

## La sermonaria novohispana y su influencia en la arquitectura religiosa de Aguascalientes: prácticas de lectura y simbolismo mariano en el Camarín de la Virgen (1792-1797)\*

*New Spain Sermons and its Influence in Aguascalientes' Religious Architecture: Reading Practices and Marian Symbolism in Virgin Mary's Niche (1792-1797)*

*O sermão novo-hispano e sua influência na arquitetura religiosa de Aguascalientes: Práticas de leitura e simbolismo mariano no Camarim da Virgen (1792-1797)*

### AUTOR

**Marco Alejandro Sifuentes Solís**

Universidad Autónoma de Aguascalientes, Aguascalientes, México

masifuen@correo.uaa.mx

### RECEPCIÓN

Abril 2010

### APROBACIÓN

Septiembre 2010

### DOI

10.3232/RHI.2010.V3.N2.05

Este artículo persigue mostrar cómo la producción sermonaria barroca ejerció una decisiva influencia en la elección de los programas iconográficos y arquitectónicos de los recintos de culto del período novohispano, a partir del análisis narratológico-argumentativo de un corpus de once sermones marianos existentes en el Fondo Antiguo de la Universidad Autónoma de Aguascalientes (México) y que pertenecieron al acervo del antiguo convento de la Purísima Concepción, casa de religiosos descalzos dieguinos existente desde el siglo XVII en la villa de Aguascalientes (hasta la ley de desamortización de los bienes eclesiales de 1856), en cuyo templo se localiza el camarín de la virgen. El análisis demuestra la estrecha conexión entre la estructura geométrica que organiza el espacio de dicho camarín y el simbolismo astral con que María Inmaculada aparece en aquellos sermones.

Palabras clave:

**Sermón; Análisis narratológico-argumentativo; Analogía; Contrapunto, Semejanza de relación; *Principium Vinculans***

This article attempts to show how sermonic baroque production exerted a decisive influence on the choice of architectural and iconographic programs of the venues of worship for the period of New Spain. The article considers the narratological-argumentative analysis of a corpus of eleven existing Marian sermons found in the Old Fund Autonomous University of Aguascalientes (Mexico) which belonged to the acquis of the former Convent of the Immaculate Conception, where a barefoot Diegans religious house existed since the seventeenth century in the town of Aguascalientes (until the law of confiscation of church property in 1856). Here is where the chapel of the Virgin is located near the temple. The analysis shows the close connection between the geometrical structure that organizes the space of the dressing room, and astral symbolism in which Mary Immaculate appears in the sermons.

Key words:

**Sermon; Narratological-argumentative Analysis; Analogy; Counterpoint; Similarity Relation; *Principium Vinculans***

Este texto visa mostrar como a produção sermonária barroca exerceu uma decisiva influência na eleição dos programas iconográficos e arquitetônicos dos locais de culto do período novo-hispano, a partir da análise narratológica-argumentativa de um corpus de onze sermões marianos existentes no Fundo Antigo da Universidade Autónoma de Aguascalientes (México) e que pertenceram ao acervo do antigo convento da Puríssima Conceição, casa de religiosos descalços dieguinos existente a partir do século XVII na vila de Aguascalientes (até a lei de desamortização dos bens eclesiais de 1856), em cujo templo está localizado o camarim da virgem. A análise demonstra a

estreita conexão entre a estrutura geométrica que organiza o espaço de dito camarim e o simbolismo astral com que María Inmaculada aparece naqueles sermões.

Palavras-chave:

**Sermão; Análise narratológica-argumentativa; Analogia; Contraponto; Semelhança de relação; Principium vinculans**

---

## Introducción

En la actual ciudad de Aguascalientes, en el centro de la República Mexicana, existe desde 1792-1797 un edificio extremadamente singular y único: un camarín dedicado a la Virgen María en su advocación Inmaculada (Imagen 1), cuya excepcionalidad regional, e incluso nacional (pues es uno de los más tardíos camarines construidos en tiempos virreinales), reside tanto en la conjugación de orientaciones teológicas orto-heterodoxas como en un pragmatismo piadoso, circunstancias cuya simultaneidad y expresión en este edificio son por lo menos sorprendentes para el momento en que se erigió, en plena fase de consolidación del régimen borbónico y la consecuente transformación de los sistemas de creencias, doctrinas y prácticas religiosas, obligadas por la racionalidad ilustrada. En este artículo se hace énfasis en los fundamentos de la organización espacial y geométrica de dicho camarín y en cómo se corresponde con toda una narratividad que liga a María con un simbolismo solar y estelar, codificado en cierto tipo de sermones panegíricos de los siglos XVII y XVIII que ilustran las prácticas de lectura de estas obras y su influencia en la arquitectura.

**Imagen 1.** Vista general del Camarín del templo de San Diego, Aguascalientes. Foto del autor: 2006



## Las prácticas religiosas y la producción sermonaria, siglos XVII y XVIII

Entender y comprender la arquitectura religiosa novohispana entraña múltiples acotamientos, uno de ellos es el de la temporalidad. El asunto se dificulta con obras de transición o a medio camino entre dos grandes fuerzas, particularmente las fechadas en la segunda mitad del siglo XVIII, que oscilan entre la todavía sólida atracción hacia el “reino dinástico jerárquico, divinamente ordenado” de la comunidad imaginada cristiana<sup>1</sup> y la influencia del polo opuesto, el de un nuevo tipo de comunidad en ciernes: la comunidad nacionalista regida por el Estado y por nuevas prácticas de convivencia social e institucional, esto es, dentro del marco de una empresa estatal de racionalización de las prácticas<sup>2</sup>. En la tensión entre ambos polos se localiza también la producción sermonaria; sin embargo, en Nueva España el peso específico de la Iglesia como institución, sin el contrapeso de movimientos cismáticos, matizó lo que en Europa era ya una plena realidad (esto es, la coexistencia de hasta tres comunidades: la católica, la protestante y la nacionalista); probablemente ello se deba a la considerable influencia del pensamiento escolástico novohispano en la formación de una *élite* intelectual de ministros diocesanos y regulares, que por cierto se encargaron de la producción, circulación y predicación de sermones. Con todo, el pensamiento ilustrado ejerció un considerable influjo que se tradujo en una escolástica novohispana modernizada, especialmente cultivada por los jesuitas.

Para contextualizar un poco lo anterior, habrá que recordar que Michel de Certeau y otros autores plantean un cambio sustancial en el siglo de las Luces con el advenimiento de la Revolución Francesa y la caída del Antiguo Régimen: un movimiento, bastante extendido en el país galo, de “descristianización” que (¡por supuesto!) supone una fase previa de “cristianización”<sup>3</sup>. Sostiene de Certeau que en el lapso que transcurre entre los siglos XVII y XVIII, “vemos *constituirse como distinto* del sistema ‘religioso’ un sistema político y después económico, en un tiempo en que [...] el cristianismo condiciona todavía el curso general de la filosofía”<sup>4</sup>.

Así pues, siempre según de Certeau, el funcionamiento de la sociedad religiosa y de la experiencia cristiana de los siglos XVII y XVIII pasó de la organización de un tipo religioso de certeza (*grosso modo* hasta 1700) a un tipo no religioso que es la participación en la sociedad civil, momento en el que nace la nación<sup>5</sup>. Y como corolario de lo anterior, en el XVII las instituciones eclesiales promovieron prácticas devocionales en las que, según de Certeau, interesaba más la certeza de pertenecer a una confesión dada que su contenido de verdad: el saber se convirtió en un “medio para definirse”, en donde lo que cuenta es la “manera de representar, de difundir y de centralizar lo que se es”; de ahí la importancia de la educación catequética, que transmitirá la idea de que las verdades así asumidas se amoldarán a las condiciones impuestas por la sociedad civil o bien funcionarán ahí de un modo nuevo, ajustándose a él<sup>6</sup>. Al influjo de todo lo anterior, la Iglesia emprende entonces un “reparto de los conocimientos” y una “redefinición del conocimiento”, en virtud de los cuales vemos cómo “una «teología mística» se desolidariza de la teología para convertirse en «la mística» y después en la «piedad»”. Por otra parte, y más en la dirección de la literatura religiosa que tiene que ver con la producción, circulación y recepción de los sermones, de Certeau consigna que también desde el siglo XVII se observa cómo los tratados de espiritualidad se organizan según los “estados de vida”, respondiendo a un modelo

social<sup>7</sup>. Y esto último tiene que ver, asimismo, con lo que este autor llama un desplazamiento en los marcos de referencia, desde la religión a la ética, pero en un sentido muy preciso, por lo menos válido para Francia en el tránsito del XVII al XVIII: lo moral, que tiene como marco de referencia el orden social o la conciencia, aunque en el caso novohispano esto admitiría muchos matices: en Francia, “ciencia de las costumbres”, en Nueva España, Teología Moral.

En el terreno de las elaboraciones intelectuales y ministeriales del clero, el siglo XVIII ve trazarse una dicotomía que opone dos tipos de polarización, una “sacramental” y otra “devocional”, tendencias que pueden reducirse a una sola denominación: la piedad<sup>8</sup>. La moral y la piedad, pues, abundan como materias eclesiológicas en los repertorios sermonarios. A este dominio pertenece la literatura sermonaria de la que estaban repletas las “librerías” en los conventos de las distintas Órdenes religiosas novohispanas. La moral cristiana de los siglos XVII y XVIII, así, comienza a circunscribirse alrededor del “deber de estado”. Cito extensamente a de Certeau:

Toda una literatura religiosa se le consagra, en general obras de vulgarización a medio camino entre la otra propiamente literaria y el folleto populachero. Este tipo de literatura recorre por turno los “deberes de los príncipes”, los de las gentes del mundo, de los maestros, de los soldados, de los artesanos, de los campesinos, de los criados, de los “pobres” y también de los esposos, de los padres de familia, de las viudas, de los estudiantes, etcétera. En esta literatura, la palabra “estado” llega cargada de una tradición teológica y espiritual ya que el término designa una “disposición del alma” habitual, un “grado” o un “orden” de la gracia, una de las etapas o de las “vías” que se distinguen en un itinerario cristiano o místico dividido en tres, cuatro, cinco “estados” o más. El análisis de los “estados” de oración o de los “estados” de perfección ocupa a principios del siglo XVII un lugar que nunca había tenido: una escolástica del itinerario espiritual sustituye a la de los seres y de las nociones, participa en el trabajo de una sociedad en *tránsito* que busca un *orden* nuevo<sup>9</sup>.

Esta tensión se expresa también en las relaciones entre la oralidad y la escritura: el orden introducido por un Estado racionalizador modifica dichas relaciones y el clero mismo se ve arrastrado en esa vorágine, aunque en Nueva España esto no es tan visible sino hasta finales del siglo XVIII. Desde comienzos de esta última centuria, la cléricatura –dice de Certeau– se coloca en la difícil situación de defender o difundir, como *fin* explícito, las creencias religiosas, pero tomando como *medio* “una administración técnica cuya lógica es contraria al fin que se ha fijado”<sup>10</sup>. Como resultado de lo anterior, los clérigos se convierten en “funcionarios de una ideología religiosa”, de tal modo que en sus discursos predominan tres materias: explicación de la Sagrada Escritura, virtudes eclesiásticas y Teología práctica o moral<sup>11</sup> (lo que contrasta un poco, por cierto, con el caso de las “librerías” conventuales novohispanas, en donde predominan las obras de Homilética, seguidas de las de Teología Moral)<sup>12</sup>. Es pues en este contexto de la tensión establecida entre las creencias, la doctrina y las prácticas culturales durante los siglos XVII y XVIII, en donde se ubica la producción sermonaria.

Para el caso que nos ocupa, toda esta “intersección de series de conjuntos de dimensiones variables” (para decirlo en palabras de Ginzburg)<sup>13</sup>, nos conduce a cuestionarnos

cómo las prácticas de lectura de los sermones marianos quedaron abiertas a interpretaciones acordes a las circunstancias vividas a finales del siglo XVIII en el virreinato novohispano. En este sentido, nuestra hipótesis de trabajo en este texto es que la apertura del símbolo mariano a lecturas heterodoxas no es que obedeciera propiamente a desviaciones canónicas, sino que estaba determinada por la necesidad de la Iglesia postridentina de reforzar una mariología política que insuflara vida al alicaído cuerpo doctrinal de la Escolástica tradicional para hacer frente a la nueva comunidad nacionalista en ciernes, con el silencio cómplice del Santo Oficio.

Semejante estado de cosas cristalizó en el centro-norte novohispano, en el sistema geográfico que sirvió de gozne entre el norte minero y la capital del virreinato, y que comprende los estados actuales de Querétaro, Guanajuato, parte de Jalisco, parte de Michoacán, Aguascalientes y Zacatecas. En este ámbito territorial, la villa de las Aguas Calientes experimentó la particularidad de que desde mediados del siglo XVIII y hasta su conclusión, estuvo hegemonizada por una casta de indios montañeses de Cantabria, a la que pertenecía el patrón del Camarín de nuestra historia, cuya particular devoción por la Inmaculada Concepción se incrustó en el contexto del fomento de aquella mariología política, pues sirvió tanto a los intereses de la Iglesia bajo el nuevo estado impuesto por la racionalización de las prácticas promovida por la Corona, regida ahora por la dinastía Borbónica, como a la necesidad de remarcar una filiación identitaria montañesa diferenciadora de otros criollos y peninsulares de la región.

## La sermonaria novohispana

La cultura novohispana de estos siglos tuvo una influencia irrecusable en todos los aspectos de la vida, particularmente en el campo de las creencias, las doctrinas y las prácticas devocionales. De ahí la importancia de conocer lo que en la época se leía, lo que en el púlpito se oía y aquello que fijaba en letra impresa el mundo de imaginarios subyacente a la práctica piadosa: los repertorios sermonarios.

El sermón ha sido un género de la literatura religiosa poco estudiado en México, aunque su consideración como posible fuente viene de tiempo atrás. Las razones del desaire se deben en parte a los prejuicios, ya que se consideraba a los sermones como “obrillas de poca monta”<sup>14</sup>, y en parte a las mismas limitaciones que esta fuente ostenta, que la habían hecho poco fiable para los historiadores, quienes la juzgaban peyorativamente en términos de discurso “retórico” (durante mucho tiempo desacreditado), más que como un “relato que contribuyera al imaginario simbólico cultural”<sup>15</sup>. Y ello a pesar de la abundante existencia de sermonarios en las “librerías” conventuales novohispanas.

No es sino hasta los últimos tiempos que ha cobrado cierta notoriedad y relevancia, nacidas de la mayor atención que sus contenidos han merecido y que han corrido parejas con la proliferación del análisis textual o argumentativo desde diversas perspectivas hermenéuticas: ya filosóficas, ya semiológicas, ya filológicas o hasta retóricas, etc. Lo importante en el mundo del sermón no se reduce, como dice Mariana Terán, a papel y tinta, sino que es “un juego complejo



de sujetos sociales que escriben, editan, imprimen, coleccionan, compilan, venden, transmiten, oyen, buscan, censuran, aprueban bajo diferentes circunstancias y lecturas”<sup>16</sup>. No sólo es modelador virtuoso de vida, sino expresión de la sociedad que lo encarga, sufraga, escucha, lee e interpreta<sup>17</sup>. No es sólo un artificio para convencer sino para “ascender” en la sociedad.

