

## RESEÑAS

---

MANUEL PÉREZ MARTÍNEZ, *Los cuentos del predicador. Historias y ficciones para la reforma de costumbres en la Nueva España*, Madrid, Frankfurt, México, Universidad de Navarra, Iberoamericana-Vervuert, Bonilla Artigas Editores, 2011, 248 pp. 978-84-8489-580-0

La oratoria sagrada no siempre ha recibido la atención que merece por parte de los especialistas. A principios de los ochenta Francis Cerdán la definió como “la cenicienta de la historia de la literatura española”.<sup>1</sup> Los trabajos de Emilio Alarcos García sobre los sermones de fray Hortensio Félix Paravicino y Arteaga y Miguel Herrero García y su *Sermonario clásico* representaron un avance en la historia de la predicación sagrada española.<sup>2</sup> Algunos años

---

<sup>1</sup> Francis CERDÁN, “El predicador y el poder. Estudio de un sermón cortesano: a la dedicación del templo de Lerma, por fray Hortensio Paravicino”, en *Áreas*, 3-4 (1983), p. 224.

<sup>2</sup> Emilio ALARCOS, “Los sermones de Paravicino”, en *Revista de Filología Española*, 24 (1937), pp. 162-197; Miguel HERRERO GARCÍA, *Sermonario clásico (con un ensayo crítico)*, Madrid, Buenos Aires, Escelicer, 1941.

después, los influyentes estudios de Félix Herrero Salgado,<sup>3</sup> Hilary D. Smith,<sup>4</sup> Francis Cerdán<sup>5</sup> y más recientemente, los influyentes trabajos de Félix Herrero Salgado<sup>6</sup> y la tesis doctoral de M. A. Núñez Beltrán,<sup>7</sup> entre otros, profundizaron en la oratoria española postridentina. Para el México colonial cabe destacar los estudios de los historiadores Pilar Gonzalbo,<sup>8</sup> Carlos Herrejón Peredo (2002)<sup>9</sup> y Perla Chinchilla Pawling.<sup>10</sup> Ahora aparece este

<sup>3</sup> Félix HERRERO SALGADO, *Aportación bibliográfica a la oratoria sagrada española*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1971.

<sup>4</sup> Hilary Dansey SMITH, *Preaching in the Spanish Golden Age. A Study of Some Preachers of the Reign of Philip III*, Oxford, Oxford University Press, 1978.

<sup>5</sup> Francis CERDÁN, “El predicador y el poder”, pp. 221-229; CERDÁN, “El sermón barroco: un caso de literatura oral”, en *Edad de Oro*, 7 (1988), pp. 60-61; CERDÁN, “La emergencia del estilo culto en la oratoria sagrada del siglo XVII”, en *Criticón*, 58 (1993), pp. 61, 66; CERDÁN, “Oratoria sagrada y reescritura en el Siglo de Oro: el caso de la homilía”, en *Criticón*, 79 (2000), pp. 87-105; CERDÁN, “Actualidad de los estudios sobre oratoria sagrada del Siglo del Oro (1985-2002): balance y perspectivas”, en *Criticón*, 84-85 (2002), pp. 9-42.

<sup>6</sup> Félix HERRERO SALGADO, *La oratoria sagrada de los siglos XVI y XVII*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1999; HERRERO SALGADO, *La oratoria sagrada de los siglos XVI y XVII. Predicadores dominicos y franciscanos*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1999; HERRERO SALGADO, *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII*, t. III. *La predicación en la Compañía de Jesús*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2004.

<sup>7</sup> Miguel Ángel NÚÑEZ-BELTRÁN, *La oratoria sagrada en la época del barroco. Doctrina, cultura y actitud ante la vida desde los sermones sevillanos del siglo XVII*, Sevilla, Universidad de Sevilla y Fundación Focus Abengoa, 2000.

<sup>8</sup> Pilar GONZALBO, *La educación popular de los jesuitas*, México, Universidad Iberoamericana, 1989.

<sup>9</sup> Carlos HERREJÓN PEREDO, “Los sermones novohispanos”, en Raquel CHANG RODRÍGUEZ (coord.), *Historia de la literatura mexicana*, vol. 2, México, Siglo Veintiuno Editores, 2002, pp. 429-447; HERREJÓN, *Del sermón al discurso cívico, México, 1760-1834*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2003.

