

El *Quinquenio sacro* (1712) de José Ossorio Nieto de Paz: comunicación de estructura retórica y medio impreso

Santiago Robledo Páez
srobledopaez@gmail.com

Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia

Resumen

A partir de la teoría sistémica de Niklas Luhmann se recurre al concepto de comunicación y a las nociones que le son subordinadas, de *medio* y *estructura*, con el objeto de profundizar en las relaciones entre la oralidad y la cultura de lo impreso en el contexto neogranadino de comienzos del siglo XVIII. Se analiza el *Quinquenio sacro*, sermonario del santafereño José Ossorio Nieto de Paz, el cual se considera como una obra representativa del proceso comunicativo de la sociedad en que se elaboró. El análisis se centra en los paratextos de la obra. Al final se concluye que si bien este sermonario refleja “rupturas” hacia la modernidad, debido a la presencia de una conciencia incipiente de las posibilidades de lo impreso, también está anclado a una estructura retórica de herencia oral.

Palabras clave: imprenta, comunicación, tradición oral, sistema cultural.

Abstract

Recurring to Niklas Luhmann’s systemic theory as a conceptual mainframe, the communication concept and its subordinates, *media* and *structure*, are used to analyze the interaction between the orality and the print culture in the neogranadine context of the early eighteenth century. The *Quinquenio Sacro*, a sermon book written by the santafereño priest José Ossorio Nieto de Paz, is studied due to its character, representative of the communication process proper to the society in which it was elaborated. The analysis is centered on the book’s paratexts. It concludes that even though Ossorio’s *Quinquenio* reflects “ruptures” towards modernity, represented in its participation in the incipient consciousness of the print possibilities, it’s also dependent of a rhetorical structure of oral background.

Keywords: printing workshops, communication, oral tradition, cultural systems.

— I ntroducción

Para finales del siglo XVII y principios del XVIII, en la ciudad de Santafé ya se había constituido una comunidad letrada, es decir, una comunidad de interpretación¹. En dicho periodo, las instituciones de “educación superior” que funcionaban en la ciudad se habían consolidado en su papel de formadoras de aquella comunidad. Sin embargo, esta colectividad, compuesta en su mayoría por individuos relacionados con la institución eclesiástica, vio obstaculizada su actividad de producción cultural debido a la ausencia de una imprenta en la ciudad². Si bien en la escena cultural santafereña el libro impreso no estaba ausente, la carencia de dicha tecnología comunicativa entorpecía la difusión de la producción literaria local.

Esta situación habría conducido al mantenimiento, en el ámbito de la élite letrada santafereña, de una *cultura de la oralidad secundaria* junto a una cultura del manuscrito, medio a través del cual circulaban muchos de los textos³. Esa oralidad secundaria era propia de una cultura

-
- 1 Chartier propone que para el estudio de la significación de los textos es necesario tener en cuenta las convenciones y los códigos propios de las diferentes comunidades que en la sincronía o la diacronía constituyen sus lectores. El “mundo del lector” es siempre una comunidad de lectores, comunidad de interpretación, que se “define a través de un mismo conjunto de competencias, normas, usos e intereses” (25).
 - 2 “En la sociedad del Nuevo Reino de Granada la ‘intelectualidad’ estuvo principalmente constituida por clérigos, lo que se encuentra en acuerdo y relación con el dominio en la enseñanza de la teología —sobre todo durante el siglo XVII—, y con la función general de la religión y el papel de la Iglesia, como forma e institución dominantes en los planos de la cultura y de la organización social” (Silva, *Universidad* 197).
 - 3 La transmisión manuscrita “fue práctica extendida en la sociedad colonial del Nuevo Reino, en donde la tardía aparición de la imprenta (finales del siglo XVIII) produjo una poderosa ‘cultura del manuscrito’ que, en el campo académico de la filosofía y la teología permitió la reproducción por la vía de la copia de numerosos comentarios locales de Aristóteles y de Santo Tomás, y en el campo de la comunicación cotidiana amplia garantizó la circulación de noticias, rumores, consejas, calumnias, y la propia difusión de la documentación administrativa con que las autoridades intentaban orientar y dirigir a sus súbditos” (Silva, “El sermón” 108).

erudita influenciada significativamente por la escritura, pero que mantenía una base de oralidad (Zumthor 21). Esto se presentó en un periodo en el que este tipo de sustratos comunicativos estaban siendo gradualmente remplazados por la cultura de lo impreso en otras sociedades, como sucedía en algunas del viejo continente. Aquel “rezago” afectó la configuración propia del proceso comunicativo en la sociedad santafereña. Lo oral y lo manuscrito presidieron en dicha sociedad hasta que la imprenta se convirtió en un medio de utilización común, proceso iniciado con la introducción de esta tecnología en Santafé hacia finales de la década de 1730 y que solo alcanzaría un desarrollo considerable a finales de la centuria. De esta forma, en esta sociedad se experimentó una vitalidad extemporánea de los *medios y estructuras* que facilitaban la continuidad del flujo de comunicaciones en el Occidente premoderno, es decir, tanto en los medios oral y manuscrito como en la estructura retórica de las comunicaciones.

Entre los discursos condicionados por la cultura oral secundaria predominante a principios del siglo XVIII, el sermón era un indicador de las dinámicas comunicativas en el ámbito santafereño. Esta situación fue producto de la especial posición ocupada por este tipo de comunicación en aquella sociedad. Los factores determinantes para la constitución del sermón como medio privilegiado de difusión del discurso propio de la comunidad letrada fueron la naturaleza preponderantemente eclesiástica de esta comunidad y la carencia de la tecnología de la imprenta. Así, el sermón era una forma comunicativa, que sirviéndose de un anacronismo se puede calificar como “masiva” en esta sociedad. A falta de una circulación abundante de los papeles impresos, en dicho contexto es difícil encontrar un tipo de práctica discursiva de alcance más amplio.

Teniendo en cuenta la interdependencia en la disposición de las comunicaciones de su *estructura* y su *medio*, y partiendo del cuadro sobre la posición del sermón en el medio neogranadino que se ha expuesto sumariamente, se puede plantear la siguiente pregunta: ¿en qué medida y de qué forma la oralidad secundaria y la cultura de lo impreso interactuaron en la disposición de las comunicaciones, ejemplificadas por los sermones, acaecidas en la sociedad neogranadina?

El alcance de este interrogante es inabarcable en un ejercicio de investigación como el presente, por lo tanto, se ha reducido el espectro a tratar. Esto se ha hecho mediante la selección, como fuente a analizar, del *Quinquenio sacro*⁴, sermonario publicado en Madrid en 1712 por la imprenta de Matheo de los Llanos, del sacerdote santafereño José Ossorio Nieto de Paz. Si bien se había mencionado que la supervivencia de la cultura de oralidad secundaria se habría manifestado a través de la vitalidad de lo oral y lo manuscrito, dos motivos justifican el uso de una fuente impresa. Primero, acceder a la declamación oral de un sermón es imposible, porque al ser un *performance* o actividad sujeta a un tiempo y espacio determinando es imposible su reconstrucción. Así que el campo de análisis se ve reducido a las fuentes escritas. Por lo anterior, el tema se limitó al estudio de una fuente impresa, gracias a que esta presenta un “caso límite” para la indagación sobre los efectos de la influencia de la tradición oral en la disposición de las comunicaciones de la sociedad santafereña de finales del siglo XVII y principios del XVIII.

El *Quinquenio* es de las pocas comunicaciones conocidas de su tipo. Es uno de los raros sermonarios elaborados en medio impreso por un neogranadino durante los siglos de la dominación española. Héctor Llanos Vargas informa respecto a los sermonarios:

En España, en la práctica, el arte de hacer sermones se transformó en una profesión literaria. Los predicadores no improvisaron sus sermones sino que los escribieron previamente con la ayuda del arte de la retórica y de acuerdo con el prestigio adquirido, sus piezas de oratoria fueron coleccionadas y publicadas como *Sermonarios*, que llegaron a los conventos y centros educativos americanos, donde sirvieron como modelos a imitar de oratoria. (57, nota 50)

4 El título completo de la obra es *Quinquenio sacro, las cinco palabras del apóstol San Pablo, en cinco instrumentos de David: en veneración de las cinco llagas de Christo Señor Nuestro, predicadas en cinco sermones, sobre los Evangelios de las cuatro Dominicas de Quaresma, y de la Dominica de Pasión, en el convento de la Purísima Concepción de María Santísima Señora Nuestra de la ciudad de Santa Fé, de el Nuevo Reino de Granada.*

El caso del *Quinquenio* tiene una dinámica similar a la presentada por Llanos, pero este sermonario no provino de la península sino del mismo ámbito americano. Un indicio de su posible función como modelo a imitar se pudo constatar en la copia que se utilizó para la realización de esta investigación. En una nota manuscrita fechada en 1778 que describe la actividad de un misionero catalán, se destaca su labor oratoria, aquella precede la portada de la obra: esto indica que aún 66 años después de su publicación, el *Quinquenio* era leído por sujetos relacionados con el oficio de la predicación.

La “rareza” de la obra de Ossorio permite que se pueda concebir, tomando prestada una denominación propia de los proponentes de la microhistoria, como una fuente de corte *normal excepcional*. Su excepcionalidad radica en haber sido un producto impreso originado en un lugar de producción donde predominaban lo oral y lo manuscrito. Sin embargo, en dicha carga de oralidad secundaria, que habría afectado su elaboración, se puede constatar su normalidad respecto al ámbito comunicativo de la sociedad neogranadina.

Aunque fue impreso en España —recuérdese que para el momento de la publicación del *Quinquenio* no había imprentas en la Nueva Granada— se ha podido constatar su circulación en la sociedad de la que era integrante su autor. Si bien los fondos actuales de libros antiguos de las bibliotecas bogotanas no reflejan necesariamente el inventario de sus predecesoras coloniales, la presencia de una obra en aquellos archivos puede servir como un primer indicio del tipo de circulación que esta tuvo en tiempos pretéritos. Por esto, resulta bastante notable la relativa abundancia de ejemplares del *Quinquenio sacro* que se han podido localizar: en la Biblioteca Nacional de Colombia se encuentran dieciocho, en el catálogo de la Biblioteca Luis Ángel Arango aparecen dos y en el del patrimonio bibliográfico del Convento de las Carmelitas Descalzas se hace mención a otra copia (Fajardo 65). En cuanto a inventarios de bibliotecas coloniales, se ha podido constatar la presencia de la obra de Ossorio en las de los colegios jesuíticos de Antioquia (González y Rey, *Los jesuítas* 245) y de Mérida en Venezuela, asimismo, en la de la Universidad Javeriana de Santafé (González y Rey, *Las bibliotecas* 436; Rey 264).