En efecto, la literatura sermonaria habla de las maneras de construir imaginarios centrados en el mundo de la fe y las devociones, ya que *la oratoria o la escritura sagradas producen imágenes*, y las imágenes son también un dispositivo de representación tanto en el ámbito público como en el privado. No en balde el del sermón fue uno de los géneros de “mayor relevancia en la cultura novohispana”, esto debido a que: 1) los sermones eran producidos por el clero, que representaba a “uno de los grupos de mayor incidencia política y social en el mundo cultural colonial”; 2) eran pronunciados dentro del marco de un espacio ceremonial en el que se pregonaba un modelo de virtud; 3) y porque formaban parte de una tradición que privilegiaba la palabra pública para la consolidación de la fe<sup>18</sup>, esto es, una serie de costumbres o rituales –artificios– que implicaban ciertas prácticas de recepción colectiva de sus contenidos en un ambiente solemne y en un espacio *ad hoc*, cuyo último fin consistía en enseñar, deleitar y mover<sup>19</sup>.

Y en un medio en el que la mayor parte de la población católica era analfabeta, la predicación del sermón –la oratoria sagrada– sin duda constituía una forma muy efectiva de transmisión de los contenidos religiosos, pues el púlpito “era la escuela gratuita del pueblo llano, que no conocía más horizonte cultural que el constituido por las verdades religiosas”<sup>20</sup>. En el sermón<sup>21</sup> se distinguen a) los propios contenidos de las piezas, b) sus formas de transmisión, “que pueden observarse desde la óptica formal en que se articula la maquinaria barroca en el discurso: su estilo, sus imágenes, su propuesta argumentativa, hasta la forma concreta en que se transmiten, sea oral o textual”; c) y quienes participan en diverso grado, desde los polos del productor hasta el auditorio, pasando por quienes lo predicaban, quienes lo aprobaban y quienes lo patrocinaban<sup>22</sup>. Para Terán Fuentes, una característica esencial que los distingue de los lenguajes formales propios de las ciencias lógicas y exactas, cuyas estructuras tienden a ser unívocas, es que el sermón se abre a diversos significados y, por lo tanto, a diversas interpretaciones que dependen de los contextos en que se mueven los distintos sujetos que hacen uso o se apropian de él.

En este tenor, por ejemplo, en la producción y en la recepción sermonarias encontramos dos categorías correlacionadas: el sermón mariano y –derivado de éste– el sermón guadalupano; cada uno vehículo de expresión y devoción, respectivamente, de la *elite* peninsular y de la *elite* criolla novohispana, sobre todo en espacios geográficos concretos y en estamentos específicos de la sociedad virreinal. El sermón novohispano de estas características sirvió a otros fines más allá de los estrictamente religiosos, pues contribuyó al “afianzamiento de relaciones de poder o el despliegue de lazos que, mediante el apadrinamiento de determinado culto, edificaban una identidad socio-política”<sup>23</sup>.

Aun siendo escasa la bibliografía, Terán Fuentes establece tres rutas generales de la historiografía sobre el sermón: 1) el sermón como fuente de apoyo para otros objetos de estudio,

algunos de cuyos trabajos son de la autoría de David A. Brading<sup>24</sup> y de Jaques Lafaye<sup>25</sup>; 2) el sermón contemplado como fuente de apoyo para la historiografía del culto guadalupano, del que sí existe una amplísima bibliografía, destacando los trabajos de Francisco de la Maza<sup>26</sup> y de Ernesto de la Torre Villar en coautoría con Ramiro Navarro<sup>27</sup>; y 3) el sermón como objeto de estudio en sí mismo, advirtiéndose en este caso dos direcciones de los estudios: los que resaltan la relación religiosidad-patriotismo, como la obra de Brian Connaughton<sup>28</sup>; y los que atienden a los propios mecanismos internos de estas piezas sagradas para dar cuenta del mecanismo de la sociedad virreinal desde el punto de vista religioso. Destacan los trabajos de Edelmira Ramírez Leyva<sup>29</sup> y de Carlos Herrejón<sup>30</sup>; en una de cuyas obras el autor identifica tres períodos: de 1584 a 1665, en que se observa la tendencia a la integración del sermón novohispano a las tradiciones sermonarias europeas; de 1666 a 1766, que ve proliferar sermones de acción de gracias y el tópico de la Guadalupana, que va “reasumiendo el misterio de la Inmaculada”; y de 1767 a 1821, en que el sermón guadalupano adquiere una “preeminencia inusitada”<sup>31</sup>.

Por supuesto, las obras señaladas son sólo algunas de las más representativas de cada ruta. De su examen se desprende, sin embargo, que la mayor parte de estos estudios, si no es que todos, está centrada en los contenidos y significados de los sermones desde el punto de vista de lo que su propia estructura permite, puesta en relieve por el analista, y, a lo más, en los sentidos larvados por los productores en tales piezas. Incluso una tesis doctoral relativamente reciente, siendo pionera para la región centro-norte de México, no se sacude completamente de esta tendencia, aunque su gran mérito es haber acotado su estudio a la “pragmática y uso social del sermón”<sup>32</sup>, lo que le permitió aproximarse a diversas apropiaciones de la literatura sermonaria en un contexto cultural preciso.

En efecto, desde este último punto de vista poco se ha considerado el sermón, es decir, desde una óptica que incluya las “lecturas” del auditorio, tratándose de piezas oratorias o aun de obras manuscritas o impresas, que constituyen las dos tradiciones que conforman el mundo del sermón. Por ello, Terán Fuentes advierte que contra los sentidos universales, absolutos o unívocos, está la hermenéutica de la apropiación cultural, ya que los sermones “existen y cobran sentido no sólo cuando son escritos y publicados, sino cuando son escuchados, cobran sentido cuando son pedidos y comprados, o cuando son representados en un púlpito y escuchados por alcaldes, regidores, corregidores, familias nobles sentadas en las bancas importantes de una parroquia”<sup>33</sup>. En este sentido, el sermón visto como artificio “es también una fábrica construida en la producción, circulación y lectura” de esta pieza retórica, ya que se elabora “con el modo en que culturalmente los grupos se [lo] apropian”<sup>34</sup>.

Habría que aclarar que la tradición sermonaria no mostró, por lo menos en Nueva España, una única vía en una de sus dimensiones esenciales: la predicación. Ésta podía anteceder o ser consecutiva a la presentación de los sermones en forma escrita, ya fueren manuscritos o impresos<sup>35</sup>. La predicación desde luego implicaba una forma de lectura colectiva que de uno u otro modo incorporaba la propia interpretación del predicador, sobre todo a partir de San Agustín, para quien no bastaba “decir” el contenido de un sermón o de su predicación como acto comunicativo, sino que había que saber cómo decirlo, recuperando con ello la tradición retórica ciceroniana<sup>36</sup>; pero además, permitía “lecturas” llenas de imágenes mentales –y, ¿por qué no?, visuales– del propio auditorio.

Por otro lado, los contenidos de los sermones podían atender al propio contexto litúrgico o bien a motivos y actores concretos. A los primeros los denomina Terán Fuentes “sermones formales” y a los segundos “sermones de circunstancia”. Los primeros forman parte del año litúrgico

y pueden desglosarse en cristológicos, mariológicos, hagiográficos y teológicos, en los que no hay referencia concreta a situaciones particulares, sino a situaciones y personajes modélicos y universales. Terán Fuentes afirma que suelen ser manuscritos y previos a la predicación, aunque en el Fondo Antiguo de la Universidad Autónoma de Aguascalientes revisé algunos que están impresos. Los segundos sólo dependen del contexto cultural y remiten a personas, localidades o acontecimientos específicos, tanto naturales como humanos (guerras, sequías, fundaciones de ciudades, patrocinios, etc.) dentro de una “hermenéutica de las circunstancias en relación con los textos sagrados”; éstos suelen ser más bien impresos y pueden clasificarse en sermones de rogativa, de dedicación, de aniversario, de honras fúnebres<sup>37</sup>.

Ahora bien, el acto de la predicación de un sermón, independientemente de que le preceda o suceda a su forma manuscrita o impresa, supone dos actos de lectura, dos *performances orales* (para usar una expresión de Chartier): el de la interpretación del predicador y el de la apropiación del oyente. En ambos casos ocurre en un contexto público o colectivo y en un espacio sagrado. Al respecto, Margit Frenk afirma que “La mera presencia virtual de un grupo de oyentes tiene que haber determinado aspectos importantes de la escritura. Los autores escribían oyendo el efecto sonoro de sus palabras y dándoles un movimiento y una organización que correspondieran a lo que un público auditorio podía captar y gozar<sup>38</sup>, lo que introducía el problema de la emergencia del “lector implícito”, eventualmente convertido en “autor implícito” en la medida que sus apropiaciones daban nueva vida al texto original, más allá del sentido supuestamente depositado en él por el productor del sermón.

Para los religiosos regulares o diocesanos encargados de instruir dogmáticamente a sus súbditos, la lectura reflexiva y en silencio era condición para asimilar y luego poder transmitir las enseñanzas a los demás en orden a persuadirlos de las bondades de la vida recta, lo que tenía lugar mediante prédicas hechas a través de la lectura colectiva de la escritura sermonaria. La lectura silenciosa, personal e introvertida ayudaba a afianzar la fe por la conciencia; la lectura colectiva y en voz alta, a encarnar la fe por el ministerio piadoso y la solidaridad de grupo, aunque también aquí existía un reducto de ambigüedad comunicacional, pues como dice Mariana Terán: “En la conversación personal el interlocutor puede preguntar sobre algún fragmento de la plática que no se entendió, pero en la predicación el auditorio no tiene la posibilidad de preguntar al orador”. Este reducto pudo haber determinado interpretaciones poco ortodoxas o haberse convertido en un resquicio retórico por donde pudieron haberse colado algunos excesos, tanto por parte del predicador como por parte del oyente, pues si bien “la intención era sembrar la buena palabra, el sermón fue también pretexto para expresar o mezclar otros sentidos que se alejaban del canon conciliar<sup>39</sup>, ya que los fines de la predicación instaurados por el Concilio de Trento (enseñar, deleitar y mover) “se convierten en territorios de frágiles fronteras que las autoridades deben vigilar, pues el desequilibrio entre las partes podía ocasionar el naufragio del discurso en las playas de la herejía o la traición<sup>40</sup>.”

Por supuesto que la predicación suponía una sólida preparación del predicador en materia de oratoria y escritura sermonarias, por lo que eran necesarios en la formación y en el ministerio diversos manuales y obras de preceptiva retórica, por lo regular basados en la tradición ciceroniana o quintiliana, recuperadas por San Agustín, y por lo tanto deudores de la transformación medieval del arte de la memoria, que se desplazó desde la retórica clásica del *trivium* a la tradición medieval agustiniana de las Potencias del Alma (Memoria, Entendimiento, Voluntad) y a la virtud cardinal de la Prudencia (Memoria, Inteligencia, Providencia). Y sin duda, el abanico de opciones para el *performance oral* de un sermón estaba determinado por las posibilidades que ofrecían los acervos de las librerías conventuales, entre otro tipo de repositorios,



pletóricos de obras de Homilética, Teología Dogmática, Teología Moral, Mariología, los propios repertorios sermonarios y los manuales de preceptiva retórica, etc. Una de estas colecciones fue la del Convento de hermanos franciscos de San Diego (o “dieguinos”) de Aguascalientes.

## La definición del *corpus* sermonario

Un trabajo relativamente reciente de catalogación fue el del Fondo Bibliográfico de la Diócesis de Aguascalientes (FBDA)<sup>41</sup>, que deriva de un proyecto general de “rescate de los archivos de bibliotecas que contienen libros del periodo [*sic*] novohispano de los siglos XVI al XIX”, y cuyo propósito era “contribuir a la conformación de un catálogo actualizado de las obras existentes en la entidad y facilitar la investigación bibliográfica del periodo colonial”. Estos libros se encuentran actualmente, para desgracia del historiador, en dos repositorios distintos que dificultan un poco el trabajo, aunque su volumen –un total de 462 libros, considerando sólo las obras de los siglos XVII, XVIII y XIX– hace relativamente manejable y al mismo tiempo relevante esta colección, pues, de acuerdo con Maxime Chevalier, casi alcanza el criterio numérico (500 libros) que la hace digna de consideración, y al parecer también por la variedad de sus temas<sup>42</sup>.

Los dos repositorios mencionados son: el de la Biblioteca “Eduardo J. Correa” del Seminario Conciliar (BEJCSC) y el del Archivo Histórico de la Diócesis de Aguascalientes (AHDA), también conocido como Archivo Parroquial de Aguascalientes (APA). Otra tarea del proyecto de recuperación de la bibliografía novohispana, paralelo al referido arriba, consistió en la catalogación del Fondo Antiguo de la Universidad Autónoma de Aguascalientes (FAUAA), constituido en buena proporción por los libros de lo que fue el Convento franciscano de San Diego. Esta otra colección cuenta además con títulos que obraban en poder del Convento de los mercedarios, de los agustinos e incluso de los dominicos, así como con algunos pertenecientes a la Biblioteca estatal y la del Instituto de Ciencias y Tecnología<sup>43</sup>.

El fondo está constituido por un total de 308 libros, lo cual de entrada pareciera desaconsejar un estudio medianamente profundo, habida cuenta del criterio antes señalado que considera como colección digna de análisis aquella compuesta por al menos 500 obras; sin embargo, no debe perderse de vista que estos son los libros que han llegado hasta nosotros, por lo que nada autoriza a sentenciar categóricamente que fueran los únicos. De ese volumen, el 33.77% (104 títulos) corresponde a las obras del antiguo Convento de la Purísima Concepción (o de San Diego), que es el que nos interesa.

Es verdad que 104 obras no parecen una cifra que asombre mayormente a un estudioso de las obras antiguas, mucho menos si de ella se pretenden deducir las vicisitudes particulares de un fenómeno dado. Por el idioma en que están escritos, el 58.65% (61 libros) lo está en español; el 33.65% (35 libros) en latín; el 6.74% (7 libros) en portugués; y el 0.96% (sólo 1 libro) en francés. Estos datos son elocuentes en el sentido de que a pesar de todo en el Convento de San Diego los frailes seguían atados a la cosmovisión premoderna del universo, pues el español y el latín representan un peso considerable, del orden del 92.3%, tomados juntos; como ha dicho Anderson, la lengua sagrada se vio debilitada aún más por el propio español, pues la

lengua vernácula no sólo competía con el latín sino que era fuente de doctrinas tanto ortodoxas como heterodoxas, contribuyendo con ello a la “decadencia de la comunidad imaginada de la cristiandad”<sup>44</sup>. Así pues, las obras de este repositorio en particular sirvieron para transmitir ideas, conocimientos y prácticas más propios del mundo regido por horas canónicas, por sermones y reglas de vida y de comportamiento austerísimos, por enseñanzas teológicas sometidas intelectualmente a la filosofía escolástica y todavía escasamente abiertas a los nuevos avances científicos del *mundo moderno*, si bien algunas de sus obras permiten señalar que Aguascalientes “no estuvo al margen del proceso civilizador universal” y que, pese a la distancia de los centros hegemónicos, “estaba al tanto de los avances científicos” de su época.

Agrupando por siglos, el 45% (47 libros) corresponde al siglo XVII, 49% (51 libros) al siglo XVIII. Por el momento poco se puede colegir de estas proporciones, pues la colección presenta casi el mismo número de obras de ambos siglos y como la fecha de adquisición no necesariamente coincide con la de edición, es difícil determinar en qué época fueron incorporadas al claustro dieguino; es más, ni siquiera he podido hacer un estimado del número de libros que llegaron a sus estantes. Tendremos que esperar a encontrar otras fuentes y documentos de las remesas que, como se recordará, estaba mandado que llegaran a los conventos franciscanos mediante compra encargada al síndico en turno.

