



Ambición política, retórica sagrada y complejidad textual: (re)interpretando tensiones histórico-literarias en los sermones de los santos

Political Ambition, Sacred Oratory and Textual Complexity: (Re)Interpreting Historic and Literary Tensions in the Sermons of the Saints

Abraham A. MATA-LOZANO

Lubbock Christian University, Estados Unidos

Resumen: Actualmente, la oratoria sagrada ha recibido poca atención de la crítica literaria española, a pesar de haber sido uno de los géneros textuales más cultivados en el discurso religioso trasatlántico de la Nueva España. El presente artículo lleva a cabo una reinterpretación de los sermones novohispanos a través de un análisis comparativo de las conexiones hispano-portuguesas entre el *Sermón de San Juan Evangelista* del jesuita portugués Antonio Vieira, el *Sermon [...] de [...] S. Ivan* por el obispo español Joseph de Barcia, y el *Sermon [...] que Celebra la Compañía de Bethlem*, por el jesuita novohispano Pedro de Avendaño. Haciendo uso de la estrategia crítica tripartita, se argumentará que todos estos textos lidian con un conflicto sociopolítico-religioso; que todos utilizan temas cristianos como herramientas retóricas; y que todos reflejan las relaciones de poder entre los sacerdotes y los nativos, los amos y los sirvientes, o aquellos que gobiernan y los que son gobernados.

Palabras clave: sermones; oratoria sagrada; discurso religioso trasatlántico; estrategia crítica tripartite; Antonio Vieira; Barcia; Avendaño.

Abstract: The study of sacred oratory has received little attention from Spanish literary critics even though it was one of the most cultivated textual genres in the transatlantic religious discourse of New Spain. This article reinterprets colonial sermons through a comparative analysis of the Luso-Hispanic connections between the *Sermón de San Juan Evangelista* by the Portuguese Jesuit Antonio Vieira, the *Sermon [...] de [...] S. Ivan* by the Spanish bishop Joseph de Barcia, and the *Sermon [...] que Celebra la Compañía de Bethlem* by the New Spain Jesuit Pedro de Avendaño. Using the tripartite critical strategy, this paper will argue that all the texts deal with a religious, political, or social conflict; that all of them use Christian (or Greco-Roman) themes as rhetorical tools; and that all of them reflect the power relations between priests and natives, masters and servants, or rulers and subjects.

Keywords: Sermons; Sacred Oratory; Trans-Atlantic Religious Discourse; Tripartite Critical Strategy; Antonio Vieira; Barcia; Avendaño.



Introducción

La Oratoria Sagrada es uno de los géneros literarios que más influenciaron la vida política, social y religiosa de la Nueva España. Sin embargo, actualmente este género ha sido uno de los menos estudiados por la crítica literaria. Esta deficiencia resulta bastante curiosa, especialmente al considerar que el sermón “fue el género más cultivado e impreso en la Nueva España” (Herrejón Peredo, 2003: 17). En consecuencia, “until very recently, the historic significance of Mexican oratory [...] [had] been almost entirely ignored by historians and literary scholars alike” (Reed, 2006: 3), lo cual es inquietante, especialmente al considerar la gran importancia y popularidad que tuvieron los sermones y los textos doctrinales en general durante el Siglo de Oro (Rhodes, 1990: 44-46). Más aún, como ya lo indica Carlos Herrejón Peredo en su libro *Del Sermón al Discurso Cívico*, la Nueva España y México de los siglos XVI al XIX se vieron hondamente influidos por estos textos, los cuales eran considerados no solo como instrumentos de catequesis (2003: 121), sino también como útiles medios para perseguir fines políticos e incluso insurgentes (2003: 61, 317). En las últimas décadas, una creciente cantidad de historiadores, sociólogos y críticos literarios han empezado a destacar el gran impacto que tuvieron los sermones en la cosmovisión de la Nueva España. Actualmente, existe un creciente interés en explorar los discursos religiosos de los sermones bajo una perspectiva interdisciplinaria, lo cual brinda un contexto excelente para realizar esta investigación.

El presente ensayo tiene como objetivo llevar a cabo una reinterpretación del significado, relevancia y complejidad de los sermones novohispanos con el fin de agregarlos al creciente cuerpo textual dentro de la literatura colonial. Para ello, se hará hincapié en la complejidad discursiva, la hibridez y las luchas de poder encontradas en los sermones predicados durante las fiestas de los santos, los cuales forman parte del tapiz político-religioso de la colonia en México. Con este objetivo en mente, enfocaremos nuestra atención en varios documentos, entre los que destacan el *Sermón de San Juan Evangelista* por el jesuita portugués Antonio Vieira¹; el *Sermon quadragessimo quarto del sagrado apostol, y Evangelista S. Ivan* predicado por Don José de Barcia y Zambrana; y el *Sermon [...] que Celebra la Compañía de Bethlem*, escrito por el jesuita novohispano Pedro de Avendaño.

Estos personajes, aunque hoy en día poco conocidos, resultan importantes debido a su gran influencia en la literatura, administración y política, tanto en la Nueva España como en la península ibérica del siglo XVII y XVIII (sin siquiera mencionar sus nexos con personajes de la talla de Sor Juana Inés de la Cruz o Francisco de Aguiar y Seixas). Antonio Vieira, por ejemplo, alcanzó una fama

¹ Para mantener la fidelidad a las fuentes primarias, la ortografía original ha sido preservada tanto en las citas como en los títulos originales de los sermones. Por esta razón, se encontrarán citas con palabras como “sermon” en lugar de “sermón” ó “coraçon” en vez de “corazón.” Sin embargo, para evitar confusiones con los nombres de los predicadores, he optado por seguir la ortografía contemporánea más utilizada en los artículos académicos en español, inglés, y portugués. Por ende, se encontrará escrito Pedro de Avendaño, António Vieira, José de Barcia y Zambrana, en lugar de todas las posibles variantes usadas en los textos originales.

trasatlántica debido al contenido político-religioso de sus sermones, los cuales le llevarían a participar en asuntos políticos, misiones diplomáticas, e incluso la negociación de tratados comerciales. Así mismo, el jesuita portugués se distinguió como misionero al utilizar tanto la pluma como el púlpito para luchar contra el abuso y la esclavización de los indígenas en Brasil. Estas obras le acarrearían muchos enemigos y roces con la Inquisición, aunque eventualmente sería protegido por el papa Clemente X. Sus sermones cruzarían fronteras e idiomas, siendo traducidos y dedicados a personajes de la altura de Don Francisco de Aguiar y Seixas, por aquel entonces obispo de Michoacán (Vieira, 1678, vol. II: 1).

De manera similar, Barcia y Zambrana, obispo de Cádiz y canónigo de Toledo, fue reconocido como un distinguido predicador y moralista español, a quien le serían dedicadas varias traducciones de los sermones de Vieira (Vieira, 1687: 1). A lo largo de su vida, escribió cientos de sermones y textos doctrinarios, los cuales también cruzaron fronteras, siendo impresos en la ciudad de Lisboa incluso después de la ruptura con la unión ibérica. Su obra ejerció una gran influencia en sus contemporáneos, quienes incluso llegaron a considerarlo como uno de los mejores predicadores en Castilla y Portugal.