La abundancia de ejemplares del *Quinquenio sacro* es diciente, sobre todo si se tiene en cuenta que este fue un texto de principios del siglo XVIII y que no era una obra de un autor “clásico” o consagrado en la república de las letras hispánica o internacional del momento. Esta situación podría indicar una profusa difusión de la obra en el ámbito neogranadino, en la cual se destaca especialmente su presencia en bibliotecas de la Compañía de Jesús. La difusión sustancial del *Quinquenio*; la relación de su autor con una de las “corporaciones del saber” coloniales, la jesuítica, y la pertenencia de este al estamento eclesiástico permiten asumir el carácter representativo de la obra respecto a la actividad comunicativa propia de la comunidad letrada santafereña.

La práctica retórica de Ossorio es un ejemplo de la situación comunicativa de su sociedad, en la cual la adopción de la cultura de lo impreso, y todo lo que esta significaba, sucedió a un “ritmo” diferente al de algunas de sus contrapartes del mundo occidental. Aunque es cierto que el *Quinquenio sacro* es una comunicación partícipe de una incipiente cultura de lo impreso, la influencia del medio de oralidad secundaria del contexto neogranadino habría afectado su elaboración. A pesar de haberse dispuesto en consideración de las posibilidades abiertas por su carácter de texto impreso (como lo indica el largo de los sermones que componen el sermonario, su división en párrafos numerados, etc.), esta comunicación se constituyó a partir de una práctica retórica que le sirvió de “estructura”, pero aún estaba supeditada a las dinámicas de la oralidad secundaria.

Se puede afirmar que el *Quinquenio sacro*, como todas las comunicaciones neogranadinas del mismo tipo surgidas en la coyuntura de finales del siglo XVII y principios del XVIII, fue una forma comunicativa condicionada por la disposición del sistema social en el que se efectuó, la estructura garante de la continuidad del proceso comunicativo que aquel disponía y por el medio que le sirvió de sustrato. De este triple condicionamiento se desprende su categorización como elaboración social comunicativa. Así mismo, esta comunicación se produjo en una “sociedad estratificada”, donde las comunicaciones se servían de la estructura retórica para garantizar su aceptación.

Sin entrar en la ardua polémica respecto a la naturaleza de la configuración social propia de la Nueva Granada antes de la Independencia⁵, considero que la siguiente presentación de Niklas Luhmann de lo que él denomina “sociedades estratificadas” puede ayudar a comprender el tipo de comunicación que era el sermonario, objeto de nuestro interés:

Si se quiere describir la forma particular de la diferenciación de las sociedades estratificadas es necesario, en primer lugar, abandonar o, al menos, delimitar el concepto de estratificación típico de la sociología. Generalmente, el concepto indica una jerarquía de posiciones de todo tipo que se sostiene en una distribución diferenciadora de ventajas materiales e inmateriales. Al contrario, nosotros nos referimos al concepto de la diferenciación interna de los sistemas de la sociedad y hablamos de estratificación cuando, en la medida en que los sistemas parciales de la sociedad se diferencian desde el punto de vista de una diferencia de rango en relación con otros sistemas de su propio entorno dentro de la sociedad. Y una primacía de la diferenciación estratificadora existe solo cuando otros modos de diferenciación (antes que nada, la diferenciación segmentaria de las economías domésticas de las familias) se orientan hacia la estratificación. Tampoco la estratificación nace de la descomposición de un todo en partes, como ordinariamente se representa el proceso, sino de la diferenciación y la cerradura del estrato superior. La cerradura tiene lugar esencialmente a través de la endogamia (por lo demás, naturalmente, violada frecuentemente). Pero también en el plano de la semántica el estrato superior debe distinguirse con respecto a un estrato inferior que, en un primer momento no sabe que lo es o lo será. Únicamente el estrato superior, por eso, necesita una semántica particular, elaborada, de una autodescripción especificada. (Giorgi y Luhmann 316-317)

5 Para la caracterización de esta sociedad se ha recurrido con frecuencia al concepto de “Colonia”, sin embargo, este conlleva en sí mismo una historicidad que impide su utilización irreflexiva. En el artículo “El paradigma colonial en la historiografía latinoamericanista”, partícipe de este debate, Annick Lempérière expone cómo la adopción de este concepto para la tipificación de las sociedades americanas sometidas a la corona hispánica se originó en el proyecto de formación nacional de las nuevas élites emergidas tras el colapso del dominio peninsular. Según esta autora, quien aboga por la noción de “Antiguo Régimen”, utilizar la categoría de colonialismo para representar la experiencia de los habitantes de las posesiones españolas de ultramar previamente a los procesos emancipatorios resulta anacrónico.

Esta definición resulta lo suficientemente amplia como para ayudar a caracterizar, desde la perspectiva que hemos adoptado, el sistema social donde se produjo la comunicación que nos ocupa. La anterior tipificación establece como una particularidad de ese tipo de sociedades la dominación semántica, patente junto a la material, por parte de la élite. Esta situación se traducía en la disposición de las estructuras encaminadas al mantenimiento del flujo de las comunicaciones y en las formas particulares que estas adquirirían a partir de los medios de comunicación utilizados en dicha sociedad en particular. La autodescripción, entendida como el proceso de observación continua del sistema social de sus propias comunicaciones, que se produce en las sociedades de diferenciación estratificada, se caracteriza por su “monocontextualismo”.

Este debe entenderse en un plano semántico. No se está tratando de afirmar que en una sociedad como la neogranadina del siglo XVII y principios del XVIII no hayan existido reacciones frente a los discursos de la élite o prácticas divergentes de los modos de conducta “ortodoxos”. Sin embargo, como sociedad de diferenciación estratificada se caracterizó porque los discursos y prácticas del estamento superior, en general todas sus comunicaciones, gozaban del monopolio de la legitimidad. De esta forma el *Quinquenio sacro* puede considerarse como parte del quehacer comunicativo de la élite.

José Ossorio Nieto de Paz fue miembro de la élite santafereña, provenía de una familia de encomenderos, lo cual le permitió asumir un papel privilegiado a la hora de emitir comunicaciones. Nació hacia el año de 1642 en Santafé⁶, era “hijo legítimo de don Diego Ossorio Nieto de Paz y de doña Catarina de Salazar Falcón personas de conocida calidad limpieza e hidalguía y descendientes de conquistadores por líneas legítimas y rectas” ([¿Ossorio?] f. 1). Cursó sus estudios con la Compañía de Jesús, a la que perteneció durante un tiempo, y ejerció varios cargos eclesiásticos. Murió

6 Según el Catálogo Público de la Provincia Jesuítica del Nuevo Reino y Quito de 1664, Ossorio contaba con veintidós años, lo que permite establecer una fecha aproximada de su natalicio (AHJJM, ARSI, NR et Q, n. 3, f. 221 r.).



en 1729 y dejó como herencia su *Quinquenio* y bienes en una cuantía suficiente como para subvencionar la construcción de la iglesia y convento de Nuestra Señora de los Dolores del Topo en Tunja⁷.

Antes de proceder al análisis del sermonario en su calidad de comunicación, es necesario realizar una breve descripción del mismo. El *Quinquenio* consta de cinco sermones, motivo que dio lugar a su particular título. De acuerdo con la información proporcionada en la portada de la obra, estos sermones impresos correspondían —aunque como se verá su carácter impreso implicó transformaciones respecto a los originales orales— con los que fueron predicados por su autor en la iglesia del Convento de la Purísima Concepción de Santafé. Los primeros cuatro habrían sido predicados durante los domingos del tiempo litúrgico de la Cuaresma, mientras que el quinto se destinó a la Pascua (“dominica de pasión”). Es importante resaltar que si bien la obra fue publicada en 1712, este momento no fue el mismo en el que se hizo la declamación de los sermones. Este último instante es imposible de ubicar con exactitud a partir de la información que proporciona el sermonario.

Respecto a la selección del título, José Ossorio declara: “Que lo intitulé *Quinquenio*, por la idea, que tiene alguna armonía en los *cinco*; y nada se perderá si acaso algún jugador leyere el título, y juzgare que lo que buscamos con nuevo entretenimiento” (Ossorio s.n.) [énfasis agregado]. La mención a la armonía en “los cinco”, que hace el predicador santafereño en esta declaración, responde a la disposición de “conceptos” a partir de la cual el autor configuró cada uno de los sermones. Ossorio la especifica en el siguiente pasaje:

Así procuraremos poner cada palabra de estas cinco, en uno de estos cinco instrumentos, para materia de estos cinco sermones. La primera palabra, que es de amenaza: *comminātiōnis*, parece, que debe sonar en el primer instrumento, que es la trompeta: *laudāte eum in sonō tubae*. La segunda palabra, que es de promesa; *prōmissiōnis* en el segundo instrumento, que es la harpa: *laudāte eum in psaltēriō*. La tercera palabra, que es de amor: *dilēctiōnis*, en el tercero

7 Para un análisis de la trayectoria biográfica de Ossorio, ver el trabajo de Santiago Robledo.

instrumento, que es la cítara: *et citharā*. La cuarta palabra, que es de fortaleza: *mūnitiōnis*, en el instrumento del órgano: *et organō*. La quinta, y última palabra, que es de oración: *ōrātiōnis*, en el último instrumento, que son las campanas: *laudāte eum in cymbalis bene sonātibus*. Y para que estos instrumentos, y palabras suenen mejor en este tiempo, procuraremos, que hagan eco en cada una de las santísimas cinco llagas de Cristo Señor Nuestro, sin que falte la voz primera, y más alta, que es la de los santos Evangelios de estos días, todo en honra de las cinco llagas. (3)

A partir de un texto de san Pablo en el que se insta a la predicación de “cinco palabras” y recurriendo a la interpretación que el comentarista de las escrituras Hugo Cardenal hace del capítulo 27 del Génesis, Ossorio construye su sermonario a manera de un ciclo de predicaciones que se ha de entender como una unidad. El exégeta del siglo XIII en su comentario había identificado las cinco palabras a las que se refería san Pablo como aquellas que expone el santafereño: amenaza, promesa, amor, fortaleza y oración. Así mismo, este las había relacionado con los instrumentos musicales mencionados (trompeta, harpa, cítara, órgano y campana), a los cuales se les atribuía en los salmos la facultad de participar en la adoración de Dios. Esta relación entre las palabras y los instrumentos es enriquecida por Ossorio añadiendo una tercera categoría que sirve a su argumentación: las llagas de Cristo. De esta forma, esta intertextualidad le sirvió para construir sermones de una complejidad superior a la que habría resultado de otro tratamiento de los textos evangélicos que corresponden a cada uno de los domingos a los que se destinaban los sermones de su *Quinquenio*. Aunque trabaja la temática concreta del pasaje evangélico del día en cada sermón, el tratamiento de los “cincos” le permitió abarcar asuntos de interés doctrinal de índole más amplia.

