tu criado o criada que de servir en tal casa sueles caer frecuentemente aunque no sea más que de acciones, y juegos deshonestos, con ese Amo, o Ama, ese hijo, o hija de familia? Pues esa casa, ese Amo, o Ama, ese hijo, o hija de familia es para ti ocasión proxima de pecado mortal y mientras pudiendo realmente salirte de esa casa, no tratas de hacerlo confiesas sacrílegamente, y en pecado. Padre me diras, a dónde quiere usted que me vaya? A dónde? Ah, mal cristiano, oh, mala cristiana, quando el Amo, o Ama es de mal genio, o no te da de comer, bien buscas a donde, y te ingenias. A dónde? A casa de tus padres, o a servir en otra parte.²⁵⁸

Sobre los oficios hace las aclaraciones siguientes:

Padre, dirá alguno de los que me oyen, según esto o estaré obligado a dexas el oficio de que vivo, por qué?...Atención hermanos míos: hay algunos oficios, pongo por ejemplo, de estanqueros, mercaderes, comerciantes, escribanos, procuradores, hay empleos mayordomos, administradores, o compradores que en si no son malos; más supuesto el hipo y codicia de ganar, la resolucion de mantener su porte y estado, o de redimir la vejación en que viven, son para muchisimos ocasión, y peligro proximo de pecado.²⁵⁹

Los clérigos no aceptaban que el público tomara el papel de juez frente a su desempeño en el púlpito; que calificara la calidad del sermón, voz, gestos y palabras. La oratoria sagrada no contemplaba el debate “entre iguales... sino el debate entre desiguales, donde lo que se pretende es cristianizar... la verdad la tiene el que predica los dogmas cristianos y el que los escuchó sólo [debía] tomar una actitud de aceptar.”²⁶⁰ No siempre los fieles adoptaron la actitud pasiva que deseaba la Iglesia, los altercados contra el orador se manifestaron en breves reclamos, por supuesto sin llegar al debate retórico de otras épocas.

²⁵⁸ *Doctrina de la ocasión próxima de pecar, op. cit.*, fojas 3 - 4.

²⁵⁹ *Ibid.*, fojas 5-6.

²⁶⁰ Alfonso Mendiola, “La función de la retórica en la literatura medieval” en Alfonso Mendiola, *Bernal Díaz del Castillo: verdad romancesca o verdad historiográfica*, México, Universidad Iberoamericana, 1995, p. 57.

El sermón fue escuchado con aprobación, recibía el aplauso y elogios o bien podía tener una recepción crítica, desaprobatoria, ser calificado de indiscreto o imprudente. Bajo este último calificativo se consideró la homilía que Fray Antonio de Escaray había pronunciado en la catedral el 7 de junio de 1692, ya que en presencia del virrey se refirió a la situación de escasez del maíz. Un testigo presencial dijo que Escaray “habló con tanta imprudencia sobre la falta de bastimentos, que fue en mucha parte para irritar al pueblo, de suerte que si antes se hablaba de esta materia con recato, desde ese día se empezó hacer con publicidad, atribuyendo las diligencias que hacia el virrey solicitando bastimentos para la ciudad, a interés y utilidad suya.”²⁶¹ En cambio los afectados habían tenido una recepción favorable. No puede soslayarse el papel de la prédica para calentar los ánimos. Hay dos aspectos importantes que solían estar “presentes en las acciones colectivas violentas del mundo de Antiguo Régimen: la postura contestataria de algunos miembros del clero y su participación a veces velada y otras abierta, en levantamientos populares, así como el efecto político que los rumores podían tener en el proceso de externación de tensiones.”²⁶²

La iglesia fue un lugar de fe, de reclamos, insultos, peleas, diversión -por su asociación con el teatro y la comedia- y excomuniones. En 1684 un párroco excomulgó ante las puertas de la iglesia a los feligreses que habían acudido al baile celebrado en honor a la virgen mártir Santa Catalina, en el ingenio de San Antonio Zacatepeque. Justificó tal acto por la existencia del edicto de 1643, que prohibía los oratorios públicos en los que se celebraban banquetes, juegos, música, bailes y juntas; ordenaba no poner retratos de personas que morían con opinión de virtud no estando beatificadas o canonizadas, se prohibía también encender candelas pues con ellas se causan incendios. El suceso trascendió debido al incendio -se menciona que duró varios días- que

²⁶¹ Paz, *Las trampas...* op. cit., p. 567.