Finalmente, Avendaño también ganó gran notoriedad en la Nueva España, aunque también llegaron al otro lado del océano, al dedicar al menos su *Sermon [...] que Celebra la Compañía de Bethlem* al arzobispo de Toledo Don Luis Portocarrero, personaje altamente encumbrado en la corte española. Para 1698, había predicado trescientos cincuenta y tres sermones, “todos con aplauso”, llegando a ser conocido como “el Vieyra Mexicano, lo cual no era poco encarecer, cuando aún estaba tan viva la memoria de aquel célebre jesuita portugués” (García-Icazbalceta, 1896: 149).

Aunque tradicionalmente ignorados por la crítica, los sermones de estas figuras distan mucho de ser textos homogéneos, monótonos, o predecibles. Aunque todos ellos estaban bien apegados a las normas y doctrinas de la Iglesia Católica, encontraremos que cada uno de ellos termina desarrollando un sermón completamente diferente para la fiesta de san Juan Evangelista. Por ejemplo, hallaremos que Vieira esgrime su *Sermón de San Juan Evangelista* para influir en la política y religión de la corte del rey Juan IV de Portugal. Por otro lado, notaremos que Barcia utiliza su *Sermon quadragessimo quarto del S. sagrado apostol, y Evangelista Ivan* para fomentar la unidad social, política, y religiosa en una España en decadencia. Y, por último, en el *Sermon [...] que Celebra la Compañía de Bethlem*, Avendaño aprovecha una triple oportunidad para promover la buena reputación de los jesuitas, probar su valía como predicador criollo y, de paso, congraciarse con el virrey y el gobierno novohispano.

Naturalmente, lo poco que se sabe acerca de este género se ve reflejado en la falta de métodos de crítica literaria diseñados ex profeso para este tipo de textos. En consecuencia, el análisis de los sermones debe realizarse cuidadosamente, para así evitar colonizarlos con la imposición de perspectivas modernas (o posmodernas) que resultan en última instancia anacrónicas o incongruentes. De otra manera, como ya indica Margarita Zamora, se corre el riesgo de caer en inconsistencias y contradicciones que resultan de la proyección “[...] of modern concepts and taxonomies toward a past in which they can have no meaning” (Zamora, 1987: 346). Por tanto, este ensayo utilizará la estrategia crítica tripartita, un método de

crítica literaria específicamente diseñado para analizar sermones coloniales (Mata-Lozano, 2014: 15).

El primer paso de la estrategia crítica tripartita consiste en situar los sermones dentro de los contextos histórico-sociales en que fueron producidos para tratar de determinar sus funciones culturales originales. Después, este método de crítica literaria nos llevará a identificar las funciones sociopolítico-religiosas que los sermones tuvieron en su tiempo a través de un análisis literario. Por último, consideraremos la manera en que estos nuevos conocimientos alteran la percepción de los sermones en el campo de la literatura colonial.

A través de este análisis, hallaremos que los sermones de estos predicadores comparten varias características en común, entre las que destacan tres: primero, que todos sus sermones lidian con conflictos sociopolítico-religiosos; segundo, que todos ellos utilizan temas o símbolos cristianos como herramientas retóricas; y, por último, que todos ellos reflejan las relaciones de poder entre los sacerdotes y los fieles, los amos y los sirvientes, o aquellos que gobiernan y los que son gobernados. Para esto, se ofrecerán pruebas no solo de las conexiones trasatlánticas en los sermones novohispanos, sino también sobre la gran influencia que tuvieron los sermones (y los predicadores) en la vida social, la administración, y la política tanto en la Nueva España como en la península ibérica. A continuación, procederemos al primer paso de la estrategia crítica tripartita, el cual nos llevará a situar los sermones dentro de los contextos histórico-sociales en los que fueron producidos.

El púlpito como campo de batalla: discriminación, intrigas palaciegas y reforma protestante

Como ya lo indican Rolena Adorno (1986: cap. 3) y James Casey (2007: 267), los siglos XVI y XVII fueron tiempos particularmente borrascosos para el imperio español. Plagas, hambre, piratas, guerras de sucesión, conflictos comerciales, persecuciones religiosas, e incluso movimientos independentistas se volvieron sucesos tristemente comunes en muchas regiones del imperio. Aunque España había logrado la cúspide de su poder y extensión territorial durante el siglo XVI, para el siglo XVII la corona española había sufrido numerosos reveses. Estos conflictos sociopolítico-religiosos se ven reflejados en los sermones de la época, los cuales, a diferencia de hoy en día, ejercían una enorme influencia en todos los sectores de la sociedad, comenzando desde los miembros de la corte hasta llegar a los más sencillos súbditos en los confines del Nuevo Mundo. Tal era la importancia y popularidad de este género literario, que las personas compilaban, vendían, y compraban sermones con frecuencia², lo cual resultaba perfectamente normal en una época caracterizada por la popularidad de la literatura moral por encima de aquella dedicada a la ficción (Rhodes, 1990). Como prueba de ello, basta recordar las palabras de Alison Weber, quien señala un dato curioso:

² El padre Vieira incluso llegó a publicar colecciones de sus sermones *verdaderos* para denunciar a los sermones mal traducidos, impresos sin su consentimiento, o incluso inventados y atribuidos a él. Ver: *Sermoens do P. Antonio Vieira, da Companhia de Iesu, Prégador de Sua Alteza*.

By far the most popular book of the genre, and indeed the most popular book in early modern Spain, was [the] *Libro de la oración y meditación* [...]. First published [...] in 1554, [...] by 1578 there were sixty-four European editions, and by 1679 there were over one hundred Spanish editions alone. (For the sake of comparison, Cervantes' *Don Quijote de la Mancha* ran to twenty-four editions before the eighteenth century) (2004: 153).

Antonio Vieira: intrigas palaciegas en la capilla real

Esta preferencia por la literatura moral se vería reflejada en el imperio portugués, donde no solo afectaría la producción de sermones impresos, sino también las altas esferas políticas y religiosas. Un excelente ejemplo puede encontrarse en el *Sermón de San Juan Evangelista* del jesuita Antonio Vieira.

Predicado en la corte del rey Juan IV de Portugal en 1644, este texto resulta una obra compleja con múltiples objetivos. Primero, Vieira promueve la importancia de la devoción al apóstol san Juan; después, conmina al príncipe a seguir la ortodoxia política y religiosa de su abuelo Teodosio II; y finalmente, utiliza su sermón para advertirle tanto al príncipe como a la corte del peligro de las intrigas palaciegas.

En contraste con los sermones barrocos que vendrían años más tarde, Vieira organiza claramente su sermón dividiéndolo en siete puntos a través de los cuales habla de san Juan como el válido de Cristo. De esta manera, Vieira ofrece numerosas razones para estimar a san Juan, criticando de paso a los funcionarios mentirosos, traidores y chismosos que, según Vieira, existen en todas partes, excepto por supuesto “en la corte del cielo y en la de Portugal” (1734: 502). Pero Vieira no se detiene allí. Una y otra vez, el sacerdote portugués describe a Cristo y al evangelista como modelos a seguir, desarrollando así una alegoría que equipara al príncipe con Jesús y a la corte con Juan. De esta manera, el jesuita portugués no solo predica una lección moral, sino también ofrece un método para elegir y deshacerse de cortesanos y validos. Para ello, Vieira argumenta que los cortesanos debían amar a su príncipe de la misma manera en que san Juan había amado a Jesús. Vieira incluso llega a proponer que el príncipe debe deshacerse de sus validos a la primera mentira, sin mostrarles paciencia alguna, puesto que, a diferencia de Cristo, un monarca no puede ver el interior de los corazones, y por ende, no debe arriesgarse a tener funcionarios poco fiables.

