



Fronteras de la Historia

ISSN: 2027-4688

fronterasdelahistoria@gmail.com

Instituto Colombiano de Antropología e
Historia
Colombia

Arce Escobar, Viviana

Los poderes del sermón: Antonio Ossorio de las Peñas, un predicador en la Nueva Granada del siglo
XVII

Fronteras de la Historia, vol. 14, núm. 2, 2009, pp. 342-367

Instituto Colombiano de Antropología e Historia
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83312209006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

LOS PODERES DEL SERMÓN: ANTONIO OSSORIO DE LAS PEÑAS, UN PREDICADOR EN LA NUEVA GRANADA DEL SIGLO XVII

Viviana Arce Escobar
Universidad del Valle, Colombia
viviarce@gmail.com

RESUMEN

Los sermones del predicador neogranadino Antonio Ossorio de las Peñas se toman como ejemplo para mostrar las intenciones reales de estos mensajes doctrinales, que ofrecen la posibilidad de conocer las líneas programáticas de la transmisión de valores y virtudes cristianas. Los sermones propagados en tiempos coloniales eran discursos de carácter religioso con contenido político. Su finalidad real era la de construir modelos ideales de comportamiento de los sujetos barrocos para establecer un cuerpo social que no perturbara los objetivos de una política tradicional e imperialista. Para ello es necesario estudiar la relación entre la proclamación del sermón y la teatralización que caracterizaba el ceremonial de la prédica. La palabra dramatizada y el teatro trabajaron de la mano para impregnar en un amplio número de individuos el mensaje de Dios, del cual se apropiaba la Corona.

Palabras clave: sermones, predicación, Barroco, palabra dramatizada, teatralización.

ABSTRACT

Taking like example the neogranadine preacher's Antonio Ossorio de las Peñas sermons, we showed the real intentions of the predicable discourses. They offer the possibility to know the programmatic lines of the transmission of moral values and Christian virtues. The sermons propagated in colonial times were discourses of religious ambit with political contents. His real purpose was to construct ideal behavioral models of the baroque subjects to establish a social entity that don't perturb the objectives of a traditional and imperialist policy. Because of, is necessary to go into the relation between the proclamation of the sermon and the staging that characterized the ceremonial of the sermon. The dramatized word and the theater ran by the hand to impregnate in an ample individuals number the God's message, which the crown took as own.

Key words: Sermons, preaching, Baroque, dramatized word, staging.

Los sermones de santos como modelo de vida ejemplar

La retórica, además de ser un método persuasivo utilizado durante el Barroco, también se convirtió en una forma de pensamiento que abarcó sobre todo el siglo XVII. Sin ella no es posible entender el significado de este período, que se caracterizó por el ímpetu hacia la piedad, virtud que debía inspirar amor a Dios y devoción a lo sagrado. A través de los distintos discursos o géneros retóricos se pretendía disciplinar los comportamientos y las actitudes de los fieles, con el fin de instaurar prácticas de abnegación y compasión para ensamblar el cuerpo social. La retórica trazó los parámetros con los cuales se debían escribir los sermonarios. Se convirtió en una herramienta cuyo objetivo visible era captar la atención de los fieles e incentivarlos hacia la práctica de la devoción religiosa.

Más allá de la enseñanza de la fe católica a los nuevos conversos y a la sociedad colonial en general, la inquietud que suscitan los sermones es la de qué querían transmitir realmente. Estas oraciones no sólo fueron modelos ejemplares de vida, sino modelos estructurales de escritura. En ese sentido, reflejaban más realidades textuales que realidades vividas, pues si bien éstas se enunciaban de un modo ineludible en el discurso místico, no se cumplían a cabalidad en las prácticas cotidianas de la sociedad colonial. Por lo tanto, fueron canales ideológicos que comunicaban valores sobre los cuales se debía articular idealmente el orden social, representaciones ideales, y no reales, del cuerpo social¹. Estos discursos narrativos pretendían establecer los cánones de comportamiento y los modelos de

1 Estudiar las prácticas que se generaron a partir del discurso de los sermones no es el propósito de nuestra investigación. Aquí sólo nos detenemos en el significado del mensaje que conlleva la prédica del sermón como discurso oficial que impartió la Iglesia para ser adoptado por la sociedad. Por ser nuestro modelo utilizado el de Antonio Ossorio de las Peñas, nos centramos en el siglo XVII neogranadino. El acogimiento y resignificación de los sermones por parte del cuerpo social deben ser objeto de otra investigación.

conducta de los sujetos coloniales a partir de la disertación sobre vicios y virtudes, “pues finalmente, detrás de la idea de moldear la cristiandad desde los comportamientos éticos también se encontraba la necesidad de moldear las prácticas” (Borja, *La construcción* 6).

La tipología de sermones que sobresale en la práctica de la prédica era sobre la vida de los santos, tal como se constata en el predicador neogranadino Antonio Ossorio, quien nació en Santafé de Bogotá, fue doctor en teología y se desempeñó como cura y juez eclesiástico en Villa de Leiva. Nunca firmó sus escritos refiriéndose a su pertenencia a alguna orden religiosa; por lo tanto, parece ser un religioso secular². Cuenta con cinco cuerpos de sermones, todos responden a un mismo comienzo de encabezado *Maravillas de Dios...* y fueron publicados en España en 1649 y 1668³.

Los dos primeros sermonarios impresos fueron *Maravillas de Dios en sí mismo* y *Maravillas de Dios en sus santos*, en 1649. Los otros tres cuerpos de sermones (*Segunda parte maravillas de Dios en sus santos*, *Maravillas de Dios en sí mismo. Segunda parte* y *Maravillas de Dios en su madre*) se publicaron conjuntamente en 1668. En el total de su obra contabilizamos 96 sermones, de los cuales el 33,3% son de santos, en contraste con los dedicados a la Virgen (24%), a Cristo (23%) y a otros temas (19,7%).

Por ello se puede establecer que en el siglo XVII la persuasión que suscitaba la teología de los afectos giró fundamentalmente alrededor de la vida de santos y mártires como modelos de vida. Esto no quiere decir que el cristianismo neogranadino haya dejado de lado a Cristo y a la Virgen, sus figuras nucleares, sino que la piedad popular estuvo enfocada en hallar modelos de imitación, es decir, vidas ejemplares.

2 Para conocer los escasos datos acerca de la vida y obra de Antonio Ossorio pueden consultarse los trabajos de Héctor Ardila, Antonio Gómez Restrepo, Gustavo Otero Muñoz y José María Vergara y Vergara, referenciados en la bibliografía final. Igualmente, son escasas las noticias biográficas que los preliminares de sus sermonarios nos ofrecen.

3 La falta de imprenta en la Nueva Granada durante el siglo XVII es la causa de que sea la península su lugar de edición.