Por materias, el cuadro siguiente nos expresa la composición del acervo del Convento de la Purísima Concepción resguardado por la Universidad Autónoma de Aguascalientes, aunque supongo que no era toda la colección existente, sino lo que sobrevivió de ella.

**Cuadro 1.** Número de obras por materias. Fondo del Convento de la Purísima Concepción

<b>Materias</b>	<b>Número de Obras</b>
Homilética	22
Teología Moral	13
Derecho Eclesiástico	10
Miscelánea	10
Historia Eclesiástica	7
Biblia	6
Mariología	5
Teología Dogmática	5
Pastoral	4
Religiosos	4
Hagiografía	3
Derecho Civil	3
Obras Generales	2
Diccionarios	2
Historia Civil	2
Apologética	1
Ascética	1
Filosofía	1
Literatura	1
Liturgia	1

Fuente: Elvia Carreño Velásquez (*Integradora*), *Catálogo Colonial Bibliográfico de la Universidad Autónoma de Aguascalientes*, México, UAA, 1999, pp. 141-142.

Este cuadro merece varios comentarios; comencemos por lo existente. En primer lugar, constatamos que la suma total es 103; sin embargo, en el Catálogo sí se registra la obra faltante, por lo que es probable que se trate de un error de imprenta. Casi el 80% corresponde a obras teológicas y el 20% restante a las no teológicas.

Las obras misceláneas representan casi el 10% de la colección; otro tanto las obras de Derecho Eclesiástico; el mayor porcentaje se lo llevan las obras de Homilética (el 21%), seguidas de las de Teología Moral (casi el 13%), de Historia Eclesiástica (casi el 7%) y Biblias (casi el 6%), entre ellas por cierto una edición de 1754 de la “La Vulgata” de San Jerónimo, que era la versión considerada como canónica<sup>45</sup>, aunque un tiempo estuvo prohibida por el Santo Oficio. Siguen obras mariológicas (casi el 5%) y de Teología Dogmática (también casi el 5%). En menores proporciones obras pastorales, crónicas de órdenes religiosas, vidas de santos, obras de Derecho Civil y todas las demás materias restantes del cuadro superior (diccionarios, obras históricas, obras generales, Apologética y Ascética, la obra filosófica aludida *supra*, una obra literaria y una litúrgica).

Lo que muestran estos “datos duros” es una tendencia que ya había detectado para los casos del Fondo Bibliográfico de la Diócesis de Aguascalientes y la parte del Fondo Antiguo de la Universidad Autónoma de Aguascalientes que no corresponde al convento de San Diego; asimismo, he encontrado que dicha tendencia también es recurrente en varias bibliotecas conventuales de la ciudad de México del período virreinal<sup>46</sup>, y que es, a saber: por un lado, el predominio de una literatura para la predicación y por otro, para la vida virtuosa (en suma, en ambos casos, una Teología Práctica)<sup>47</sup>. Si lo primero, dicho predominio es comprensible debido a que la literatura homilética, la más numerosa, está conectada con la historia eclesiástica y con la Biblia, dado que las reglas para la práctica de la escritura sermonaria exigían la persistente invocación de la escritura bíblica y la de los Doctores de la Iglesia, en cuanto fuentes de autoridad indiscutibles. Si lo segundo, debido a que las obras de moral eran necesarias para enseñar a los frailes –y ellos a su vez a sus feligreses– a llevar a la realidad cotidiana lo que el conjunto de las obras de Teología Teorética establecía como doctrina. Incluso es notable que sean más numerosas las obras de Teología Moral que las de Apologética o Ascética, lo que nos habla del peso que en la formación de los hermanos descalzos tenía la doctrina y el ministerio que lleva a la vida virtuosa *en el siglo*, observando y practicando *en la tierra* las leyes de Dios y de la Iglesia.

En parte, lo que explica este predominio (nada fortuito, a juzgar por lo persistente de dicha tendencia en los acervos conventuales novohispanos, por lo menos en los franciscanos) es, en el caso del acervo del convento dieguino de Aguascalientes, el peso de los autores jesuitas que, aunque no demasiado numerosos, ejercieron una influencia determinante cuya lógica no puede explicarse sino en relación a los avatares de la política contrarreformista postridentina, por lo menos hasta la expulsión de la Compañía de Jesús de territorio novohispano.

En los siglos XVI, XVII y un poco más de la mitad del XVIII, varios de los escritores más afamados eran jesuitas y sus obras estaban dedicadas a proporcionar a sus cuadros una sólida formación doctrinal pero sobre todo ministerial, para la labor misionera a la que estaba destinada la Orden a efecto de conquistar y preservar almas sustrayéndolas de la herejía (cualquiera que

ésta fuese). Ésta, como se ve, es una tarea más acorde a los contenidos de la Teología Práctica (y por sus resultados, *política*) y a los de su modalidad pastoral “retórica” (*homilética*), cultivada de manera especial por los predicadores por excelencia: los dominicos, que sin embargo complementaba admirablemente a la Teología Teorética (en su modalidad *mística*) desarrollada por los Padres y Doctores franciscanos.

En esta colección, que es la que heredamos, y en donde son escasísimas las obras filosóficas, predominan títulos y autores religiosos, pues la Escolástica no dejó de imprimir su huella; así, encontramos a autores como el mismísimo Santo Tomás, del que existe un ejemplar de su *Summa Theologica* y otro de sus *Quaestiones quolibetales duodecim*; y a seguidores suyos como el ya citado Antonio Goudin, un escolástico del siglo XVII “que estudiaba a los modernos para polemizar con ellos”; así como a otros autores, tales como Melchor Cano, el autor “clásico” para la tópica metodológica de la teología (ausente en esta colección de San Diego pero presente en el Fondo Antiguo de la UAA); o como el padre Pablo Segneri (o Señeri), un famoso orador jesuita del siglo XVII, “muy leído por los que querían introducir el pensamiento moderno en la enseñanza de la filosofía”; y también como Benito Jerónimo Feijoo con su *Teatro Crítico Universal*, famosa obra literaria “que fue medio de difusión de la filosofía y la ciencia moderna en España y sus colonias”<sup>48</sup> y de la que existen varios tomos (aunque no en la sección del Convento de la Purísima, sino en la colección del FAUAA).

El convento poseía asimismo dos obras de Agustín Barbosa, un notable canonista de los siglos XVI-XVII; otros jesuitas representados en la colección son: Hermann Busembaum, teólogo del siglo XVII; Nicolás Causino, sacerdote y moralista jesuita del siglo XVII; Antonio de Escobar y Mendoza, otro jesuita de este mismo siglo; Vicente Houdry, jesuita de los siglos XVII-XVIII. Otros grandes escritores que poblaron las estanterías de San Diego fueron: Ambrosio Calepino, fraile agustino de los siglos XV-XVI<sup>49</sup>; Francisco Toledo, filósofo, teólogo y exegeta jesuita de la decimosexta centuria; Antonio de Molina, cartujano, escritor ascético de los siglos XVI-XVII; Julio Lorenzo Selvaggio, sacerdote y canonista italiano del siglo XVIII; los libros de Tertuliano parecerían ser una curiosa rareza en el convento de San Diego, por su pasado pagano (aunque luego se convirtió), pero es más probable que fuesen conseguidos para el Instituto de Ciencias en el siglo XIX, a juzgar por el *ex libris* que contiene.

La biblioteca del convento de la Purísima de Aguascalientes contenía en su estantería algunas obras que por estar prohibidas debieron quedar concluidas<sup>50</sup>, como la mencionada de Calepino; también estaba la *Suma de casos*, de Manuel Rodríguez (o Emanuel)<sup>51</sup>; algunos tomos de la de Luis de Bavaria, *Historia pontifical, y católica*, prohibida en el Índice de Zapata de 1632, y la de Marcos de Guadalajara, *Historia pontifical, y católica*, prohibida en el Índice Romano de 1667 “hasta que se expurgue”<sup>52</sup>.

Asimismo, obras de Santa Teresa de Jesús (o de Ávila) y de la Venerable Madre de Ágreda. Las obras de Santa Teresa (*Vida, Camino de perfección, Las Moradas*) cayeron bajo sospecha y fueron vigiladas por el Tribunal de la Suprema<sup>53</sup>, quedando prohibido “que ninguno escriba sobre esta materia de aquí adelante, ningún impresor imprima ningún papel desta materia so pena de descomuniación [*sic*] mayor latae sententia y doscientos azotes”<sup>54</sup>.

Respecto a la Madre de Ágreda, franciscana concepcionista, fue una mujer que “comenzó a ser conocida no sólo por su devoción temprana, sino, esencialmente, por sus frecuentes arrebatos místicos” (como Santa Teresa), que la llevaron a que la Inquisición enderezara dos investigaciones contra la sospechosa capacidad de esta monja de estar en dos lugares al mismo tiempo (ubicuidad o bilocación)<sup>55</sup>. Sabemos que de ella existía en la villa de Aguascalientes un ejemplar de su obra cumbre (*Mística ciudad de Dios*), y que perteneció precisamente a uno de los benefactores de la Iglesia en Aguascalientes: el filántropo burgalés Francisco de Rivero y Gutiérrez<sup>56</sup>.

Todo lo anterior conduce a pensar acerca de la extremadamente sutil y delgada línea divisoria entre la ortodoxia y la heterodoxia y, desde luego, en la matriz pagana de varios de los misterios y dogmas de la Iglesia Católica, por más que los niegue: la misma Inquisición es prueba fiel de ello. También, lo visto parece apoyar sólo *débilmente* la idea de que el pensamiento moderno tuvo alguna resonancia en la villa entre los religiosos, tanto regulares como seculares; no niego esta posibilidad, y la misma composición del acervo dieguino aconseja no lanzarse alegremente a favor de un anacronismo total; más bien me acojo a un argumento más prudente que es sólido con respecto a la evidencia disponible, a saber, que los religiosos de la época aceptaban aquella parte del pensamiento moderno que no entraba demasiado en conflicto con la fe<sup>57</sup>; o a la posición defendida por Beuchot, en el sentido de que “Ni siquiera al final del siglo [XVIII] se encuentra un pensamiento moderno totalmente alejado de la escolástica”<sup>58</sup>, opinión convergente con la de Sanabria, quien afirma que se recurría a la lectura de las fuentes originales “para conocer el pensamiento genuino de Aristóteles”, pero también a la historia y a los autores modernos “para aprovechar lo bueno que tuvieron”<sup>59</sup>; es decir, conciliar lo antiguo y lo nuevo, actitud plenamente escolástica de la que incluso los jesuitas no pudieron sustraerse.

Hablemos ahora de las ausencias. La colección es pobre en obras científicas y filosóficas y carece por completo de títulos de la Tradística arquitectónica y del hermetismo renacentista, lo que en ambos casos cabría esperar, sobre todo en el segundo, en razón de las prohibiciones *in totum*, las versiones expurgadas y las prohibiciones específicas que pesaban en primerísimo lugar sobre los ministros de los cleros secular y regular. Pero precisamente, como sugiere Beuchot en el caso del dominico del siglo XVIII Cristóbal Mariano Coriche (con respecto a que atacaba pero no dejaba de leer a Juan Jacobo Rousseau), si la Inquisición combatía fuertemente a los libros “peligrosos” puede que sea porque los tomaba en cuenta y se les daba peso a sus ideas, así fueran “erradas”. Y para ello los censores del Santo Oficio tenían que leerlos.

Como en todos los archivos y fondos que examiné, también en el del Convento de la Purísima Concepción es notoria la ausencia de libros de Matemáticas, Geometría, Artes y Arquitectura, y la escasez de obras de Medicina, Geografía, Astronomía, Física y otras. Este inconveniente presentó desde luego algunas dificultades e interrogantes para la investigación.

Pero como había señalado, ésta es la colección de la “librería” conventual de la Purísima de San Diego que nos ha llegado, aunque no es del todo inútil reiterar que no creo que fueran los únicos libros en esta “santa casa” de religiosos descalzos. Si esto fuere así, cabría preguntarse ¿dónde quedaron los libros, si acaso poseyó más el convento dieguino? No lo sabemos.



A falta de documentación sobre las lecturas y los libros que leyeron real y efectivamente los autores intelectuales y materiales del Camarín, el examen de la literatura sermonaria, asimilada y apropiada a *diario* por los católicos practicantes, podía dar pistas para conocer las motivaciones de orden simbólico que definieron a dicho edificio como un artificio (como un orden de lugares para recordar, ascender y trascender), y a su fábrica “espiritual” y “material” como una auténtica *virgofanía*, aspecto que desarrollaré en el siguiente apartado.

## El análisis narratológico-argumentativo

La tradición escriturística, tanto la bíblica como la retórica sacra posterior (la Homilética), autoriza la asociación de María y su Hijo con un simbolismo solar y especialmente estelar<sup>60</sup>, central en la tradición cristiana. La literatura concepcionista, tal como aparece en los sermones escritos, tal como la predicaron sus panegiristas, tal como seguramente la leyeron o escucharon el patrón y el constructor del Camarín, tal como con toda probabilidad se la apropiaron para sus propios fines, todo ello conforma el marco de referencia inmediato de cara al significado de María Inmaculada como *principium vinculans*, como el vínculo que ligaba la actitud piadosa de las personas y su anhelo de salvación, o como el nexos sublimado entre las tradiciones paganas y cristianas que informaron el diseño y la fábrica del camarín<sup>61</sup>.

La concepción y nacimiento de María la vinculó con la salvación humana, pues de acuerdo con la doctrina de la Iglesia, es desde los cielos donde “cuida de la salvación y es canal de todas las gracias que llegan a los hombres”<sup>62</sup>. Pero es su asociación con atributos solares y con los fulgores que del astro se desprenden, en donde he encontrado elementos para ligar, asimismo, a la Inmaculada tanto con Cristo como sol, como consigo misma en tanto estrella iluminada por el sol (mujer “vistiendo al sol” y mujer “vestida de sol”) y, en este sentido, su asociación con la estrella de ocho puntas.

De los libros que poseía el convento de religiosos descalzos de San Diego, revisten especial importancia los de Homilética y Mariología, y de manera particular los dedicados a la Virgen María o a la Inmaculada Concepción. Su examen me permitió confirmar la idea de la literatura religiosa como una de las fuentes directas de la “delineación” y la construcción del Camarín, así que en los párrafos que siguen analizo el contenido de algunos sermones marianos, significativos desde el punto de vista de lo que aportan para la comprensión del vínculo de María no sólo como “intercesora de los hombres ante Dios”, sino como motivo simbólico que rigió el discurso geométrico e iconográfico del recinto.