Estas recomendaciones resultan sumamente importantes al considerar el contexto histórico en el que Vieira se encontraba. Predicado en el año de 1644, el *Sermón de San Juan Evangelista* había sido redactado en medio de la guerra que vería el fin de la unión ibérica y con una Castilla renuente a ceder los territorios portugueses a otras potencias. Bajo esta luz, el sermón del padre Vieira se torna un discurso político-religioso diseñado específicamente para conservar la ortodoxia católica, guiar las políticas del monarca, e incluso para criticar a posibles rivales en la corte.

Barcia y Zambrana: contrarreforma, devoción y decadencia

Sin embargo, no todos los predicadores de la época eran tan directos a la hora de abordar temas políticos. José de Barcia y Zambrana, por ejemplo, utilizaba una estrategia diferente. A diferencia de Vieira, el obispo de Cádiz prefería abor-

dar los temas políticos de manera mucho menos directa en sus sermones. Si hiciésemos una lectura superficial de la tabla de los sermones contenidos en su *Despertador Christiano Santoral*, podríamos llegar a la conclusión errada de que Barcia solamente estaba interesado en temas religiosos. Sin embargo, al considerar la *estrategia crítica tripartita* encontramos que los sermones religiosos de Barcia resultan mucho más complejos de lo que originalmente se hubiese creído. Un excelente ejemplo puede encontrarse en el *Sermon quadragessimo quarto del sagrado apostol, y Evangelista S. Ivan*, predicado en la ciudad de Santa Fe, España, el 3 de septiembre de 1673.

Primero, al situar este texto dentro del contexto histórico-social en que fue producido, encontramos que sus funciones culturales originales incluían mucho más que ofrecer un simple discurso en un domingo dado. En aquel entonces, la vida espiritual y el cristianismo en particular ocupaban un lugar fundamental en la sociedad hispana, desde el sistema de encomiendas en el Nuevo Mundo hasta llegar al tipo de leyes que el rey católico escribía desde su corte. En otras palabras, la fe cristiana constituía una parte fundamental en la identidad cultural del imperio español. Sin embargo, esta identidad distaba mucho de ser estática. Al igual que muchas otras potencias europeas, la Corona española temía los efectos que la división religiosa había traído a otros reinos; conflictos que habían exacerbado las numerosas guerras y persecuciones que ocurrieron como trasfondo del Concilio de Trento. Tan solo 24 años antes, Carlos I de Inglaterra había perdido la corona (y la cabeza) por estas divisiones (Jones *et al.*, 2015: 10); los católicos aún eran perseguidos o mal vistos en muchas partes de Alemania; y lo último que necesitaba España eran más divisiones religiosas que siguiesen fracturando al imperio.

De esta manera, el *Sermon quadragessimo quarto del sagrado apostol, y Evangelista S. Ivan* cumplía la función de fomentar la unidad social, política y religiosa a través del tema de la ortodoxia católica. Después de más de un siglo de guerras religiosas y movimientos que cuestionaban la autoridad del estado y de la iglesia, Barcia predica un sermón post-tridentino que claramente defiende tradiciones y creencias que habían sido fuertemente criticadas durante la Reforma Protestante (O'Malley, 2013; Cross y Livingstone, 2009). De ahí la importancia que Barcia predique sobre la devoción a san Juan, promoviendo la tradición católica de la intercesión de los santos; de ahí también, su pasión por defender la virginidad perpetua de María describiendo a san José como el "Padre *legal* de Jesus" y el "Uirginal Esposo de la Virgen Madre" (Barcia, 1694b: dedicación). En una época en que España perdía sus territorios, en un contexto de intrigas internacionales, en medio de una crisis de sucesión, en un momento en que la decadencia se reflejaba incluso en la apariencia física del rey Carlos II (Watson y Berry, 2017: 3-4), el obispo de Cádiz hacía bien en promover la unidad.

Esta información nos lleva a reevaluar la importancia histórico-literaria del sermón de Barcia. Aunque tradicionalmente considerado como un texto religioso e ignorado por la crítica, resulta revelador hacer una lectura poco tradicional que considere la dimensión sociopolítico-religiosa de este texto. Haciendo eco a las palabras de Alejandro Mayagoitia, el sermón de Barcia nos abre una ventana al pasado del imperio español que no podría accederse de otra manera (2002: 367).

Pedro de Avendaño: un criollo predicando a un virrey

Como es de esperar, este uso multifacético de los sermones no se confinaría a la península ibérica, sino que llegaría hasta la Nueva España, como bien se puede apreciar en el *Sermon [...] que Celebra la Compañía de Bethlem*, predicado por el jesuita criollo Pedro de Avendaño en 1687 durante la fiesta titular de san Juan en el Hospital de Convalecientes en la ciudad de México. Reconocido por sus contemporáneos como un orador excelente, y perteneciente a una orden religiosa caracterizada por el amor a las letras, Avendaño encontró en este sermón una triple oportunidad para aumentar la buena reputación de su orden, probar su propio valor como criollo predicador, y de paso congraciarse con el virrey, las autoridades coloniales, y otras sociedades religiosas.

Al analizar el sermón, hallamos una cosmovisión muy distinta a la de hoy, caracterizada por una sociedad donde la Iglesia y el Estado mantenían una unión tormentosa. Dedicado al “[i]lvstrissimo, y eminentissimo Señor D. Lvis Portocarrero” (1687: dedicación), el sermón inicia reconociendo la autoridad del arzobispo de Toledo, quien por aquel entonces era uno de los hombres más poderosos de Europa, que ocupó altos cargos en la corte y tuvo influencia sobre la misma reina Mariana de Neoburgo, quien pronto vería el fin de la casa de los Austrias. Más adelante, al leer la aprobación del rector Agustín Franco, nos enteramos que el sermón había sido predicado en presencia del “Exmo. Señor D. Melchor Porto Carrero” (Avendaño, 1687: aprobación), pariente del poderoso obispo de Toledo, y por aquel entonces virrey de la Nueva España. Este virrey había gustado tanto del sermón que públicamente había elogiado tanto al orador como a la predicación, como aún lo podemos constatar en las palabras del padre Franco:

Mándame V. Excelencia que califique el Sermon, que el P. Pedro de Avendaño de nuestra Compañía de JESVS predicò [...]: y desde luego lo doy por aprobado, pues mereció la superior aprobacion de la excelsa comprehencion de V. Exelencia, no solo honrando al Orador con la atencion y el agrado que acostumbra la mucha religion, y piedad de V. Excelencia, sino elogiando despues el Panegyrico con el acierto, que sabe su soberano juicio (Avendaño, 1687: aprobación).

Este reconocimiento representaba un triunfo para el padre Avendaño, puesto que no solo se trataba de un simple sacerdote criollo siendo reconocido por un peninsular, sino de un intelectual siendo elogiado tanto por el virrey como por el Gobierno de la Nueva España. Este honor se traduciría en honor y gloria tanto para el predicador criollo como para su orden religiosa, acontecimiento que sería llevado a la prensa de la siguiente manera:

[...] este Pedro sirve de honor à nuestra Compañía de JESVS con sus aciertos, que atestiguan los mas calificados pulpitos, los mas autorizados theatros, los mas numerosos concursos, los mas entendidos auditorios; y lo que no es menos [...] el aplauso del Pueblo, que aunque es el menos sabio, [...] es por desapasionado el que mas sabe [...], pues son sus Sermones tan sabrosos como sabios, [...] Y si de todo sirve, no es menos lo [que] vale este Pedro; pues solo vale por muchos Oradores juntos [...] (Avendaño, 1687: aprobación).