<sup>10</sup> Perla CHINCHILLA PAWLING, “La retórica de las pasiones. La predicación en el siglo XVII”, en *Historia y Grafía*, 7 (1996), pp. 93-124; CHINCHILLA PAWLING, “Sobre la oratoria sacra en la era barroca”, en *Estudios de Historia Novohispana*, 29 (2003), pp. 97-122; CHINCHILLA PAWLING, *De la compositio loci a la república de las letras: predicación jesuita en el siglo XVII novohispano*, México, Universidad Iberoamericana, 2004.

lúcido trabajo de Manuel Pérez, que representa un avance importante en el estudio de uno de los predicadores más afamados de la Compañía de Jesús en la Nueva España: el jesuita Juan Martínez de la Parra (1652/1655-1701).

La predicación no fue un simple instrumento al servicio de la ideología dominante, sino un hecho religioso que desarrolló una importante función social, cultural y aun política. Según Pérez, las pugnas entre predicadores tradicionalistas (o ejemplarizantes) y modernos (o conceptistas) ilustran los propósitos persuasivos utilizados para mover al auditorio (p. 16). Así, la defensa y sustento de las afirmaciones de la causa o propósito mediante pruebas deductivas o inductivas (*argumentatio*). La segunda de estas dos clases de pruebas (es decir, las inducciones retóricas o paradigmáticas conocidas como *exempla*) fue muy utilizada para la predicación popular porque permitía concentrar las posibilidades didácticas del relato y plantear una enseñanza con base en un paradigma moral: la reforma de costumbres de los habitantes de la ciudad de México de finales del siglo xvii. Y Pérez agrega que ese es precisamente un momento privilegiado para estudiar esta dimensión sociocultural del *exemplum* en la predicación de la Nueva España. Lo hará a partir de la obra del padre Martínez de la Parra, ampliamente difundida, que pretendía conciliar las propuestas aristotélicas con las tesis retóricas de Cicerón y Quintiliano (p. 19).

El libro se organiza en seis capítulos autónomos que definen una lectura contextualizada de las piezas oratorias novohispanas. El primer capítulo sitúa al jesuita poblano en la “época dorada” de la oratoria sagrada jesuítica mexicana (p. 23). Su obra más celebrada, *Luz de verdades Catholicas* (México, 1692; Sevilla, 1696-1699), constituye un compendio de los sermones pronunciados en la Casa Profesa de la Compañía de Jesús entre 1690 y 1694. Por entonces los predicadores jesuitas habían adquirido gran prestigio y reputación, confeccionando discursos ricos en fuentes ejemplares, que les permitió singularizarse entre los mejo-

res oradores de su época. Sin duda la *Ratio Studiorum* (1599) y su énfasis en la retórica –los preceptos oratorios, el cuidado estilístico del discurso y la necesaria erudición– favorecieron el estudio de las grandes retóricas tridentinas y su imitación. Pero entre los tipos de sermones que se predicaron a finales del siglo XVII en la Nueva España<sup>11</sup> el autor se centra en especial en las “pláticas”, un género menor del sermón instructivo, cuyo propósito era la instrucción religiosa y la exhortación a la vida cristiana. Su función principal era, por lo tanto, enseñar, siendo consciente del nivel cultural del auditorio (*docere*). Trabajos anteriores, como los de Perla Chinchilla, ahondaban en las formas cultas de la oratoria sagrada, pero lamentablemente no concedieron importancia a la función didáctica del sermón como reformador de costumbres. El trabajo de Pérez viene a cubrir este vacío al analizar la predicación popular de los jesuitas novohispanos, concediendo mayor importancia al último grado de persuasión (*docere*) de los sermones morales de estilo humilde.

El segundo capítulo es uno de los más extensos del libro. Ahonda en la función didáctica del *exemplum*, destacando su capacidad ilustrativa o probatoria, sin olvidar las consideraciones retóricas que lo avalan. Si el *Gorgias* (388-385 a. C.) de Platón había considerado la retórica y la sofística como meras técnicas de adulación, la *Retórica* (347 a. C.) de Aristóteles elevó a la primera a la dignidad de arte, definiendo y clasificando las formas de la argumentación retórica: “como deducción racional, sobre la base de la necesidad lógica de las afirmaciones, o como inducción por semejanza o comparación con cosas externas a lo que propiamente se discute” (p. 60). Cicerón (*De Inventione*, 90 a. C.) fue el primero en incluir la argumentación como una de las par-