Los santos más explotados por Ossorio fueron san Pedro (14%), san Francisco de Asís (8%), santa Teresa de Jesús (8%) y san Francisco Javier (8%). La devoción a san Francisco en particular se puede explicar por el ímpetu evangelizador en la Nueva Granada de los franciscanos. Los santos y mártires servían como modelos de corporeidad en el Barroco, porque padecieron en su cuerpo el dolor de la fe. El tema del sufrimiento de san Francisco fue ampliamente explotado, al igual que los castigos corporales de santa Rosa de Lima. Ambas imágenes están relacionadas con la pasión de Cristo, que subrayan la figura de cuerpo sufriente. Este es el caso del sermón titulado *Seráfico patriarca san Francisco en que se pondera la singular maravilla de estarse en pie después de muerto*, predicado por Ossorio en el convento de Santafé, en fiesta realizada por Gonzalo Suárez de San Miguel, fiscal, protector y asesor del marqués Juan Fernández de Córdoba. En éste se describe el cuerpo lacerado de este santo y se le compara con los padecimientos que sufrió Cristo en el momento de su crucifixión:

¡Oh Francisco! ¡Oh alma regalada, todo Cristo se te imprime como señal con todas sus señales!, y digo con todas: porque el Evangelista San Juan lo vio cordero como muerto, con las señales, y llagas de crucificado, y cordero como vivo: porque estaba en pie repitiendo sus finezas, *Agnum stantem tanquam occisum*, que quien muere de amante no cae como cadáver: porque el amor nunca cae, *Charitas nunquam excidit*. ¿Así? Luego todas las señales de Cristo tiene Francisco, las señales de Cristo muerto en las llagas, y la señal de Cristo vivo estando en pie después de muerto, que a hombre tan señalado le bastó morir de amor, sin que la muerte vulgar ejecutase el cadáver con la pensión de tendido, y derribado, y que mucho que tenga muerto señales de vivo, sí murió con señales de Dios. No me dirán ¿por qué no le concedió Dios a Francisco la Corona de Mártir que tan elegante o tan bizarro, y solicitó tan ansioso? ¿Fue de amor? No, sino merced, adelantándoles el favor a todos los Mártires de la Iglesia. (Ossorio, *Maravillas de Dios en sus santos* 52)

A la manera de los *exempla*, san Francisco y los santos predilectos de la sociedad neogranadina edificaban subjetividades y se constituían en modelos de imitación por medio de los cuales se debía encaminar la vida cristiana, con el fin de construir un sujeto acorde a determinados modelos de comportamiento y valores sociales. El *exempla* permitía las descripciones de personas para alabar o vituperar a alguien. El interés fundamental

de este artificio retórico era poder crear imágenes o modelos de personas (Borja, *Los indios*).

Los santos se constituyeron en modelos de vidas ejemplares al contener valores para imitar. En este caso en particular, san Francisco, además de ser modelo del cuerpo lacerado, era reconocido por los valores de la mortificación y la obediencia. De este modo lo muestra Ossorio:

Pues quien vivo anduvo amante los caminos ásperos de la Cruz transformado en Cristo, hállese en muerte premiado en los pies, y véase que en el abismo de los dolores de Cristo crucificado, padecidos en sí mismo, hace pie Francisco, y que es pelo tan dulce el de las llagas, que aún muerto no da traspies con el pelo, antes se tiene firme [...]. Por esto, pues, se esta Francisco en pie después de muerto.

Pero no por esto solo, sino por mostrarse tan fiel retrato de Cristo, que si Cristo nació, y murió de obediente [...], Francisco vivió tan muerto a su voluntad, y tan vivo a su obediencia, que aún después de muerto esta afectando obediencias de vivo. (*Maravillas de Dios en sus santos* 54)

Una de las ideas centrales que utiliza el predicador para argumentar las virtudes de san Francisco es que el santo pudo permanecer en pie después de muerto, y así lo igualaba a Cristo. En este fragmento el santo es un cuerpo sufriente; la muestra, en definitiva, de su santidad. Lo presenta, además, como modelo virtuoso, un santo obediente y humilde.

La dualidad era un modelo común en la Nueva Granada. El orden social y político estaba a cargo de dos instituciones: la Iglesia y la Corona, y la realidad del momento sólo se entendía en relación dicotómica entre el bien y el mal, lo que se puede ver en el sermón estudiado. Nuestro predicador contrasta a san Francisco con la parábola del hijo pródigo para mostrar las consecuencias de la desobediencia:

Apostató de hijo de su padre el prodigio y negándole la obediencia, vivió tan libremente desbocado en su apetito, que sin tener bocado que llegar a la boca, de servir a sus inmundicias, se trasladó a servir a una manada inmunda, y en esta miseria se acordó de la hartura de su casa, y trató de volverse a su padre, y de reconocer rendidas obediencias de hijo, y de criado: y para decir el Texto Sagrado que los admitió el viejo con los brazos abiertos y que se los echó al

cuello como hijo, dice que se le cayó sobre el cuello como padre, como superior, como yugo de la obediencia ... (Ossorio, *Maravillas de Dios en sus santos* 54)

El rol que desempeñaron los santos en este período fue de suma importancia. Como respuesta al planteamiento reformista que desechaba por completo la creencia hacia ellos, la Contrarreforma hizo hincapié en su fe entre los fieles. El Concilio de Trento insistió en la necesidad de invocar a los santos y de honrar sus reliquias e imágenes como medio por el cual se podía fortalecer la fe (Rubial 35). El beato no se conformaba con tener una vida sacra y austera, sino que seguía obrando bien después de muerto. Esto es precisamente lo que muestra el sermón. San Francisco permanece en pie después de muerto para ser uno de los precursores ante la segunda venida de Jesucristo. Su disposición y bien obrar después de su muerte revela la santidad del personaje y asegura el posterior beneficio de intercesión para sus fieles.

Ossorio vuelve a las dicotomías poniendo como modelos de virtud a san Francisco y a Lázaro, y como ejemplo a no seguir, al hijo pródigo. Mientras los dos primeros se caracterizan por la obediencia, el último es ejemplo de la desobediencia. El predicador, además, no ubica al santo y al resucitado en una misma línea de virtud, sino que consagra a san Francisco un mejor lugar, al permanecer en pie después de muerto. Lázaro fue obediente al despertarse cuando Jesús lo resucitó, pero san Francisco sigue siéndolo incluso después de su fallecimiento:

... y mi Francisco despojo es de la muerte, sí, pero tan siervo de Dios, afectando lo ministro en la tierra, tan al uso de los ministros del cielo, que si calzan alas de fuego los espíritus Celestiales para obedecer, y se están en pie, porque cuando llegue el precepto, no retarde la obediencia la acción de levantarse, tan obediente te muestras, Santo mío, a lo del cielo, que aun muerto no yaces, en tus pies te tienes muerto [...]. Que haga Lázaro acciones desembarazadas de vivo, no hizo mucho si vivió a la voz de Dios, ya su imperio se levantó a vivir resucitando; más es que un muerto sin refutar, sea tan obediente que viva a su obediencia, y haga acciones de viviente. El sueño de la muerte, la tierra pide por cama, y Lázaro, o yacía de muerto, o de dormido, como dijo Cristo; pero Francisco que no hace cama de muerto, porque ni aún muerto admite ese descanso, o no duerme cuando muerto, o si duerme no duerme como hombre, que quien se tiene en pie dormido tan profundo sueño, divinos arrimos tiene a que tenerse. Claro está, y si no volvámonos al Padre caído sobre el cuello del

hijo pródigo [...]. O el Padre caduca de viejo, o cae de ciego, o el contento de ver la prenda perdida lo tiene fuera de sí. ¿No puede, Señor, tenerse ese pobre mozo en pie, traspasado de hambre, pálido el rostro, desmayado el aliento, y ha de poder sustentarse, y sustentarnos? Sí: que el yugo de la obediencia, no es yugo que graba hijos voluntarios, es yugo suave ... (Ossorio, *Maravillas de Dios en sus santos* 54)

Los santos eran figuras que inducían a la cohesión social y al modelo de vida cristiana. Las virtudes de los venerables que se querían imitar no formaban parte de la vida individual, sino de la colectiva, lo que permitía crear un tejido social que a la vez intentaba imitar la vida sufrida de Cristo. Para que este discurso pudiera llegar a tener un impacto en el medio, se contrastaba con el de los vicios, dejando en claro qué era lo moralmente permitido y lo censurado. Esto se hacía con el propósito de reflejar actos de moralidad dignos de imitar o de rechazar.