Estos reconocimientos resultan especialmente significativos al tomar en cuenta la discriminación (real y percibida) que sufrían los criollos a manos de la

corte española. Aunque se han documentado casos de criollos e incluso indígenas favorecidos por el sistema legal español, generalmente, los poderes centrales españoles tendían a imponer súbditos peninsulares en los más altos puestos eclesiásticos y seculares de las colonias (Carrera, 2003: 32-33). Estas imposiciones fueron recibidas como un desprecio a la capacidad intelectual y pureza de sangre de los novohispanos, quienes, a su vez, deseaban probar su valía imitando las formas clásicas, sobrepasando al mundo antiguo, y clamando que la *Nueva España* era el lugar donde la fe, la historia, y el imperio hallarían su plenitud. Un excelente ejemplo de esta tensión puede encontrarse en el artículo “Los traspiés de un sermón famoso” (Herrera, 2009). En él, se describe la llegada del licenciado Diego Suazo de Coscojales, un notorio peninsular emparentado con la virreina duquesa de Albuquerque:

[...] el doctor diego Suazo de Coscojales [llegó] para ocupar el arcedianato vacante en la Catedral Metropolitana. [...] Su presunción se fundaba [...] en el absoluto convencimiento de que llegaba a una tierra desprovista de facultades intelectuales y completamente ajena a la cultura humanista. [...] Todo el mes de julio anduvo con la cantinela de que en esta nación “el púlpito estaba inmundo porque predicaban en él sujetos mozos”, y que si tuviese la oportunidad de decir la homilía, les enseñaría lo que es la teología de Alcalá (Herrera, 2009: 191, 194).

Esta actitud le causaría numerosos dolores de cabeza al licenciado Suazo, especialmente después de que predicara (o intentara predicar) el 2 de febrero de 1703. Aunque algunos detalles son borrosos, lo cierto es que “al día siguiente aparecieron en la catedral numerosos versos de todos los géneros y en todos los metros que hacían mofa del arcediano” (Herrera, 2009: 198-199). Esta sátira reflejaba el descontento no solo de otros predicadores, sino también de otros clérigos y estudiantes universitarios novohispanos, para los cuales, “the composition and performance of sermons was the fundamental tool of argument” (Reed, 2006: 20). Esta declaración no debe sorprendernos, puesto que en esos tiempos los sermones tenían muchos más usos de los que se reconocen hoy en día. En la Nueva España del siglo XVII, los sermones no solo servían fines doctrinales, sino que también eran utilizados para honrar virreyes, alabar instituciones, celebrar batallas, e incluso influenciar las políticas socioeconómicas de los príncipes y la corte.

En resumen, los sermones de Vieira, Barcia, y Avendaño son documentos con un complejo contexto histórico-social que refleja los acontecimientos históricos de la época. Todos estos predicadores utilizaron sus púlpitos (y las imprentas) para promover importantes argumentos a través de sus sermones. En Portugal, Vieira influenciaba a un príncipe en medio de intrigas palaciegas; en España, Barcia pugnaba por la unidad católica después de un siglo de guerras religiosas; y en Nueva España, Avendaño lograba honra y reconocimiento para sí mismo y su orden, buscando siempre la buena voluntad del virrey, las autoridades coloniales, y otras sociedades religiosas. Sin embargo, al llegar a este punto es necesario señalar que la complejidad de los contextos histórico-sociales es tan solo una de las características que estos sermones tienen en común. Por ende, continuaremos con el segundo punto de la *estrategia crítica tripartita*, en el cual identificaremos las funciones sociopolítico-religiosas que estos textos tuvieron en su propio

tiempo a través de un análisis de la curiosa temática, simbología y retórica en los sermones de los santos.

Desafiando la clasificación: temática, simbología y retórica de los sermones de los santos

Cortes celestiales y príncipes terrenos en la prédica de Vieira

El intercambio de ideas entre monjas, sacerdotes e incluso miembros de la corte novohispana, española y portuguesa, era bastante común durante los siglos XVII y XVIII (Ricard, 1951). Esta interacción explica en parte la compleja hibridez reflejada en la oratoria sagrada novohispana, la cual, como buena heredera de la retórica del Viejo Mundo, posee numerosas características cuyos orígenes pueden trazarse desde la antigua tradición homilética de la península ibérica. Sin embargo, la falta de estudios académicos contemporáneos ha dificultado la clasificación de estos textos. Actualmente, no existe un consenso sobre la clasificación de la Oratoria Sagrada. Herrejón, por ejemplo, ha optado por evitar este problema al ordenar los sermones cronológicamente (2003: 20) mientras que otros, como Francis Cerdán (1985: 105), han propuesto organizarlos de acuerdo con su estructura o arquitectura, la lengua o el estilo, el modo de predicar, la substancia del contenido, el tipo de teología, etc. Sin embargo, todos ellos coinciden en que cualquier modelo de clasificación que se proponga debe permitir un cierto grado de traslape y flexibilidad, concediendo que un mismo sermón pueda ocupar varias categorías a la vez.

Un excelente ejemplo puede hallarse en el *Sermón de San Juan Evangelista*, el cual posee complejas dimensiones sociopolítico-religiosas. Aunque originalmente escrito en portugués, este sermón resulta relevante debido a la influencia que tuvo su autor en los discursos religiosos en ambos lados del Atlántico. Para 1644 el padre Vieira se había convertido en un modelo, fue traducido al español y se hizo bien conocido en los círculos religiosos, políticos y aristocráticos. En su *Sermón de San Juan Evangelista*, Vieira presenta una excelente organización, así como una tesis clara y bien definida, utilizando preguntas para estimular la atención de los oyentes y para ordenar la estructura del sermón. El jesuita portugués también hace uso constante de la simbología numérica y temas bíblicos para construir argumentos y establecer su autoridad como predicador. Hábilmente, Vieira divide su sermón en siete partes, de las cuales una está dedicada a la *salutación* (la parte que introduce el cuerpo del sermón), otra a la exhortación principal, y cinco a las cualidades de san Juan como valido de Cristo.

El jesuita portugués comienza su sermón con una salutación (a manera de introducción) en la cual destaca la importancia de san Juan Evangelista. Para ello, contrasta a san Juan Bautista con el apóstol, declarando la superioridad del último debido a que “San Juan evangelista fue venturoso con los Príncipes, [mientras que] San Juan bautista fuè desgraciado con los Reyes” (1734: 500). Después Vieira menciona a Cristo y a San Pedro, declarando que ambos querían mucho a San Juan, basándose en una pregunta que San Pedro le había hecho a Cristo en el último capítulo del Evangelio de san Juan (Jn 21: 21 Dios habla hoy, 1996). Antes de terminar con su introducción, el padre Vieira declara a Juan como el valido de

Cristo y comienza así una explicación de su tesis principal, en la cual declara que la devoción a san Juan es la mejor herencia del difunto Teodosio II y, en consecuencia, mayor que el mismo reino de Portugal.