Estos tres juegos de “cincos” ocupan posiciones diferenciadas en la disposición de los sermones. Así, el núcleo de lo que se trata en cada uno de estos discursos es el análisis de la “palabra” correspondiente. Esto debido a que, como afirmaba el autor del *Quinquenio*: “Pues juntas las cinco palabras, en cuanto pronunciadas, apenas harán un sermón para el oído, y divididas las cinco palabras, en cuanto entendidas en el sentido del Apóstol, pueden hacer cinco libros para el entendimiento” (2). A su vez, los instrumentos musicales son utilizados esporádicamente como

apoyo para el discurrir de la argumentación. Finalmente, la aparición de las llagas ocurre en las postrimerías de los sermones en relación con la “movilización de los afectos” que se buscaba en la peroración final que les servía de conclusión. Ossorio en la exhortación a Dios, que realiza a finales del quinto sermón, presenta la relación entre palabras, instrumentos y llagas, ocurrida en cada uno de los cinco discursos que componen su sermonario:

[I] Por esa santísima llaga del costado, os pedimos Señor, que no permitáis que la alma, que salió como aliento de vuestro pecho, se aparte de vos por una eternidad. Haced, Señor, que os alabemos en la trompeta del Juicio no experimentando los castigos de la amenaza: *verbum comminātiōnis. Laudāte eum in sonō tubae.*

[II] Por esa santísima llaga de la mano derecha, os pedimos, que nos hagáis mercedores de alcanzar vuestras promesas, y que vivan en el cielo nuestras esperanzas, para cantar la felicidad en el harpa de la gloria: *verbum prōmissiōnis. Laudāte eum in psaltēriō.*

[III] Por esa santísima llaga de la mano siniestra, os pedimos, que encendáis el fuego de vuestro amor en nuestros corazones, para que volando al centro del amor racional, os alaben los hombres en la cítara del amor: *verbum dilēctiōnis. Et citharā.*

[IV] Por esa santísima llaga del pie derecho, os pedimos, que se alimente nuestro espíritu de las fuentes de las mismas llagas; haced, Señor, que apartando lo precioso, que está en lo que os agrada, de lo vil, que está en lo que os ofende, seamos órganos consagrados a vuestro gusto: *verbum mūnitiōnis. Laudāte eum in cordis, et organō.*

[V] Por esa última llaga santísima del pie izquierdo, os pedimos, el don de la oración. Haced, Señor, que nuestros entendimientos se empleen en esta vida en quien solamente es objeto de su bienaventuranza, para que os alabemos en las campanas de gozo: *verbum ōrātiōnis. Laudāte eum in cymbalis iūbilatiōnis.* (245-246)

Los cinco sermones componen un todo coherente y ordenado, que sumado a los paratextos⁸ que le preceden y a los índices⁹ que le suceden constituye la comunicación retórica de medio impreso, influenciada por la oralidad secundaria que nos ocupa.

— Medio y estructura

Para poder utilizar el *Quinquenio sacro* a modo de una mirilla para observar el ámbito comunicativo que le sirvió de lugar de producción se debe recurrir a una propuesta teórica que permita abarcarlo como una elaboración social. Es decir, como evidencia de la actividad comunicativa de la sociedad en la que se produjo y no como manifestación de la percepción de un sujeto particular. La categoría de *comunicación* proveniente de la teoría sistémica de Niklas Luhmann y contiene los elementos necesarios para lograr dicho objetivo (Giorgi y Luhmann). Para este autor, la unidad elemental a partir de la cual se configuran los sistemas sociales es la comunicación, de esta forma rechaza las propuestas sociológicas más tradicionales que en dicha posición ubicaban la noción de *acción*. Esto se debe a que, desde esta perspectiva, la comunicación se constituye como la operación que permite la reproducción de los sistemas sociales. Para Luhmann, la comunicación

8 Estos textos que preceden al *texto* son los siguientes en el *Quinquenio*: la dedicatoria “A María santísima admirable madre de Dios señora nuestra, en su milagrosísima y portentosa imagen de la piedra de la ciudad de Tunja”, escrita por Ossorio, una “Aprobación” del padre Vicente Ramírez (catedrático de la Universidad de Alcalá y director de estudios de la Compañía de Jesús en el Colegio Imperial de Madrid), la “Licencia del ordinario” (permiso de impresión), una “Aprobación” de fray Diego Herrera Lobatón, “definidor y procurador general de las provincias de San Antonino del Nuevo Reino de Granada, y de Santa Cruz de Caracas”, la aprobación real, la fe de erratas, la “suma de la tasa” y, finalmente, la “Razón de esta obra”. Este último, escrito por Ossorio, es el verdadero “prólogo” de la obra.

9 Estos son: un “Índice de las cosas más notables”, en el que se refieren lugares de la obra donde se discurre sobre diversos elementos que podrían servir de inspiración a otros predicadores para su tratamiento o a sus lectores para su “estudio”. El segundo es un “Índice de lugares de la Sagrada Escritura”, en el que se da cuenta de las citas bíblicas.

no conlleva entrega de “cosa” alguna por parte de un emisor a un receptor, por el contrario, este autor la concibe como un proceso selectivo de tres componentes:

La primera selección se realiza al elegir aquello de lo que se va a hablar: *la información*; la segunda consiste en participar la información: *el acto de comunicar*, [es decir, se debe elegir un comportamiento que notifique la intención de llevar a cabo la comunicación] [...] Pero la comunicación lo es por medio de una tercera selección que es la comprensión de la distinción entre notificar e informar. Informar es el tema del que se habla; notificar es el acto de comunicar ese tema, y la comunicación no se lleva a cabo hasta que se da el acto de *entender o comprender*. Solo se entiende algo en tanto que comunicación, cuando se lleva a cabo la distinción entre notificación e información, y esa distinción la realiza el que comprende: el receptor. Si no se da esta distinción, no hay comunicación sino percepción. (Mendiola 72)

Esta operación de selección, si bien supone la participación de un gran número de personas, no se puede remitir al ámbito de la conciencia debido a que no reproduce estados psicológicos sino construcciones sociales. Por consiguiente, la comunicación consiste en una operación de construcción de sentido. Esta le permite a los sistemas, partiendo de la distinción sistema/entorno y de modo autorreferente, “traducir” la complejidad de su entorno e “incorporar” los elementos propios de este que permitan su reproducción autopoietica.

Luhmann describe el proceso comunicativo como sumamente contingente: la producción, aceptación y comprensión de cualquier acto comunicativo podrían fácilmente no producirse. Dicha situación conduce a que para el sostenimiento de este tipo de intercambio —que como se dijo permite la reproducción de los sistemas sociales— en la sociedad se deban generar *estructuras* que permitan, de alguna manera, la contención de la contingencia.

Estas *estructuras* que configuran el sistema social para motivar la aceptación de las comunicaciones están fuertemente relacionadas con los *medios* a través de los cuales se expresan las comunicaciones. Para entender lo que significa la noción de *medios* desde la propuesta de Luhmann hay que partir de la diferenciación que hace entre medio y forma. El medio

carecería de una forma específica, pero sería, en cambio, la condición de posibilidad para que la segunda se produjese. Por ejemplo, el lenguaje no sería una forma debido a que no se puede separar del entorno en que se desenvuelve, por eso adquiere, entonces, la calidad de medio. A partir de este se configurarían las *formas* que constituyen las comunicaciones orales. Sin embargo, el lenguaje no es el único medio que puede servir de sustrato para la comunicación, al respecto Alfonso Mendiola afirma que:

Por *medios* de comunicación nos referimos al sustrato medial como determinación de formas. Estos medios son el lenguaje, la escritura, la imprenta, los medios simbólicamente generalizados y, en la actualidad, las telecomunicaciones. A cada medio corresponde una concepción distinta de la comunicación. (80)

Esta transformación de las formas comunicativas particulares, correspondientes a cada medio de comunicación, necesariamente conduce a que los dispositivos que el sistema social adopta a manera de estructuras se vean igualmente sujetos al cambio. La sociedad en la que el medio lenguaje produzca formas orales no tendrá las mismas estructuras que aquella en que a través del medio imprenta se generan comunicaciones, valga la redundancia, impresas.

A partir de esta categorización presentada por Luhmann se procederá a analizar el *Quinquenio sacro*. Los sermones neogranadinos de finales de siglo XVII y principios del XVIII fueron formas comunicativas condicionadas tanto por la disposición del sistema social en el que se efectuaron como por la estructura garante de la continuidad del proceso comunicativo que aquel disponía y por los medios en que se efectuaban. Como representante de este tipo de comunicaciones podemos observar al *Quinquenio*, que tuvo por sustrato un medio impreso sumamente influenciado por la oralidad, mientras que la retórica fue la estructura que garantizó su efectividad en tanto comunicación.