²⁶² Silva Prada, *La política de...* op. cit., p. 250.

provocaron en el ingenio; por ello el párroco quiso dar una severa lección a los que con su presencia en el baile habían contravenido el edicto y los sacó de la iglesia con gran escándalo. Por su parte los concurrentes negaron haber visto o escuchado el Edicto de 1643. El testimonio del carpintero del ingenio nos describe mejor la escena ocurrida a las puertas de templo:

Dijo en presencia de todos que todos estaban excomulgados, que ninguno entrase en la iglesia, ni oyese misa y que las mujeres lloraban, y los hombres se espantaban, y admiraban, y que llegando él dixo que no entrase a misa porque estaba a si mismo excomulgado. [El carpintero] obedeció... no la oyó con más de otras cien personas de todos estados y calidades, y vido en esta ocasión que dicho padre Fray Joan Zúñiga echo fuera del templo e iglesia como numero de veinte personas que ya estaban adentro para oír misa... y sólo dejó entrar como numero de seis, u ocho, las que él quiso, siendo el convento de todos libres y esclavos.²⁶³

El espacio sagrado se vio más de una vez alterado con acciones, palabras o insultos. En 1797 cuando el fraile Joseph Rivilla decía la misa dominical, el corregidor de Chietlan, Domingo de Saavedra, se introdujo con veinte soldados para apresar a Juan Izquierdo. “Al alzar la sagrada hostia entro dicho corregidor con varios que le acompañaban, dando gritos y haciendo acciones indecorosas [...] por cuyo motivo la muchedumbre del pueblo se turbo distrayéndose enteramente.”²⁶⁴ Los testigos declararon que Saavedra y sus soldados habían entrado ebrios y armados, que desde la puerta de la iglesia el corregidor gritaba: ¡amárrenlo!, pícaro, cochino, mierda. ¡Agarren, amarren a ese Gachupín! Ya preso Juan Izquierdo declaró las causas de su encierro:

La causa de mi prisión es haber estado anoche en la casa de comedias bailando, y el señor corregidor; ya eso de las tres de la madrugada...estando ebrio... se ofreció que

²⁶³ AGN, *Inquisición*, año 1684, vol. 661, exp. 1 fojas 2v-3.

²⁶⁴ AGN, *Inquisición*, año 1797, vol. 1348, exp. 1 foja 7.

por una disputa que hubo conmigo metió mano a la espada... yo se la quité por evitar [pleito]²⁶⁵

El fraile Rivilla ofendido por la irrupción en el templo declaraba “que si la causa que dio Don Juan Izquierdo era digna de castigo, luego que la cometió, allá lo pudo haber amonestado; pues se hallaba en un lugar tan profano como es la casa donde se representaban las comedias de muñecos [después salió de ahí y se fue a su casa] donde tuvo sobrado tiempo para aprehenderlo.”²⁶⁶

Los que protestaban o profanaban con sus actos la quietud de la iglesia fueron algunas autoridades civiles, alcaldes o corregidores, así como gente de posición económica o social destacada. Lo deseable para la jerarquía eclesiástica era que el cuantioso número de oradores que representaban el catolicismo en la Nueva España, impusieran su autoridad moral, que imperara el orden en los espacios destinados para el culto y que el auditorio aceptara con toda sumisión los vilipendios, reformas y exhortaciones de conducta que les eran exigidos.

Cuando el vicario subía al púlpito, aún sin quererlo, se transformaba en actor de la religión que divertía o incomodaba con sus sarcasmos, ironías o sátiras. El *deleitar* con elaborados discursos, con gestos y palabras se volvió contra sus propios fines, ya que algunos acudían por algo de diversión o entretenimiento como si hubiera un teatro dentro de la iglesia. Anhelaban con sus palabras mantener cautivo a sus públicos y con ello hacerle competencia a las pulquerías, tabernas y otras diversiones en donde sus consejos morales se olvidaban.

En las iglesias se escuchó algo más que la palabra del predicador; estuvieron presentes la risa, la gestualidad, señas, reclamos, excomuniones y peleas. Fue un *lugar para ver y ser vistos*. La sociabilidad y la fe estuvieron presentes, el silencio no imperó

²⁶⁵ *Ibid.*, foja 15.

²⁶⁶ *Ibid.*, foja 13.

totalmente. Los oradores no lograban dominar o silenciar del todo a su público, incluso su palabra era desafiada o burlada en casos de franca inconformidad.