Después, el padre Vieira describe la primera cualidad de san Juan como valido de Cristo, la cual consiste en “ser amado, siendo Evangelista” (1734: 502). El jesuita portugués utiliza esta cualidad para criticar aquellos que ganan el amor de sus príncipes a través de mentiras, cosa que ocurre en todas las cortes, excepto (según Vieira) en la corte del cielo y en la de Portugal (1734: 502). Sin embargo, el sacerdote portugués no se detiene en este lugar. Después, continúa enfatizando la importancia de la honestidad hasta llegar al punto de equiparar el amor con la verdad, advirtiendo a su audiencia que: “A la primera falsedad, en que fuere hallado el vassallo, ha de caer luego de la gracia del Principe, y caer para siempre” (1734: 503).

De esta manera, el jesuita pasa a la segunda cualidad de san Juan, que consiste en haber sido y permanecido como el valido de Cristo, refiriéndose a las figuras políticas que gozaban de la confianza absoluta del rey. Después, Vieira destaca la manera en que los validos crecen rápidamente al lado de sus príncipes, nombrando a varios supuestos validos en la Biblia, entre los que destacan José, valido del faraón, y Daniel, valido de Darío. Posteriormente, Vieira describe la tercera cualidad de san Juan, que consiste en “que hizo del secreto ignorancia” (1734: 505). Para esto, compara a san Juan con san Pablo, quien dice conocer secretos del cielo (2 Cor. 12: 14 Dios habla hoy, 1996), mientras que san Juan, conociendo un secreto de Cristo (Jn 13: 25 Dios habla hoy, 1996), ni siquiera revela el hecho mismo que conoce. Para cuando llega a la cuarta cualidad de san Juan, el jesuita portugués aconseja desear la gracia por el amor a la gracia, en contraste con los validos que buscan la gracia por amor a la gloria. De esta manera, compara a san Juan con Moisés, hallando superior al evangelista. Como muestra, cita el pasaje donde Moisés desea ver la gloria en el rostro de Dios (Ex. 33: 18 Dios habla hoy, 1996), mientras que Juan solo encuentra la gloria en un Dios lleno de gracia (Jn 1:14 Dios habla hoy, 1996). De esta forma, Vieira exhorta a su audiencia a servir al príncipe sin dejarse cegar por la ambición o el deseo de gloria.

Finalmente, el sacerdote portugués llega a la última parte de su sermón, y remata explicando la mayor cualidad de un valido, que consiste en que san Juan hizo grandes cosas sin Cristo, mientras que Cristo no hizo mayores cosas sin san Juan, refiriéndose a los muchos milagros que Cristo hizo en presencia de Juan, y de las grandes cosas que Juan hizo después de la muerte de Cristo. Y es así, como termina su sermón, no sin antes reiterar la importancia de San Juan como valido, devoción, y medio cierto de alcanzar la gracia y gloria.

San Juan Águila: paralelismo y reinterpretación en el sermón de Barcia

Por su parte, el *Sermon quadragesimo quarto del sagrado apostol, y Evangelista S. Ivan*, también posee una estructura meticulosamente organizada. Al igual que Vieira, Barcia también utiliza preguntas, argumentos e imágenes como motores de su sermón. Sin embargo, a diferencia del jesuita portugués, el obispo de Cádiz hace menor uso de la simbología bíblica numérica, prefiriendo construir su sermón alrededor de paralelismos y figuras retóricas. El sermón está dividido en una salutación y cuatro partes, a través de las cuales, Barcia argumenta que san Juan

Evangelista no solo fue el discípulo amado, sino también el discípulo que más amó a Cristo. El obispo de Cádiz inicia su sermón expresando su deseo de plantar virtudes en su congregación después de haber arrancado vicios durante otros sermones. Después, abre la primera parte de su sermón argumentando que san Juan es el “Epílogo de la perfeccion, y [el] manna con todos los sabores de la sanctidad” (Barcia, 1694b: folio 429). Más adelante, lo equipara con la figura tradicional del águila, argumentando que san Juan “volò [a] donde ninguno” de los otros evangelistas llegó, refiriéndose entre otras cosas, a ser el único que se reclinó en el pecho de Jesús, a ser el único declarado como hijo de Santa María y a ser el único que seguiría a Jesús hasta la crucifixión (1694b: folio 431).

Después, añade al símil del águila la del mártir singular. Argumentando que “San Iuan Aguila” se sacrificó con Cristo, bebiendo el mismo cáliz de la pasión, y logrando así sobrepasar al mismo san Pedro, quien niega tres veces a su Señor. Curiosamente, casi a mitad de su sermón, Barcia cambia de tono, dejando de describir a san Juan para dirigirse directamente a su público. Para esto, asemeja a Juan como un escudo, advirtiendo a sus feligreses que una devoción sin arrepentimiento y penitencia resulta inútil como un escudo que no se mueve “azia donde viãne la punta” (1694b: folio 434).

Finalmente, el obispo de Cádiz concluye su sermón argumentando que san Juan es como un águila que mira fijamente al sol, sosteniendo que san Juan “tubo el singular privilegio de cõtemplar cõ ojos firmes, en esta vida, los inefables rayos del Sol de la divinidad” (1694b: folio 434).

Intertextualidad bíblica barroca en el sermón del Vieira mexicano

Por su parte, el *Sermon [...] que Celebra la Compañía de Bethlem* no se queda atrás, distinguiéndose por su estructura de estilo barroco, bien equilibrada y casi geométrica, donde la simbología bíblica numérica juega un papel fundamental.

El padre Avendaño, también conocido por sus contemporáneos como el “Vieira mexicano”, comienza este sermón argumentando que Dios mismo había reservado al apóstol san Juan para la Compañía de Belén, implicando una relación especial entre la misión divina de Cristo, su lugar de nacimiento, y la misión del Hospital de Convalecientes, que en ese entonces estaba a cargo de los religiosos de la Compañía de Belén. Después, Avendaño divide su predicación en tres partes para responder a tres preguntas, justificando a su vez la estructura de su sermón en la pregunta *Domine hic autē quid?*, la cual, traducida al español, significa “Señor, y a este, ¿qué le va a pasar?”³.

Poco después, el padre Avendaño inicia la primera parte de su sermón haciendo una pregunta en la cual cuestiona la utilidad del Hospital de la Compañía de Belén. Después, señalando la existencia de otros ocho hospitales en la ciudad de México y de otras ocho familias religiosas, el predicador novohispano responde su propia pregunta, argumentando que el Hospital de Convalecientes complementa la labor de los otros hospitales y de las otras órdenes religiosas. Como evidencia, apunta la existencia de *nueve* coros celestiales de ángeles, mostrando

³ Esta pregunta es significativa, puesto que motivará no solo este sermón, sino también los sermones del portugués Antonio Vieira y del español José de Barcia y Zambrana.

así que el Hospital de Belén es necesario no solo para completar el número correcto de hospitales (ocho hospitales más el Hospital de Convalecientes, es decir, nueve hospitales en México), sino también para establecer una comparación entre los miembros de la Orden de Belén (los enfermeros) y los ángeles.

Posteriormente, el padre Avendaño hace otra pregunta: “q[ué] ha de valer?” (1687: folio 5), cuestionando el valor del Hospital de Belén, indicando que es un hospital para convalecientes y no un hospital destinado a los enfermos graves. Poco después, el predicador responde a su propia pregunta, indicando que el Hospital de Belén vale más que otros, llamándole el mar de los hospitales, y equiparando a los otros ocho con ríos.