— La estructura retórica de la comunicación

En una sociedad como en la que se elaboró el sermonario de Ossorio, que se autodescribía de manera monocontextualista (por medio de un “código religioso”), la estructura abarcaba todos los ámbitos de la dinámica social. Según Perla Chinchilla, quien hace una descripción general que se puede aplicar al contexto neogranadino, dicha estructura era de un tipo particular:

Esas sociedades estamentales, organizadas a partir de un código religioso fundado en una verdad revelada, que se comprendía y se dictaba desde la cúspide de la élite, requería, amén de los mecanismos represivos materializados en diversas instituciones —el caso de la Inquisición o la censura, por solo mencionar los más evidentes—, de un complejo comunicativo que le permitiera reproducirse, y que aquí llamamos —en forma extensa— retórica. Con esta palabra entendemos el complejo de discursos, géneros y prácticas que, a través del cuerpo humano —visto como artefacto comunicativo—, persuadían, al habitante de aquellas sociedades, de valerse de un tipo de verdad moral desde la que debía regir su acción. Con el tiempo, un tipo de verdad argumentativa, o científica, sustituiría a aquella, y las sociedades modernas entrarían en escena. (Chinchilla et ál. 10)

En sociedades de “código religioso”, como la neogranadina, un acervo de “verdades”, que se consideraba absoluto, servía de basamento para la práctica discursiva de sus élites. Su reproducción en las operaciones comunicativas garantizaba la supervivencia del ordenamiento social, fundamentado en la moral y la dogmática católicas. Para el logro de la aceptación de ese cuerpo de preceptos reguladores por parte de la población se recurrió a la estructura retórica en pro de superar la contingencia inmanente a cualquier proceso comunicativo. Se comunicaba para persuadir a las audiencias y públicos lectores de que llevaran una vida respetuosa del orden religioso y político, los cuales en una sociedad sacralizada estaban estrechamente relacionados. Es importante considerar que, como afirma Chinchilla, la retórica era un rico complejo de prácticas que iban más allá de estrategias de escritura. El cuerpo humano y todas sus actividades significantes podían

someterse a los preceptos del arte de la persuasión. Esta complejidad del procedimiento retórico se podrá comprobar en la comunicación que es objeto de este análisis.

El *Quinquenio sacro* de José Ossorio Nieto de Paz es, a todas luces, una comunicación estructurada a partir de los postulados de la retórica. Es importante tener en cuenta que esta situación es determinante para comprender tanto la disposición de cada sermón en particular como de la obra en su conjunto. En su carácter de instrumento de persuasión, todos los elementos compositivos del *Quinquenio* fueron dispuestos para la consecución de un mismo fin: la aceptación por parte del público receptor de los postulados presentados en la comunicación, de manera que afectasen su comportamiento. El objetivo de esta comunicación era una renovación moral de la vida de sus receptores.

Este arte había surgido en la antigüedad grecorromana como sistematización de la práctica de los oradores que, en dicho contexto, solían ser “abogados”. Con el paso del tiempo, y en razón de la cristianización de Occidente, dicho aspecto forense de la retórica fue relegado a un segundo plano. En el ámbito cristiano, exactamente en la época de los padres de la Iglesia, la relación entre retórica y la prédica de la palabra de Dios fue objeto de polémica, debido a que se cuestionaba la necesidad de dichas estrategias para la exposición de la “verdad”. Sin embargo, en el momento en que se produjo el *Quinquenio*, la retórica era ya sustrato habitual de los sermones¹⁰.

Brevemente se puede identificar la retórica como el arte de la persuasión¹¹. Si bien a lo largo de su prolongada historia su disposición interna

10 La excepción a esta situación eran algunos sermones dedicados a los estamentos campesinos someramente cristianizados de Europa o a los sujetos de la evangelización, como los indígenas americanos. En esta situación se podía recurrir a una más sencilla “predica evangélica”.

11 Para una excelente exposición de la retórica en un manual moderno, ver el *Manual de retórica literaria* de H. Lausberg. De igual forma, el autor de este libro define “arte” de la siguiente manera: “Una *ars* es un sistema de reglas extraídas de la experiencia, pero pensadas después lógicamente, que nos enseña la manera de realizar una acción tendente a su perfeccionamiento y repetible a voluntad, acción que no forma parte del curso natural del acontecer y que no queremos dejar al capricho del azar” (61).

fue objeto de transformaciones producto de su análisis y se convirtió en precepto por diferentes autores y escuelas, de manera general se la puede caracterizar dividiéndola en las cinco partes en las que habitualmente se dispuso. Eran estas la *inventiō*, la *dispositiō*, la *ēlocūtiō*, la *memoria* y la *prōnūntiātiō*. Un ejemplo cercano a esta disposición promedio del arte retórico lo encontramos en la única obra impresa de preceptiva para la oratoria sacra surgida en el medio neogranadino, el *Arte de sermones* de Martín de Velasco. En su obra de 1677, este autor clasifica cuatro de las ya mencionadas como partes “integrales” de la retórica, solo que no hace mención a la memoria.

La “invención” consistía en el hallazgo de “cosas” (lugares comunes, conceptos, etc.) verdaderas o verosímiles que sirvieran para probar el asunto tratado en el discurso. En el *Quinquenio*, la *inventiō* “general” del sermonario consistiría en la selección por parte de Ossorio de las cinco palabras de san Pablo, los instrumentos musicales que se mencionan en los salmos y las llagas de Cristo, como “lugares” a partir de los cuales se trama el discurso moralizante de sus sermones.

La “disposición” era el orden y distribución de cosas que enseñaba el arte retórico, de esta forma determinaba lo que se había de colocar en cada lugar. Sobre el sermón del Siglo de Oro afirma Jean Croizat-Viallet: “No pretende ser original ni en la forma ni en el fondo, sino más bien en la *dispositiō*, en la renovada combinación de elementos conocidos de antemano” (106). La novedad de los sermones en tanto comunicaciones retóricas, y por lo tanto su efectividad frente al público, dependía de la habilidad de los oradores sacros para disponer los “lugares” seleccionados en la *inventiō* con maestría y “agudeza”. Esta situación se percibe en el *Quinquenio*. En este sermonario, si bien Ossorio no recurrió a una temática novedosa, sí llevó a cabo un esfuerzo considerable en la disposición.

La *ēlocūtiō*, que desde una perspectiva contemporánea podría denominarse “estilo”, radicaba en la destreza para acomodar palabras y sentencias congruentes con la *inventiō*. En el sermonario de Ossorio la selección de estilo estuvo supeditada a su intención de llevar a cabo una enseñanza doctrinal. Por otro lado, la memoria consistía en la apropiación de las “cosas” halladas en la *inventiō* y que habían sido “dispuestas” con arte. En el

Quinquenio esta preocupación por la memoria se refleja en la disposición de los índices de la obra, que resulta un tanto sorprendente para el lector moderno. El primero de estos, el “Índice de las cosas notables”, está dedicado a referenciar los pasajes de la obra en que se encuentran tratados “conceptos” que, a modo de lugares comunes, podrían haber sido introducidos por otros predicadores al acervo de su memoria. Esto con el objetivo de facilitar la composición de sus propios sermones. En cuanto al segundo índice, el de los “Lugares de la Sagrada Escritura”, su objetivo hubo de ser similar, solo que en referencia a los pasajes bíblicos utilizados y no a la producción original de Ossorio.

La *prōnūntiātiō* hacía referencia a la declamación del discurso. La preceptiva retórica afirmaba que se debía prestar especial atención a la modulación de la voz y a la gestualidad del cuerpo y el rostro. Si bien no tenemos acceso al *performance* vocálico original de los sermones que constituyen el *Quinquenio sacro*, a lo largo del texto aparecen indicios sobre lo que pudo haber sido el *performance* de su declamación. La intervención del cuerpo como artefacto retórico, mencionando la cita de Chinchilla, permite aprehender el sermón “barroco” de estructura retórica en toda su dimensión. Este se diferenciaba sustancialmente de las homilías de pocos minutos, habituales en la actualidad. En cambio era un *performance* complejo donde el predicador recurría a todos los medios disponibles para asegurar su función persuasiva. Podía prolongarse por más de una hora y no era desacostumbrado que se recurriese, más allá de una “artística” disposición del discurso por medio de las estrategias retóricas, a procedimientos verdaderamente teatrales.

Un testimonio de una experiencia de fray Juan de Santa Gertrudis a mediados del siglo XVIII en la ciudad de Tunja, relatado por Jaime Borja, da cuenta de la complejidad del acto de ejecución de un sermón:

Para hacer más dramático un “pedagógico” sermón que trataría sobre la “fealdad del alma en pecado mortal”, le solicitó a unos hermanos de su orden dominica que hicieran sonar unas cadenas en las esquinas de la plaza, arras-trándolas, en el momento en que él lo indicara. Para hacer más atractiva la escena, a los hermanos se les ocurrió emplear cuatro negros esclavos a quienes pintaron las caras de rojo, estaban desnudos, con el pelo desgreñado y cada

uno con una antorcha encendida y una larga cadena. Los ubicaron en las esquinas aledañas y les dieron la orden de aparecer en la plaza cuando el predicador los llamara. (*Rostros* 178)

Después de esta cuidadosa preparación, las cosas tomaron un cariz inesperado cuando los negros acudieron a un llamado del predicador que no era realmente la señal acordada para la aparición de los “demonios”. En la plaza de la pequeña ciudad se desató el pánico, que terminó finalmente con la desbandada en una intensificación repentina y profunda de la piedad de los tunjanos. Esta es solo una muestra de cómo el sermón en el momento de su presentación oral, como comunicación retórica, implicaba mucho más que un discurso.

Es necesario tener en cuenta que en el funcionamiento de este tipo de comunicaciones los dispositivos de la retórica no eran los únicos de utilidad para la consecución de los objetivos del emisor. La aceptación de la comunicación por sus receptores estaba supeditada a una serie de expectativas, entre las cuales la adecuación de la comunicación a las formas propias de la estructura retórica era de gran relevancia. No se pretende afirmar que todos los auditorios de la oratoria sacra de los siglos XVII y XVIII tuviesen conocimiento explícito de la preceptiva retórica, sino que se llegaba a escuchar a los predicadores con una serie de expectativas sobre lo que debía ser un buen sermón. Las características de la recepción de las comunicaciones retóricas dependía, en gran parte, del logro de la enseñanza, el deleite y la “inclinación de los afectos”, porque, según cuenta el preceptista de la oratoria sacra de finales del siglo XVI, fray Luis de Granada:

Primeramente para hablar a propósito para persuadir, es menester, que enseñe, que incline, que deleite. Al dialéctico, que pretende probar una cosa dudosa, le basta, que enseñe: esto es, que convenza con argumentos lo que quisiere. Pero, como el orador no acostumbra solo conciliarse la fe de sus oyentes, sino también moverlos a obrar alguna cosa; a más de probar con argumentos, debe con la hermosura del estilo, y variedad de las materias, deleitarlos, conmoviéndolos con afectos, e impeliéndolos a obrar. (51-52)

Según la preceptiva del dominico, para lograr la efectividad de los sermones, en tanto comunicaciones retóricas, se debía llevar a cabo una

lograda satisfacción de los requerimientos de las tres facetas del arte retórico. Martín de Velasco las denominaba como las partes “esenciales” de la retórica sacra, además, aseguraba que su logro dependía de la habilidad del orador sacro para llevar a cabo satisfactoriamente los procedimientos implicados en las cuatro “partes integrales” del arte. El alcance de los objetivos de enseñanza, deleite y movilización de los afectos era fundamental para el éxito de dicho tipo de comunicaciones, debido a que su estructuración retórica implicaba lo que se podría llamar un doble cerramiento de las posibilidades de interpretación de la comunicación. Este doble cerramiento consistía en la serie de expectativas, tanto del emisor como de los receptores, cuya satisfacción contrarrestaba la contingencia de su efectividad. El emisor estructuraba su comunicación, ya fuera un sermón o el sermonario en su conjunto, recurriendo a dispositivos retóricos que permitiesen reducir su posible comprensión al sentido que se le quería imponer como discurso persuasivo. A su vez, el receptor condicionaba su labor a partir de una serie de expectativas fuertemente establecidas sobre el tipo de comunicación que se esperaba recibir. Es decir, se enseñaba, inclinaba y deleitaba para persuadir, y se esperaba ser deleitado, movido en los afectos y enseñado como condicionamiento para escuchar.