Como se había señalado en su oportunidad, las obras de Homilética (22 libros) que pertenecieron a la “librería” del convento dieguino representan el mayor porcentaje del acervo, el 21% para ser precisos, mientras que las de Mariología (5 libros) casi el 5%. Los títulos respectivos son los siguientes:

**Cuadro 2.** Obras de Homilética y Mariología del Convento de la Purísima de Aguascalientes

Materia	Autor	Obra	Año
Homilética	Juan de Cartagena	<i>Homiliae catholicae in universa christianae religionis arcane</i>	1615
	Juan de Estrada	<i>Primera parte de la Cuaresma</i>	1670
	Carlos van Horn	<i>Cornucopiae concionum sacrarum, et moralium formatarum</i>	1688
	José de Olivera	<i>Sermoens varios</i>	1700
	Francisco Silvestre	<i>Discursos morales para las ferias principales de quaresma</i>	1681
	Sin autor	<i>Año christiano ó exercicios devotos para todos los domingos...</i>	1774
	José de Barcia y Zambrana	<i>Despertador christiano de sermones doctrinales</i>	1719
	José de Barcia y Zambrana	<i>Despertador christiano quadragesimal de sermones doctrinales para todos los días de la quaresma</i>	1724
	José de Barcia y Zambrana	<i>Despertador christiano quadragesimal</i>	1724
	César Calino	<i>Discursos morales y consideraciones familiares para todos los días del año</i>	1786
	Juan Croiset	<i>Año Christiano, ó exercicios devotos para todos los días del año</i>	1767
	Francisco de la Encarnación	<i>Sermones quadragesimales, morales y políticos</i>	1724
	Juan Franco	<i>Sermoens varios</i>	1738
	Simam de Gama	<i>Sermoens varios</i>	1712
	Juan Bautista Donet	<i>Clypeus Theologiae thomisticae</i>	1772
	Manuel de Govea	<i>Sermones varios</i>	1723
	Manuel de Govea	<i>Sermoens varios</i>	1742
	Manuel de Govea	<i>Sermoens varios</i>	1761
	Manuel de Govea	<i>Sermoens varios</i>	1743
	Juan de San Miguel	<i>Panegyricas reliquias... sermones varios</i>	1762
Nicolás de Segura	<i>Platicas panegyricas y morales sobre el cantico del Magnificat</i>	1742	
Pablo Señeri	<i>Cuaresma</i>	1717	
Materia	Autor	Obra	Año
Mariología	Antonio de Aguirre	<i>Inmortal aplauso del triumpho original de la inmaculada concepcion de nuestra señora de la sacratissima virgen Maria</i>	1697
	Antonio de Aguirre	<i>Sermón sobre el glorioso tránsito de la Virgen María</i>	1698
	Alonso Avila	<i>Sermón para la fiesta de los dolores de la santísima virgen María</i>	1697
	Manuel de Guerra y Rivera	<i>Ave Maria: oraciones varias consagradas a Maria señora nuestra, madre de Dios, y de pecadores</i>	1718
	José de Nogales Dávila	<i>Mistica casa de la mejor saviduria erigida sobre siete columnas sumptuosas, coronadas con siete Soberanos Principes Angelicos, quienes con siete diversas Ciencias publican los títulos misteriosos de Maria Santisima en la antiphona de la salve, y Asumpcion á los Cielos en Cuerpo, y Alma gloriosa</i>	1720

Fuente: Elvia Carreño Velásquez (*Integradora*), *Catálogo Colonial Bibliográfico de la Universidad Autónoma de Aguascalientes*, México, UAA, 1999

De este subgrupo de 27 obras de Homilética y Mariología analicé de modo particular aquellas que de una u otra forma refieren aspectos que remiten al simbolismo de la Inmaculada Concepción, que son las siguientes (en orden ascendente, por años)<sup>63</sup>:

1. Manuel de Guerra y Rivera, *Ave María. Oraciones varias consagradas a María Señora Nuestra, Madre de Dios y de pecadores*, T. VII, Francisco Martínez Abad, Madrid, 1718.

2. Fray José de Nogales Dávila, *Mística casa de la mejor saviduria erigida sobre siete columnas sumptuosas; coronadas con siete Soberanos Principes Angelicos, quienes con siete diversas Ciencias publican los titulos misteriosos de Maria Santisima en la Antiphona de la Salve, y Asuncion á los Cielos en Cuerpo, y Alma gloriosa*, impresor D. Antonio Nogales, con licencia de la viuda de Miguel de Ortega, Puebla, 1720.

3. Manuel de Govea, *Sermones Varios, y discursos predicables, políticos, panegíricos y morales ofrecidos a la Siempre Excelsa, Siempre Augusta y Serenísima Majestad de la Virgen María Nuestra Señora en el primer instante de su Purísima, Sacratísima y Gloriosísima Concepción*, Sexta Parte, Oficina de Antonio Pedrozo Galram, Lisboa, 1723.

4. Manuel de Govea, *Sermoens varios...*, Primera Parte, Oficina de Juan Bautista Lerzo, Lisboa, 1742.

Asimismo, analicé otras obras que no pertenecieron originalmente a la biblioteca conventual de San Diego, pero que eran libros que circularon en la época y que trataban tópicos similares; actualmente pertenecen al Fondo Antiguo de la Universidad Autónoma de Aguascalientes, a saber (en el mismo orden anterior):

5. Enrique de Benavides y Bazán, *Memorial*, 1676.

6. Alonso López Magdaleno, *Descripcion historica y panegirica del Capitulo general, que la religión seráfica celebró en Toledo este año de 1682*, Madrid, Juan García Infanzón, 1682 (ver ilustración 146).

7. Francisco Garau, *Deiparae eluciditae ex utriusque theologiae placitis sanctorum patrum et sacrae paginae luminibus*, ed. Mathevat, Barcelona, Jacobo Cays, 1686.

8. Juan de Mora, *Pensil eucharístico*, José Rami, Madrid, 1686.

9. Fray Damián Esteban, *Symbolo de la Concepcion de Maria, sellado en la caridad, y religion mercenaria, revelado, y fundado por la misma Virgen, y su Madre, en primero de Agosto de 1218*, Imprenta del Convento de la Merced, Madrid, 1728.

10. Juan de Sylveira, *Commentariorum in Apocalypsim B. Joannis Apostoli*, Tomo II, Tipografía de Domingo Lovisa, Venecia, 1728.

11. Nicolás de Segura, *Exhortaciones Demesticas a la Perfeccion de su Instituto, dichas a los Reverendos Padres y Hermanos de la Compañía de Jesus*, Tomo Quarto, imprenta de Joseph Gonçalez, Madrid, 1729.

Para el examen de los sermones he empleado algunos elementos metodológicos del análisis argumentativo de Perelman<sup>64</sup>, según como ha sido aplicado por Mariana Terán<sup>65</sup>, quien refiere que usualmente el sermón novohispano utilizó la analogía y la comparación como recursos retóricos para lograr persuadir a un auditorio –en el caso de la predicación en el púlpito– o a un grupo de lectores que individual o colectivamente hacían la lectura de este tipo de piezas oratorias; la materia de la persuasión dependía del tipo de sermón y de lo que éste pretendía, ya fuera ensalzar una imagen o una devoción; agradecer a Cristo, a María o a algún santo un favor recibido; hacer comentarios de algún pasaje bíblico para adecuarlo a una circunstancia específica; resaltar la generosidad de algún patrocinador para con la Iglesia, etc.

En este sentido, la construcción de la comparación y de la analogía como elementos retórico-argumentativos pasa por considerar cómo se usaba el sermón y cómo servía para construir referentes; cómo remitía a criterios de autoridad; cómo implicaba una “construcción paralelística de significados que se corresponden en la narración desde referentes culturales lejanos en tiempo y en espacio”<sup>66</sup>. Sin duda el modelo referencial por excelencia de los sermones fue la Biblia (el criterio de autoridad), a la que frecuentemente recurrían los predicadores, o bien las obras de los grandes escritores teológicos (los Padres de la Iglesia o los grandes doctores escolásticos). Con frecuencia la comparación y la analogía procedían por relaciones de oposición que resaltaban las diferencias para contribuir a conformar las identidades (o, mejor, similitudes), y se basaban en modelos proporcionales de cuatro elementos (A es a B, lo que C es a D) o bien de tres (A es a B, lo que B es a C), de ahí la necesidad, incluso para los predicadores, de conocer la teoría de la proporción matemática.

Perelman llama a los primeros dos términos (A y B) “tema” y a los segundos (C y D, o bien el término común B y el término C en el modelo de tres términos) los denomina “foro”<sup>67</sup>. En los manuales de geometría tema y foro son llamados “razones” (compuesta cada razón por un antecedente y un consecuente, resaltando un medio geométrico proporcional cuando la proporción es de tres términos), y los términos son denominados “términos proporcionales” cuando las razones que los integran son iguales<sup>68</sup>. En Lógica, el tema y el foro, o el antecedente y el consecuente de las razones matemáticas, se transforman en analogados (primero, segundo, etc.) o más o menos, de modo semejante<sup>69</sup>, en término mayor, término menor y término medio.

Recordemos que matemáticamente la proporción o analogía es la comparación de dos razones iguales (y de la misma especie). El modelo de cuatro términos era llamado antiguamente “de proporción discontinua”, y el de tres era nombrado “de proporción continua”. En las propuestas del análisis argumentativo de Perelman encontramos que la proporción o analogía puede ser entre entidades de diferente especie, lo que lo lleva a refrendar la propuesta de M. Cazals de una “semejanza de relación” en lugar de la “relación de semejanza” del campo matemático<sup>70</sup>. La primera preserva la independencia de los términos al pertenecer a especies diferentes, aunque no evita ni anula la posibilidad de la comparación; la segunda vincula a los términos de un modo armónico (con mayor razón si se trata de una proporción continua).

Más allá de la discusión acerca de la manera en que Perelman entiende la analogía y la forma en que era concebida antiguamente, lo importante es que la analogía es un factor de *invención* y de *prueba*, pues no sólo permite refrendar y reactualizar un posible sentido original en una situación histórica dada, sino que, lo más importante, permite crear nuevas situaciones, nuevas lecturas y apropiaciones inéditas de los oyentes del sermón, y hasta de los predicadores mismos en el púlpito o en el escritorio a la hora de construirlos mediante la preceptiva retórica. Para que se dé la analogía en el análisis argumentativo, Perelman establece que el tema y el foro deben pertenecer a campos diferentes, lo cual es evidente y claro cuando la semejanza de relación se lleva a ámbitos ajenos a las entidades abstractas de las matemáticas; así, como ejemplo de campos diferentes, tenemos la expresión “la arena es al desierto lo que el humano al cosmos”, que es una analogía de proporcionalidad propia, de cuatro términos; o bien, “María es una estrella, así como Cristo es el sol”, también de cuatro términos, aunque en este caso se trata de una analogía de atribución, en la que la luz, condición que comparten los dos astros, se aplica de un modo propio a éstos, mientras que a las personas divinas les es atribuida secundariamente; o incluso, “respecto de Dios Padre, María es su hija, del mismo modo en que Dios Hijo lo es respecto de María” (una analogía también de proporcionalidad propia, pero de tres términos, en donde el término común es María).

El recurso comparativo y el recurso analógico se complementan con lo que Mariana Terán denomina como “contrapunto” (que en música sigue la secuencia no causal “canto mayor-canto menor-reunión de voces”, o que en el sermón aparece como una sucesión circular –y yo diría más bien espiral– del motivo, sus razones y su reunión final, siempre recuperando, a la manera de un eco o de una fuga, el motivo principal), lo que tiene que ver con una relación de apertura del símbolo en su proceso de significación, es decir, el símbolo “vela revelando y revela velando”, artificio que congenia perfectamente con la sensibilidad barroca<sup>71</sup>.

El primer texto analizado<sup>72</sup> es un impreso del año de 1720 que contiene seis sermones “de Quaresma” y uno de la “Asunción de María Santísima a los Cielos”, escritos y predicados en la Catedral de Puebla de los Ángeles por Fray José Nogales Dávila, miembro de la Orden de Nuestra Señora de la Merced y Redención de Cautivos, dados a la estampa por Antonio Dávila, Prebendado en “dicha Santa Iglesia”, quien los dedicó al Ilustrísimo Señor don Pedro de Nogales Dávila, “del Orden de Alcántara; del Consejo de su Magestad, y dignísimo Obispo de la Puebla, de quien es actual Limosnero Mayor”, siendo publicados con licencia, en esa ciudad, por la viuda de Miguel de Ortega.

Su contenido es muy interesante<sup>73</sup>, ya que en él se aprecia con profusión el recurso retórico de la analogía para exaltar las glorias de María. Desde luego, el modelo referencial del sermón son las escrituras sagradas, esto es, la Biblia (Ezequiel 1:28 y el Apocalipsis 12:1-18), y algunos exegetas y doctores escolásticos. Pero para ello el predicador se vale de la analogía de María con uno de los signos zodiacales. Dice: “Entre las hermosas constelaciones, lucidos signos, y admirables planetas, que adornan, y componen con variedad vistosa el cielo: consideran los Astrologos doze, que llaman casas”; y agrega: “Uno de los signos mas favorables, que ai en el cielo, es el de *Virgen* [Virgo]”, y así como virgo reparte sus beneficios cuando lo acompaña un planeta favorable, pues “en qualquiera casa que asista, reparte á los hombres con abundancia veneficios”, del mismo modo María es comparada con esta casa astral.



La analogía se lleva incluso más allá, pues si virgo se halla en la segunda casa, “que es en el punto medio del cielo, y a quien llaman casa regia, influye, sabiduría, ciencia entendimiento, y cátedras”, entonces María, por esta suerte de permutaciones analógicas, es una casa de sabiduría “que haze al hombre docto, y savio”, y siendo esta Señora la casa regia del cielo, reparte con abundancia honras, riquezas, reinos e imperios, “pues es precisso que con la sabiduria, que influye como *Virgen* bengan juntos todos los bienes, que por *casa regia* comunica”.

Tenemos, entonces, que el “modelo proporcional” detrás de esta analogía es que María con respecto a su condición de casa regia divina, es tan dadivosa como lo es Virgo con respecto a su condición de casa regia astral: cuatro términos de los cuales dos son aparentemente idénticos (la casa regia), aunque en campos diferentes (el astrológico o celeste, y el divino o supraceleste); una y el otro reparten beneficios cuando los acompaña un astro favorable, que en el primer caso es Dios y en el segundo el sol u otro planeta.

Pero eso no es todo; el sermón continúa con otra analogía, pues María no sólo es como Virgo, sino que es como una casa (una morada), y no cualquiera, sino la del misterio de su purísima concepción; así pues, el misterio es como la casa regia. Y para que como casa regia, con el signo de Virgo en su concepción, haga doctos y sabios a los hombres, “la lebantó sobre siete hermosas Columnas (...), mas sublimes”; ahora el predicador hace uso de una analogía edificatoria: una casa se sustenta en fuertes columnas, una casa divina como María se tiene que sustentar en siete “portentos”, que según San Germano son los siete príncipes o arcángeles “para la custodia de los hombres” (esto es, esotéricamente los siete planetas), o bien, según San Alberto Magno, las siete ciencias o artes liberales; aunque pudiera pensarse que estas siete ciencias o artes son el *trivium* y el *quadrivium*, en realidad son las ciencias que definen la beatitud de María (ver *infra*). Una casa de sabiduría debe estar compuesta por la “universalidad de las ciencias”.

San Pedro Damiano entendió que las siete columnas eran los siete Príncipes Angélicos, “pero concurriendo á la fabrica, y Concepcion de la Purissima casa de Maria”; y para que ni los siete Príncipes Angélicos, concurriendo al bien y fábrica de la concepción en gracia de María, falten en esa casa, “mejor univercidad de ciencias”, con lo que se reitera la analogía edificatoria. Luego el sermón pasa a otra analogía que consiste en comparar a Dios con el sol, por lo que este último adquiere la categoría de “Divino Sol”; de la *regia casa* de Maria, suponiendo favorable el signo de Virgo (como primera columna, según San Alberto Magno), salgan los hombres “doctos, sabios, cathedaticos en todas ciencias, y llenos todos los bienes de naturaleza, y gracia”. Es decir, el motivo de esta parte del sermón vuelve a aparecer, reiterando la construcción en contrapunto como una sucesión elíptica en que los “cantos menores” (las subsecuentes analogías: el sol, las columnas) reverberan como un eco del “canto mayor” (la analogía de inicio: Virgo y la casa de sabiduría).