CONCLUSIONES

Cuando inicié mi investigación no imaginé siquiera una parte de todo lo que podía encontrar en un sermón. He leído con asombro y hasta con temor las terribles descripciones del infierno y del purgatorio que los oradores sagrados leyeron a sus feligreses. En otras ocasiones las lecturas que hice de diferentes sermones me causaron cierta risa por los vituperios, parodias y sátiras que lanzaron indignados en el púlpito los oradores.

Cuando desde el presente, que es como se escribe la historia, se intenta explicar el pasado, se corre siempre el riesgo de juzgar con criterios de nuestro tiempo a los hombres del pasado. No obstante, el historiador debe emitir juicios sobre su objeto de estudio. Aquí el objeto de análisis ha sido el sermón y sus usos, por cierto muy extendidos en la vida cotidiana. Todo suceso se hacía acompañar de alguna prédica, en la muerte, en el convento y en la fiesta, lo cual muestra que tuvo una presencia importante al interior de la sociedad.

He dicho casi desde la primera línea que había que poner atención a las palabras de los hombres de la Iglesia, porque en ellas están expuestos los mecanismos de control verbal que permitieron el adoctrinamiento y en cierta medida el control del comportamiento. ¿Cómo entender la fundación de cofradías, las prácticas testamentarias y demás obras devocionales si desconocemos los métodos orales que las impulsaron?

Los sermones no fueron textos grises de los que hoy no podamos decir nada, estuvieron cargados de una función ritual y emotiva. Los que subieron al púlpito no eran unos improvisadores de la palabra. Sabían muy bien cómo se debía predicar y para ello se prepararon; intentaron trastocar con sus palabras la conducta del pecador o la apatía de algunos hacia los asuntos de la religión. Los predicadores nunca fueron optimistas; el modelo de sociedad cristiana idealizada no alcanzó nunca a fraguarse. Siempre hubo

algún reclamo o sanción. Al igual que dos líneas paralelas, las reglas y las prácticas estuvieron igualmente separadas, los novohispanos no lograron ceñirse por completo a las exigencias morales que les hacían los párrocos, antes bien, adaptaban el catolicismo a las necesidades y disgustos que les ofrecía la vida cotidiana - por ejemplo, al maldecir, jurar o blasfemar-; pero la oratoria sagrada estuvo ahí para intervenir y exhortar.

Resumiendo, el sermón fue utilizado para cristianizar, moralizar, impactar, controlar, asombrar, insultar, atemorizar y comunicar noticias de fe, del reino y de la vida cotidiana en general. Los vicarios procuraron tener los medios discursivos, visuales y gestuales para trastocar la sensibilidad de sus auditorios. Cuando se dirigían al público a veces usaban un lenguaje maldiciente, soez y amenazante. Expresiones como: *mal cristiano, miserable de ti, profanador de las fiestas, pecadores infelices, mujer provocativa, torpe amancebada, fandanguera del Diablo, hombres holgazanes, hombres perversos*, fueron empleadas para reprender severamente. Con tales calificativos se buscó ejercer un mayor poder crítico y de control a través de la explotación sistemática del miedo. Al grado de ridiculizar los comportamientos de los hombres y mujeres que asistían al baile, la fiesta, los teatros y la taberna, también de aquellos que vestían con lujo y llevaban su vanidad al templo.

La Iglesia veía en las diversiones o pasatiempos su autoridad disminuida, su palabra olvidada; en ellas los fieles se escapaban del control y de la observancia eclesiástica, por ello arremetían incansablemente en su contra.

Se buscó que el sermón fuera el baluarte para normar la vida cotidiana, instrumento perfecto de temor y proveedor de las angustias entre la feligresía. Con amenazas como: *se han de confesar todos los pecados o arden en el infierno por toda la eternidad. Id malditos al fuego eterno encendido desde el principio del mundo para los demonios*, trataban de reforzar la labor de control. No obstante, sus comunidades de

