

El arte de predicar

de Juan de Espinosa Medrano
en «La novena maravilla»



Charles B. Moore



Pontificia Universidad Católica del Perú
Fondo Editorial 2000



El Profesor Charles B. Moore se doctoró de la Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill, EE.UU., en 1997.

Es profesor asistente de lengua española, así como de cultura y literatura hispanoamericanas en la Universidad de Gardner-Webb en Boiling Springs, Carolina del Norte.

Como especialista en literatura hispanoamericana colonial, el Dr. Moore ha publicado en los Estados Unidos, Perú y España varios artículos sobre Lope, Cervantes, Espinosa Medrano, Somers y Garcilaso de la Vega.

Reside actualmente en Shelby, Carolina del Norte.

El arte de predicar
de Juan Espinosa Medrano
en *La novena maravilla*

El arte de predicar
de Juan Espinosa Medrano
en *La novena maravilla*

Charles B. Moore



Pontificia Universidad Católica del Perú
Fondo Editorial 2000

*El Arte de Predicar de Juan Espinosa Medrano
en La novena maravilla*

Copyright© 2000 Fondo Editorial de la
Pontificia Universidad Católica del Perú
Av. Universitaria Cuadra 18, San Miguel
Telefax: 460-0872
Teléfonos: 460-2870, 460-2291 anexos: 220 y 356
e-mail: feditor@pucp.edu.pe

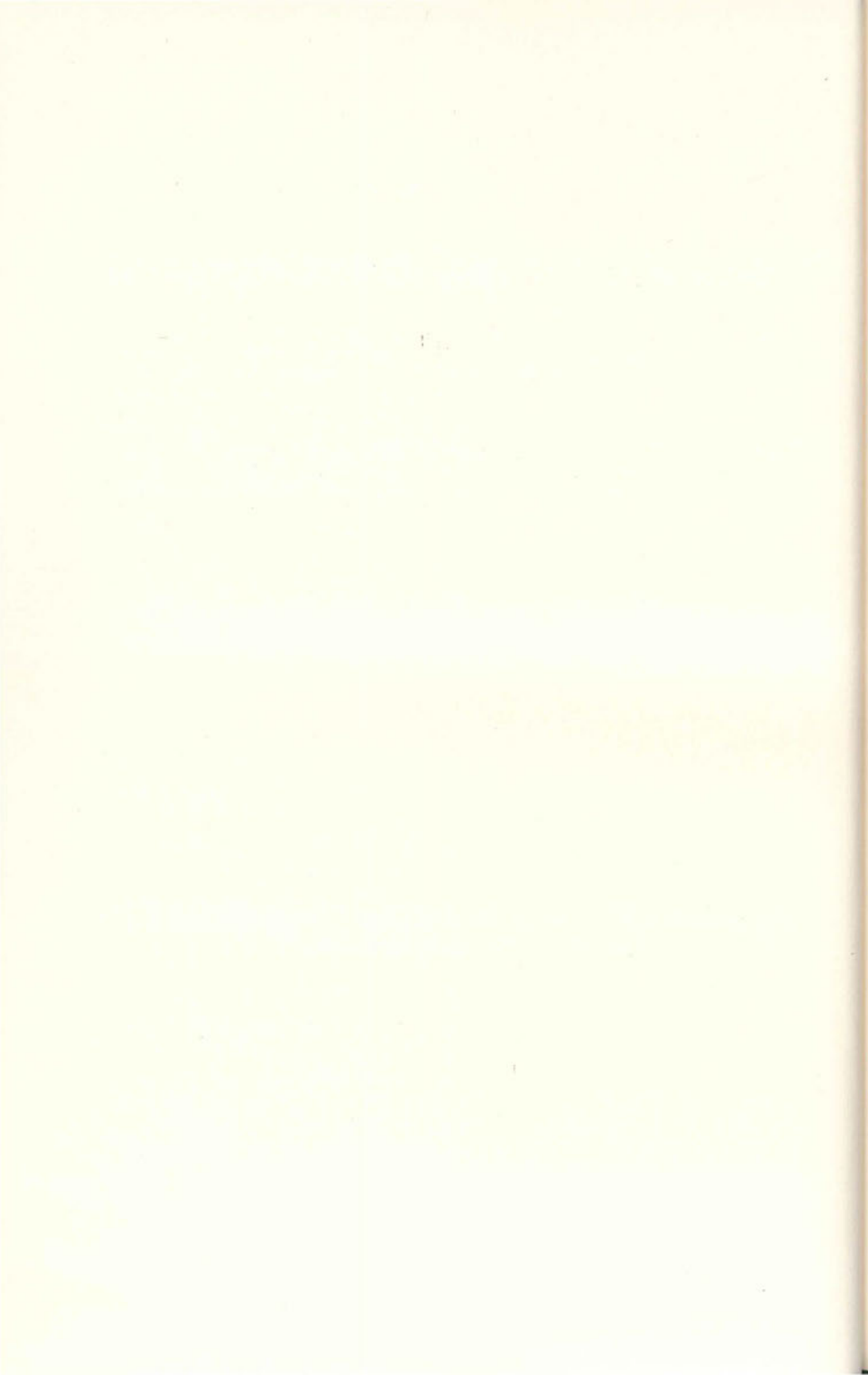
Derechos reservados, prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Primera edición: mayo del 2000
Impreso en Perú - Printed in Peru