Y como el Salve de María está conformado por seis “títulos” (ya que columna, “en frase de la Escritura es lo propio, que titulo”), éstos se pondrán en seis columnas; pero como éstas son siete (puesto que siete son los arcángeles), la columna restante será María en el centro, “dejando para clave, y fin de la obra el dia de la Assumpcion”; así pues, dejándola como otra ciencia y como otro ángel más. María, pues, se va transformando sucesivamente de Virgo en casa y en columna, envuelta en la tensión establecida por su inmaculada concepción (terrestre, mortal, humana) y su ascensión gloriosa (divina, inmortal); aquí la columna desempeña el papel no sólo de soporte, sino de vínculo vertical entre la concepción sin mácula y la ascensión.

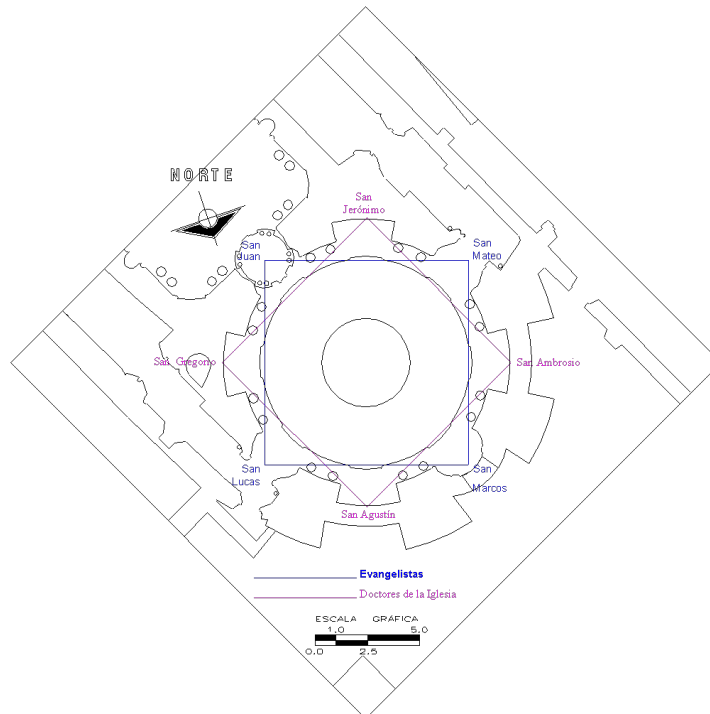
El signo, para hacerse inteligible y cobrar *otros sentidos* en una situación histórica concreta, se remite a realidades extralingüísticas intrínsecas para convertirse en un símbolo: la asociación, en este sentido, es clara con la geometría espacial del Camarín: tres niveles espaciales, de los cuales el elemental (subnivel terrestre) es el de la humanidad de María, concebida el ocho de diciembre (ocho es el cubo de dos porque  $2^3 = 8$ ; el cubo es símbolo terrestre; María fue hija terrena de dos: Santa Ana y San Joaquín); mientras que el último nivel, el supraceleste, es el de su divinidad gloriosa tras su ascensión (María, a la vez, fue Madre terrena y Madre divina de Jesús-Cristo, así como hija divina de Dios). Pero también es clara con la geometría de las imágenes: ocho planos iconográficos, de los cuales los planos segundo al sexto son los de la vida terrena de María (su familia, los personajes que la exaltaron: evangelistas, doctores, santos y venerables), mientras que los planos séptimo y octavo son los de su vida divina. El propio sermón confirma este planteamiento, pues José Nogales Dávila afirma que los arquitectos notarán el exceso de esa séptima columna como un “defecto de fábrica”, dado que:

[...] enseñando Vitrubio (2: Lib. 3. cap. 1) que todas las obras han de constar de Symetria, y proporcion á correspondencia: como en el cuerpo humano se registran las propias partes al lado diestro, que al siniestro, *aedium compositio constat ex Symetria ::: ea autem á proportione paritur:: Proportio est ratae partis membrorum in omni opere, totius que commodulatio, ex qua ratio effecitur Symetriae* se nos ha de quedar una columna de nones, y sin correspondencia: Pues no por esso ha de parar la obra; que la columna, que sobre, se pondrá en medio de la casa, ó ya esta se lebante en perfecto circulo, simbolo de la eternidad, en que Maria fue concebida, y ordenada la saviduria (3) *ad aeterno ordinata sum*; ó ya en triangulo mysterioso, que denote igual concurso, que todas Tres Divinas Personas tubieron en la fabrica.

Esta idea es congruente con la elección en el Camarín de un cilindro o un círculo en planta para resolver las necesidades tanto del programa arquitectónico como del iconográfico (Imagen 2), aunque su “esqueleto” geométrico remita a los cuadrados cruzados como principio que funda y al octágono y la estrella de ocho puntas como principio que vincula lo terreno con lo divino<sup>74</sup>. Asimismo, encaja con la disposición tripartita (tres niveles) y la configuración espacial en triángulo de las imágenes. Si en el Camarín la “columna” es María Inmaculada,

[...] esta propia septima columna, como que es el centro, á donde tiran todas las lineas, y clave en que todos los arcos finalizan<sup>75</sup>, será la Assumpcion de Maria, en que acabó la admirable obra de su vida: por esso la llamó San Buenaventura piedra angular, que dá termino á la obra (...). Concurriendo entre si admirablemente unidos, y hermanados en una columna, como principio, y fin, estos dos mysterios de la Concepcion, y Assumpcion de Maria, dice Nueros [...] <sup>76</sup>.

**Imagen 2.** Planta del Camarín al nivel del 4º plano iconográfico (tetramorfos/tetrasomia). Dibujo original cortesía del Dr. J. Jesús López García. Edición digital: Arq. Eduwiges Hernández Becerra



En el Camarín se aprecia cómo desde el suelo profundo van “ascendiendo” simbólicamente los soportes (aunque estructuralmente desciendan al transmitir los esfuerzos al subsuelo) a través de: el complejo entramado de muros y nervaduras del subnivel de las catacumbas (nivel elemental), de columnas en pares del gran cilindro, y nuevamente por las nervaduras de la gran cúpula, hasta llegar a la linternilla y su capulín, como cúlmen de la asunción gloriosa de María.

Esta doble valencia de un mismo elemento, que en sentido literal transmite cargas al suelo para enraizarse firmemente en la tierra, y que simbólicamente señala la asunción, para asirse firmemente en el cielo, era un recurso retórico muy socorrido en el barroco, pues, como se dijo, el símbolo simultáneamente oculta y manifiesta; en un caso, la ley mecánica es de suyo muy evidente; en el otro, la verdad revelada, sólo viene por la fe y la enseñanza (como funciones del sermón); y comprendiendo ambas, un solo método: el anagógico, por el cual lo material sirve como medio para llegar a lo espiritual: un procedimiento que “desmaterializa” la corporeidad de los elementos y los transforma en materia incorpórea espiritualizada<sup>77</sup>.

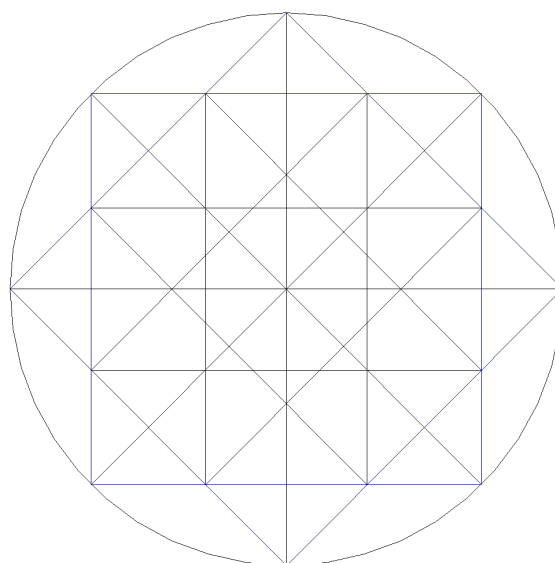
El juego de analogías, que a veces parece interminable, prosigue en modelos de cuatro o de tres elementos. Las “artes” o “ciencias” a las que se refiere este sermón, son las directamente relacionadas con la oración del Salve de María. Y como cada columna es en realidad un príncipe o arcángel, la primera de ellas, San Miguel, demuestra con “Theologia”, “el imperio universal del Reyno de María”. En el Camarín San Miguel aparece justamente al lado izquierdo de la imagen de la Purísima, y su imagen es la única que porta atributos reconocibles. La segunda columna

es San Gabriel, “persuadiendo con *Phylosophia*, ser Maria Madre soberana de la misericordia”. La tercera corresponde a San Rafael, “provando con *Medicina* en Maria, el mejor titulo de vida”. La cuarta a Jeudiel, “estableciendo con la *Musica*, que en Maria esta el titulo de dulzura en la mayor consonancia”. La quinta a Barachiel, “obserbando por la *Astrologia* el titulo de la mejor Esperanza”. La sexta a Saltiel, “arguiendo en *Leyes*, quan proprio es en Maria el titulo de Abogada”.

Hasta este punto las ciencias se corresponden con el Salve, “pero porque la obra aun no queda acabada, registraremos en la septima columna, que es la clave, fin, y termino de aquesta casa, al Principe Uriel enseñando con la *Geometria*, las distancias [simbólicamente la serie 2, 4, 8, 16, 32, 64, 128; o bien, los números razón  $\sqrt{2}$  y  $\theta$ ]<sup>78</sup>, que Maria en su Assumpcion midió gloriosa”. Para mí fue asombroso y *altamente significativo* encontrar esta analogía de María con la geometría, aunque fuese a través de Uriel. Como se ve, sólo la música y la geometría pertenecen al *quadrivium* de las artes liberales paganas, aunque lo mismo podría decirse de la astrología, que en tiempos antiguos aparecía en estrecho maridaje con la astronomía<sup>79</sup>.

En esta parte del sermón se ve claramente cómo se desarrolla un tipo de analogía sustitutiva por permutaciones sucesivas, pues de acuerdo con el motivo principal de la estrategia contrapuntística, María como Virgo-casa de sabiduría (el canto mayor) es también la séptima columna (canto menor); y esta séptima columna es al mismo tiempo Uriel (otro canto menor); y como éste es simbólicamente la Geometría, así tenemos que María es como Uriel y es como la séptima columna que es a su vez geometría. Así pues, *la geometría del Camarín es la geometría de María*; es la que vincula el origen pagano de los cuadrados cruzados (la *tetrasomia* o doctrina de los cuatro elementos y sus respectivas cualidades) y su posterior desarrollo cristianizado (el *tetramorfos*), con el ministerio práctico en la fábrica de dicho recinto y con los valores superiores de lo eterno y la divinidad. Es, entonces, *la geometría de la estrella de ocho puntas* (Imagen 3).

**Imagen 3.** Estructura geométrica del Camarín basada en los cuadrados cruzados (*ars quadrata*), el círculo (*ars rotunda*) y la estrella de ocho puntas. Dibujo digital: L.D.T. Delia López Romero



En este sermón mariano, que se puede clasificar dentro del tipo de los sermones formales panegíricos<sup>80</sup>, se puede reconfirmar una idea expresada previamente: la de la delgada línea divisoria entre los linderos de lo dogmático y lo profano, pues desde el título mismo asoma furtivamente una doctrina astrológica que refiere la constitución de los cielos por la serie de “casas místicas” o astrales<sup>81</sup> coronadas con siete “Soberanos Principes Angelicos”, que como vimos no son otros que los arcángeles. La Inquisición creía que el culto a estos príncipes provenía de fuentes paganas, para ser precisos de Tritemio y de Cornelio Agrippa, los conocidos magos y alquimistas del Renacimiento; o hasta de la tradición cabalista hebrea; en cualquiera de los casos, todas estas fuentes tenían en común la idea de que los siete arcángeles representaban, desde una angelología heterodoxa, a los siete planetas: una idea inaceptable para la Iglesia pero que sin embargo fue asimilada por ella desde la Edad Media, debido al enorme peso de la tradición y devoción populares<sup>82</sup>.

Lo anterior se reafirma en el sermón que estoy analizando, ya que los nombres de los arcángeles “no canónicos” (Jeudiel, Barachiel, Satiel y Uriel) aparecen tachados manualmente, lo que hace suponer que la obra fue expurgada con posterioridad, pues desde los Edictos de 1742 y 1745, así como de los Índices de 1747 y 1790, el culto a los cuatro príncipes heterodoxos había sido prohibido por el Tribunal del Santo Oficio, que ordenó que no podían ser invocados sus nombres o representadas sus imágenes en papeles, estampas, esculturas y pinturas<sup>83</sup>. La sola representación, mediante esculturas de bulto, de los siete arcángeles en el Camarín (a quienes se añade el ángel custodio para completar la óctada angelológica) a tan sólo dos años del Índice de 1790, debería ponernos en la pista de la “lectura” heterodoxa de la angelología amadeísta<sup>84</sup> de quien ideó el programa iconográfico, quizá al influjo del jesuita intersecular (XVII-XVIII) Andrés Serrano, del que el sermón de Nogales parece una transcripción.

Un claro ejemplo de la mecánica barroca de envolver en el misterio una verdad religiosa revistiéndola con un lenguaje asaz florido, preciosista y epidérmico, es este ir y venir entre lo canónico y lo heterodoxo, o entre lo oculto y lo manifiesto<sup>85</sup>, como es también evidente en una de las escritoras místicas más señaladas de la Iglesia católica. En efecto, Santa Teresa, con su obra *Las Moradas* (también llamado *Castillo Interior*) pudo haber dado ocasión al asesor espiritual, o al benefactor mismo, para establecer una analogía del Camarín con ese castillo interior, “que es adonde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma”, y que la santa de Ávila asemejaba con “un aposento de un rey o gran señor, o creo *camarín* los llaman, a donde tienen infinitos géneros de vidrios y barrios y muchas cosas, puestas por tal orden, que casi todos se ven en entrando. Así acá, estando el alma tan hecha una cosa con Dios, metida en este aposento de cielo empíreo, que debemos tener en lo interior de nuestras almas”. El Camarín de la Purísima de San Diego no tenía “infinitos géneros de vidrios y barrios”, pero sí muchas imágenes del franciscanismo –e incluso de otras religiones– en un orden tal que revela, como dice Thomas Calvo, la importancia y función del camarín en relación con la mística y la concepción sacra españolas<sup>86</sup>.

No es de extrañar que una doctrina como la de la santa de Ávila llegara a ser sospechosa al Santo Oficio, pues lindaba con la tendencia hacia un espiritualismo independiente e intimista, muy cercano al “febril espiritualismo” de la “segunda oleada de alumbradismo”, herejía que sí fue condenada y perseguida por la Iglesia y que confundía recogimiento con dejamiento<sup>87</sup>.



Nuestro sermón habla diáfananamente de este artificio barroco de lo oculto y lo manifiesto, cuando se refiere a María como una columna “que era clara, y obscura; de luz, y de nube (...); ó para demostrar: que la Theologia es clara, y obscura: clara, por proceder por demostraciones; obscura, por fundarse en principios rebelados de fee: ó para denotar los dos conocimientos de la Patria, que los Theologos llaman matutino, y vespertino; ó las dos ciencias de Dios, practica, y especulativa: pues la practica perteneze al gobierno, y la especulativa al lucir”<sup>88</sup>. Así pues, en el juego de analogías la relación de los opuestos (la *coincidentia oppositorum* neoplatónica) también sirve para transmitir verdades superiores.