Para esto, defiende la importancia de cuidar de los convalecientes, indicando que cada varón de la Orden Betlemita vale por dos y por dos espíritus, argumentando que al igual que el profeta Eliseo, los varones betlemitas también precisan de una doble porción de espíritu para realizar su ministerio de sanación:

Pues si Eliseo se ha de emplear en la salud de los demas, no pida vn espíritu sino dos; q[ue] quien atie[n]de à la salud de los proximos como ha de valer por dos espíritus [...]. Luego si los exemplares Varones de la Compañia de Bethle[m] atienden, de los convalecientes à la salud; cada vno vale por dos, y por dos espíritus (1687: folio 10).

Después, el jesuita criollo continúa su sermón abordando su última pregunta: “y en q[ué] ha de parar[?]” (1687: folio 5), en la cual indaga el destino final del Hospital de Belén. Al llegar a este punto, el padre Avendaño declara que no desea hablar más y que a partir de ese momento (supuestamente) será Cristo mismo el que va a responder. Luego, el predicador continúa regresando al punto inicial de su sermón, implicando una relación especial entre la misión divina de Cristo, su lugar de nacimiento y la misión del Hospital de Convalecientes. Para esto, menciona la etimología del nombre de Belén, indicando que antes del nacimiento de Cristo, el lugar era conocido como Belém-Efrata (Mi 5: 2 Dios habla hoy, 1996), lo cual, siguiendo la particular interpretación de Avendaño “significa la casa de los atabardillados, y calenturientos” (1687: folio 11). De esta manera, Avendaño realiza una comparación del Belén bíblico con una casa-hospital, señalando que después del nacimiento de Cristo, Belém-Efrata sería sanada para pasar a ser conocida solo como Belén. De esta forma, el predicador novohispano concluye su sermón haciendo un símil entre un Belén sanado y un hospital donde sanan a los enfermos, creando así un Belén mexicano bajo la advocación del apóstol san Juan.

En resumen, al contrastar la temática, simbología y retórica utilizada en cada uno de los sermones, es posible hallar numerosos elementos en común. Para empezar, todos los sermones comparten un prodigioso uso de figuras y paralelismos bíblicos, entre los que destacan la figura de Cristo como punto de partida, la pregunta de Pedro como motor del sermón y la comparación de personajes bíblicos con personas, objetos, o lugares contemporáneos (Juan como escudo y águila, el Portugal terreno y el Portugal celeste, los enfermeros betlemitas como ángeles, etc.). Así mismo, todos los sermones se distinguen por un estilo barroco caracterizado por una excelente organización y un buen uso de la simbología numérica sacra. En el caso de Vieira, tenemos un sermón con siete partes, donde cada parte

representa la perfección, la plenitud, y el número perfecto de Dios. Así mismo, el jesuita portugués utiliza constantemente varios grupos de tres, entre los que destacan: Cristo, san Pedro y san Juan; las tres personas de Dios; y las figuras del príncipe, el válido, y el valedor. Nuevamente, el número tres no es usado por casualidad, sino que representa otro número perfecto, íntimamente relacionado con la Trinidad. Por otra parte, después de la salutación el obispo de Cádiz predica un sermón dividido en cuatro partes, lo cual resulta significativo al considerar que el número cuatro está relacionado con el número de los profetas mayores, el número de los evangelistas, el número de evangelios escritos, y los cuatro jinetes del libro del Apocalipsis (Ap 6: 1-8 Dios habla hoy, 1996). En lo que respecta a Avendaño, encontramos una dependencia aún más marcada en la simbología numérica sacra. Nuevamente, hallamos el número tres en las tres partes del sermón, en las tres preguntas que hace el predicador, en los nueve hospitales de la capital, y en los nueve coros celestiales de ángeles. De manera similar, el número ocho también tiene una simbología especial. Generalmente relacionado con el octavo día de la circuncisión, las ocho personas salvadas en el arca de Noé, y la significancia del bautismo, el número ocho hace que los ocho patriarcas de la religión y los ocho hospitales de México (substrayendo el Hospital de Belén), adquieran una significancia especial.

Sin embargo, el uso magistral de la retórica es lo que finalmente caracteriza y distingue a cada uno de los sermones. Aunque todos los predicadores se caracterizan por utilizar la meta-narrativa, temas y símbolos cristianos, cada uno de estos sacerdotes se distingue por adaptar estas herramientas retóricas al público que escucha (o lee) sus sermones. Por ejemplo, Vieira predica a la corte del rey Juan IV, utilizando temas, símbolos y paralelismos bíblicos para influenciar el estatus político-religioso. Por otro lado, Barcia predica a una España en decadencia utilizando las figuras del águila para promover a san Juan (y a la Iglesia católica) como modelo de estabilidad y renovación. Y finalmente, Pedro de Avendaño hereda la tradición homilética del Viejo Mundo adaptando su prédica a un público dividido por las luchas de poder entre criollos y peninsulares. Al llegar a este punto, encontramos que la retórica de estos sermones dista mucho de hacerlos textos predecibles o monótonos: por el contrario, a pesar de todos sus elementos en común, las elecciones retóricas de los autores nos llevan a reconsiderar el significado, relevancia, y complejidad de los sermones novohispanos.

La oratoria sagrada como discurso de dominación, resistencia y redención

Funciones culturales originales de los sermones de los santos

En el primer paso de la estrategia crítica tripartita se identificaron los contextos histórico-sociales en que fueron producidos los sermones para tratar de determinar sus funciones culturales originales. Hallamos que los sermones de Vieira, Barcia y Avendaño fueron predicados en tiempos borrascosos para el imperio español. Predicados en medio de guerras, persecuciones religiosas y movimientos independentistas, notamos que, a diferencia de hoy, los sermones tenían una enorme influencia en todos los sectores de la sociedad, siendo compilados, ven-

didos e incluso pirateados a lo largo y ancho de Portugal, España y el Nuevo Mundo. Asimismo, señalamos que las funciones culturales originales de estos sermones distaban mucho de ser solo textos religiosos, sino que desempeñaban un gran número de funciones, no solo sirviendo a fines doctrinales, sino también siendo utilizados para honrar a virreyes, alabar instituciones, celebrar batallas, o incluso para influenciar las políticas de la corte. Estas funciones culturales originales también se encuentran reflejadas al analizar los tipos de objetivos que tenían los predicadores. Por ejemplo, todos los predicadores utilizaron las relaciones entre sacerdotes y fieles, Estado e Iglesia, y Dios y hombre para alcanzar los objetivos de sus sermones. Vieira, por ejemplo, enfatiza la necesidad de la unión entre el Imperio y la Iglesia para asegurar la lealtad de los siervos a su rey, y del rey a Dios. Barcia, por su parte, utiliza su autoridad como pastor para pugnar por la unión espiritual y política de sus fieles influidos por la Contrarreforma. Y, por último, Avendaño prefiere concentrarse en la relación entre Dios y los hombres para congraciarse con las autoridades, mantener la buena reputación de los jesuitas y comprobar su propio valor como criollo predicador.

Contextos sociopolítico-religiosos

El segundo paso de la estrategia tripartita nos llevó a evaluar las funciones sociopolítico-religiosas que estos sermones tuvieron en su tiempo. Al analizar los múltiples objetivos, temas y herramientas retóricas usadas por los predicadores, salen a relucir varios discursos de dominación, resistencia y redención.