fieles vivieron entre la desobediencia y la sumisión del mensaje moral. En él afloran los conflictos inherentes a las diversiones; no sólo los registraron en papel, sino que trataron de darles una solución moral. Hemos visto la reiteración con la que prohíben y condenan la asistencia a la taberna, la pulquería, los bailes y juegos, porque representaron un inconveniente no sólo para la fe sino también para guardar el orden. En las exageraciones de los párrocos había bastante de la problemática causada por las diversiones: pleitos, gasto del jornal en los juegos y robos. Pero, ¿se puede suponer que hubo entre los fieles un alejamiento de las reglas que les proponía su credo? Creo que no. Existió una combinación de la vida religiosa con la vida licenciosa, muy a pesar de lo que deseaba la Iglesia. La palabra del vicario era escuchada aunque no enteramente acatada o practicada. Desde luego que con la predicación se pretendía someter, encausar y corregir, con amenazas, maldiciones, con una prédica teatralizada, pero no era lo suficientemente eficaz. En todo momento la regla de comportamiento se rompía. Blasfemadores, jugadores, ebrios, idólatras, bígamos, amancebados, todos ellos disentían con sus actos. No puede afirmarse que eran abiertos disidentes, pues como en todas las épocas la combinación de creencias y prácticas dan cierta complejidad a los actos humanos, pero, tal vez, al imponer en la predicación disciplinas y controles tan ortodoxos “paradójicamente, se alejó a los fieles de la aprehensión religiosa del mundo”²⁶⁷ que tanto deseaban implantar, debido a la dificultad que representaba encarnar los valores de recogimiento, castidad y rectitud cristiana. La rigidez con la que se pedía acatar la moral distó mucho de las prácticas.

Fueron escasos los discursos que dedicaron palabras de aliento o esperanzas de salvación, antes bien, se les describían los tormentos de los condenados y purgantes para mostrar que eso mismo que les relataban en los *exempla* podría ocurrirles si no se

²⁶⁷ Roger Chartier, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes de la revolución Francesa*, España, Gedisa, 1995, p. 120.

confesaban, hacían oración, asistían a misa o daban limosna. Algunos oradores, los más inflexibles, hacían saber con rudeza a sus fieles que sólo un pecado, pensamiento o acto los llevaría a la condena. Algunos otros se mostraron más benevolentes con sus escuchas y se concretaron a recitar parte del evangelio. Cuando la prédica se dirigía hacia la reforma moral, se utilizaron ejemplos de la historia, esto para demostrar el conocimiento que tenían de ella y quizá también para evitar conflictos con los que escuchaban el sermón, pues hemos visto que algunos asistentes se indignaban cuando se hacía referencia a la posición económica, política o étnica.

Con su labor inventiva brindaron las hazañas más prodigiosas y peligrosas de la religión. Situación que contribuyó a popularizar el género entre los fieles que además de adoctrinamiento buscaron escuchar un relato ameno y dramatizado.

Los predicadores nos dicen con sus lamentos una de las muchas recepciones que dieron los fieles al sermón, al parecer al pulir tanto y tan bien el “buen decir” y al actuar apasionadamente en sus pulpitos, ocasionó que al acudir a la iglesia se tuviera el interés de presenciar un espectáculo de religión.

Desearon con todo celo ser leones en sus pulpitos, fueron también excelentes actores que hicieron reír - sin proponérselo - y hasta enfadar con sus sátiras al público. Con esto no pretendo decir que el sermón fue sólo un espectáculo teatral o bien que las palabras no causaran ningún efecto. Creo que en esta búsqueda escénica radicó su éxito. Atraídos por las palabras amenazantes, por los relatos de santos, por el temor a la condenación y también por obligación de escuchar el evangelio, acudieron con los más diversos fines. Dichas estrategias discursivas proporcionaron a la Iglesia la garantía de congregar a los fieles y la posibilidad de ordenar sus actitudes y comportamientos considerados como anormales o ilícitos, según la mentalidad de la Iglesia.

BIBLIOGRAFIA

FUENTES PRIMARIAS

AGN Archivo General de la Nación.

AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 425, exp.5, foja 7. *Plática tercera del propósito para la Confesión*

AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 425, exp. 5, fojas 8-11. *Platica cuarta, de la integridad de la confesión.*

AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 425, exp.5, foja 13. *Plática quinta de la satisfacción sacramental.*

AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 425, exp.5, fojas 1-11. *Sermón del juicio final.*

AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 425, exp. 5, foja 12. *Doctrina sobre el quinto mandamiento.*

AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 425, exp.5, fojas 19-20. *Doctrinas sobre los cinco mandamientos: oír misa con devoción todos los domingos y fiestas de guardar.*

AGN, *Bienes Nacionales*, Vol. 425 exp. 5, fojas 1-12. *Sermón sobre la palabra de dios.*

AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 472, exp. 5, foja 4. *Doctrina de la ocasión próxima de pecar.*

AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 425, exp.5, foja3. *Sermón del quinto mandamiento de la ley de Dios.*

AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 425, exp.5, foja 3. *Sermón de la concepción de María Santísima.*

AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 425, exp.5, foja 4. *Sermón del negocio de la salvación.*

AGN, *Archivo Histórico de Hacienda*, vol. 291, exp.44, fojas 85-87. *Sermón sobre el pecado*

AGN, *Archivo Histórico de Hacienda*, vol. 291, exp.8, foja 1. *Sermón de la lujuria.*

AGN. *Archivo Histórico de Hacienda*, vol. 291, exp. 9, foja 1. *Sermón de la penitencia*

AGN, *Archivo Histórico de Hacienda*, vol. 291, exp. 41. foja s/n. *Sermón del quinto mandamiento y de la corrección.*

AGN, *Inquisición*, año 1691, vol. 526, exp. 26, foja 592.