---

<sup>11</sup> Según Pérez, se trata de los sermones panegíricos, los sermones temáticos, los sermones de honras fúnebres o de los santos y los sermones morales, con los que se buscaba persuadir hacia la virtud y disuadir del vicio. Las pláticas se situarían en esta categoría de oratoria sagrada (p. 44).

tes del discurso retórico, mientras que Quintiliano (*Institutio oratoria*, 95 d. C.) mostró las posibilidades del *exemplum* en la argumentación y el ornato. La aplicación de los modelos retóricos latinos al discurso cristiano correspondió a san Agustín (*De Doctrina Christiana*, cap. XIX), quien justificó el uso de recursos clásicos en la predicación del evangelio. A partir del siglo XII se dio un nuevo impulso a la fundamentación clásica de los discursos religiosos, en especial con la difusión de dos tratados fundamentales para la retórica medieval: *De inventione y Rhetorica ad Herennium* (90 a. C.). La aplicación de la preceptiva en torno al ejemplo adquirió de nuevo importancia en las *artes praedicandi*, en especial tras el Concilio de Letrán (1225), donde se recomendó a los obispos mayor atención a la educación religiosa del pueblo (p. 69). Fue entonces cuando la acepción ficcional del ejemplo se alejó definitivamente del sermón culto, hasta que en el siglo XVII la predicación jesuita de corte popular desarrolló la argumentación inductiva hecha con base en comparaciones y ejemplos. Este fue el espíritu que guió la *Luz de verdades Catholicas*, una serie de pláticas ajustadas a una estructura simple –introducción o exordio, exposición o cuerpo del sermón, y conclusión– que pretendían educar a sus oyentes en la virtud cristiana, “comprendiendo no únicamente lo religioso o moral sino aún cuestiones de derecho o de convivencia social” (p. 74). Las pláticas de Martínez de la Parra representan de forma cabal esta nueva oratoria de corte clásico y didáctico, acorde al espíritu tridentino y a la vocación pedagógica de la Compañía de Jesús. La utilización del *exemplum* con fines ilustrativos y de enseñanza moral resultó de gran eficacia para la reforma de costumbres. Pero también cumplía otras funciones, como proponer el tema del discurso (*función exordial*), como elemento propio del adorno retórico (*función de dilatatio* u ornamental), y como conclusión o *peroratio* que disponía al auditorio a una persuasión final (*función conclusiva*).

Pero no todos los ejemplos tenían la misma capacidad probatoria, lo que queda demostrado en las siguientes páginas. El capítulo tercero incide en el diferente carácter histórico y ficcional del relato probatorio, distinguiendo entre testimonio y ejemplo. Partiendo del anónimo autor de la *Rhetorica ad Herennium* y de Quintiliano, Pérez señala que los ejemplos históricos demuestran una verdad moral, mientras que los ficcionales sólo pueden mostrarla o ilustrarla (pp. 103-104). Además del relato ejemplar o probatorio, los predicadores del siglo xvii recurrieron a las imágenes como soporte complementario del sermón, induciendo al auditorio a “ver” con los ojos de la imaginación [*compositio loci*] tanto los propios pecados como los sufrimientos que ellos causaban a Cristo” (p. 118). El carácter didáctico de los símbolos –agua bendita, rosarios, cirios, cruces, etc.– e imágenes sagradas –grabados, pinturas, estampas, etc.– religiosas que representaban a Cristo, la Virgen y los santos mostraban la superioridad de las iconografías cristianas frente a los antiguos ídolos, que fueron destruidos. Pérez señala que muchos de los ejemplos utilizados por los predicadores, como Martínez de la Parra, no provenían exclusivamente de la Biblia, sino de las hagiografías o textos biográficos de “santos” (etimológicamente, la escritura de las cosas santas) cuyas vidas ejemplarizantes tenían un fin moralizador. Desde los tiempos medievales, las hagiografías constituyeron discursos sobre las virtudes, hazañas y milagros, pero enfatizando el carácter maravilloso de las acciones protagonizadas por el que se consideraba “santo”. Al exaltar sus virtudes, el “personaje” se transformaba en un prototipo de conducta virtuosa que proporcionaba al auditorio enseñanzas de índole civil o de convivencia social, corrigiendo pecados y vicios sociales (pp. 126-130).