En el sermón de Vieira, encontramos un gran interés en los problemas terrenos de los individuos y las naciones, entrelazando los discursos sociopolíticos con los éticos y religiosos. El discurso de dominación sale a relucir en tres niveles: el dominio de Dios sobre el rey, el del monarca sobre la corte y el del individuo sobre su propio albedrío. Estas relaciones de poder resultan relevantes, especialmente al considerar los conflictos sociopolíticos entre Castilla y Portugal. A través de la figura de san Juan como el válido de Cristo, Vieira señala dos tipos de resistencia: la que lleva a los cortesanos a engañar a su Señor y la que lleva a los súbditos a amar y serle fieles al Rey⁴. Para esto, Vieira utiliza un discurso ético-religioso para contrastar la mentira y el desamor con la belleza del amor y la verdad. Como evidencia, cita las mentiras y la falta de amor entre Sansón y Dalila, el valor de “quien dize las verdades, que los otros callan”, y el amor de un válido que entrega “el coração con los ojos cerrados”, es decir, sin esperar nada a cambio (Vieira, 1734: 502-503, 507). La redención, así mismo, es también utilizada por este predicador, siendo plasmada a través de la gracia y gloria que alcanzan los siervos fieles, la grandeza de san Juan Evangelista ofrecida al monarca y la promesa de la victoria en las empresas divinas y terrenas.

Por otro lado, en el sermón de Barcia, el discurso de dominación más aparente consiste en la dominación del pecado, el cual se manifiesta a través del castigo que Dios inflige tanto en los individuos como en las comunidades. Este punto

⁴ Convenientemente, las figuras del Rey, Cristo y el Señor son intercambiables en este sermón, permitiendo diferentes lecturas en las que el Rey o el Señor pueden referirse tanto a un monarca celestial como a uno terreno en Portugal.

resulta peculiar al considerar los numerosos problemas de un Imperio español en decadencia. Siguiendo la tradición hebrea en que Dios juzga tanto a los individuos como a las naciones (Jl 3.1-2 Dios habla hoy, 1996), Barcia también señala dos tipos de resistencia: la que lleva a los hombres a resistir a Dios y la que lleva a las personas a resistir al pecado. El primer tipo de resistencia es rechazado mientras que el segundo es loado. La redención, así mismo, también se encuentra presente en el sermón, siendo ofrecida al pecador arrepentido en la figura de san Juan-Águila: “En S. Juan teneis vn Manna con todos los sabores, para el remedio de todas vuestras necessidades: En él, y en su solida devocion, hallarà consuelo el triste, riqueza el pobre, el afligido, y tribulado, refugio, y todos ruego eficaz para [...] llegar en su compañía à glorificar à Dios en la Gloria [...]” (Barcia, 1694a: 435).

Para cuando llegamos al sermón de Avendaño, empezamos a reconocer rasgos pertenecientes a la tradición homilética del Viejo Mundo. Al igual que sus antecesores ibéricos, el jesuita novohispano desarrolla varios discursos de dominación, entre los cuales destacan el uso de discursos explícitos e implícitos para demostrar la superioridad de los criollos, los jesuitas y las instituciones novohispanas. A través de su sermón, Avendaño argumenta explícitamente la superioridad del Hospital de Belén, argumentando que cada religioso betlemita “vale por dos espíritus”, mientras que el Hospital vale más que todos los otros hospitales de México juntos (1687: folio 7). Curiosamente, al honrar el Hospital de Belén de manera explícita, Avendaño persigue otros objetivos de forma implícita. Primero, al alabar la labor de los betlemitas, Avendaño no solo busca congraciarse con los religiosos de otra orden, sino que también persigue —y obtiene— el favor del virrey Porto Carrero, quien había patrocinado y asistido a los betlemitas en la dedicación de un nuevo templo. Al obtener el aplauso del virrey, Avendaño logra demostrar la superioridad de los jesuitas y, de paso, su superioridad como predicador criollo que le había ganado el mote del “Vieira mexicano”. Sin embargo, estos argumentos revelan a su vez varios discursos de resistencia, entre los cuales destacan la resistencia de los betlemitas a ser desplazados por otros hospitales, la resistencia de los criollos hacia el poder de los peninsulares, la resistencia de los jesuitas a perder su primacía y la resistencia del virrey a ser eclipsado por predicadores o instituciones en otras partes del imperio. Al igual que Vieira y Barcia, el jesuita novohispano hace uso del discurso de la redención, aunque utilizándolo de maneras más complejas. En el texto de Avendaño, la redención abarca varios niveles, entre los que destacan el nivel comunitario, institucional e individual. A un nivel comunitario, el discurso de la redención menciona la salvación de la humanidad, la sanación de ciudades —como en el caso de Belém-Efrata— y la redención del Nuevo Mundo como el lugar donde el evangelio llega a su plenitud. A un nivel institucional, la redención del hospital de Belén toma el marco central, hábilmente entrelazando la misión divina de la Iglesia con la buena administración del virrey. Por último, a un nivel personal, el discurso de sanación alcanza tanto a los personajes bíblicos como a los coloniales: Cristo aparece como el Sanador que redime y salva, san Juan es descrito como un apóstol sano e inmortal y Pedro de Avendaño obtiene el aplauso, siendo reconocido por su capacidad intelectual como orador.

Reinterpretando el significado, relevancia, y complejidad de los sermones

Al llegar así al último paso de la estrategia crítica tripartita, resulta necesario considerar la manera en que estos nuevos conocimientos alteran nuestra percepción de los sermones en el campo de los estudios coloniales. Aunque por muchos años ignorados, los sermones predicados durante las fiestas de santos distan mucho de ser textos homogéneos, simples o predecibles.

Primero, al explorar la dimensión sociopolítico-religiosa de estos textos, encontramos que los sermones tuvieron un papel sumamente importante en los acontecimientos históricos del imperio español. Aunque Vieira, Barcia y Avendaño estaban bien familiarizados con la meta-narrativa cristiana, cada uno de ellos termina por desarrollar un sermón completamente diferente para la fiesta de san Juan Evangelista.

Además, cada uno de los predicadores utiliza tal variedad de temas, símbolos y elecciones retóricas que sus sermones acaban por convertirse en textos únicos, híbridos y de difícil clasificación. Por una parte, Vieira utiliza su *Sermón de San Juan Evangelista* para influenciar la política y religión en la corte del rey Juan IV de Portugal. Por otro lado, Barcia utiliza su *Sermon quadragessimo quarto del sagrado apostol, y Evangelista S. Ivan* para fomentar la unidad social, política y religiosa en una España en decadencia. Y, por último, en el *Sermon [...] que Celebra la Compañía de Bethlem*, Avendaño encuentra una triple oportunidad para promover la buena reputación de los jesuitas, probar su valía como predicador criollo y, de paso, congraciarse con el virrey y su gobierno novohispano.

Finalmente, a pesar de haber sido escritos en lugares y fechas diferentes, todos los textos comparten características en común, mostrando que los discursos religiosos traspasaban con frecuencia las barreras geográficas y políticas, atravesando incluso el océano Atlántico. Primero, los sermones del jesuita portugués ganan notoriedad en el mundo español, llegando a ser traducidos y dedicados a altos personajes, como los obispos Barcia y Zambrana en España, y Aguiar y Seixas en México. Así mismo, los discursos religiosos de Barcia y Zambrana serían reconocidos tanto en Castilla como Portugal, llegando a ser impresos en español en la ciudad de Lisboa incluso después del rompimiento de la unión ibérica. Años después, al igual que sus antecesores ibéricos, el padre Avendaño utilizaría la dimensión religiosa de sus prédicas para influenciar las esferas políticas y sociales que habitaba.