Este particular funcionamiento de los sermones, al ser comunicaciones retóricas, se producía tanto si estos se efectuaban en un medio oral como si se transmitían por un medio impreso. En el primer caso, la dinámica entre emisor y receptor de la comunicación se producía en tiempo real, con la participación de estas formas de expresión que iban más allá de la vocalización del lenguaje. En el *performance* vocálico del sermón el predicador tenía la posibilidad de adecuar su comunicación, mientras esta se emitía, en consideración con las reacciones de su audiencia: un bostezo podía ser buen indicador de que el sermón no estaba siendo efectivo. En cambio, en el medio impreso la distancia temporal entre la emisión y la recepción de la comunicación implicaba que aquella “interacción” entre las aspiraciones persuasivas del autor y las expectativas de los receptores se tuviese que efectuar en un plano distinto al intercambio cara a cara. En las comunicaciones impresas la construcción de un espacio de “diálogo” entre las intenciones del emisor y las expectativas de la “audiencia”, que facilitase la aceptación de la comunicación, dependía exclusivamente del primero.

La enunciación de este espacio comunicativo de interacción se hace patente en los paratextos¹² que preceden el núcleo de la comunicación. Debido a su forma de comunicación impresa, en el *Quinquenio* se puede constatar esta segunda situación.

— Los paratextos: evidencia de la disposición retórica de la comunicación

Para comprender dicho espacio dialógico es necesario recordar que las comunicaciones, para ser efectivas, deben permitir a sus receptores diferenciar el acto de informar del de comunicar en sí. En los paratextos de las comunicaciones retóricas impresas se establecía su marco de sentido. Es decir, se daban las claves de lectura del texto, información que permitía a sus receptores prepararse para facilitar la aceptación de la comunicación. Una vez establecidas las claves de comprensión de la comunicación en los paratextos, los emisores de comunicaciones retóricas impresas procedían a presentar la información que se deseaba manifestar por este medio. Sin embargo, es necesario tener en cuenta que en los prólogos, proemios y demás tipos de paratextos no había una retroalimentación directa entre emisores y receptores, debido a la ya mencionada distancia temporal. Esta situación conducía a que este tipo de dinámica se tuviera que prever. En los prólogos a los textos retóricos, como el *Quinquenio sacro*, los autores debían predisponer a su audiencia, de manera que se facilitase la aceptación del intercambio comunicativo. Lo anterior se lograba por medio de las diferentes fórmulas de *captātiō*

12 “Delante de la obra literaria van unos apéndices de diverso carácter conocidos con el nombre de preliminares. El prólogo es uno de ellos, el más importante. Unos son de mero carácter burocrático y legislativo, como la tasa. Otros, como la aprobación, revisten a veces de gran interés histórico y literario, cuando los autores de los mismos son personas destacadas. Entre los pertenecientes a este grupo no podemos olvidar a Calderón, Valdivieso y Lope, por ejemplo [...] Otro preliminar importante, y a veces decisivo, es la dedicatoria. Es la recomendación oficial del libro. Cumple, en la misma se expone repetidas veces, el papel de protección y defensa”. (Porqueras 104-105).

benevolentiae, es decir, las diferentes estrategias de captación de la simpatía del público.

En su estudio titulado *El prólogo como género literario*, Antonio Porqueras Mayo hace referencia a la creación de dicho espacio de diálogo entre el autor y sus lectores:

En el teatro, en la novela, en la poesía, un conjunto de personajes e ideas con vida propia e independiente luchan con el sujeto receptor de la obra: el autor, como objeto de diálogo con el “lector”, ha desaparecido bajo la acción deletérea de su propia obra. De aquí que aproveche el prólogo para este diálogo, rápido y denso con el lector. (140)

Si bien en este pasaje no se hace referencia a la oratoria sacra, sí refleja la importancia del prólogo en el conjunto de una comunicación retórica de tipo impreso. Aunque este tipo de paratexto estaba íntimamente relacionado con el grueso del cuerpo de la obra, se puede afirmar que era autónomo. El tipo de función que se le adjudicaba era diferente al propio de la obra en su conjunto: en este se establecía la manera en que se debía “comprender” la comunicación.

En los prólogos, los autores establecían aquel diálogo con sus lectores, en el cual presentaban sus obras de manera que se generase, a través de diferentes tácticas, una identificación afectiva que facilitase la aceptación de la comunicación. Dichas tácticas podían consistir, por ejemplo, en la humillación del autor o la exposición de los motivos que dieron pie a la elaboración y publicación de la obra. En esta dinámica dialógica de las comunicaciones retóricas se evidencia la relación que estas mantenían con las formas propias de la oralidad, incluso, en las que tenían por sustrato el medio impreso.

Refiriéndose a los dispositivos retóricos presentes en el proemio de una crónica del siglo XVI — que si bien no eran los mismos que se pueden encontrar en la obra que nos ocupa — se puede decir que ejercían una función análoga. Jaime Borja trae a colación la alteridad propia de las comunicaciones retóricas. Así, afirma lo siguiente:

Estos aspectos dejan entrever que la escritura del texto se insertaba dentro de un contexto escriturístico que le daba otra dimensión de sentido, muy diferente a la forma como ha sido tratado por los lectores del siglo XX. Detectar estos elementos en los prólogos insinúa que el texto estaba ceñido a una serie de disposiciones retóricas que en sí mismas no eran una camisa de fuerza, pero se constituían en reglas que eran respetadas y a las que cada autor imprimía su propio espíritu. (*Los indios* 55)

Como se ve en esta afirmación, algo que no se puede dejar de enfatizar es que el “sentido” propio de las comunicaciones retóricas conducía a una interacción entre emisor y receptor, distinta a la propia de las comunicaciones de la sociedad moderna. A partir de aquellas reglas retóricas, José Ossorio configuró un espacio paratextual en el que refleja aquel tipo de interacción y en el cual es también patente su “propio espíritu”.

Entre los paratextos del *Quinquenio* que preceden a los sermones hay dos en los que el lector puede percibir la disposición que de su obra hace el autor en pro de su aceptación comunicativa. Estos, redactados por el propio Ossorio, son la dedicatoria que del sermonario se hace a la “Milagrosísima y portentosa imagen de la piedra de la ciudad de Tunja” y la “Razón de esta obra”, texto que cumpliría la función de prólogo. Es importante tener en cuenta que este predicador era consciente de la especificidad de la función del prólogo y, en consecuencia, de su disposición particular, de allí que haga una afirmación como esta: “Las cláusulas de un prólogo, no permiten las ampliaciones de los discursos. Sino recelara hacer sermón de el proemio” (Ossorio s.n.).

De modo más bien sorpresivo, Ossorio procede a la configuración de la *captātiō benevolentiae* al hacer explícitos los dispositivos retóricos que se pueden hallar detrás de esta estrategia. Desde la concepción de la actividad literaria contemporánea, este proceder puede parecer sorprendente, una evidencia de la alteridad de las comunicaciones retóricas, aunque en su momento no era excepcional. Como afirma Croizat-Viallet:

Lo curioso es que, en no pocos casos, esta clase de reflexión se plasma a la letra en los sermones, como si fuera un adorno retórico. En vez de quitar el andamiaje conceptual que le permite construir su sermón, el predicador lo pone en evidencia. (113)



Táctica que de todas maneras termina por ser una estrategia retórica, si bien más sofisticada, encaminada a la consecución del mismo fin de *captātio benevolentiae*. Ossorio plantea lo siguiente en la “Razón de esta obra”:

La dificultad en el acierto de esta acción humana, se ve, en que los que dan a la estampa los trabajos de sus entendimientos, suelen hablar con los lectores, con el mismo estilo con que los reos suelen tratar a sus jueces. Así se verá que en los proemios dan a los lectores varios adjetivos. Algunos los llaman benignos, y piadosos: quizá porque juzgaron procesos de autos a sus libros, y deseaban, que se ojease con misericordia. Otros se introducen, llamándolos austeros, crueles, y rigurosos, quizás porque sentían ya a costas la sentencia de la censura. Algunos otros les dieron el título de discretos. Y desinteresados, quizás para obligar los ánimos a la recta administración de justicia; y siendo tan cruel, y riguroso el juicio de los hombres, como pondera el Portugués Discreto¹³, celebrado con tanta razón en este siglo, los autores entran a este juicio, con alguna similitud de temor, al rigor, y exacción con que ha de juzgar Dios a los hombres. (s.n.)