El capítulo cuarto profundiza en el valor superior de la historia como fuente de relatos ejemplares por el hecho de tratarse de sucesos “verdaderos”. La autoridad del mundo clásico y medieval-cristiano no sólo ilustraba una causa concreta sino que instruía

en los rudimentos de la *ars historiae* y las autoridades religiosas. Sin embargo, algunos ejemplos podían ser considerados históricos sin que estuvieran autorizados por ningún testigo de vista o autoridad religiosa. Cabe recordar que hasta el siglo XVIII no hubo una clara distinción entre la “hagiografía” y otro tipo de biografías laicas, ni tampoco entre la hagiografía y la historiografía.<sup>12</sup> El carácter ejemplar de las vidas de santos enfatizaba lo sobrenatural y maravilloso de sus acciones, haciendo especial énfasis en sus milagros y prodigios. Los decretos y bulas apostólicas del papa Urbano VIII, fechadas entre el 13 de marzo y el 10 de octubre de 1625 (y ratificadas en junio de 1631, en julio de 1634 y en agosto de 1640), burocratizaron los procesos de canonización *per viam non cultus*, lo que estableció una mayor autorización de las historias de santos, convirtiéndolos en figuras difícilmente “imitables” (lo que Durán ha definido como la constitución de una “tecnología del yo” cristiana).<sup>13</sup> Lo “histórico” quedaba, así, ampliado, incorporando ejemplos hagiográficos y milagrosos, pero también pertenecientes a la historia profana, con los que se ilustraban verdades dogmáticas de la mayor importancia (p. 142). El uso del lenguaje figurado no reforzaba el carácter literario de la historia, como sostuvieron H. White, P. Ricoeur y E. Pupo-Walker, sino que formaba parte de las preceptivas historiográficas de la época (pp. 158-167). Paralelamente a la aceptación cultural de los hechos sobrenaturales en el mundo hispánico, los humanistas del siglo XVI enfatizaron el carácter ejemplar de la historia, insistiendo en su finalidad didáctica, útil a la corona, lo que exi-

<sup>12</sup> Norma DURÁN, *Retóricas de la santidad. Renuncia, culpa y subjetividad en un caso novohispano*, México, Universidad Iberoamericana, 2008, pp. 40, 91.

<sup>13</sup> Para Durán “los relatos hagiográficos actúan como una ‘tecnología del yo’, es decir, se vuelven un instrumento útil a la Iglesia, para configurar un yo que se recrea en modelos imposibles de seguir, a partir de los cuales el fiel puede pensarse a sí mismo, siempre en franca desventaja frente a la vida narrada”. DURÁN, *Retóricas de la santidad*, pp. 231-240.

gía la máxima veracidad, que diría Joan Lluís Vives (1493-1540), a diferencia de la retórica, que insistía más en la verosimilitud de lo narrado (p. 151). La historiografía religiosa, en cambio, se construía sobre un concepto de realidad (metafísica) que no necesita ninguna comprobación empírica. Lo que “había sucedido” (verdad histórica) no era tan importante como situar al personaje en un espacio y tiempo sagrados (verdad hagiográfica o “retórica”). En este sentido, como bien apunta Pérez, las historias religiosas podían ser más literarias que las “científicas” por la inserción de relatos ejemplares de carácter ficcional (p. 160).

El capítulo quinto analiza las posibilidades que ofrece el ejemplo histórico y el ficcional para la predicación. Mientras que el primero es utilizado para probar o demostrar verdades morales, el segundo se emplea como un recurso ornamental para deleitar al auditorio. En la Edad Media los frailes mendicantes habían fomentado el uso del ejemplo ficcional para reforzar el carácter ilustrativo del sermón. A partir del Concilio de Trento se estableció una censura sobre el uso de los relatos históricos no probatorios, si bien la preceptiva y práctica retórica revelaba ya las posibilidades didácticas de la ficción. El padre Martínez había utilizado numerosos relatos ficcionales (por ejemplo parábolas) cuyos hechos y personajes no eran ajenos al auditorio. Estos casos eran verosímiles en tanto cuanto podían haber sucedido, pero a diferencia de los ejemplos históricos, no buscaban certificar la verdad de lo narrado, sino que se caracterizaban por imitar la naturaleza mediante el lenguaje (p. 178). El jesuita conocía perfectamente las posibilidades de ambos ejemplos (histórico y ficcional), distinguiendo los límites del concepto aristotélico de verosimilitud.