AGN, *Inquisición*, año 1616, vol. 312, exp. 9, foja 42.

AGN, *Inquisición*, año 1795, vol. 1194, exp. 8, fojas 334-335.

AGN, *Inquisición*, año 1710, vol. 470, exp. 36, fojas 255-258.

AGN, *Inquisición*, año 1787, vol. 1194, exp. 2, foja 112.

AGN, *Inquisición*, año 1640, vol. 368, exp. 141, foja 573.

AGN, *Inquisición*, año 1630, vol. 369, exp. 17, foja 25.

AGN, *Inquisición*, año 1752, vol. 980, exp. 11, foja 147.

AGN, *Inquisición*, año 1628, vol. 365, exp. 8, foja 9.

AGN, *Inquisición*, año 1610, vol. 475, exp. s/n, foja 361v.

AGN, *Inquisición*, año 1684, vol. 661, exp. 1, fojas 9.

AGN, *Inquisición*, año 1797, vol. 1348, exp. 1, fojas 1-28.

AGN, *Inquisición*, año, 1768, vol. 1019, exp. 18, fojas 380-381.

Centro de Estudios de Historia de México, CONDUMEX.

CONDUMEX, *Carta pastoral*, de Fray Francisco Nuñez de la Vega, del orden de predicadores por la divina gracia y la santa sede apostólica, obispo de Chiapas, 1695. fojas 21-74.

CONDUMEX, *Sermón, memoria agradecida a la dedicación del nuevo suntuoso retablo del Salvador del Mundo*, Compañía de Jesús de México, 1698. Predica, Juan Martínez de la Parra.

CONDUMEX, *Sermón que en el aniversario, que celebra la venerable e ilustrísima congregación del Salvador a sus congregantes difuntos en la casa de la profesora de México*. Predicó Gaspar de los Reyes de la Compañía de Jesús, 1700.

CONDUMEX. *Sermón en la solemnidad, que se consagro a Cristo S. N. sacramentado, y a su santísima Madre en su milagrosa Imagen de los Remedios por el feliz suceso de la Flota en el viaje de vuelta a España*. Que discurrió en termino de cuarenta horas, y predicó en esta S. Iglesia Metropolitana de México el Sr. Dr. D. Juan de Narváez y Saavedra racionero entero de dicha Santa Iglesia, Catedrático de Prima de Sagrada Escritura en la Real Universidad de esta Corte, examinador sinodal de este arzobispado,

y Vicario visitador de los conventos de Regina Coeli, y S. Inés. Con licencia: en México, por los herederos de la viuda de Francisco Rodríguez Lupercio de la Puente. Año de 1699.

CONDUMEX. *Hojas del árbol de la vida, que llevan a la salud a las almas. Ilustres Flores en que se convierten las bastardas espinas de la culpa. Felices frutos que alientan la esperanza a la eterna corona de la gloria. Hojas, flores y frutos de la santísima cruz, a quien con el amparo del Soberano Nombre de María y alegres flores de su santo rosario.* Querétaro, fray Juan Crisóstomo López de Aguado, 1743.

AHBNMAH Archivo Histórico de la Biblioteca del Museo de Antropología e Historia

AHBNMA, Colección Eulalia Guzmán, *Sermón sobre el pecado.* Siglo XVII

AHBNMA, Colección Eulalia Guzmán, *Sermón de las murmuraciones de Cuaresma.* Siglo XVII.

AHBNMA, Colección Eulalia Guzmán, *Sermón de la imploración de San José por la hora de la muerte.* Siglo XVII.

AHBNMAH, Colección Eulalia Guzmán, *Sermón de la tentación.* Siglo XVII.

AHBNMAH, Colección Eulalia Guzmán, *Sermón sobre el cuidado de los hijos.* Siglo XVII.

AHBNMAH, Colección Eulalia Guzmán, *Sermón de la profesión,* siglo XVIII.

AHBMNAH, Colección Eulalia Guzmán, *Sermón de las palabras de Jesús al juzgarlo,* siglo XVII.