Presentar a los lectores como jueces, en muchas ocasiones injustos, que deben ser aplacados por los autores es síntoma de la especial dinámica de las comunicaciones retóricas. En este fragmento Ossorio explicita parte de lo que se ha denominado el doble cerramiento propio de estas comunicaciones, específicamente en lo referido a las expectativas de la audiencia. Este autor es consciente de la importancia de la satisfacción de las expectativas de su público como condicionante de la efectividad de su comunicación. La forma en que se plasma la relación entre el autor y sus lectores es sintomática de esta situación:

Así los autores se declaran deudores de lo que leen sus libros, y también puede ser que se funde la deuda en que suelen prometer obras segundas, y quien hace promesa de dar otras obras, se constituye deudor en lo mismo que promete. Y si se repara en la última dicción con que suelen los escritores acabar su proemios (si es que todavía se usan los equívocos en la lengua castellana) que ponen una voz, o dicción de la lengua latina, para saludar al lector, diciendo:

13 Se refiere a Antonio Vieira (Lisboa, 6 de febrero de 1608 - Bahía, 18 de julio de 1697).

valē mi lector. El término de *valē*, ¿no es palabra que signifique instrumento de quien debe? Luego parece que los autores hacen un *valē* a los lectores de sus libros. Así confiesan la obligación, en que van empeñados, sobre la fatiga de dar razón de los actos internos. (Ossorio s.n.)

Exponer la relación de autores y lectores como una de deudores y acreedores es evidencia del cerramiento propio de las comunicaciones retóricas. Esta misma “falta de libertad”, producto del recurso a los dispositivos retóricos, que como bien dice Borja a la hora de la verdad no constituía una camisa de fuerza, era un factor fundamental debido a que aseguraba el siempre contingente flujo de las comunicaciones.

Después de reflexionar sobre los dispositivos de la *captātiō benevolentiae*, Ossorio, respondiendo a su “obligación contractual”, exponía la razón que le había motivado a escribir y llevar a la imprenta su obra:

Pues si ha de dar razón de uno, y de otro, digo; que deseo tenga algún logro este libro, por el fin de la mayor gloria de Dios Nuestro Señor, que debe ser el motivo de todas nuestras empresas, que quise poner en la luz común estos discursos morales, antes que muchos, que pudiera sacar panegíricos: porque lo moral puede ser de utilidad mayor para las almas. (Ossorio s.n.)

Lo que había logrado constituir Ossorio hasta el momento de la exposición del objetivo del *Quinquenio* era una atmósfera de sinceridad que realzaba la honestidad de su causa. El predicador santafereño presentaba su labor manifiesta en el texto no como motivo de vanagloria personal, sino como resultado de la responsabilidad propia de un fiel siervo de Dios.

A través de esta “retórica de la humildad”, el autor no se alaba a sí mismo, con el fin de presentarse como sujeto digno y, por lo tanto, legitimado para la emisión de discursos válidos, sino que se constituye como un personaje que se ve casi forzado, por su obediencia a los preceptos de la fe, a dar a la imprenta su obra. Sin embargo, el sujeto-autor traiciona al sujeto-siervo en los mismos paratextos que preceden a los sermones. Así, ciertas afirmaciones y reflexiones hacen patente la conciencia implícita en la comunicación sobre su carácter de obra partícipe de la actividad mundana de los libros. Si bien justifica su proceder como parte de su obediencia

del mandato de la providencia, Ossorio anuncia nuevas obras que serían publicadas:

Los otros dos quinquenios. El jesuítico, y mariano, formado el primero en las cinco letras de el admirable, dulcísimo nombre de Jesús, y el segundo, en el felicísimo, y suavísimo nombre vuestro de María, por las otras cinco letras con que se dora, y esmalta, saldrán a la luz, con vuestro piadoso patrocinio. (Ossorio s.n.)

Sin embargo, no se tiene noticia de que estas obras se hayan publicado finalmente, o del paradero de los manuscritos.

— El *Quinquenio sacro*: comunicación retórica de medio impreso

Puede parecer paradójico que en una comunicación se puedan constatar al mismo tiempo su estructura retórica, influenciada por la oralidad, y su disposición participe de una cultura de lo impreso en gestación. Sin embargo, es necesario tener en cuenta que el paso de lo oral a lo escriturístico y consecuentemente a lo impreso no es un proceso simple y unívoco. Al respecto afirma Mendiola:

La retórica no se limita a la producción de discursos bellos, sino que además de eso, y de manera central, es el sistema que genera y reproduce el conocimiento en las culturas en que sigue dominando la oralidad, a pesar de la aparición de la escritura, como medio de aceptación de la comunicación. (160)

La retórica surgió hacia el siglo V a. C. en el contexto griego, de donde procede su acepción occidental, como una estilización de la oralidad en un mundo donde la escritura comenzaba a difundirse. Para principios del siglo XVIII, cuando se elaboró el *Quinquenio*, a casi tres siglos de la invención de la imprenta, la apropiación que se había hecho de la tecnología de la escritura como medio de comunicación era mucho mayor. Sin embargo,

esto no quiere decir que la oralidad que había caracterizado el funcionamiento del sistema social occidental desapareciese de un día para otro.

La retórica, en su papel de sostén del intercambio comunicativo, eventualmente sería reemplazada por los medios de comunicación simbólicamente generalizados¹⁴, y la sociedad se diferenciaría en subsistemas funcionales que llevarían a cabo papeles fundamentales para el sistema social en su conjunto, sin que ninguno tenga primacía sobre los demás. Entre estos subsistemas se pueden contar algunos como el arte y la ciencia¹⁵. Pero no hay que adelantarse, primero se debe considerar la situación expuesta por Perla Chinchilla:

Para el siglo XVII los sermones representaban el último reducto de este mundo de la retórica, de la oralidad concebida como arte y como lugar de reproducción de la sociedad; por consiguiente, al trabajar sobre sus posibilidades y límites en aquella época, es viable dar cuenta de algunas de las fracturas de las que emergería lo escriturístico, el del impreso, en otros términos, la modernidad. En el sermón se conservaron las características de la oralidad [...] pero al mismo tiempo fueron dejándose sentir las marcas del mundo del libro. ¿Cómo podemos pensar ese proceso? (20)

Como se ha tratado de exponer, estas formas comunicativas fueron condicionadas por la estructura que facilitaba su continuidad y el medio que les servía de sustrato: en el caso que nos ocupa, una retórica que comenzaba a ver amenazado su predominio absoluto y un medio escrito-impreso que todavía no acababa de establecerse. El *Quinquenio sacro*, al ser

14 “Los medios de comunicación simbólicamente generalizados son medios autónomos caracterizados por una referencia directa a la improbabilidad de la comunicación. Sin embargo, presuponen la codificación sí y no del lenguaje y asumen la función de volver objeto de expectativa la aceptación de una comunicación en los casos en que es probable el rechazo” (Giorgi y Luhmann 126).

15 “La sociedad moderna renuncia a ser ella misma una organización (corporación). Es el sistema cerrado y, por lo mismo, abierto a todas las comunicaciones. Y al mismo tiempo predispone en sí misma sistemas autopoieticos, cuyas operaciones consisten en decisiones que se reproducen ellas mismas: es decir, se trata de organizaciones en un sentido que debe ser distinto tanto de las interacciones como de las sociedades” (Giorgi y Luhmann 368).

una comunicación compuesta por sermones caracterizados por su particular relación con lo oral sirve entonces de ventana para tratar de profundizar sobre la interacción del medio escrito-impreso y la estructura retórica, propios de las comunicaciones de la sociedad en que se produjo.

— Los paratextos: evidencias de la cultura de lo impreso

Si bien la práctica retórica desde la que se produjo la comunicación de José Ossorio era de herencia oral, el medio que le sirvió de sustrato fue el impreso. En esta situación paradójica radica la especificidad del *Quinquenio* como comunicación, la cual es sintomática de una situación comunicativa propia de una sociedad en la que la cultura de lo impreso, y con ella la Modernidad, inicia tímidamente su establecimiento. La propaganda sobre los nuevos títulos impresos que Ossorio esperaba ver publicados permite introducir una segunda temática que se puede entrever en los paratextos del *Quinquenio sacro*. Así como desde el inicio, esta comunicación se presenta soportada por la estructura retórica, también se manifiesta su disposición, producto del medio impreso que le sirve de sustrato. Con la discusión sobre la necesaria justificación por parte de los autores de sus intenciones en los textos introductorios a sus obras, Ossorio hace una primera mención de las características distintivas propias del medio impreso:

Terrible juicio es, el que se hace de los motivos, y si los lectores me perdonaran hacer juicio en esta parte, y se omitiera dar razón, del fin, que tengo en sacar a la luz esta obra, no tuvieran menos, que hacer, ni menores motivos de perdonar, en los cinco sermones, que habrán de leer; válgame el juicio de Dios, y ¡qué cosa tan formidable es imprimir! En los primeros periodos del prólogo, se pide perdón de los defectos, y se proponen las disculpas de los descuidos, ¿no son estas acciones como de quien está para ser juzgado? (Ossorio s.n.)

En este planteamiento se puede comprobar que el autor, en su calidad de emisor de comunicaciones, había interiorizado indicios de lo que se ha denominado cultura de lo impreso, lo cual es notable si se tiene en cuenta

el contexto particular del ámbito neogranadino de su época carente de imprenta. El autor del *Quinquenio* era conocedor de las posibilidades que le brindaba este medio, las cuales eran aprovechadas por los autores para la generación de ese espacio dialógico enunciado en los paratextos. Es importante destacar que además de utilizar los dispositivos retóricos que facilitarían su aceptación, en esta comunicación se produce una reflexión sobre su carácter específico. Como afirma Elizabeth Eisenstein, la práctica retórica se había visto afectada por la adopción de la tecnología de la imprenta: no había precedentes en los que los autores se dirigieran a un gran número de personas que no estaban reunidas en un mismo lugar, quienes, “como individuos solitarios con intereses divergentes, fueran más receptivos a confesiones íntimas que al efectismo retórico de grueso calado” (64-65).