Cristo era el ejemplo a seguir para alcanzar la salvación. No obstante, la certeza sobre la gloria divina siempre se rompía a causa de los miedos, el pecado y la culpa. El discurso intentaba dejar claro que para alejarse de las tentaciones pecaminosas era necesario tener una total obediencia a los mandatos religiosos. Se amenazaba a los creyentes diciéndoles que si cometían un pecado, era Jesús quien lo padecía. Así, la mística del pecado estuvo enfocada en remediar los dolores del cuerpo de Jesús a través de imitar sus actos en la tierra.

La estima a la propia persona era considerada un insulto a la religión, pues se debía tener un desprecio total por sí mismo que llevara a la obediencia de la voluntad de Dios. La soberbia era un elemento negativo que generaba una estima malsana de la propia persona, que impedía cumplir con los mandatos cristianos. La negación del yo conseguía que los sujetos se consideraran torpes, ignorantes y pecaminosos; implicaba la obediencia a Dios y predisponía a imitar un modelo de vida ejemplar. Sin identidad propia sólo era válida la ajena, la santa. Ossorio muestra a san Francisco como un ser penitente que aborrece de su propio cuerpo con el fin de enardecer su alma:

Oh Francisco mío, tan pálido el rostro, tan flaco de los ayunos, tan penitente, que si la penitencia quisiera darse a conocer, solo mostrará un Francisco en

vez de penitencia, tan prodigio en lo desarrapado, y en lo liberal tan prodigo, ¿y te tienes en pie, muerto de hambre, de penitente, de ayunador, de mal vestido? Sí: que se le cayó encima la Omnipotencia, y arrimado a ella se tiene en pie muerto de esa fuerte. (Ossorio, *Maravillas de Dios en sus santos* 54)

Ante el desprecio por el cuerpo, la penitencia es enseñada como una virtud por seguir. El ideal era construir un imaginario de repudio sobre lo corporal, pues lo físico era considerado escenario del pecado. San Francisco, además, fue mostrado como ejemplo de humildad y pobreza, valores morales que se quería siguieran los sujetos coloniales:

Y porque veamos que la virtud se afirma contra la muerte en los dos pies de la nada, y los pies de la nada en Francisco, su humildad y su pobreza fueron [...]. De suerte, que quien sigue a Cristo, desnudándose así de sí, hasta ponerse en la nada de la humildad. Quien sigue a Cristo desnudándose de los bienes terrenos, afectando la nada en lo generoso de la renunciación asegura en estos dos vacíos en pie, y estable el edificio... (Ossorio, *Maravillas de Dios en sus santos* 55)

Al incorporar estas dos virtudes en san Francisco, se incita al público a seguir su ejemplo, pues se afirma que el que sigue el camino trazado por Jesucristo, tiene asegurada la salvación. Seguir a Cristo significaba aborrecer lo temporal, dejando de lado los placeres corporales y privilegiando lo espiritual.

En definitiva, el sermón de santos tenía la obligación de formar cuerpos benévolos, elaborados desde la retórica. Las representaciones sobre san Francisco y, en general, las representaciones de santos, mostraban valores de la sociedad ideal que se quería formar. El propósito era que los españoles y criollos se sostuvieran en el poder al tiempo que gozaban de unas virtudes únicas de las gentes de linaje.

El predicador barroco: portavoz de la Iglesia

La Iglesia comenzó a interesarse principalmente en la figura del predicador a partir de los ataques protestantes. Ante el peligro que acechaba a la

fe católica, el perfil de quien transmitía la doctrina debía ser el idóneo para ello. Para Manuel Morán y José Andrés Gallego, la Reforma había sorprendido a los cristianos sin un conocimiento adecuado de los fundamentos de su fe y era preciso corregirlo. En consecuencia, en el Concilio de Trento se prolongó un verdadero plan de divulgación doctrinal, en el que la formación de los sacerdotes, la predicación y la enseñanza catequética eran piezas primordiales (Morán y Gallego).

El predicador colonial gozaba de igual legitimidad que el alcalde. Su conducta era de interés general, pues hacía parte de lo “público” y lo “notorio”, por lo que no eran sujetos que se encerraban en sus conventos a llevar una vida ermitaña; al contrario, eran los protagonistas de su época. Como plantea Piotrowski, llevar una vida ascética era poder exteriorizar la fe en Dios. Una experiencia completamente individual, como lo eran las creencias religiosas, en el siglo XVII era una experiencia social (Piotrowski 11).

Las actitudes y discursos del predicador, señala Margarita Garrido, incidían en la vida civil de las ciudades y pueblos, por lo que se esperaba de él un comportamiento apropiado, en el que se abstuviera de llevar una vida mundana y pecaminosa caracterizada por sostener “relaciones sospechosas” con mujeres, jugar a las cartas, mezclarse en el comercio, participar en bailes, corridas o riñas de gallos⁴.

Perla Chinchilla (11-12) sugiere que las ciudades generaron una “élite de predicadores”, que disponía de fama y credibilidad total. Estos oradores de “villa y corte” se caracterizaban por tener amplias solicitudes de predicación y por usar un estilo culto y elegante que los identificara. Muestra de ello es el predicador Ossorio, de un estilo culterano que, al inicio de uno de sus sermones y consciente de su oficio, hace la acotación de haber tenido un día agitado después de predicar varios discursos religiosos en un mismo día:

4 Sin embargo, no hay que olvidar, sigue diciéndonos la autora, que los feligreses constantemente se quejaban de las fallas de sus curas en estos aspectos.

... que hoy me fue forzoso después de seis, o siete sermones predicados, cuyos asuntos individué el año pasado en este lugar, encarar la proa, y tender las velas de mi pobre barco hacia donde sopla en el evangelio aquel zafiro blanco ... (*Maravillas de Dios en sus santos* 16)

Estos predicadores cultos, integrados a una sociedad urbano-cortesana, distaban de los de “plaza y pasión”; predicadores, al decir de Chinchilla para el caso de la Nueva España, “no oficiales” que se encargaban de llevar la palabra de Dios a los lugares más recónditos de la cristiandad. Estos últimos eran destinados normalmente a los “pueblos de indios”, donde no era necesario un sermón laborioso en el aspecto ornamental y estilístico. Aquí nos interesa la imagen del predicador que se mueve en las ciudades, se rodea de las élites civiles y eclesiásticas, y Ossorio fue uno de ellos, reconocido orador que pudo predicar en el púlpito de la Catedral de Santafé de Bogotá, estando presente el virrey con su cortejo, las dignidades eclesiásticas y un gran número de devotos (Gómez 2: 33-42).