Esta misma lógica, este artificio retórico abundante en permutaciones, comparaciones, analogías, lo encontré también en los otros sermones del *corpus*, lo que me permitió ofrecer más evidencias y argumentos en apoyo de la idea de ligar a María Inmaculada con la estrella de ocho puntas, en particular a partir de la problemática de la “mujer vestida de sol” y la “mujer que viste al sol”, tópico clásico del Apocalipsis de San Juan.

Así, retomando el modelo bíblico de San Juan, María aparece simultáneamente con los atributos opuestos de luz-oscuridad o de interior-exterior, cuya unidad le viene por la reunión de los extremos en el Sol. Dios Hijo es el Sol y su Madre es una estrella cuyo propio fulgor le viene por el hecho de ser iluminada por Dios Padre, que también es el Sol; su ser completo reverbera en miles de luceros al ser iluminada por el Sol: aparece así como la “mujer vestida de Sol” (*mulier amicta Sole*); al mismo tiempo, María encubre a su Hijo en sus entrañas, que es un Sol por nacer y que ilumina desde el interior del útero, esto es, la “mujer que viste al Sol” (*facta est amictus solis*). Como dice Mariana Terán, “la Señora vistiendo al Sol lo oculta y vestida de Sol lo manifiesta”<sup>89</sup>. He forzado un poco la interpretación al proponer que el brillo de María proviene de la luz que le proporciona Dios Padre como Sol, por contraposición a la idea de que dicho brillo le viene por su mismo hijo desde dentro de su vientre. Alonso López Magdaleno<sup>90</sup> avala mi interpretación, pues dice en su libro de 1682:

No ay claridad mas grande, que la del Sol; y de esta, dize mi gran Padre San Bernardino, estuvo vestida en el primer instante de su ser: *Primus flatus Beatae Mariae Virginis fuit suae Conceptionis, & tune fuit Beata Virgo: sicut Sol: assi tambien la vio en su Apocalypsis Iuan: Amicta Sole*; ceñida toda, y estofada de Sol. Con que se dexa entender, que aunque mas anduvo en ronda la sombra, como estava toda vestida de Sol, no la halló modo para poder entrar En este Lugar, pues, tan claro de su Immaculado principio la veo Coronada de Estrellas, como a Reyna Soberana de todo el Cielo: *Et in ca[p]jite eius Corona Stellarum duodecim*. De estrellas? Si, que en ellas, dize el entendido Bustos, se simbolizan todos sus Mysterios Soberanos [...].

En efecto, López Magdaleno se pregunta “[¿] El Sol no es quien dá luz a toda essa inmensa multitud de Estrellas?”, “Quien las ilustra con sus rayos? Quien las hermosea con sus resplandores?”. En una clara construcción analógica de tres términos, especula y luego afirma: “Luego si quando se representa Sol en su principio Immaculado, sus Mysterios aparacen como Estrellas en el Cielo, esso será dezir, que assi como las Estrellas del Cielo reciben del Sol aquel hermoso, y refulgente baño, assi los Mysterios de Maria, del Sol de su primer principio

reciben mucho de su luzimiento hermoso”, que dicho de otra manera significa que el refulgente baño de sol (B) es con respecto a las estrellas (A), lo mismo que los misterios de María (C) con respecto a dicho refulgente y ahora inmaculado baño solar (B), en donde el elemento común se encuentra en el tema y en el foro, o, en la terminología de la geometría especulativa y práctica, se encuentra en el antecedente de la primera razón y en el consecuente de la segunda, haciendo la diferenciación semántica a partir de la jerarquía que tiene el sol en relación con las estrellas y los misterios de María<sup>91</sup>.

Manuel de Guerra y Rivera incluso fue más allá, pues simple y llanamente comparó a María con el Sol, aunque, a diferencia del sol de los cielos, que con su privilegio de astro solar alumbró cuatro días antes de nacer, de modo que nacido dilate sus rayos para que lo veneren, el Sol de María tuvo en cambio ocho días “porque excede tanto el Sol de Maria al Sol del Cielo, que bastan quatro dias anticipados de luz, que celebren el nacimiento de un Sol muerto; pero se requieren ocho, que festejen el nacimiento de un Sol vivo”<sup>92</sup>. Manuel de Govea confirma esta apreciación y lo dice muy claramente: “O Sol he Maria Santissima na sua Conceição gloriosa: *Electa ut Sol* e justamente se diz Sol, que nasce: *Oriri facit*, porque na sua Conceyção comença a nascer Maria e a resplandecer como Sol: *Sol, id est Maria, quae Sol, est*”<sup>93</sup>.

Juan de Mora, un autor del siglo XVII, en un libro de Teología Dogmática<sup>94</sup> confirma asimismo mi interpretación al tenor de sus siguientes palabras: “Crió Dios la luz en el primer día del mundo, día en que fueron criados con gracia original todos los nueve Coros de los Angeles, y apenas los celestes Espiritus contemplaron en la creacion de la luz la Concepcion en gracia de MARIA, quando celebraron concepcion tan pura con la fiesta mas solemne, que hasta entonces se havia visto en lo luzido del Cielo”. María es, pues, luz cuyo fulgor le viene de fuera, aunque lleve en su seno la luz de Dios Hijo: “Sola MARIA en su Concepcion es escogida como el Sol sola luziendo para todos [...] porque vestida de los rayos del Eucharistico Sol, nunca padeció el eclipse de la culpa original de los humanos”. Juan de Mora, incluso, dice que el nombre del arcángel Uriel se interpreta como “luz de Dios”, coincidiendo en este punto con la prédica de José de Nogales Dávila respecto de su analogía de María con la columna y con este arcángel.

María, entonces, viste de “brocado de tres altos de los hilos de oro de el Sol: *Mulier amicta Sole*” y “Coturnos de plata con laços purpureos de rubies” lanzados a sus pies como rayos de Luna, mientras “Ayrones de gyrasoles radiantes de el Firmamento [...] ofrecian á su tocado las Estrellas”. María “lució en su Concepcion inmaculada Cielo estrellado de virtudes con tantos ojos de gracias como estrellas”. Y habría que hacer hincapié precisamente en esto: los escritores teológicos se refieren a su tocado o corona de doce estrellas, aunque no he encontrado en ningún texto sagrado, ya bíblico, ya patrístico, ya escolástico, ninguna referencia al número de rayos o puntas que cada una de esas doce estrellas tenía, cosa que contrasta sorprendentemente con la abrumadora evidencia (si bien no absoluta) que representa a las estrellas de María precisamente con ocho puntas cada una.

Con todo, Juan de Mora cita una referencia bíblica que me ha ayudado en este aspecto. Al referirse a la visión de Ezequiel, cuando habla de la “rueda sobre la tierra junto a los seres vivientes, a los cuatro lados” (Ezequiel, 1:16), Mora cree ver que el Espíritu Santo “tenía su trono

colocado en las ruedas del Sol de la carroza”. ¿Por qué?, “porque las ruedas figuraban la gracia original de la Concepción de MARIA”. Y Mora sigue preguntando “Que aspecto tenían dichas ruedas?”, respondiéndose a sí mismo: “Semblante puro de mar (...). Eso quiere dezir MARIA: Estrella rueda de el mar (...). Luego tenían las ruedas lucido aspecto virgineo de MARIA”. En múltiples representaciones iconográficas del pasaje de Ezequiel en la Biblia, que sería punto menos que imposible reseñar, vemos con frecuencia cómo la carroza presenta ocho rayos; de este modo, propongo proseguir la analogía diciendo que los ocho rayos de la rueda de la carroza de Ezequiel son como los ocho rayos o puntas con que se representa el fulgor estelar de la concepción de María. Los lazos radiantes de las ruedas prendían la joya de la concepción de María en su pecho, luego, “en el punto primero de la Concepción graciosa de MARIA estampada en las ruedas de la carroza de Dios vistió el Espíritu Santo la librea misma de ojos de muy linda estrella, con que brilló la gracia original de la Virgen triunfadora de la serpiente”.

Existe mucha evidencia del empleo de la estrella de ocho puntas como símbolo pagano y cristiano, que Heinz Götze se ha encargado ya de proporcionar, tanto en Europa como en Medio y Lejano Oriente<sup>95</sup>, si bien la asociación con María Inmaculada no es definitiva.

Aquí, pues, interpreto la estrella de ocho puntas como un desarrollo del simbolismo pagano, terreno y cósmico (perteneciente al orden natural) de los cuadrados cruzados como expresión, a su vez, de la doctrina de la *tetrasomia*. Esta parte del simbolismo no abandona el ámbito del mundo elemental, tal como María en su humanidad. El simbolismo complementario, aquel que “corrige”, esto es, que anagómicamente sublima los contenidos paganos del primero es, según mi interpretación, el nacido de la doctrina del *tetramorfos*, que transforma una condición terrenal en sustancia espiritual, de modo análogo a María terrena en su divinización posterior como Reina de los Cielos, pertenecientes a los mundos celestial y supracelstial; de modo análogo, también, a la estrella de ocho puntas como forma octagonal que vincula el cuadrado y el círculo, lo contingente y lo eterno, la humanidad y la divinidad; de modo pues que el recurso artificioso del símbolo que reúne los opuestos, o que vela develando y devela velando, toma expresión aquí en la idea de que si la concepción de María tiene lugar en un cuerpo sin intervención de otro cuerpo (esto es, la materia que no es materia), así la estrella de ocho puntas, como símbolo concepcionista, es a la vez expresión de una condición “terrena” y otra “divina”. Y en esta interpretación no hay ninguna ciencia oculta que no sea la de la *analogía*, pues no estoy siguiendo más que el mismo método que usaron los antiguos.

## Consideraciones finales

En los siglos XVI, XVII y XVIII la religiosidad popular y la doctrina teológica se desplazaron hacia el problema de la salvación (y por ende, la vida recta y virtuosa en la tierra)<sup>96</sup>, abandonando el problema de la creación o relegándolo a un plano secundario. María fue erigida como la Madre protectora contra todos los vicios del mundo elemental (infierno y purgatorio) y como la mediadora por excelencia para alcanzar la gracia. Y como las *élites* dirigentes en Nueva España estuvieron conformadas en su mayoría por peninsulares, incluso hasta el segundo tercio del

siglo XVIII, era natural que su filiación religiosa saliera a relucir como un mecanismo más para legitimar su *praxis* social y para alcanzar el prestigio y la condición preeminente en la sociedad, aunque ahora bajo las nuevas condiciones impuestas por la Casa de los Borbones.

El nuevo estado de cosas determinó, pues, que un grupo de hombres concibiera un monumento religioso cuyo discurso puso en juego una compleja teología ternaria, nacida un poco al calor de los acomodos de las creencias y las doctrinas en el incómodo molde del pragmatismo religioso borbónico, a saber: una teología mística para la constitución y defensa del misterio concepcionista, de raíz platónico-agustiniana-escotista, sostenida por los franciscanos<sup>97</sup>; una teología política contrarreformista para la defensa del culto mariano, en la lógica del proyecto cosmológico y universal habsbúrgico que alió a franciscanos y jesuitas con la Corona; y una teología “retórica” u “homilética” para la práctica de las virtudes religiosas en un medio crecientemente sometido a las “virtudes civiles”. Se observa, pues, un movimiento que Michel de Certeau ha descrito admirablemente para el caso europeo, pero perfectamente extensible a la Iglesia novohispana: la “politización” de la Jerarquía eclesial determinó el desplazamiento de la “escolástica de los seres y las nociones” de la espiritualidad franciscana (el artificio para recordar), por una “escolástica del itinerario espiritual” más propia del jesuitismo (el artificio para trascender), pero *ahora* en un sentido muy preciso: el de la Teología práctica o moral que “somete necesariamente la acción emprendida a la organización de tareas civiles y políticas” (el artificio para ascender en la escala social)<sup>98</sup>.

María Inmaculada, la Madre protectora (la “perfecta mediadora”), constituía la motivación adecuada para trascender y alcanzar la salvación; el Camarín, como un *artificio*, como un orden de lugares de *esta* memoria, era la desembocadura natural de semejantes muestras piadosas. Por otro lado, María y su Camarín eran la mejor legitimación (en los entresijos del poder) para ascender en la escala social, verdadera finalidad de la *elite* de comerciantes a la que perteneció el benefactor del recinto. El anónimo autor intelectual del programa iconográfico (y del discurso teológico tras él) permaneció fiel al proyecto imperial habsbúrgico; el patrón material (el montañés carredano Juan Francisco Calera), con un notable sentido de la oportunidad y una buena dosis de pragmatismo, lo materializó bajo sus propios intereses inmanentistas en un “ambiente” definido en buena medida por una suerte de “axiomática de la utilidad social”, enmarcada ya en el proyecto racionalizador estatal de las prácticas lanzado por la dinastía francesa de los Borbones en España<sup>99</sup>. Las preferencias devocionales de Calera –al margen de si recibió dicha asesoría– lo sitúan a medio paso entre el sistema antiguo de identificación colectiva y la sujeción del discurso religioso a las solicitudes de orden práctico que anunciaban el futuro derrotero de la catolicidad bajo la presión de una nuevo tipo de organización: la comunidad imaginada nacionalista. El Camarín mismo quizá fuera el *artefacto* cultural que cerraba una época y al mismo tiempo abría otra.

## Bibliografía

- Abbagnano, Nicola. *Diccionario de Filosofía*. México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Acevedo Acosta, José; Lucio Torales, Sergio & Ramírez Herrera, Tomás. "Fondo bibliográfico del archivo histórico de la diócesis de Aguascalientes". *Memoria del XIII Encuentro Nacional de Investigadores del Pensamiento Novohispano*. México, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2001.
- Aguilera Murguía, Ramón & Martínez Barbosa, Xóchitl. "Libros, Inquisición y devoción". Quezada, Noemí; Rodríguez, Martha Eugenia & Suárez, Marcela (editoras) *Inquisición Novohispana*. Vol. II, México, UNAM-UAM, 2000.
- Alcalá, Ángel. *Literatura y Ciencia ante la Inquisición Española*. Madrid, Ediciones del Laberinto, 2001.
- Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Beuchot, M. (Introducción, selección y notas) *Filósofos mexicanos del siglo XVIII*. México, UNAM, 1995.
- Brading, David A. *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- ----- . *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, Ediciones Era, 2004.
- ----- (selección y estudio introductorio). *Nueve Sermones Guadalupanos (1661-1758)*. México, Centro de Estudios de Historia de México, Condumex, 2005.
- ----- . "Presencia y tradición: la Virgen de Guadalupe en México". González, Carlos Alberto y Vila Vilar, Enriqueta (Comp.) *Grafiás del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)* México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Calvo, Thomas. "El zodiaco de la nueva Eva: el culto mariano en la América septentrional hacia 1700". García Ayluardo, Clara & Ramos Medina, Manuel (Coord.) *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*. Vol. 2, México, Universidad Iberoamericana-INAH-Condumex, 1994.
- Carreño Velázquez, Elvia. *Catálogo Colonial Bibliográfico de la Universidad Autónoma de Aguascalientes*. México, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 1999.
- Connaughton, Brian. *Dimensiones de la identidad patriótica: Religión, política y regiones en México. Siglo XIX*. México, Miguel Ángel Porrúa-Universidad Autónoma Metropolitana, 2001.
- ----- . "El sermón, la folletería y la ampliación del mundo editorial mexicano, 1810-1854". *Secuencia*, No. 39, 1997.
- Coudart, Lawrence & Gómez Álvarez, Cristina. "Las bibliotecas particulares del siglo XVIII: una fuente para el historiador". *Secuencia*. No. 56, mayo-agosto de 2003.
- De Certeau, Michel. *La escritura de la Historia*. México, Universidad Iberoamericana, 2003.
- De Guerra y Rivera, Manuel. *Ave María. Oraciones varias consagradas a María Señora Nuestra, Madre de Dios y de pecadores*. T. VII, Madrid, Francisco Martínez Abad, 1718.
- De Guvea, Manuel. *Sermones Varios, y discursos predicables, políticos, panegíricos y morales, ofrecidos a la Siempre Excelsa, Siempre Augusta y Serenísima Majestad de la Virgen María Nuestra Señora en el primer instante de su Purísima, Sacratísima y Gloriosísima Concepción*. Sexta Parte, Lisboa, Oficina de Antonio Pedrozo Galram, 1723.
- De la Maza, Francisco. *El guadalupanismo mexicano*. México, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- De la Torre Villar, Ernesto y Navarro, Ramiro (Comps.) *Testimonios históricos guadalupanos*. México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- De Mora, Juan. *Pensil eucarístico*. Madrid, José Rami, 1686.
- *Don Francisco de Rivero y Gutiérrez. Documentos relativos a la fundación de la primera escuela de instrucción primaria en Aguascalientes, recogidos y publicados por el Lic. Luis Villa y Gordo*. Aguascalientes, Imprenta de J. T. Pedroza e Hijos, 1910.
- Fernández Arenas, José. *Renacimiento y Barroco en España*. Vol. VI, España, Ed. Gustavo Gili, 1982.
- Ginzburg, Carlo. "Reflexiones sobre una hipótesis: el paradigma indiciario, veinticinco años después". *Contrahistorias La otra mirada de Clío*. No. 7, septiembre de 2006-febrero de 2007.