Sin embargo, aún queda mucho camino por andar. Los sermones predicados durante la fiesta de san Juan son solo una pequeña muestra de los cientos de sermones predicados por Vieira, Barcia y Avendaño. Aun si analizásemos todas sus obras juntas, solo constituirían una fracción de los miles de sermones que fueron predicados e impresos durante la colonia y que aún quedan por redescubrir. Más inquietantemente, el género de la oratoria sagrada nos fuerza a reconsiderar el tipo de textos que tradicionalmente se han incluido en el canon de la literatura colonial. A pesar de su enorme importancia histórica-literaria en el imperio español, los sermones son rara vez incluidos en las listas de lecturas de cursos de grado o postgrado. Como ya lo indica Elisabeth Rhodes, actualmente existe una discrepancia “between sixteenth- and seventeenth-century reading habits, which focused on moral literature, and modern reading tastes, which literary

scholars like to believe center on secular fiction” (Rhodes, 1990: 51). Esta situación nos lleva a reconsiderar el tipo de literatura colonial que deseamos estudiar: ¿acaso será una literatura filtrada del “género más cultivado e impreso durante la Nueva España” (Herrejón Peredo, 2003: 17)? ¿o tal vez una que refleje las preferencias literarias de la época? Haciendo eco a las palabras de Rhodes, “historical accuracy clamors for the latter. So does the need, in the educational process, for contact with ways of thinking that differ from our own” (1990: 62). Para los académicamente intrépidos, los sermones ofrecen muchas sorpresas y retos intelectuales, como sale a relucir en la complejidad, la hibridez y las luchas de poder presentes en los sermones de Vieira, Barcia y Avendaño.

Bibliografía

- ADORNO, Rolena (1986). *Guáman Poma: Writing and Resistance in Colonial Peru*. Austin: University of Texas Press.
- AVENDAÑO, Pedro de (1687). *Sermon Qve En La Fiesta Titolar Qve Celebra La Compañia De Bethlem En Su Hospital De Convalecientes De Aquesta Ciudad De Mexico Predicó El P. Pedro De Avendaño De La Compañía De Iesvs*. Ciudad de México: Doña Maria de Benavides.
- BARCIA Y ZAMBRANA, José de (1694a). *Despertador Christiano Santoral, De Varios Sermones De Santos, De Anniversarios De Animas, Y Honras, En Orden À Excitar En Los Fieles La Devocion De Los Santos, Y La Imitacion De Sus Virtudes*. Cádiz: Christoual de Requena.
- (1694b). “Sermon Qvadragesimo Quarto Del Sagrado Apostol, Y Evangelista S. Ivan”. En José de BARCIA Y ZAMBRANA (ed.). *Despertador Christiano Santoral, De Varios Sermones De Santos, De Anniversarios De Animas, Y Honras, En Orden À Excitar En Los Fieles La Devocion De Los Santos, Y La Imitacion De Sus Virtudes*. Cádiz: Christoual de Requena, 427-435.
- CARRERA, Magali (2003). *Imagining Identity in New Spain: Race, Lineage, and the Colonial Body in Portraiture and Casta Painting*. Austin: University of Texas Press.
- CASEY, James (2007). *Family and Community in Early Modern Spain. The Citizens of Granada, 1570-1739*. New York: Cambridge University Press.
- CERDÁN, Francis (1985). “Historia de la historia de la oratoria sagrada española en el Siglo de Oro”. *Criticón*, 32: 55-107.
- CROSS, Frank L. y Elizabeth A. LIVINGSTONE (2009). “Counter-Reformation”. En Frank L. CROSS y Elizabeth A. LIVINGSTONE (eds.). *The Oxford Dictionary of the Christian Church. Third Edition Revised*. New York: Oxford University Press [<https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780192802903.001.0001/acref-9780192802903-e-1773>].
- DIOS HABLA HOY (1996). *La Biblia: Dios habla hoy*. Corea: Sociedades Bíblicas Unidas.
- GARCÍA-ICAZBALCETA, Joaquín (1896). *Obras de D. J. García Icazbalceta*. México: Imprenta de V. Agüeros. Vol. II.

- HERREJÓN PEREDO, Carlos (2003). *Del sermón al discurso cívico: México, 1760-1834*. Zamora; Ciudad de México: El Colegio de Michoacán.
- HERRERA, Arnulfo (2009). "Los traspies de un sermón famoso: 'Fe de erratas al licenciado Suazo de Coscojales', de Pedro de Avendaño". En Ignacio ARELLANO y Antonio LORENTE MEDINA (eds.). *Poesía satírica y burlesca en la Hispanoamérica colonial*. Madrid-Frankfurt, Universidad de Navarra : Ed. Iberoamericana / Vervuert, 191-206.
- JONES, Robert Tudur, Arthur LONG, et al. (2015). *Protestant Nonconformist Texts. Vol. I, 1550-1700*. Eugene: Wipf and Stock.
- MATA-LOZANO, Abraham A. (2014). *Sermones del México colonial y el discurso religioso trasatlántico en los siglos XVII y XVIII*. Tesis doctoral inédita. Texas Tech University.
- MAYAGOITIA, Alejandro (2002). "Los abogados y jueces en la Nueva España vistos a través de sermones y elogios fúnebres". *Anales de Jurisprudencia*, 256: 319-371 [<https://revistas-colaboracion.juridicas.unam.mx/index.php/anales-jurisprudencia/article/view/1849/1741>].
- O'MALLEY, John (2013). *Trent: What Happened at the Council*. Cambridge: Harvard University Press.
- REED, Benjamin Daniel (2006). *Sermons, Preaching, and Ideological Production: A Case Study of Seventeenth Century New Spain*. Tesis doctoral inédita. Indiana University.
- RHODES, Elizabeth (1990). "Spain's Misfired Canon: The Case of Luis de Granada's Libro de la oración y meditación". *Journal of Hispanic Philology*, 15: 43-66.
- RICARD, Robert (1951). "Antonio Vieira y Sor Juana Inés de la Cruz". *Revista de Indias*, 11 (43-44): 61-87.
- VIEIRA, Antonio (1678). *Sermones Varios del Padre Antonio de Viera, de la Compañía de Jesus*, vol. II. Madrid: Antonio Gonzalez de Reyes.
- (1679). *Sermoens do P. Antonio Vieira, da Companhia de Ieso, Prégador de Sua Alteza*, vol. I. Lisboa: Ioam da Costa.
- (1687). *Septima Parte de Sermones del Padre Antonio de Vieira, de la Compañía de Iesus, Predicador de S. A. el Principe de Portugal*. Madrid: Gregorio Rodríguez.
- (1734). "Sermon De San Jvan Evangelista". En Juan PIFERRER (ed.). *El V. P. Antonio de Vieyra de la Compañía de Jesus, Todos sus Sermones, y Obras Diferentes, que de su original Portuguès se han traducido en Castellano*. Barcelona: Juan Piferrer, vol. III: 500-508.
- WATSON, James D. y Andrew BERRY (2017). *DNA: The Secret of Life*. New York: Alfred A. Knopf.
- WEBER, Alison P. (2005). "Religious Literature in Early Modern Spain". En David T. GIES (ed.). *The Cambridge History of Spanish Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 149-158.

ZAMORA, Margarita (1987). "Historicity and Literariness: Problems in the Literary Criticism of Spanish American Colonial Texts". *MLN*, 102: 334-346 [<http://www.jstor.org/stable/2905693>].