El perfil del predicador

Los predicadores antes de Trento se caracterizaron por tener poca preparación en su oficio. Generalmente estudiaban en escuelas catedráticas y en el mayor de los casos eran instruidos por sus propios párrocos, por lo que su formación no llegaba a ser considerada calificada. Solían tener fama de indisciplinados, ignorantes y de no dar ejemplo a la sociedad. El concilio tridentino quiso solucionar esos inconvenientes por medio de los seminarios diocesanos, donde se enfatizaba en la enseñanza profesional de la predicación, liturgia y práctica sacramental en general. Poco a poco, esos predicadores mal formados fueron desapareciendo para dar paso a los de talla y elegancia, en un lento proceso que sólo tuvo efectos a largo plazo.

Al mejorarse sustancialmente el oficio del predicador, los sermones adquirieron otro carácter. La liturgia no podía estar en manos de un aprendiz; el orador debía de ser un especialista al practicar su oficio en las catedrales y colegiadas más reconocidas. Junto a un cuantioso número de

seculares encargados del adoctrinamiento, dominicos, franciscanos, benedictinos, jesuitas y agustinos fueron las principales órdenes encomendadas a la predicación. Estos religiosos se caracterizaron por llevar una vida ascética, donde eran comunes los ayunos, el recogimiento y el silencio, intentando seguir el modelo de vida de Jesús.

La predicación tenía como objeto la gloria de Dios y el bien de las almas. Para ello, el predicador debía de transmitir a su público las verdades de la fe. Como señala Miguel Núñez:

[A] la misión del predicador [...] se le atribuye un triple cometido: enseñar, deleitar y mover. Enseñar popularmente siendo conscientes del grado cultural de la masa a la que se dirige. Deleitar porque es preciso no aburrir y hacer huir, sino atraer para llevar a cabo el tercer cometido: mover, que es el objetivo central que se persigue. (37)

Lo que pretende el orador es conmocionar al público con el fin de cambiar, si es necesario, el comportamiento de éste. Debía de orientarlo hacia un modelo moral y ortodoxo, que era el aceptado por la Iglesia en ese momento. Para lograr este cometido, el movimiento predicacional se dirigió a catequizar con el propósito idílico de desterrar vicios, pecados y prácticas ajenas al espíritu cristiano y a la doctrina autorizada. Desde esta perspectiva, los instructores de predicadores ratificaban la finalidad dirigista del sermón: mudar comportamientos y canalizar conductas encauzando la existencia humana por el camino que manda Dios y determina la Iglesia católica. De esta manera, lo deja ver el preceptista fray Luis de Granada:

... es ciertamente tan difícil este sagrado oficio, si se ejercita útil y rectamente, cuando tiene de digno y provechoso. Porque, siendo el principal oficio el de predicar, no sólo sustentar a los buenos con el pábulo de la doctrina, sino apartar a los malos de sus pecados y vicios: y no sólo estimular a los que ya corren, sino animar a correr a los perezosos, y dormidos: y finalmente no sólo conservar a los vivos con el misterio de la doctrina en la vida de la gracia, sino también resucitar con el mismo ministerio a los muertos en el pecado... (19)

Sin dejar de lado la instrucción, se buscaba mover la voluntad, e incluso emocionar o agrandar el sentimiento para conseguir la reforma de las costumbres y comportamientos de los sujetos. Con tal de lograr este tipo

de persuasión, se le exigía al predicador cualidades naturales y adquiridas. Se necesitaba de cierta predisposición innata y una preparación dada por el estudio; sólo adquiriendo estas dos condiciones, el predicador podía llegar a ser un compendio de virtudes, un maestro en enseñanza y un modelo moral de vida.

Cualidades naturales

El orador necesitaba contar con naturaleza de cuerpo y tener un alma pura. Los tratados de instrucciones para predicadores enfatizaban en las virtudes de las que debían gozar quienes ejercieran este oficio. Granada, por ejemplo, destacaba la caridad y bondad como valores principales del orador. El predicador ideal debía contar con unas cualidades específicas a su oficio: el espíritu de Dios, que daba entereza y santidad de vida; la oración, que es el canal por medio del cual Dios transfiere sus dones al predicador; integridad y santidad de vida, pues se necesitaba predicar con el ejemplo, y pureza y rectitud de intención, que para el preceptista se traducían en poner en la mira la gloria de Dios y la salvación de las almas.

El interés eclesiástico de mostrar al predicador como ser idóneo y ejemplo de vida, tenía que ver principalmente con su función de modelar conductas. Ante tan difícil tarea, el orador necesitaba emanar autoridad para gozar de credibilidad entre sus fieles. Por esto debía caracterizarse principalmente por su carisma y, como señala Max Weber (193), por carisma se entiende la cualidad que pasa por ser extraordinaria de una personalidad por cuya virtud se la considera en posesión de fuerzas sobrenaturales, o como enviados de Dios, o como ejemplar y, en consecuencia, como guía o líder.

El predicador era elegido por sus cualidades carismáticas, no competía con sus colegas por un ascenso burocrático, sólo luchaba por un liderazgo que podía establecerse por reconocimiento de la comunidad. El prestigio, en este caso, era fundamental para que los sermones tuvieran peso en el público. Un orador aprendiz no podía llegar a persuadir como posiblemente lo lograba uno de alta reputación. A este líder carismático se

le obedecía por razones de confianza personal en la revelación, heroicidad o ejemplaridad. La dominación carismática no conoce ninguna apropiación del poder del mando, al modo de la propiedad de otros bienes, ni por los señores ni por poderes estamentales, sino que es legítima, por cuanto el carisma personal rige por su corroboración.

Cualidades adquiridas

El predicador debía instruirse bien en las Sagradas Escrituras para no llegar a interpretarlas de forma errada y poder argumentar el sermón a partir de la doctrina y autoridades permitidas. Para el fácil acceso de los libros, las escuelas conventuales contaban con librerías especializadas en ciencias eclesiásticas que aseguraban la formación académica de los “aprendices a predicador”.

Debía el orador leer a los clásicos y saber sobre teología moral, demostrar agilidad en el manejo de la Biblia y tener conocimiento de los decretos conciliares, bulas pontificias, Padres de la Iglesia, etc. Era obligatoria la aprehensión de varias lenguas, en especial el latín, y la preparación en otras áreas de las humanidades en las que hallara familiaridad para construir su sermón. El cumplimiento de estos requisitos tenía un tiempo límite, pues no sólo se trataba de estudiar y leer con juicio a todas las autoridades religiosas y seculares de la época, también se necesitaba de la habilidad para exponer, que con los años y la disminución de las cualidades vocales se hacía más difícil.