- Götze, Heinz. *Castel del Monte. Geometric Marvel of the Middle Ages*. Munich-New York, Germany, Prestel-Verlag, 1998.
- Herrejón Peredo, Carlos. "El sermón en Nueva España durante la segunda mitad del siglo XVIII". Sigaut, Nelly (ed.), *La Iglesia católica en México*. México, El Colegio de Michoacán y Secretaría de Gobernación, 1997.
- ----- "La oratoria en Nueva España". *Relaciones*, Vol. XV, No. 57, 1994.
- Lafaye, Jacques. *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*. México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- López Magdaleno, Alonso. *Descripcion historica y panegirica del Capitulo general, que la religión serafica celebró en Toledo este año de 1682*. Madrid, Juan García Infanzón, 1682.
- Mujica Pinilla, Ramón. *Ángeles apócrifos en la América virreinal*. Lima, Perú, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Negredo, Fernando. "Sor María de Ágreda. Mel Gibson se inspira en una monja del siglo XVII". *Clio*. Año 3, No. 30, abril de 2004.
- Perelman, Chaim & Olbrechts-Tyteca, Lucie. *Tratado de la argumentación. La nueva retórica, España*. Ed. Gredos, España, 2006.
- Ramírez Herrera, Tomás. "Acervo bibliográfico novohispano de la UAA". *Memoria del IV Encuentro Nacional de Investigadores de la Filosofía Novohispana*. México, Universidad Autónoma de Aguascalientes-Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, 1991.
- Ramírez Leyva, Edelmira. *Persuasión, violencia y deleite en un sermón barroco del siglo XVIII*. Vol. 1, México, INBA-UAM, 1986.
- Ribes I Borra, Vicente. "La Dama Azul". *Vertiente*. Segunda Época, Año 3, No. 11, verano de 2004.
- Sanabria, José Rubén. "Cristianismo y Filosofía en México". *Cuaderno de Filosofía*. No. 19, México, Universidad Iberoamericana, 1993.
- Sarmiento de Valladares, Diego & Marín, Vidal. *Novissimus Librorum Prohibitorum et Expurgatorum Index pro Catholicis Hispaniarum Regnis, Philippi V. Reg. Cath. 1707*.
- Serrano, Andrés. *Los siete principes de los angeles, validos del Rey del Cielo. Misioneros, y Protectores de la tierra, con la practica de su devocion, 1707*.
- Sifuentes Solís, M. Alejandro. "Una hermenéutica del Camarín de la Inmaculada". *Palapa*. Vol. III, No. II [07], julio-diciembre de 2008.
- Terán Fuentes, Mariana. "Sermones y tradiciones. Estado de la cuestión y propuesta de análisis". *Caleidoscopio*, Año 2, No. 3, 1998.
- ----- "Análisis narratológico de un sermón barroco". Terán Elizondo, María Isabel (Coord.) *Saber Novohispano III*. México, Universidad Autónoma de Zacatecas-El Colegio de Michoacán, 1999.
- ----- "Analogía y comparación: el uso de imágenes en un sermón novohispano". *Revista del Seminario de Historia Mexicana*. Época 2, Vol. 1, No. 2, 2000.
- ----- *El artificio de la fe. La vida pública de los hombres del poder en el Zacatecas del Siglo XVIII*. México, Universidad Autónoma de Zacatecas-Instituto Zacatecano de Cultura "Ramón López Velarde", 2002.
- *The Catholic Encyclopedia*. Robert Appleton Company, 1907 (edición on line por Kevin Knight, 1999)
- Trabulse, Elías. *Historia de la ciencia en México (Versión abreviada)*. México, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología-Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Yates, Frances A. *El arte de la memoria*. España, Ediciones Siruela, 2005.
- Zerón-Medina, Fausto. *Felicidad de México. Centenario de la Coronación de María Señora de Guadalupe*. México, Ed. Clío, 1995.

## Notas

\* Este texto es un subproducto de una investigación presentada como tesis doctoral en la Facultad de Arquitectura de la Universidad Nacional Autónoma de México, defendida el 27 de noviembre de 2009.

<sup>1</sup> Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 25 y 31.

<sup>2</sup> Michel de Certeau, *La escritura de la Historia*, México, Universidad Iberoamericana, 2003. p. 158.

<sup>3</sup> *Ibidem*, pp. 121-122 y ss.

<sup>4</sup> *Ibidem*, p. 127. Cursivas en el original.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 131.

<sup>6</sup> *Ibidem*, pp. 131-132.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 147.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 169.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 170 (cursivas en el original).

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 194.

<sup>11</sup> *Ibidem*, pp. 196-197.

<sup>12</sup> Ver mi texto "Los sermones barrocos como fuente histórica para la investigación de la arquitectura colonial en América", ponencia aceptada para el Seminário Latino-Americano Arquitetura e Documentação, Belo Horizonte, Brasil, 10-12 de septiembre de 2008, p. 5.

<sup>13</sup> Carlo Ginzburg, "Reflexiones sobre una hipótesis: el paradigma indiciario, veinticinco años después", en *Contrahistorias La otra mirada de Clío*, No. 7, septiembre de 2006-febrero de 2007, p. 13.

<sup>14</sup> Según opinión de Conde y Oquendo (1794), recogida por Francisco de la Maza, citado en Mariana Terán Fuentes, "Sermones y tradiciones. Estado de la cuestión y propuesta de análisis", en *Caleidoscopio*, Año 2, No. 3, 1998, p. 56.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 40.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>17</sup> Salvador Bernabéu Albert, Prólogo, en Mariana Terán Fuentes, *El artificio de la fe. La vida pública de los hombres del poder en el Zacatecas del Siglo XVIII*, México, Universidad Autónoma de Zacatecas-Instituto Zacatecano de Cultura "Ramón López Velarde", 2002, p. 16.

<sup>18</sup> Terán, "Sermones...", *op. cit.*, p. 38.

<sup>19</sup> Terán, *El artificio...*, *op. cit.*, p. 39.

<sup>20</sup> Francisco Aguilar Piñal, citado por Bernabéu en el Prólogo de Terán, *Ibidem*, p. 14.

<sup>21</sup> La palabra "sermón", del latín *sermo-ónis*, es la traducción latina de la palabra griega *homilía* (de *hómilos*, reunión), que es a su vez una explicación o una traducción y paráfrasis de los textos sagrados que, desde Orígenes, se torna en comentario moral de las Escrituras; el sermón, sobre todo el formal, es un comentario ampliado de los pasajes bíblicos y se sitúa en el ámbito litúrgico, pero puede tener por objeto alguna materia religiosa no relacionada directamente con dichos pasajes, sino con circunstancias específicas del contexto cultural de los productores, transmisores y receptores. En suma, el sermón es el artificio y el modo de narrar lo predicable. Ver a este respecto *Ibidem*, pp. 23, 40-41, 53 y 90-91.

<sup>22</sup> Terán, "Sermones...", *op. cit.*, p. 39.

<sup>23</sup> Terán, *El artificio...*, *op. cit.*, p. 95.

<sup>24</sup> David A. Brading, *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991; del mismo autor, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México, Ediciones Era, 2004.

<sup>25</sup> Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

<sup>26</sup> Francisco de la Maza, *El guadalupanismo mexicano*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

<sup>27</sup> Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro (*Comps.*), *Testimonios históricos guadalupanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982. Ver también *Nueve Sermones Guadalupanos (1661-1758)*, Selección y estudio introductorio de David A. Brading, México, Centro de Estudios de Historia de México, Condumex, 2005. David A. Brading, "Presencia y tradición: la Virgen de Guadalupe en México", en Carlos Alberto González y Enriqueta Vila Vilar (*Comp.*), *Graffías del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 238-271.

<sup>28</sup> Brian Connaughton, "La sacralización de lo cívico: la imagen religiosa en el discurso cívico-patriótico del México independiente: Puebla 1827-1853", en su libro *Dimensiones de la identidad patriótica: Religión, política y regiones en México. Siglo XIX*, México, Miguel Ángel Porrúa-Universidad Autónoma Metropolitana, 2001. De Connaughton ver también "El sermón, la folletería y la ampliación del mundo editorial mexicano, 1810-1854", en *Secuencia*, No. 39, 1997, pp. 55-60.

<sup>29</sup> Edelmira Ramírez Leyva, *Persuasión, violencia y deleite en un sermón barroco del siglo XVIII*, Vol. 1, México, INBA-UAM, 1986.

<sup>30</sup> Carlos Herrejón Peredo, "El sermón en Nueva España durante la segunda mitad del siglo XVIII", en Nelly Sigaut (ed.), *La Iglesia católica en México*, México, El Colegio de Michoacán y Secretaría de Gobernación, 1997, pp. 251-264; asimismo, "La oratoria en Nueva España", en *Relaciones*, Vol. XV, No. 57, 1994, pp. 62-73.

<sup>31</sup> Terán, "Sermones...", *op. cit.*, pp. 40-49.

<sup>32</sup> Terán, *El artificio...*, *op. cit.*, p. 29. De la misma autora pueden consultarse "Análisis narratológico de un sermón barroco", en María Isabel Terán Elizondo (Coord.), *Saber Novohispano III*, México, Universidad Autónoma de Zacatecas-El Colegio de Michoacán, 1999; "Analogía y comparación: el uso de imágenes en un sermón novohispano", en *Revista del Seminario de Historia Mexicana*, Época 2, Vol. 1, No. 2, 2000.

<sup>33</sup> Terán, *El artificio...*, *op. cit.*, pp. 72 y 96-97.

<sup>34</sup> *Ibidem*, pp. 25 y 94-95.

<sup>35</sup> Señala Terán Fuentes que "el texto sermonario puede ser un acto de improvisación en el púlpito y quedarse en ese acto oral, o puede iniciarse como una serie de apuntes y terminar en la publicación, o empezar en la publicación y actualizarse cada vez que se vuelva a pronunciar en el púlpito [...]. Es la oralidad que constantemente se recompone a partir de la escritura, pero es también la escritura que se recompone a partir de la oralidad". *Ibidem*, p. 92.

<sup>36</sup> Terán, "Sermones...", *op. cit.*, p. 50.

<sup>37</sup> Terán, *El artificio...*, *op. cit.*, pp. 80-98.

<sup>38</sup> Citada en *Ibidem*, pp. 133-134.

<sup>39</sup> *Ibidem*, pp. 45 y 60.

<sup>40</sup> Bernabéu, Prólogo, en Terán, *Ibidem*, p. 15.

<sup>41</sup> José Acevedo Acosta, Sergio Lucio Torales y Tomás Ramírez Herrera, "Fondo bibliográfico del archivo histórico de la diócesis de Aguascalientes", en *Memoria del XIII Encuentro Nacional de Investigadores del Pensamiento Novohispano*, México, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 2001, pp. 67-77.

<sup>42</sup> Para Maxime Chevalier, una biblioteca digna de análisis, en esta época, debía contar al menos con unos 500 libros, entre obras de devoción, obras antiguas, tratados científicos, poesía y novelas. Citada en Lawrence Coudart, y Cristina Gómez Álvarez, "Las bibliotecas particulares del siglo XVIII: una fuente para el historiador", en *Secuencia*, No. 56, mayo-agosto de 2003, p. 180.

<sup>43</sup> En los siguientes párrafos me referiré al catálogo integrado por Elvia Carreño Velázquez, *Catálogo Colonial Bibliográfico de la Universidad Autónoma de Aguascalientes*, México, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 1999, pp. 11 y ss. Cabe hacer notar que el Catálogo publicado tuvo como origen el trabajo de Arturo Flores Reza, José Acevedo Acosta, Sergio Lucio Torales y Tomás Ramírez Herrera, al que por esas ironías crueles de la vida no se da crédito por ningún lado. Un antecedente aún más remoto fue la iniciativa de Marcelo Sada Villarreal, quien desde 1988 comenzó esta labor. Se puede consultar una primera descripción de esta colección en la ponencia presentada por Tomás Ramírez Herrera, "Acervo bibliográfico novohispano de la UAA", en la *Memoria del IV Encuentro Nacional de Investigadores de la Filosofía Novohispana*, México, Universidad Autónoma de Aguascalientes-Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, 1991, pp. 101-111.

<sup>44</sup> Anderson, *op. cit.*, p. 70.

<sup>45</sup> Terán, *El artificio...*, *op. cit.*, p. 41. Aunque el Índice de 1707 prohibía en su quinta regla la Vulgata. Ver Diego Sarmiento y Valladares y Vidal Marín, *Novissimus Librorum Prohibitorum et Expurgatorum Index pro Catholicis Hispaniarum Regnis, Philippi V. Reg. Cath.* Ann. 1707, s.p.

<sup>46</sup> Como parte del trabajo de búsqueda de información, analicé los catálogos de cuatro librerías conventuales franciscanas y el catálogo de la librería de un convento mercedario, todos de la ciudad de México, cuyo análisis presenté recientemente en la ponencia "Los sermones...", *op. cit.*

<sup>47</sup> La Teología Práctica es una rama de la Teología que se ocupa de preparar a los ministros para el desempeño de su labor; la Teología Teorética, en cambio, se encarga de proporcionar los elementos de doctrina necesarios a tal fin. Ambas comprenden varias teologías: moral y pastoral en el primer caso, dogmática, mística y ascética en el segundo. *Cfr. The Catholic Encyclopedia*, de la edición del Vol. I, por Robert Appleton Company, 1907, edición on line por Kevin Knight, 1999.

<sup>48</sup> M. Beuchot (Introducción, selección y notas), *Filósofos mexicanos del siglo XVIII*, México, UNAM, 1995, p. XVII.