AHBMNAH, Colección Eulalia Guzmán, *Sermón para el domingo de cuaresma,* siglo XVIII

AHBNMAH, Colección Eulalia Guzmán, *Sermón qué más puedo hacer yo que no haya hecho.* Siglo XVII.

COLMEX Colegio de México.

COLMEX, *Sermón panegírico que en la dedicación de la Nueva Iglesia, del convento de San Pedro de Alcántara de la ciudad de santa fe, Real y Minas de Guanaxuato de los religiosos descalzos de la santa provincia de san Diego de México,* 27 de junio de 1784. fojas 1-23.

FUENTES SECUNDARIAS

Alberro, Solange, *Del gachupín al criollo: o de cómo los españoles de México dejaron de serlo*, México, Colegio de México, Centro de estudios Históricos, 1997.

_____, *Inquisición y sociedad en México*, Fondo de Cultura Económica, 1988.

Aracil Varón, María Beatriz, *El teatro evangelizado. Sociedad, cultura e ideología en la Nueva España del siglo XVI*, Italia, Bulzoni Editore, 1999.

Ariés, Philippe, *Ensayos de la memoria: 1943-1983*, trd. Ana Roda, Barcelona, Norma, 1996.

Beuchot Puente, Mauricio, *Retóricos de la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.

Brading, David, *Siete sermones Guadalupanos*, México, CONDUMEX, 1994.

Bravo, María Dolores, *El discurso de la espiritualidad dirigida*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2001.

Bühler, J., *Vida y Cultura en la Edad Media*, México, Fondo de Cultura Económica, 1946.

Buxó, María Jesús, Álvarez Santaló (coords.), *La religiosidad popular. II. Vida y muerte, la imaginación religiosa*, Barcelona, Anthropos, 1989.

Castañeda, Rafael, “Usos y practica de la blasfemia entre los negros y mulatos de la Nueva España, siglo XVII”, México, tesis de Licenciatura en Historia, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, 2004.

Castelló Yturbide, Teresa, “Indumentaria y orden social entre las castas de mestizaje” en Diego Fernández (ed.), *Herencia española en la cultura material de las regiones de México*, México, Colegio de Michoacán, 1993.

Ceballos Gómez, Diana Luz, “La sociedad: Disciplinamiento social, “qué dirán”, rumor, micropoderes, denuncia” en *quyen tal haze que tal pague. Sociedad y prácticas mágicas en el Nuevo reino de Granada*, Bogotá: ministerio de Cultura, 2002.

Cerdan, Francis, “Introducción Crítica, figura de Fray Hortensio Paravicino,” en Fray Hortensio Paravicino, *Sermones Cortesanos*, Madrid, Castalia, 1994.

Certeau, Michel De, *La invención de lo cotidiano*, México, Universidad Iberoamericana, 1996.

_____, “La pluma el taller y la voz” en Roger Chartier, *Pluma de ganso, libro de letras, ojo viajero*, México, Universidad Iberoamericana, 1997.

Chartier, Roger, *El mundo como representación*, Barcelona, Gedisa, 1995.

_____, *Sociedad y escritura en la Edad Moderna*, México, Instituto Mora, 1995.

_____, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes de la revolución Francesa*, España, Gedisa, 1995.

Connaughton, Brian, *Ideología y sociedad en Guadalajara, 1788-1853*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992.

Corcuera de Mancera, Sonia, “prólogo” al libro de Antonio León Pinelo, *Questión Moral. Si el chocolate quebranta el ayuno eclesiástico*, México, Centro de Estudios de Historia de México CONDUMEX, 1994.

Cuevas, Mariano, *Historia de la Iglesia en México*, México, Patria, 1946, Vol. I.

Darnton, Robert, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

Delumeau, Jean, *El miedo en occidente*, España, Taurus, 2002.

_____, *La confesión y el perdón*, Madrid, Alianza universidad, 1992.

Diccionario de la lengua española, *Real Academia de la Lengua Española*, Tomo I, España, 1984.

Duby, George, *El amor en la Edad Media y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 1990.

_____, *Tiempo de catedrales. El arte y la sociedad 980-1420*, Barcelona, Argot, 1976.

Duverger, Christian, *La conversión de los indios*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

Eco, Humberto, *¡Carnaval!* México, Fondo de Cultura económica, 1989.

Enciso Rojas, Dolores, “Delación y Comunicación. La denuncia presentada ante los tribunales del Santo Oficio controlados por la Suprema” en *Seminario de Historia de las Mentalidades: Senderos de palabras y silencios. Formas de comunicación en la Nueva España*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000.