Ciertos predicadores neogranadinos, para Renán Silva, llegaron a ocupar un lugar de preferencia como modelo de formación de sermones, circulando sus sermonarios no sólo entre clérigos, sino también entre creyentes y devotos:

Pero el predicador debe ser, además, un ‘artista de la palabra’ —también un ‘atleta de la palabra’, según la aguda expresión de Roland Barthes—, pues antes que *demostrar*, en el sentido moderno del término, su tarea es la de *convencer* y la de *conmover*. El gran prestigio que ciertos predicadores alcanzaron en la sociedad colonial neogranadina —e Hispanoamericana— parece haber dependido enteramente de este hecho. (114)

El público: los agentes persuadidos

El discurso barroco en el Nuevo Mundo estuvo fuertemente influenciado por el de la metrópoli, pero nunca dejó de tener sus propias particularidades. El público predicado era muy distinto al de España, por lo que el mensaje que se impartía también debía ser diferente. El proyecto evangelizador en las colonias conllevaba un mayor objetivo político, lo cual hacía que los sermones no abordaran únicamente enseñanzas de la Iglesia, sino que incorporaran temas de la conducta moral cristiana. Mientras se hablaba de aspectos religiosos se iban añadiendo al sermón cuestiones relacionadas con la jerarquía social y política existente en la época.

El predicador del siglo XVII que instruía en las urbes predicaba principalmente para las élites, aunque el público que escuchaba el sermón en las ciudades de la Nueva Granada era heterogéneo en su composición, pues los españoles y criollos estaban obligados a llevar a sus esclavos e indígenas domésticos a la proclamación de la ceremonia litúrgica los domingos y días de fiesta. A Ossorio no le faltaba el público de títulos nobiliarios:

Durante treinta años reinó en el púlpito de la capital neogranadina, encantando a las cortes coloniales del Barón de Prado, de los Marqueses de Miranda de Aute y de Santiago, y de los tres Diegos que gobernaron de 1662 a 1671: Egües y Beaumont, Corro y Carrascal y Villalba y Toledo. (Otero 87)

A las élites se les había inculcado más enfáticamente la unión entre lo civil y lo religioso. Aquellos quienes vivían en una misma área urbana eran, al mismo tiempo, vecindario y feligresía, pues, en el pensamiento de la época, no se podía ser buen ciudadano sin ser primero buen padre, buen hijo, buen esposo y buen parroquiano. Cometer un delito era un pecado y cometer un pecado era un delito, por lo que las fronteras entre una y otra autoridad, entre Iglesia y Estado, no estaban claramente demarcadas.

La rutina de las ciudades de la Nueva Granada era modelada por el calendario litúrgico, por lo que la centralidad de lo religioso generó que lo público estuviera siempre supeditado a los rituales que demandaba la Iglesia.

“No en vano y semanalmente los sermones fueron el discurso destinado al público, el que denotaba los límites del bien y del mal, ofrecía [e imponía] un sentido del orden y apelaba continuamente a las conciencias” (Garrido 140). Resultado de esto fue la aparición de un misticismo intenso, que recordaba a los feligreses la existencia del pecado y que los invitaba a combatirlo por medio del recogimiento y la práctica de la vida virtuosa.

En la Nueva Granada apenas se empezaban a gestar las ciudades. Sólo Santafé, Popayán y Cartagena son consideradas por Jaramillo Uribe (106-107) como urbes incipientes, pues ellas eran la morada de la población civil, burocrática y eclesiástica, encargada esta última de construir conventos, capillas y catedrales. Estos dos poderes, el civil y el religioso, se encargaron de consolidar en la población una cultura caracterizada por el pensamiento religioso, como reflejo del espíritu español de la Contrarreforma.

Por lo que respecta a los indígenas, su presencia en las ciudades se restringía casi exclusivamente al sistema de mita urbana o a relaciones de servidumbre con la élite. Los mestizos, por otro lado, según Colmenares, se dedicaban generalmente a oficios artesanales e intentaban abrirse campo en los trabajos agrícolas: “las ciudades constituían, pues, el dominio casi exclusivo de la ‘república de españoles’” (435), por lo que fue a ellos a quienes se les dirigió principalmente el discurso moral de los sermones.

La evangelización de las “castas” quedó a cargo básicamente de los misioneros y aprendices de predicadores, destinados a trasladarse a los “pueblos de indios”. Españoles y criollos americanos eran los herederos de los valores religiosos de España, que respondían a un modelo de sujeto blanco y de linaje. En la Colonia, las virtudes estaban asociadas a quienes manejaban el poder, mientras los vicios eran la representación de los indígenas, esclavos y las demás castas. El ideal del comportamiento cristiano se basaba en un individuo blanco, puro y casto, por lo que el discurso de control social de los sermones apuntaba a fortalecer ese anhelo de conducta idónea. No obstante, y a pesar de que la feligresía acudía sin falta a la iglesia, esto era un aspecto más de su cotidianidad. Como lo plantea Núñez:

Los cambios de vida o conversiones espectaculares que se cuentan tienen generalmente mucho de transitorio. La religiosidad no es tan profunda. Las críticas constantes de predicadores y escritores religiosos lo atestiguan. El pueblo queda conmovido pero no totalmente convencido y sus conductas no varían substancialmente. (49)

La predicación y la teatralidad

Para que la predicación cumpliera su objetivo de persuadir al público hacia una vida virtuosa, el orador se veía obligado a recurrir a tonos de voz y a gestos característicos que le permitieran mantener atento al auditorio y mover sus conciencias. Los preceptistas de la época alertaban a los predicadores sobre el peligro que se corría si se hacía un sermón monótono, manteniendo una misma pronunciación sin hacer ninguna inflexión. Ante todo, los predicadores debían evitar producir sueño en sus feligreses, de ahí que sus movimientos y ademanes cumplieran la función de mantenerlos despiertos.

Los propios sermones de Ossorio conllevan un estilo teatral que dibuja escenas piadosas en la conciencia de los creyentes a través de las descripciones de imágenes sufrientes, en este caso la de san Francisco, pero todos sus sermones, sobre todo los de santos, están llenos de este tipo de imágenes: “¡Oh llama estática! ¡Oh Serafín ardiente, aljaba de los dardos de amor! ¿Qué importa que seas el llagado por antonomasia, si vives de las heridas cuando muerto a sus arpones?” (*Maravillas de Dios en sus santos* 51). Lo mismo ocurre con el sermón de *San Pedro hijo de la paloma*, predicado en 1639 en la Catedral de Santafé:

¡Oh amante Pedro: Ícaro soberano, no con alas de cera, sino con alas de fuego! ¡Oh Piedras que centelleas vivas llamas de amor, oh paloma ligera, que te remontas hoy sobre las coronillas de los más encumbrados Serafines, que mucho que lleves tan alto el vuelo si son tus alas de plata, alas de amor, alas de fuego, que mientras más vuelan, más se encienden, alas al fin heredadas de aquella paloma que bajó al Jordán [...], alas que te encumbran, y levantan tanto, que como si te viera en el cielo te llama Cristo bienaventurado... (*Maravillas de Dios en sus santos* 16)

El orador debía crear todo un teatro creativo que le ayudara a conmover a su público. La misa se ofrecía en el altar, en latín y de espaldas, pero el sermón se debía de proclamar en el púlpito, en castellano y de frente. Desde la baja Edad Media, el púlpito se había ido alejando del presbiterio y había entrado en la nave de la iglesia (Jungmann 204). El altar era considerado un lugar sagrado, por lo cual sólo el sacerdote tenía el privilegio de estar allí; por el contrario, el espacio asignado a los creyentes era considerado profano. El púlpito, localizado en la zona blasfema, era una plataforma pequeña y elevada con antepecho y tornavoz, normalmente cercano al altar.