Se puede considerar que esta nueva forma de la retórica, o por lo menos de su influencia, se evidencia en la misma táctica de *captātiō benevolentiae* asumida por Ossorio en los paratextos del *Quinquenio*. A diferencia de aquellas estrategias de captación de la simpatía de la audiencia más inmediata y por qué no decirlo, más orales, propias de una representación física y vocálica de los sermones¹⁶, Ossorio expone una reflexión en la que se evidencia “analíticamente” el carácter específico de las posibilidades que se le abren al procedimiento de *captātiō benevolentiae* en el medio impreso. Si bien esta no es una confesión íntima como aquellas a las que se refiere Eisenstein, sí es una confesión de Ossorio en la medida que desentraña los vericuetos del oficio de “autor”. Este carácter escriturístico-impreso emergente, propio de la comunicación que nos ocupa, también se hace patente en la justificación que hace Ossorio de la disposición de sus sermones. Dice así:

Que están mas dilatados de lo que se acostumbra en los sermones, que se predicán claro está, que no hubiera auditorio que pudiera sufrir la prolijidad de estos sermones como van escritos. *Cuando se predicaron fueron sermones breves, después los aumenté para la estampa, porque de los moldes salga más cuerpo, ya que de las prensas suele salir más espíritu.* Siempre he oído censurar a los sermones

16 Se ha de tener en cuenta el carácter expositivo e impersonal del prólogo. Este se evidencia en la ausencia de invocaciones a los lectores por medio del tuteo y la consecuente generación de una ilusión de intimidad, del tipo que se experimentaría en un diálogo cara a cara.

dilatados, y hasta ahora no tengo noticia, de que se murmure la dilación de los sermones impresos. Para quien lee no hay sermón largo, o prolijo. *El lector, que tiene el libro en sus manos, es dueño de que se acabe el sermón cuando quisiere; en la parte del discurso que motivare displicencia, o en que le sobreviniere algún embarazo puede ponerle: gracia y gloria, aunque esté en algún punto de las penas del infierno, y para que se pudiese leer sin mucho cansancio, dividí en párrafos los discursos.* (s.n.) [énfasis agregado]

Incluso la disposición del texto se ha pensado teniendo en cuenta el medio impreso de la comunicación; esto no es poca cosa, ya que implica una transformación sustancial de la comunicación respecto a su original vocálico. En su texto *De la compositio loci a la República de las letras*, Perla Chinchilla da cuenta de las transformaciones “físicas” que experimentaron los sermones impresos en la Nueva España del siglo XVII en su paulatina adopción de un carácter propio de la cultura de lo impreso, entre las que se destaca una sobre la que el mismo Ossorio discurre: la extensión creciente de los sermones. De un promedio de veinte hojas a principios del siglo se pasó a uno de cuarenta a finales de siglo. Según Chinchilla, sermones de semejante extensión habrían sido imposibles de predicar, debido a que su declamación se habría prolongado durante varias horas. En su preparación para la imprenta se les añadían “citas y latines”, lo que evidencia una disposición mucho más compleja que la que tuvieron en el momento de su *performance* oral (Chinchilla et ál. 46-47).

De modo consecuente con la explicitación de los dispositivos retóricos presentes en la “Razón de esta obra”, Ossorio, cuando justificó la “prolijidad” de sus sermones, expuso sin tapujos la concepción en parte impresa de la obra. La extensión de los cinco sermones del *Quinquenio sacro* (estos abarcan entre 44 y 55 páginas entre las que no se cuentan los paratextos, como sí ocurría en los sermones contabilizados por Chinchilla en su estudio) es considerablemente dilatada. Como supone la historiadora mexicana, y explicita Ossorio, sermones de semejante amplitud habrían sido insufribles, incluso para los auditorios acostumbrados a la complejidad y prolongación temporal, propias de la oratoria sacra barroca.

Otro síntoma de que en la disposición del *Quinquenio* influyó una adhesión de su autor a la cultura de lo impreso es la división de los párrafos

utilizando numerales y su agrupamiento en “discursos”¹⁷. La dinámica impresa del *Quinquenio* no se restringía al reconocimiento por parte de su autor de la posibilidad, e incluso necesidad, de una disposición textual alterna a la adecuada para su presentación vocálica, sino que también abarcaba el conocimiento del tipo de relación que podía mantener un lector con el texto. Esto se ve reflejado en su consideración sobre las modalidades de lectura individual, la cual permitía la digestión de sermones tan elaborados. Recordemos una afirmación de Ossorio: “el lector, que tiene el libro en sus manos, es dueño de que se acabe el sermón cuando quisiere; en la parte del discurso que motivare displicencia, o en que le sobreviniere algún embarazo puede ponerle: gracia y gloria”. Los largos sermones se hicieron más sencillos para sus lectores al haberlos dividido en párrafos y “discursos” numerados: esto permitía llevar a cabo una lectura interrumpida sin perder el hilo de continuidad.

El *Quinquenio sacro* no se configuró como una simple yuxtaposición de sermones individuales, sino que se pensó como un tipo de tratado moral dispuesto para el estudio individual. La referencia al “espíritu” que “suele salir de las prensas” podría entenderse como un testimonio de la posibilidad de reflexión y apropiación, por parte de los lectores, de la doctrina presentada en un medio impreso. Por lo tanto, se podría catalogar la obra de Ossorio como perteneciente, probablemente en un estadio todavía incipiente, a un tipo de religiosidad propia de la cultura de lo impreso. Una cultura que pasaba de la imaginación a la memorización y de la voz al libro (Chinchilla et ál. 161). Sobre esta temática nos informa Perla Chinchilla, en el caso de la prédica jesuítica, que:

De hecho, la conciencia de la creciente práctica de la lectura en silencio en el ámbito de esa sociedad cortesana en formación, generó todo un programa de preparación y afianzamiento de la “vida espiritual” de ese sector de la población hispana y novohispana, al que los jesuitas abocaron gran parte de sus esfuerzos, y los sermonarios pasaron a engrosar las filas de los “manuales de

17 Se utiliza el término “discurso” con base en la preceptiva de Martín de Velasco, él se refiere a los grandes segmentos del sermón en los que se trata uno de los “conceptos” que sirven de sustento a su argumentación. Estos segmentos del sermón también se numeraban.



espiritualidad”, que se esperaba leyera una y otra vez estos hombres y mujeres. (Chinchilla et ál. 211-212)

Puede que para el caso neogranadino de principios del siglo XVIII la formación de aquella “sociedad cortesana” probablemente no haya alcanzado las dimensiones del ámbito novohispano y mucho menos del peninsular. Sin embargo, en los paratextos del sermonario de Ossorio se puede constatar una intencionalidad análoga a la que según Chinchilla motivaba a sus contrapartes mexicanas y españolas. Así, el autor presentaba sus sermones como destinados a la lectura individual, y al ser “doctrinales” los encaminaba a que sirviesen como herramientas para el desarrollo de la vida espiritual de sus lectores. Respecto a la cuestión sobre la posible naturaleza cortesana de su público, esta no se puede resolver directamente con la información que se encuentra en los paratextos, ya que Ossorio no plasma concretamente a qué tipo lector van dirigidos sus sermones. De hecho, confirmando la pertenencia de su *Quinquenio* a una cultura de lo impreso en gestación, hace una afirmación de este tipo:

Si es acción tan difícil, acertar a hablar bien, cuando se habla solamente con un hombre entendido, qué dificultad habrá en formar las cláusulas de prólogo de un libro, cuando el autor habla en él con tantos hombres sabios, con tantos hombres discretos, y con tantos hombres que ni son entendidos, ni doctos; porque unos, y otros pueden leer los libros. (Ossorio s.n.)

En este pasaje se evidencia la conciencia que tenía su autor de las posibilidades de difusión de sus sermones en su carácter de comunicaciones impresas. Por supuesto, cualquiera que pudiese leer lo que desde un principio restringía el ámbito de circulación de una obra impresa, sin importar su nivel educativo o su “discreción”, podía ejercer el papel de lector del *Quinquenio*. Lo que no quiere decir que un texto como este fuese absolutamente inaccesible para los sectores analfabetas de la población. Es necesario recordar que en sociedades como la neogranadina colonial las prácticas de lectura grupal y en voz alta eran usuales.

De todas formas, si bien quedaba plasmado el carácter potencial de un público lector abierto, las condiciones del medio santafereño y neogranadino hacen pensar que en últimas el sermonario de Ossorio habría

sido destinado a la pequeña “corte” local. Las dificultades de la circulación de libros, propias de dicho medio, habrían condicionado su difusión a un sector reducido, el cual en su mayoría sería eclesiástico. Sin embargo, no se puede pasar por alto que los laicos letrados también pudieron acercarse al sermonario, que al ser redactado en castellano (excepto las autoridades y lugares bíblicos, escritos en latín) les era accesible. Al final de la salutación de su primer sermón Ossorio hace una referencia a la audiencia en que se produjo su prédica oral original y que puede ayudar a dilucidar este asunto:

Que si María Santísima en su concepción dichosa fue aquella mujer del Apocalipsis, a quien puso el demonio, no digo amenazas sino asechanzas, siendo por parte del dragón tentaciones, aunque sin peligro, como las de Cristo sin riesgo, le fueron dadas dos alas grandes de águila, para volar al desierto: *datae sunt mulierī duae ālae, aquila magna, ut volet in dēsertum*, va a formar del desierto palacios, para que lo habiten sus hijas; y ya que en este apacible desierto, tenemos hoy un concurso tan cortesano, cuando está puesta la mesa, pidamos por la intercesión de María el sustento de la gracia. Ave María. (4)

Cuando hace mención a “las hijas” se refiere a las monjas del Convento de la Purísima Concepción de María, cuya iglesia aún subsiste sobre la calle 10, al occidente de la Plaza de Bolívar de Bogotá. Ahí se llevó a cabo la presentación oral de los sermones, y el apelativo “concurso cortesano” bien puede ser el indicio del carácter de élite de al menos parte de su audiencia. Aunque la evidencia es débil y no necesariamente responde al público imaginado por Ossorio para su sermonario impreso, este pasaje da una idea del tipo de receptor de esta comunicación en su dimensión oral y, posteriormente, impresa. Una perspectiva que puede ser de utilidad para confirmar el tipo de público al que se dirige la comunicación de Ossorio y su participación en un tipo de “espiritualidad impresa” es la caracterización de un caso contrario. Refiriéndose a la prédica de los jesuitas italianos en sus “misiones interiores”, Bernardette Majorana afirma lo siguiente:

Todos saben que la nostalgia de la palabra ausente es nostalgia de la voz y que la nostalgia de la persona ausente es nostalgia de su imagen: creo que se debe mirar desde esta angulación invertida, para captar qué pudiese significar, para las misiones, construir la predicación con el fin de determinar una fuerte relación presencial y garantizar las condiciones interiores que para los *rudēs*

podieran retornar con la memoria a la experiencia cumplida. Se puede decir que en la perspectiva del beneficio de los *rudēs*, la opción por la oralidad es una opción técnico-retórica, espiritual y necesaria para permitir una conversión del corazón capaz de constituirse, en el curso de la misión, como medida de la vida futura. (352)

Si bien la autora trabaja sobre las condiciones de la predicación en un medio totalmente diferente al del *Quinquenio sacro*, permite a través de su exposición de un tipo de prédica oral, por oposición, comprender mejor el tipo impreso propio de José Ossorio. El equivalente en el contexto hispanoamericano de la prédica a los *rudēs* sería lo que Perla Chinchilla ha denominado como “predica de misiones”¹⁸, destinada principalmente a aquellas poblaciones de evangelización reciente o incompleta. En el caso neogranadino, específicamente en el entorno de la ciudad de Santafé, la experiencia de la evangelización de la población muisca implicó el recurso de esta prédica de misiones. Para llevar a cabo su labor catequética, los predicadores, durante el siglo XVII, cuando las “castas” no eran aún predominantemente mestizas o al menos ladinas, se vieron obligados a recurrir, junto a una doctrina expuesta de manera sencilla, a la lengua muisca como instrumento de evangelización.