Farris, Nancy, *La corona y el clero en el México colonial, 1579-1821*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

Fernández Castillo, Francisco, *Libros y libreros*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

Focault, Michael, *Vigilar y Castigar*, México, siglo XXI, 1976.

Galván Rivera, Mariano, *Concilio III Provincial Mexicano*, México, 1859.

Guerreau, A., *El feudalismo: un horizonte teocrático*, Barcelona, crítica, 1984.

Gómez Rodríguez, Irma Elizabeth, “La palabra como instrumento de poder. Tres sermones novohispanos del siglo XVII” México, tesis de licenciatura en lengua y literaturas hispánicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar, “La lectura de la evangelización” Josefina Zoraida Vázquez (coord.), *Historia de la lectura en México*, México, Colegio de México, 1999.

_____, *Educación y vida cotidiana en la Nueva España según la historiografía contemporánea*, México, Centro de Estudios Históricos/El colegio de México, 2000.

_____, *Historia de la educación en la época colonial, el mundo indígena*, México, Colegio de México, 2001.

González Casanova, Pablo, *La literatura perseguida en la crisis de la colonia*, México, Secretaría de Educación Pública, 1986.

Greenleaf, Richard E., *La inquisición en Nueva España, siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

Gruzinski, Serge, *De la idolatría, una arqueología de las ciencias religiosas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

_____, *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

_____, *La guerra de las imágenes, de Cristóbal Colón a “Blade Runner” 1492-2019*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003.

Heller, Agnes, *Sociología de la vida cotidiana*, México, siglo XXI, 1989.

Hernández Araico, Susana, “Mudanzas del sarao: entre corte y calles, conventos y coliseo, vueltas entre páginas y escenarios” Mónica Bosse, Bárbara Potthast (eds.), *La creatividad femenina en el mundo barroco hispánico: María Zayas, Isabel Rebeca Correa y Sor Juana Inés*, 2 vols., Berlín, Reichenber Kassel, 1999. Vol. II.

Herrejón Peredo, Carlos, “El sermón en Nueva España durante la segunda mitad del siglo XVIII” en Nelly Sigaut (comp.), *La iglesia católica en México*, México, Secretaría de gobernación/Colección Michoacán, 1997.

_____, “Sermones y discursos del primer imperio” en Brian Connaughton y Carlos Illades (comps), *Construcción de la legitimidad política en México*, México, Colegio de Michoacán/UAM, 1999.

Herrero Salgado, Félix, *La oratoria Sagrada en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Fundación universitaria española, 1996. Vol. I.

Huizinga, Johan, *El otoño de la Edad Media*, Madrid, Alianza Universidad, 1984.

Ife, B.W, *Lectura y ficción en el siglo de oro*, Traducción de Jordí, Ainaud, Barcelona, crítica, 1992.

Kobayashi, José María, *La educación como conquista*, México, Colegio de México, 1985.

Landavazo, Marco Antonio, *La máscara de Fernando VII. Discurso e imaginario monárquicos en una época de crisis. Nueva España, 1808-1822*, México, Colegio de México/Colegio de Michoacán, 2001.

Le Goff, Jacques, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el occidente medieval*, España, Gedisa, 1986.

_____, *El nacimiento del purgatorio*, Madrid, Taurus, 1989.

Leonard, Irving A., *Los libros del conquistador*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

Lindón Villoria, Alicia, *La vida cotidiana y su espacio-temporalidad*, Barcelona, Anthropos Editorial; México: El Colegio Mexiquense, 2000.

Maravall, José Antonio, *La cultura del Barroco*, España, Ariel, 1986.

Méndez Agueda, María, *Secretos del Santo Oficio. Avatares de la Inquisición novohispana*, Colegio de México, Universidad Autónoma de México, 2001.

Mendiola, Alfonso, *Bernal Díaz del Castillo: verdad romancesca o verdad historiográfica*, México, Universidad Iberoamericana, 1995.

Morera, Jaime, *Pinturas coloniales de ánimas del purgatorio*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.

Muchembled, Robert, *Historia del diablo, siglos XII-XX*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

Murphy, James J., *La retórica en la Edad Media. Historia de la teoría de la retórica desde San Agustín hasta el Renacimiento*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

Noriega, Joana Cecilia, “El baño temascal novohispano, de Moctezuma a Revillagigedo. Reflexiones sobre prácticas de higiene y expresiones de sociabilidad”, México, tesis de licenciatura en Historia, Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, 2004.