De manera teatral el sacerdote desciende de él, recorre brevemente la nave y asciende al púlpito, el “lugar de las verdades”, como dice Ossorio: “... es el pulpito, Cristianos míos, como el sepulcro, lugar de verdades, escuela de desengaños, no lleva lisonjas ...” (*Maravillas de Dios en sí mismo* f. 107v). Así, estos espacios delimitados reforzaban la imagen contrastada del sacerdote y su feligresía. La misa barroca, al igual que la medieval, fue un culto en que la parte activa la llevaban exclusivamente el sacerdote y el clero. Los fieles sólo podían seguir las ceremonias sagradas desde lejos o a cierta distancia.

El discurso barroco de la predicación se caracterizó por la ornamentación, reglamentación y uso de los sentidos. La religiosidad exterior, típica del Barroco, se manifestó en la teatralización de los mundos interiores. Tal como lo plantea Chartier, los textos creados para ser dichos en voz alta y compartidos en una audición colectiva, como el sermón, están “... cargados de una función ritual, pensados como máquinas de producir efectos, esos textos obedecen a las leyes propias del *performance* o de la realización oral y comunitaria” (28), lo que supone, por otro lado, una duración limitada para no agotar al auditorio.

El interés de la Iglesia para que toda práctica religiosa fuera visible estaba enfocado en poder controlar la fe de sus creyentes. La predicación barroca encontró en el teatro su mejor aliado para mover a su público, pues sus espectadores podían verse como una masa unitaria, y si bien se ha

sostenido que el individuo piensa de manera diferente en cuanto tal y no como integrante de un colectivo, lo cierto es que en un momento dado se puede dar lugar a un fenómeno de contagio que, posiblemente, facilita la adhesión de estos sujetos asistentes a una u otra manifestación ideológica (Maravall, *Teatro* 159).

Como ejemplo de teatralización en la prédica encontramos a Juan de Santa Gertrudis, un predicador que de manera pedagógica quiso hacer un sermón sobre la “fealdad del alma en el pecado”. Para ello pidió a hermanos de su orden dominica que hicieran sonar unas cadenas en las cuatro esquinas de la plaza, arrastrándolas después de que él les diera la señal. El toque de creatividad no quedó ahí, sino que consiguió a cuatro negros esclavos a quienes se les pintó el rostro de rojo, se les desgredó el pelo, se les desnudó y se les dio una antorcha encendida y una larga cadena. Se ocultó a cada uno en una esquina de la plaza a la espera del llamado.

Cuando Santa Gertrudis se subió al púlpito no sabía cómo comenzar el sermón y repentinamente dijo: “Salid, demonios, de estas infernales covachas, que os traigo a vender una partida de almas en gracia de Dios”. Los esclavos pensaron equivocadamente que ese era el llamado y empezaron a acercarse cada uno hacia la plaza, haciendo sonar las cadenas. El susto y el pánico vivido lo expresa el predicador así:

... y se oía venir corriendo, y de tan cerca se conmovió un alarido y llanto tan exorbitante, que no sé con qué compararlo. Los que estaban en los cuatro ángulos de la plaza, cada cual atendió al ruido que le venía de más de cerca; y al volverse a mirar y ven venir los negros con la cara colorada, y con el hachón que levantaba dos varas de llama, pensaron todos en realidad eran demonios, y por huir cada cual al viento contrario, empezaron a atropellarse unos con otros con tal gritería, que parecía un día de juicio. (Santa Gertrudis, cit. en Borja, *Rostros* 179-80)

Este ejemplo puede corroborar la autonomía que tenía el orador a la hora de proclamar un sermón y cómo también se jugaba con la creatividad para hacerse conocer y llegar a persuadir con más facilidad al público que lo escuchaba. En la Edad Media los *exempla* eran el medio didáctico por el cual se narraban historias; pero pronto se descubrió que la representación

de esas narraciones era mucho más eficaz si se hacía de forma visual, pues por medio de la vista se adquirirían mayores posibilidades de penetración y asimilación en el público que lo contempla. La pintura y los grabados ayudaron a que los individuos visualizaran las narraciones de las historias de la época, pero:

... es obvio que cuando esas enseñanzas se desenvuelven sobre la escena, con un montaje escénico que da mayor relieve a la acción que el espectador presencia, añadiendo el muy superior efecto del lenguaje hablado (con todos los matices de expresión que éste lleva consigo, sobre el lenguaje escrito), la eficacia del mensaje transmitido es máxima. (Maravall, *Teatro* 161)

Los sermones del siglo XVII cumplían con la función de reformar o manipular ideológicamente las mentes de los fieles. El teatro barroco buscaba unos efectos determinados sobre los comportamientos sociales; su acción moldeadora pretendía dejar en claro lo que había que corregir en la sociedad, y se proponía difundir aquellos comportamientos que se suponía eran propicios para la comunidad. El teatro de la prédica se comportaba en función de mantener el *statu quo* de la monarquía y los poderes de los grandes señores. Se caracterizó por un “dirigismo reformador” que cumplía el papel de educar a los espectadores para un modo de vida social posterior. Tenía la posibilidad de impresionar los ánimos y mover las voluntades, pues las escenas generaban emotividad en el público. En el púlpito, los oradores ponían de relieve los conflictos socioculturales y las tensiones de raza, etnia, religión, estatus y explotación económica que se vivían en la época. “En la ruta del reconocimiento social y en consonancia con las tensiones que de él se desprenden, la coacción y la autocoacción intervinieron en la modificación, regulación y naturalización de los comportamientos” (Quevedo 83).

Así, los sermones participaron en este enmarañado sistema de control, describiendo el ideal de cuerpo cristiano como un cuerpo criollo: blanco, obediente, dramático, benévolo y sufriente. La santidad, desde una larga tradición del cristianismo, fue asociada a los grupos sociales privilegiados. En la Nueva Granada, los españoles y criollos representaban esa imagen de santidad. Lo mismo sucedió con las virtudes:

Esta práctica está directamente vinculada con la vivencia pública de la fe, que la convierte en un teatro religioso en el que el dramatismo, la exacerbación de los sentidos, en fin, la experiencia barroca intervienen en la configuración de la santidad como ideal de perfección cristiana ... (Quevedo 92)

Balandier sostiene que, independientemente del tipo de sociedad y organización de poder que sea, la *teatrocracia* siempre está presente, ya que ella es la que regula la vida cotidiana de los seres humanos que viven en colectividad. El autor asegura que el término *teatrocracia* procede del ruso Nicolás Evreinov, para quien lo teatral está en todas y cada una de las manifestaciones de la existencia social, pero en especial en las que el poder tiene un rol trascendental. El drama siempre ha tenido un doble sentido: el de actuar y el de representar la vida cotidiana con el fin de dismantelar las verdades ocultas de la sociedad. El teatro dramático, por lo tanto, se convierte así en una forma de negociar los límites del manejo del poder (15).