<sup>49</sup> De quien sus *Dictionarii octolinguis altera pars* estuvieron bajo llave en la cámara del secreto de la Inquisición de México durante el siglo XVII. Ver a este respecto Archivo General de la Nación (AGN), Inquisición, Vol. 1135, Exp. 14, F. 317f-322f., en particular F. 319v, año de 1659. Aristóteles tampoco se salvó del delirio persecutor, quedando en la cámara del secreto una "Obra trunca" (cursivas mías); *cfr.* AGN, Inquisición, Vol. 1135, Exp. 14, F. 310f-313v (septiembre 18 de 1772).

<sup>50</sup> En 1786, tan sólo seis años antes del comienzo de la fábrica del Camarín, a solicitud de fray Agustín de Morfi, Guardián del convento de San Francisco de la ciudad de México, la Inquisición libró una licencia "para que los Guardianes de dicho Convento puedan leer, y tener libros prohibidos mientras ejercen solamente su empleo; y además se retengan en la librería del convento los libros que huviere prohibidos, con tal que en caxon separado se tengan cerrados con llave, para que nadie los lea, sino los que solamente tuvieren licencia por el Santo Oficio para leerlos". AGN, Inquisición, Vol. 1301, Exp. 25, sin foliación. No tengo evidencia de cuántos más, aparte de los que menciono, debieron estar encerrados en cajón separado en el convento dieguino de Aguascalientes, pero eso era lo que mandaba la Inquisición.

<sup>51</sup> AGN, Inquisición, Vol. 1135, Exp. 14, F. 320f, año de 1659.

<sup>52</sup> Ver Ángel Alcalá, *Literatura y Ciencia ante la Inquisición Española*, Madrid, Ediciones del Laberinto, 2001, p. 37.

<sup>53</sup> *Ibidem*, pp. 57-58.

<sup>54</sup> AGN, Inquisición, Vol. 389, Exp. 3, F. 118f., 10 de noviembre de 1618.

<sup>55</sup> Fernando Negredo, "Sor María de Ágreda. Mel Gibson se inspira en una monja del siglo XVII", en *Clío*, Año 3, No. 30, abril de 2004, pp. 70-71. Ver también Vicente Ribes I Borra, "La Dama Azul", en *Vertiente*, Segunda Época, Año 3, No. 11, verano de 2004, pp. 3-4.

<sup>56</sup> Vicente Ribes I Borra nos informa que una de las primeras bibliotecas particulares que existieron a finales del siglo XVIII en Aguascalientes (calificada por él como "bastante exigua"), fue precisamente la de este personaje; entre sus volúmenes estaban las obras de sor María de Jesús de Ágreda, escritora del Siglo de Oro español. *Ibidem*, pp. 3-4. Ver el testamento en la edición facsimilar de la obra *Don Francisco de Rivero y Gutiérrez. Documentos relativos a la fundación de la primera escuela de instrucción primaria en Aguascalientes, recogidos y publicados por el Lic. Luis Villa y Gordo*, Aguascalientes, Imprenta de J. T. Pedroza e Hijos, 1910, pp. 23-50 (facsímil) y pp. 51-61 (versión moderna), particularmente p. 55, décima cláusula.

<sup>57</sup> Elías Trabulse, *Historia de la ciencia en México (Versión abreviada)*, México, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología-Fondo de Cultura Económica, 2005, pp. 203-210.

<sup>58</sup> Beuchot, *op. cit.*, p. XXXIV.

<sup>59</sup> José Rubén Sanabria, "Cristianismo y Filosofía en México", en *Cuaderno de Filosofía*, No. 19, México, Universidad Iberoamericana, 1993, p. 24.

<sup>60</sup> Y por lo tanto con sus respectivas configuraciones geométricas: las diversas modalidades y variantes de la estrella de ocho puntas.

<sup>61</sup> Ver mi artículo "Una hermenéutica del Camarín de la Inmaculada", en *Palapa*, Vol. III, No. II [07], julio-diciembre de 2008, pp. 5-18.

<sup>62</sup> Fausto Zerón-Medina, *Felicidad de México. Centenario de la Coronación de María Señora de Guadalupe*, México, Ed. Clío, 1995, pp. 10-12.

<sup>63</sup> Este *corpus* de piezas de oratoria sacra resulta muy significativo por la serie de analogías marianas que contiene; es posible que los sermones que lo componen fueran leídos por los frailes descalzos de San Diego, pues no he encontrado prevención alguna contra su lectura, a pesar del tufillo cuasi-hermético de algunas audaces metáforas.

<sup>64</sup> Chaïm Perelman y Lucie Olbrechts-Tyteca, *Tratado de la argumentación. La nueva retórica, España*, Ed. Gredos, España, 2006.

<sup>65</sup> Quien a su vez se apoya en Perelman y Olbrechts-Tyteca. Ver Terán, "Analogía...", *op. cit.*, pp. 41-56.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 41 y ss.

<sup>67</sup> Perelman y Olbrechts-Tyteca, *op. cit.*, pp. 569-583.

<sup>68</sup> *Principios de Algebra y Geometría práctica*, Manuscrito 1509, Col. Manuscritos del Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional de México, siglo XVIII, F. 17f-22f.

<sup>69</sup> En cuanto que el fundamento del razonamiento deductivo es la relación entre una premisa mayor, una premisa menor y un elemento que las vincula, o término medio. Cfr. Nicola Abbagnano, *Diccionario de Filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, pp. 72-75 y 971.

<sup>70</sup> Perelman y Olbrechts-Tyteca, *op. cit.*, p. 570. Ver también Terán, "Analogía...", *op. cit.*, p. 47.

<sup>71</sup> Sobre este tópico ver Terán, "Análisis...", *op. cit.*, pp. 258-261.

<sup>72</sup> No guardo aquí el orden de sucesión referido anteriormente.

<sup>73</sup> En adelante, este sermón será referido como Nogales, *doc. cit.* (documento citado).

<sup>74</sup> A pesar del sustrato geométrico del Camarín, no es casual que, desde la parte fenoménica, el edificio esté resuelto en un volumen cilíndrico, por lo tanto, con el *ars rotunda* que fue tan caro a la arquitectura romana y renacentista. Recordemos que, de acuerdo con Cirlot, si trazamos la estrella de ocho puntas dentro de los cuadrados girados (*ars quadrata*), y si a su vez inscribimos esta configuración geométrica dentro de una circunferencia, obtendremos *dos cuaternarios materiales y dos cuaternarios espirituales en la totalidad* (universo o infinito); a este respecto ver Juan Eduardo Cirlot, *Diccionario de símbolos*, España, Ediciones Siruela, 1997, pp. 227-230. Habrá que añadir que semejante configuración estaba fundada en la concepción neoplatónica del cosmos. Plotino mismo, refiriéndose al círculo, decía que "Fuera de él [se refiere a "el Primero"], se encuentra la razón y la inteligencia, que lo rodean tocándolo y se cuelgan de él; o más bien ella sólo es inteligencia porque lo toca [...]. *Es sabido que un círculo extrae sus propiedades del centro, porque lo toca; en cierto modo, de ahí recibe la forma, igual que sus rayos, al converger en el centro, son, por la de su extremidad que está cerca del centro, como el centro mismo en el que termina y del que salen*". La cita de Plotino, en Perelman y Olbrechts-Tyteca, *op. cit.*, p. 585 (cursivas mías).

<sup>75</sup> La similitud de la anterior tesis neoplatónica con el diseño circular del Camarín y con el sermón de Nogales Dávila es impresionante. A su vez, el sermón de Nogales parece casi una transcripción literal de algunos pasajes de la obra de angelología heterodoxa del jesuita Andrés Serrano, *Los siete principios de los angeles, validos del Rey del Cielo. Misioneros, y Protectores de la tierra, con la practica de su devocion*, obra de 1707 (p. 93). Sobre esto, ver Ramón Mujica Pinilla, *Ángeles apócrifos en la América virreinal*, Lima, Perú, Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 89-104, especialmente la p. 144.

<sup>76</sup> Aquí se reitera, por medio de la concepción/asunción de María la estrecha relación entre la tierra y el cielo, entre lo humano y lo divino, entre el cuadrado y el círculo, entre el cubo y la esfera, entre lo elemental y lo celeste y supracelste.

<sup>77</sup> Ver Juan Pérez de Moya, *Philosophia secreta, donde debaxo de historias fabulosas se contiene mucha doctrina provechosa a todos estudios. Con el origen de los ídolos o dioses de la gentilidad. Es materia muy necesaria para entender poetas y historiadores*, Alcalá de Henares, Sánchez de Ezpeleta, 1585, cap. II, párrafo 20.2., tomado de José Fernández Arenas, *Renacimiento y Barroco en España*, Vol. VI, España, Ed. Gustavo Gili, 1982, p. 79. Sin duda, la espiritualización de lo corpóreo, aunque sólo supone el movimiento en sentido ascendente, de una u otra manera debe mucho a la problemática medieval del ascenso y descenso del alma, tratada por el beato Ramón Lulio y otros escritores y Doctores escolásticos, que a su vez estaba enraizada en antiguas doctrinas herméticas y hebreo-cabalísticas, reactualizadas en el neoplatonismo renacentista. Sobre este punto son muy sugerentes las investigaciones de Frances A. Yates, *El arte de la memoria*, España, Ediciones Siruela, 2005, pp. 197-220, particularmente p. 203.

<sup>78</sup> La progresión geométrica 2-4-8-16-32-64-128 es en la que están dispuestos tanto los elementos arquitectónicos como las imágenes del Camarín. Las razones  $\sqrt{2}$  y  $\theta$  están a la base de las figuras geométricas que lo definen: los cuadrados y los octágonos (regular y estrellado), en una progresión  $1-\sqrt{2}-\theta$ .

<sup>79</sup> De modo análogo a la tradición de la Memoria grecolatina, que se transformó desde su original carácter retórico (al pertenecer al *trivium*), hasta un carácter ético en la Edad Media, al ubicarse como una de las partes de las Virtudes Cardinales (la Prudencia), o bien como parte de las potencias del alma de San Agustín, así, en este caso, las siete artes liberales paganas se transforman en "siete ciencias o artes liberales" cristianas, que adornan a María.

<sup>80</sup> Para una tipología de los sermones ver Terán, *El artificio...*, *op. cit.*, particularmente pp. 59-98.



<sup>81</sup> Lo cual es todavía perfectamente explicable en el siglo XVII, cuando lo astronómico y lo astrológico estaban hermanados y eran parte consustancial de la ciencia de entonces. Sobre este punto ver Trabulse, *op. cit.*, pp. 66-76.

<sup>82</sup> Afirman Aguilera y Martínez que “los septenarios, novenarios y demás escritos devocionales, así como los tratados dedicados a los siete arcángeles, nos ofrecen un indicio de un culto y una devoción extendida tanto en Europa como en las Indias”. Ver a este respecto Ramón Aguilera Murguía, y Xóchitl Martínez Barbosa, “Libros, Inquisición y devoción”, en Noemí Quezada, Martha Eugenia Rodríguez y Marcela Suárez (editoras), *Inquisición Novohispana*, Vol. II, México, UNAM-UAM, 2000, especialmente el apartado “Devoción de los siete príncipes a través de la iconografía”, pp. 376-378.

<sup>83</sup> A raíz de un proceso inquisitorial que tuvo lugar en España en 1644, y de otros similares en Nueva España entre 1742 y 1747, el Santo Oficio prohibió que en papeles, estampas y estatuas se pusieran los nombres de los cuatro arcángeles no canónicos (no reconocidos por el dogma), esto es, de Uriel, Baraquiél, Jeudiel y Saltiel, lo que incluía su representación en imágenes, aceptando sólo los tres más conocidos (Miguel, Gabriel y Rafael). *Ibidem*, pp. 369-378.

<sup>84</sup> La tradición cristiana dice que los nombres de los arcángeles no canónicos le fueron revelados al beato Amadeo de Portugal en 1460 y que fueron difundidos en el libro de Antonio Ducca *Septem angelorum principibus*, a partir de 1516, aunque el culto angélico había comenzado con Juan Evangelista, a quien posteriormente siguieron algunos Padres de la Iglesia. De entre estos arcángeles heterodoxos, Uriel había sido mencionado en el cuarto libro de Esdras (considerado no canónico), y hablaron de él San Ambrosio, San Isidro, Orígenes, San Alberto Magno y San Buenaventura, entre otros. Ver Mujica, *op. cit.*, pp. 89-147 y 149-193.

<sup>85</sup> Como señala Calvo, “Las cortinas, las paredes de vidrio, la separación, la segregación, son otros elementos con los que juega la sensibilidad barroca para reforzar la sacralidad del cuerpo santo”. Thomas Calvo, “El zodiaco de la nueva Eva: el culto mariano en la América septentrional hacia 1700”, en Clara García Ayluardo y Manuel Ramos Medina (Coord.), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, Vol. 2, México, Universidad Iberoamericana-INAH-Condumex, 1994, p. 120.

<sup>86</sup> Al Camarín de Ocotlán, según el jesuita Francisco de Florencia, se le tenía como un “remedo del Parayso celestial”. *Ibidem*, p. 119.

<sup>87</sup> Alcalá, *op. cit.*, pp. 57-58.

<sup>88</sup> Nogales, *op. cit.*, F. 1f-4v.

<sup>89</sup> Terán, “Analogía...”, *op. cit.*, p. 48.

<sup>90</sup> Alonso López Magdaleno, *Descripción histórica y panegírica del Capitulo general, que la religión seráfica celebró en Toledo este año de 1682*, Madrid, Juan García Infanzón, 1682, F. 61.

<sup>91</sup> Sigo aquí a Perelman, tal como es aplicado por Terán, “Analogía...”, *op. cit.*, p. 47.

<sup>92</sup> Ver Manuel de Guerra y Rivera, *Ave María. Oraciones varias consagradas a María Señora Nuestra, Madre de Dios y de pecadores*, T. VII, Madrid, Francisco Martínez Abad, 1718, p. 19.

<sup>93</sup> Manuel de Guvea, *Sermones Varios, y discursos predicables, políticos, panegíricos y morales, ofrecidos a la Siempre Excelsa, Siempre Augusta y Serenísima Majestad de la Virgen María Nuestra Señora en el primer instante de su Purísima, Sacratísima y Gloriosísima Concepción*, Sexta Parte, Lisboa, Oficina de Antonio Pedrozo Galram, 1723, p. 2.

<sup>94</sup> Juan de Mora, *Pensil eucarístico*, Madrid, José Rami, 1686, p. 93 y ss.

<sup>95</sup> Heinz Götze, *Castel del Monte. Geometric Marvel of the Middle Ages*, Munich-New York, Germany, Prestel-Verlag, 1998, pp. 115-146.

<sup>96</sup> A lo que contribuyó, entre los franciscanos, la doctrina de Duns Escoto, quien se pronunció por una religiosidad más práctica, “dirigida, no hacia el conocimiento, sino a servir de guía al hombre hacia su propia salvación”. Véase Abbagnano, *op. cit.*, p. 74.

<sup>97</sup> Es probable que dentro del franciscanismo novohispano, los Dieguinos estuviesen más cerca de las posiciones jesuitas, pues se trataba de franciscanos reformados (alcantarinos, por su fundador, San Pedro de Alcántara) que nacieron prácticamente en el siglo XVI, siendo contemporáneos, por tanto, de los jesuitas, y que fueron conocidos como Dieguinos cuando en 1602-1603 lograron fundar en Nueva España la Provincia de San Diego de Alcalá.

<sup>98</sup> De Certeau, *op. cit.*, pp. 166 y 170.

<sup>99</sup> *Ibidem*, pp. 175-186, particularmente pp. 177-178.