El sexto y último capítulo subraya las pláticas del padre Martínez a la luz de los *Ejercicios Espirituales* de san Ignacio de Loyola. Si Pilar Gonzalbo había analizado con anterioridad la relación entre los *Ejercicios* y las pláticas como una relación entre fin-



medios, donde la persuasión resultaba un medio que conducía a la reforma de costumbres, la extirpación de los vicios y el fomento de la virtud, Pérez analiza el modo en que dicha conversión o reforma fue articulada en términos retóricos, es decir, “el modo en que se convirtieron en persuasión y el modo en que la argumentación ejemplar sirvió para tales fines” (p. 200). Siguiendo la recomendación horaciana de instruir deleitando, el jesuita recurrió a figuras y ejemplos que pudieran ser comprendidos por la mayoría de su auditorio. Su uso ornamental no representaba un fin en sí mismo, sino que se subordinaba a la función didáctica, evitando los excesos del “lenguaje florido” de algunos predicadores españoles. Asimismo el orador, al intercalar un *exemplum* en el sermón, adoptaba plenamente la postura y las técnicas del arte verbal, convirtiendo la predicación en una representación teatral (*actio*) de lo divino (p. 204).<sup>14</sup> Había que fomentar la devoción cristiana, pero también educar en la virtud social mediante la denuncia de los vicios de la ciudad. Para ello ilustró sus pláticas con fábulas y parábolas, las cuales proporcionaban siempre una lección moral que reprobaba los vicios sociales (pereza, robo, fraude) con base en la enseñanza de la doctrina, pero también en el temor al infierno y al castigo eterno.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Francis CERDÁN, “El sermón barroco: un caso de literatura oral”, en *Edad de Oro*, VII (1988), pp. 63-65. Ello no debería extrañarnos, puesto que, como señala Chinchilla, el ordenamiento barroco se revela a través de una tensión constante entre la oralidad y la escritura. Perla CHINCHILLA, “Sobre la oratoria sacra en la era barroca”, en *Estudios de Historia Novohispana*, 29 (2003), pp. 97-122.

<sup>15</sup> El miedo al infierno y en general a lo demoníaco tuvo amplio eco en el siglo XVIII novohispano. *El infierno abierto al cristiano* (1701) del jesuita italiano Pablo Señeri popularizó las imágenes del averno a través de grabados y pinturas. Al respecto, véase el trabajo de Abraham VILLAVICENCIO, “Suplicios eternos: el infierno abierto al cristiano de Pablo Señeri, SJ”, en Alexandre COELLO y Teodoro HAMPE, *Escritura, imaginación política y la Compañía de Jesús (siglos XVI-XVIII)*, Barcelona, Bellaterra, 2011, pp. 185-209.

En suma, estamos ante un excelente libro que recupera la preceptiva retórica aplicada al estudio de la elocuencia sagrada en la Nueva España del siglo xvii. Pero además, el uso retórico de relatos ejemplares por parte de predicadores jesuitas de la talla de Martínez de la Parra no sólo cumplía objetivos religiosos, como apunta Pérez, sino que evolucionó hacia formas discursivas más versátiles, adoptando una dimensión social en la tarea de formación de virtudes cívicas de la población urbana del México colonial.

Alexandre Coello de la Rosa  
*Universidad Pompeu Fabra*

STEFAN RINKE, *Las revoluciones en América Latina. Las vías de la independencia, 1760-1830*, México, El Colegio de México, 2011, 408 pp. ISBN 978-607-462-299-7

A finales de 2011 apareció en español la traducción del libro *Revolutionen in Lateinamerika (Wege in die Unabhängigkeit, 1760-1830)*, publicado en Munich por C.H. Beck en 2010; su autor es Stefan Rinke, profesor de la Universidad Libre de Berlín. El texto de Rinke podría parecer una publicación más dentro del apresurado ritmo editorial bicentenario; sin embargo, este libro merece atención por diversos motivos. Entre ellos, destaco los siguientes: 1) la calidad de la bibliografía utilizada; 2) la amplitud del periodo considerado; 3) el hecho de no haber descuidado los aspectos socioeconómicos (algo frecuente en libros sobre el tema); 4) la inclusión de los casos haitiano y brasileño y por último, 5) la capacidad expositivo-narrativa del autor (aunada a la buena traducción de Ofelia Arruti).<sup>1</sup> A riesgo de

<sup>1</sup> Respecto al cuarto punto, señalaré algunas reservas un poco más adelante en cuanto a la manera que tiene el autor de referir la revolución haitiana (en relación, sobre todo, con los procesos emancipadores americanos); lo que me parece importante es