En la Nueva Granada, el ejercicio de poder se concentraba en manos de la Iglesia y la Corona. En el caso de la Iglesia, la figura del predicador permitió generar la credibilidad y autoridad necesaria para ejercer el dominio sobre la población. Las celebraciones religiosas permitían ir construyendo un discurso esencialmente político. La Corona estuvo por encima de la institución eclesiástica desde fines del siglo XV, pues el sistema burocrático que impuso España sobre la Iglesia generó una preponderancia del poder civil sobre el religioso. La Iglesia asumió esa subordinación con tal de mantener la unidad religiosa en esos territorios, pues existía un temor a la disgregación, generado por el protestantismo.

Esa situación de supeditación a la monarquía en que se encontraba la Iglesia facilitó que el discurso religioso estuviera cargado de un contenido político que favorecía el mantenimiento de la sociedad tal cual se quería, lo que les impedía a las castas buscar una movilidad social (Maravall, *Estado* 217). El escritor italiano Traiano Boccalini, citado por Maravall, planteaba en el siglo XVII:

... sin obediencia a las leyes divinas, no hay tampoco obediencia a las leyes humanas. La religión era, pues, un medio de dominación, destinado a

mantener sumisas las masas; en suma, interés del Estado. Por esta razón también era, en su sentir, interés del Estado la unidad religiosa dentro de la comunidad. (*Estado* 236)

La disidencia religiosa conllevaba siempre una repercusión política. Esto se ve claramente en el caso neogranadino, pues desde las primeras épocas del período colonial los sermones de los sacerdotes apoyaban a las autoridades civiles en la imposición de tributos como las alcabalas. Tal como lo expone Garrido:

... vecinos, oficiales y sacerdotes, acostumbraban justificar sus actos por amor a 'las dos Majestades': Dios y la Corona. Si por un lado la Iglesia y las misiones suplían al Estado en áreas alejadas o no integradas, por otro, la lucha contra los pecados públicos no era sólo asunto de la Iglesia sino también de los gobernantes. (141)

La teatralidad representa a la sociedad gobernada, en la medida en que el poder político consigue la subordinación a través de ella, de ahí que la teatralidad da una imagen idealizada de sí misma a la sociedad. Representación implica establecer jerarquías. La teatralidad que se esconde detrás de la oralidad del siglo XVII iría encaminada, por lo tanto, a legitimar el poder colonial y las escalas sociales que se habían consagrado desde el siglo anterior.

Al estar ambos aparatos articulados, el político y el religioso, los vicios quedaban poseídos no sólo de un carácter moral, sino también jurídico, lo que significa el desacato a la norma o la ley. Lo considerado "vicioso" en el siglo XVII eran los defectos morales, las acciones guiadas por la soberbia, la arrogancia, la envidia, la ingratitud, etc., al igual que el pecado y los sentimientos como la vanidad. Defectos morales, pecados, acciones y sentimientos indebidos que se atribuían a las castas, y que dejaban la imagen virtuosa exclusivamente para asignarla a aquellos que podían ostentar su linaje.

La sanción moral sobre la desobediencia era un elemento de cohesión en la sociedad neogranadina, porque su opuesto era visto como la 'unión de voluntades', que servía para formar un cuerpo social funcional caracterizado por la virtud. No es gratuito que Antonio Ossorio hiciera

hincapié en la obediencia y la humildad como virtudes supremas de los santos a quienes dedica sus oraciones.

La palabra dramatizada se convirtió en uno de los mejores mecanismos para llevar el mensaje de control social y consolidar así el poder colonial, pues ella tiene el efecto de ilusionar lo real al punto de conseguir que un ideal cobre vida. El lenguaje del poder ponía sobre la mesa las diferencias sociales, comenzando por las que existían entre el predicador y su público y terminando por las que había entre castas. El lenguaje, dice Bourdieu, representa a la autoridad de la que hace parte su portavoz. En este caso, el lenguaje litúrgico es representado por la palabra oficial de un portavoz autorizado (el sacerdote) que se expresa en situación solemne con una autoridad cuyos límites coinciden con los límites que impone la delegación de la institución, hay siempre una retórica característica. El poder del sermón reside en el hecho de que el predicador que lo pronuncia no lo hace a título personal; él sólo es un portavoz autorizado de la Iglesia que actúa sobre sus fieles a través del contenido de la palabra predicada, en la medida en que su palabra concentra el capital simbólico acumulado de la institución eclesiástica (Bourdieu 69).

La teatralidad política, para Balandier, tiene mayor acogida cuando se mitifica la figura de un héroe, ya que la autoridad que engendra es mucho mayor que la que tiene la mera teatralidad rutinaria. El héroe es reconocido por su fuerza dramática, no por ser el más capaz. Debe generar sorpresa, acción y éxito para mantener su gobierno, aunque también ser fiel a su papel mostrando cómo la fortuna lo sostiene a él en el poder en vez de a otro. El éxito del sermón se reduce a la adecuación del predicador y a la función social que ejerce.

La predicación sólo podía llevarse a cabo en el púlpito y sólo el predicador estaba autorizado para realizar la liturgia. Esto era necesario acatarlo al pie de la letra, porque la función simbólica estereotipada es precisamente manifestar que el predicador no actúa como individuo o por su propia autoridad, sino como depositario de un mandato, el divino. El simbolismo ritual no actúa por sí mismo, sino porque “representa”, en el sentido teatral

del término, el ceremonial litúrgico con sus códigos gestuales y palabras sacramentales características.

Conclusiones

Hemos pretendido indagar en la escritura sermonaria como instrumento fundamental del ejercicio del poder, de la imposición de controles y de la sugestión de las conductas, a fin de desentrañar su función social e ideológica y sus formas de expresión, así como de descubrir tanto el poder de la palabra como el poder del texto escrito en relación con la clásica fórmula comunicativa que describe el “qué dice” (contenido de los sermones), el “quién dice” (predicador-control) y “a quién dice” (público), y sin olvidar las intenciones, estrategias y tácticas inmediatas de los comunicadores en el contexto sociopolítico en el cual actúan.

Analizamos el discurso sermonario que se construyó en la Nueva Granada del siglo XVII como medio por el cual se pretendía crear una imagen idealizada del sujeto barroco, una imagen que apuntaba a la construcción de un cuerpo social sin conflictos, que no pusiera en entredicho la continuidad de la situación estamental en la Colonia. No es nuestro objetivo examinar las prácticas que se generaron a partir de la prédica de los sermones. Aquí sólo nos detenemos en el significado que conlleva el mensaje sermonario como discurso oficial que impartió la Iglesia para ser adoptado por la sociedad, tomando como ejemplo los sermones de Antonio Ossorio, quien nació y desarrolló su actividad literaria y predicadora en este territorio.

Sus sermones dejan entrever que su inspiración estuvo inmersa en la atmósfera que creó la Contrarreforma. No sólo sus temas (la obsesión por la muerte, el sentimiento de la pecaminosa naturaleza humana y la esperanza de la salvación), sino también su estilo dramático de orador, reflejan el espíritu religioso y barroco que pasaba de España a América.