Ornelas, Candy Elizabeth, “Sermones heréticos en la Nueva España, siglos XVII y XVIII” México, tesis de licenciatura en lengua y literaturas hispánicas, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003.

Ortega Noriega, Sergio, “El discurso teológico de Santo Tomás de Aquino sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales” en *Seminario de historia de las mentalidades: El placer de pecar y el afán de normar*, México, Joaquín Mortiz/INAH, 1987.

Pastor, Marialba, *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

Paz, Octavio, *Sor Juana Inés de la Cruz, o las trampas de la fe*, España, Seix Barral, 2003.

_____, *La casa de la presencia. Obras completas*, 14 vols., México, Fondo de Cultura Económica, 1999, vol. I.

Philippe Ariés, *Ensayos de la memoria: 1943-1983*, trd, Ana Roda, Barcelona, Norma, 1996.

Quezada, Noemí, *Religión y sexualidad en México*, México, UNAM, 1997.

_____, *Enfermedad y maleficio*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.

Ramírez Leyva, Edelmira, *Cartas pastorales, elogios fúnebres, oraciones, panegíricos, sermones y otros géneros de oratoria sagrada de la colección Lafragua del Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México*, México, UNAM, 1992.

Ramos, Luis, *La educación en la época medieval*, México, SEP-Cultura, 1985.

Roche, Daniel, “La cultura material a través de la historia de la indumentaria.” Presentado por Hira de Gortari, Guillermo Sermeño, *Historiografía francesa, corrientes, temáticas y metodologías recientes*, México, Universidad Autónoma de México/Instituto Mora, 1996.

Ronzón, José A., Romero, Saúl Jerónimo (Coords), *Formatos, géneros y discursos. Memoria del segundo encuentro de historiografía*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2000.

Rubial García, Antonio, *La santidad controvertida*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

Silva Prada, Natalia, *La Política de una rebelión: los indígenas frente al tumulto de 1692 en la ciudad de México*, México, El Colegio de México, (en prensa).

_____, “Pulque y cofradías: la moral religiosa y la defensa de intereses económicos de la Iglesia en torno a los problemas de la administración indígena novohispana, siglos XVII y XVIII.” Ponencia presentada en las XVII Jornadas de Historia económica, San Miguel de Tucumán, 2000, organizado por la Asociación Argentina de Historia Económica y la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad Nacional de Tucumán.

Sodi, Federica, Aceves Romero, David, “El uso y el abuso del chocolate en la Nueva España” en Clara García Ayluardo, Manuel Ramos Medina (coords.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, México, INAH, CONDUMEX, 1993, Vol. II.

Taylor, William, *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.

_____, *Magistrados de lo sagrado*, México, Colegio de Michoacán, Colegio de México. 1999. Vols. I y II.

Tostado Gutierrez, Marcela, *El álbum de la mujer. Vol. II, época colonial*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1991.

Viqueira, 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, 2001.

Weckmann, Luis, *La herencia medieval de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

FUENTES HEMEROGRÁFICAS

Burke, Peter, “La Nueva Historia Socio-Cultural” en *Historia Social*. No.17, otoño 1993, pp. 105-141.

Chinchilla Pawling, Perla, “Sobre la retórica sacra en la era barroca” en *Revista de estudios novohispanos*, UNAM, Vol. 29, 2003, pp. 97-122.

_____, “La retórica de las pasiones. La predicación en el siglo XVII” en *Historia y Grafía, UIA*, Num.7, 1996, pp. 93-123.

Herrejón, Carlos, “La oratoria en la Nueva España” en *Relaciones*, Colegio de Michoacán. Núm. 57, invierno de 1994, pp. 57-92.

Kosel, Ana Carina, “Los sermones de Valdivia: distribución de lugares, didáctica y polémica en un testimonio del choque de dos culturas” en *Anuario de Estudios Americanos*, Madrid, Tomo LIV, 1. 1997, pp. 229-244.

Morales, Francisco, “Las órdenes religiosas en la historia” en *Religiones y sociedad*, Secretaría de gobernación, subsecretaría de asuntos religiosos, sep/dic., 1999, no. 7, pp. 29-45.

Silva, Renan, “El sermón como forma de comunicación y como estrategia de la movilización Nuevo Reino de Granada a principios del Siglo XVII” en *Sociedad y economía*, Colombia, Universidad del Valle, no.1, septiembre de 2002. pp. 103-130.

Traslosheros, Jorge E., “Sermones manuscritos en honor de la virgen de Guadalupe” en *Revista de estudios novohispanos*, UNAM, vol. 22, 2000, pp. 141-163.