Los jesuitas fueron una de las órdenes religiosas que llevaron a cabo este cometido. De los varios ejemplos que de esta situación da Pedro de Mercado en su *Historia de la provincia del Nuevo Reino* se puede tomar el siguiente:

[...] dos monasterios fueron a los principios de la cofradía los señuelos que atraían a las indias que querían ser aves de castidad, porque oyendo predicar en su lengua a los padres de la Compañía, cuan abominable era el vicio de la lujuria y cuan agradable a Dios la virtud de la castidad apetecían algunas el

18 Respecto a la labor misionera afirma Chinchilla: “Era el ámbito por excelencia de la oralidad, de los pueblos alejados de la escritura impresa. Por otra parte, su desconocimiento del dogma y la dificultad del acceso a él por vía argumental, así como la necesidad inminente de la salvación de sus almas mediante una vida virtuosa alejada de los vicios, hacía de esta grey la ideal para *predica de las pasiones* en su versión ‘vulgar’, en términos ignacianos, la predicación para los ‘rudos’, y en los de este estudio: la ‘predica misional’” (Chinchilla et ál. 187) [énfasis agregado].

entrarse en los conventos de monjas sujetándolas a servir las por servir con mayor pureza a Dios. Muchas en la flor de su juventud que estaban a riesgo de perder su virginidad por el buen parecer de sus rostros, pedían licencia a sus padres para entrarse a los conventos, si no a ser monjas; a ser profesas de castidad. (53)

El punto es que lejos de dicho tipo de oratoria sacra, imbuido en un medio totalmente oral en el que la presencia física ejerció un papel decisivo como factor de su efectividad, el *Quinquenio sacro* muestra una disposición pensada para una audiencia y un público lector ya cristianizados. En el caso del público lector, se debe tener en cuenta la distancia temporal y espacial frente al predicador. Esta selección de público efectuada por Ossorio para su *Quinquenio* habría condicionado su opción técnico-retórica para la disposición de su comunicación. La complejidad de la disposición de los sermones, su extensión y su calidad de doctrina de estudio individual son “síntomas” de dicha situación. Ossorio era un integrante de la comunidad letrada perteneciente a la élite y que escribía para sus pares.

El *Quinquenio sacro* fue una comunicación destinada a un público lector urbano que se puede considerar como partícipe de una espiritualidad más individual que anunciaba las prácticas religiosas modernas, configurada a partir de las posibilidades que abría la naciente cultura de lo impreso. Sin embargo, es necesario tener presente que dichas manifestaciones de “modernidad” que se pueden evidenciar en la obra de Ossorio no son más que rupturas que anunciaban desarrollos posteriores. No se trata de afirmar que el *Quinquenio* sea una obra “moderna”, inserta totalmente en la cultura de lo impreso a modo de la literatura contemporánea. Esta comunicación se produjo en una sociedad en la que no se habían diferenciado aún los sistemas sociales, incluyendo el artístico, y que como también se evidenció en la “Razón de esta obra”, escrita por Ossorio, era sustentada por una estructura retórica. Lo que hace particular al *Quinquenio* es que aunque manifiesta avances en el desarrollo y aprehensión de la cultura de lo impreso en el medio neogranadino, su efectividad comunicativa se confió al resultado de una práctica retórica influenciada por la oralidad todavía imperante en aquel contexto.

Bibliografía

Fuentes primarias

A. ARCHIVOS Y MANUSCRITOS

Archivo Histórico Javeriano “Juan Manuel Pacheco” (AHJJMP), Bogotá, Colombia.

Jesuitas-Nuevo Reino de Granada y Quito (ARSI, NR et Q).

[¿Ossorio Nieto de Paz, José?]. “Certificación de los méritos y calidad del Doctor Joseph Osorio Nieto de Paz. Refiere haber estudiado cuatro años de arte y uno de teología en el Colegio de San Bartolomé” (1682). Man. División Colonia, sección *Jesuitas-Nuevo Reino de Granada y Quito*, B1-ES2-EN1-MC76, f. 1. AHJJMP, Bogotá, Colombia.

B. FUENTES IMPRESAS

Granada, Luis de. *Los seis libros de la Rethorica eclesiástica, o la manera de predicar. Escritos en latín por el V. P. Maestro Fr. Luis de Granada, vertidos en español y dados a luz de orden del ilustrísimo señor Arzobispo de Barcelona, para instrucción de sus feligreses.* Barcelona: Imprenta de Juan Jolis y Bernardo Pla, 1778. Impreso.

Mercado, Pedro de. *Historia de la provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús.* T. 1. Bogotá: Empresa Nacional de Publicaciones, 1957. Impreso.

Ossorio Nieto de Paz, José. *Quinquenio Sacro, las cinco palabras del apóstol San Pablo, en cinco instrumentos de David: en veneración de las cinco llagas de Christo Señor nuestro, predicados en cinco sermones, sobre los Evangelios de las quatro Dominicas de la Quaresma, y de la Dominica de Passion, en el Convento de la Purissima Concepcion de MARIA Santissima Señora Nuestra de la Ciudad de Santa Fe, de el Nuevo Reyno de Granada.* Madrid: Matheo de Llanos, 1712. Impreso.

Velasco, Martín de. *Arte de sermones, para saber hazerlos y predicarlos.* Cádiz: Imprenta del Alférez Bartolomé Nuñez de Castro, 1677. Impreso.

Fuentes secundarias

Borja, Jaime Humberto. *Los indios medievales de Fray Pedro de Aguado. Construcción del ídolatra y escritura de la historia en una crónica del siglo XVI.* Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia; Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar; Pontificia Universidad Javeriana; Universidad Iberoamericana de México, 2002. Impreso.

- . *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada: indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás*. Bogotá: Ariel, 1998. Impreso.
- Chartier, Roger. *Pluma de ganso, libro de letras, ojos viajero*. México: Universidad Iberoamericana, 2005. Impreso.
- Chinchilla, Perla. *De la compositio loci a la república de las letras. Predicación jesuita en el siglo XVII novohispano*. México: Universidad Iberoamericana, 2004. Impreso.
- Chinchilla, Perla et ál. *La construcción retórica de la realidad. La compañía de Jesús*. México: Universidad Iberoamericana, 2006. Impreso.
- Croizat-Viallet, Jean. "Cómo se escribían los sermones en el Siglo de Oro. Apuntamientos en algunas homilías de la circuncisión de nuestro señor". *Criticón* 84-85 (2002): 101-122. Impreso.
- Eisenstein, Elizabeth. *La revolución de la imprenta en la Edad Moderna europea*. Madrid: Akal, 1994. Impreso.
- Fajardo Rueda, Marta. *Tesoros artísticos del convento de las Carmelitas Descalzas de Santafé de Bogotá*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005. Impreso.
- Giorgi, Raffaele de y Niklas Luhmann. *Teoría de la sociedad*. México: Universidad Iberoamericana; Universidad de Guadalajara-Iteso, 1993. Impreso.
- González, Felipe y José del Rey Fajardo. *Las bibliotecas jesuíticas en Venezuela*. Caracas: Academia Nacional de Historia, 1999. Impreso.
- . *Los jesuitas en Antioquia 1727-1767. Aportes a la historia de la cultura y el arte*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2008. Impreso.
- Lausberg, Heinrich. *Manual de retórica literaria*. T. 1. Madrid: Gredos, 1966. Impreso.
- Lempérière, Anick. "El paradigma colonial en la historiografía latinoamericanista". *La sociedad monárquica en la América hispánica*. Eds. Magali Carrillo e Isidro Vanegas. Bogotá: Plural, 2009. 15-42. Impreso.
- Llanos Vargas, Héctor. *En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Adoctrinamiento, indígenas y religiosidades populares en el Nuevo Reino de Granada (siglos XVI-XVIII)*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2007. Impreso.
- Majorana, Bernardette. "Selecciones oratorias y modos de predicación en las misiones rurales de los jesuitas italianos (siglos XVI-XVIII)". *Escrituras de la modernidad. Los jesuitas entre cultura retórica y cultura científica*. Coords. Perla Chinchilla y Antonella Romano. México: Universidad Iberoamericana, 2008. 327-353. Impreso.
- Mendiola, Alfonso. *Retórica, comunicación y realidad. La construcción retórica de las batallas en las crónicas de la conquista*. México: Universidad Iberoamericana, 2003. Impreso.



- Porqueras Mayo, Alberto. *El prólogo como género literario*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1957. Impreso.
- Rey Fajardo, José del. *La biblioteca colonial de la Universidad Javeriana de Bogotá*. Caracas: Pontificia Universidad Javeriana; Universidad Católica del Táchira, 2002. Impreso.
- Robledo, Santiago. “El *Quinquenio Sacro* de José Ossorio Nieto de Paz. Retórica, oralidad y cultura de lo impreso en una comunicación neogranadina de 1712”. Trabajo de grado de licenciatura. Pontificia Universidad Javeriana, 2010. Impresión.
- Silva, Renán. “El sermón como forma de comunicación y como estrategia de movilización. Nuevo Reino de Granada a principios del siglo XVII”. *Revista Sociedad y Economía* 1 (2001): 103-130. Impreso.
- . *Universidad y sociedad en el nuevo Reino de Granada. Contribución a un análisis histórico de la formación intelectual de la sociedad colombiana*. Medellín: La Carreta, 2009. Impreso.
- Zumthor, Paul. *La letra y la voz. De la “literatura” medieval*. Madrid: Cátedra, 1989. Impreso.

Fecha de recepción: 31 de agosto de 2011

Fecha de aceptación: 13 de marzo de 2012