La retórica utilizada en la predicación se convirtió en una de las armas empleadas para consolidar el poder español. El propósito de su uso

persuasivo era crear modelos de sujetos benévolos caracterizados por la subordinación y la disciplina. La palabra era un medio más a través del cual se sostenía un *statu quo* que permitía mantener el poder en manos del aparato político-religioso. La palabra dramatizada se convirtió en el Barroco en un eficaz vehículo para construir fieles a imagen y semejanza de los requerimientos deseados por los poderes de la época. Las intenciones reales de los sermones de santos iban encaminadas a edificar un sujeto barroco caracterizado por las virtudes. Lo político y lo religioso, Estado e Iglesia, trabajaron de la mano en la construcción de un cuerpo social que sostuviera la inmovilidad de las castas y perpetuara el poder de las elites. El discurso de la santidad no necesariamente regía los comportamientos de los sujetos coloniales, pero se manifestaba como una representación ideal de sus actitudes.

Existe una intersección entre el discurso y el gesto, entre la escritura del sermón y su proclamación oral; de ahí que analicemos la parafernalia que rodea el acto predicacional. La palabra dramatizada y el teatro trabajaron de la mano para impregnar en un amplio número de individuos el mensaje de Dios, del cual se apropiaba la Corona. La predicación retórico-ecclesiástica se convirtió en una fuente de poder que intentaba persuadir a sujetos que no cuestionaran la fe de la Iglesia. La palabra adquirió nuevos significados que por sí solos carecían de importancia; se necesitaba, además, de la teatralidad para lograr una mayor conmoción en los creyentes, pues el período Barroco se caracterizó por la exterioridad católica de sus actos y la manifestación pública de los sentimientos.

Al discurso oral de los sermones se le sumó la introducción de la imprenta y los oradores vieron en la publicación una nueva forma de proclamar. Las amplificaciones que caracterizaban a los sermones orales podían aumentarse con mayor rigor en los sermones publicados, y recordemos que los sermones de Ossorio se publicaron en España en 1649 y 1668, cuando todavía faltaba tiempo para que la imprenta llegara a Nueva Granada. Sin embargo, y de manera paradójica, la imprenta terminó por arruinar la relevancia de la predicación oral y la teatralidad que estaba detrás de ella. En el siglo XVIII una nueva sociedad, de carácter más ilustrado, iba a encontrarse con otros y más medios de cristianización.

Bibliografía

FUENTES DOCUMENTALES

- Granada, Luís. *Los seis libros de la rhetórica eclesiástica o, de la manera de predicar*. Barcelona: Imprenta de Juan Lolis, y Bernardo, 1778. Impreso.
- Ossorio de las Peñas, Antonio. *Maravillas de Dios en sus santos*. Madrid: García y Morrás, 1649. Impreso.
- . *Maravillas de Dios en sí mismo*. Madrid: García y Morrás, 1649. Impreso.
- . *Maravillas de Dios en sí mismo: segunda parte*. Alcalá de Henares: María Fernández, 1668. Impreso.
- . *Maravillas de Dios en su madre*. Madrid: Joseph Hernández, 1668. Impreso.
- . *Segunda parte: maravillas de Dios en sus santos*. Alcalá de Henares: María Fernández, 1668. Impreso.

FUENTES SECUNDARIAS

- Ardila A., Héctor. *Hombres y mujeres en las letras colombianas*. Bogotá: Cooperativa Editorial Magisterio, 1998. Impreso.
- Balandier, Georges. *El poder en escenas: de la representación del poder al poder de la representación*. Paidós: Barcelona, 1994. Impreso.
- Borja Gómez, Jaime. *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada: indios, negro, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás*. Bogotá: Ariel, 1998. Impreso.
- . *La construcción del sujeto barroco representaciones del cuerpo en la Nueva Granada del siglo XVII*. Bogotá: Icanh, 2002. Web. 29 oct. 2009. ---. *Los indios medievales de fray Pedro de Aguado: construcción del idólatra y escritura de la historia en una crónica del siglo XVI*. Bogotá: Instituto de Estudios Sociales y Culturales (Pensar), 2002. Impreso.
- Bourdieu, Pierre. *¿Qué significa hablar?* Madrid: Akal, 2001. Impreso.
- Chartier, Roger. *Pluma de ganso: libro de letras, ojo viajero*. México: Universidad Iberoamericana, 1997. Impreso.
- Chinchilla Pawling, Perla. *De la compositio Loci a la República de las letras*. México: Universidad Iberoamericana, 2004. Impreso.
- Colmenares, Germán. *Historia económica y social de Colombia I: 1537-1719*. Bogotá: Tercer Mundo, 1997. Impreso.

- Echeverry Pérez, Antonio José. "Mentalidades teológicas en el Nuevo Mundo". *Historia y Espacio*, 22 (2004): 5-20. Impreso.
- Garrido, Margarita. "La vida cotidiana y pública en las ciudades coloniales". *Historia de la vida cotidiana en Colombia*. Ed. Beatriz Castro Carvajal. Bogotá: Norma, 1996. 131-58. Impreso.
- Gómez Restrepo, Antonio. *Historia de la literatura colombiana*. T. 2. Bogotá: Ministerio de Educación, 1957. Impreso.
- Jaramillo Uribe, Jaime. *La personalidad histórica de Colombia y otros ensayos*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1977. Impreso.
- Jungmann, José A. *El sacrificio de la misa: tratado histórico-litúrgico*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1951. Impreso.
- Maravall, José Antonio. *Estado moderno y mentalidad social (siglos XV a XVII)*. T. 1. Madrid: Revista de Occidente, 1972. Impreso.
- . *Teatro y literatura en la sociedad barroca*. Barcelona: Crítica, 1990. Impreso.
- Morán, Manuel y José Andrés Gallego. "Predicación y Reforma". *El hombre barroco*. Ed. Rosario Villari. Madrid: Alianza, 1993. 165-199. Impreso.
- Núñez Beltrán, Miguel Ángel. *La oratoria sagrada de la época del barroco: doctrina, cultura y actitud ante la vida desde los sermones sevillanos del siglo XVII*. Madrid: Universidad de Sevilla; Fundación Focus-Abengoa, 2000. Impreso.
- Otero Muñoz, Gustavo. *La literatura colonial de Colombia*. La Paz: Imprenta Artística, 1928. Impreso.
- Piotrowsky, Bogdan. *La dialéctica y la espiritualidad de la literatura barroca en la Nueva Granada*. Bogotá: Universidad de La Sabana, 1991. Impreso.
- Quevedo Alvarado, María Piedad. *Un cuerpo para el espíritu: mística en la Nueva Granada, el cuerpo, el gusto y el asco 1680-1750*. Bogotá: Icanh, 2007. Impreso.
- Rubial García, Antonio. *La santidad controvertida*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999. Impreso.
- Silva, Renán. "El sermón como forma de comunicación y como estrategia de movilización. Nuevo Reino de Granada a principios del siglo XVII". *Sociedad y Economía*, 1 (septiembre 2001): 103-30. Impreso.
- Vergara y Vergara, José María. *Historia de la literatura en Nueva Granada: desde la Conquista hasta la Independencia (1538-1820)*. T. 1. Bogotá: Editorial ABC, 1958. Impreso.
- Weber, Max. *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996. Impreso.

Fecha de recepción: 15 de abril de 2009.

Fecha de aprobación: 6 de julio de 2009.