Hecho el depósito legal, Registro N° 1501312000-1377
ISBN: 9972-42-346-8

Cubierta : Gisela Scheuch
Impresion : Book Xx press

A mis padres



Índice

PREFACIO	11
CAPÍTULO 1: Introducción a Juan de Espinosa Medrano	
1.1. La educación de Espinosa Medrano	17
1.2. Los sermones de Espinosa Medrano	19
1.3. El público de Espinosa Medrano	21
1.4. La fama de Espinosa Medrano como predicador e intelectual	23
1.5. La recepción de los sermones y obras principales de Espinosa Medrano y su modelo en predicación	27
1.6. La herencia americana de Espinosa Medrano y sus sermones	30
1.7. Cambios en «La oratoria sagrada» del siglo XVII	33
1.8. La controversia de lo sagrado versus lo humano en los siglos XVI y XVII	36
CAPÍTULO 2: Espinosa Medrano, <i>La novena maravilla</i> y la controversia de lo sagrado versus lo humano	
2.1. Introducción	41
2.2. Espinosa Medrano y Cortés de la Cruz ante la controversia de lo sagrado versus lo humano	44
2.3. Los retóricos cristianos ante el debate sagrado-humano	48
2.3.1. Luis de Granada	48
2.3.2. Benito Arias Montano y Juan de Guzmán	56
2.3.3. Agustín Salucio, Diego de Estella, Juan Bonifacio, Diego Valadés y Terrones del Caño	58
CAPÍTULO 3: Sacralizando lo humano en <i>La novena maravilla</i>	
3.1. Introducción	71
3.2. Mitología	77

3.3.	Piedras preciosas	93
3.4.	La digresión	98
3.5.	«Sermones de aparato». Ayudas visuales, juegos de palabras, figuras de dicción y teatro	110
3.6.	Enfermedades/medicina, vino, bostezos, pensamientos, tiempo, nombres, viento, esclavos, ciencias militares e historia	117
3.7.	Historia natural	131
3.7.1.	Culebras, peces y aves	133
3.7.2.	Insectos, reptiles y mamíferos	144
3.7.3.	Árboles, flores y hierbas	151
3.8.	Mitos de planetas y astrología	160
3.9.	Agüeros	169
3.10.	Emblemas	173
3.11.	Blasones, insignias, sueños y jeroglíficos	177
3.12.	Juegos infantiles	182
3.13.	María, San Andrés y los poderes de bálsamos y óleos	184
CAPÍTULO 4: Humanizando lo sagrado en <i>La novena maravilla</i>		
4.1.	Lo sagrado y el cuerpo humano	187
4.2.	Tropos retóricos, figuras de hablar y doctrina cristiana	194
4.3.	Los sermones de Espinosa Medrano y el debate activo versus contemplativo	205
4.4.	El linaje «común» de San Antonio y Hércules	212
CONCLUSIONES		217
APÉNDICES		
1.	Sermones en <i>La novena maravilla</i> y en el <i>Apologético</i>	223
2.	Lista de predicadores contemporáneos de Espinosa Medrano en América y España	225
3.	Observaciones sobre otros predicadores y contemporáneos de Espinosa Medrano	231
BIBLIOGRAFÍA		247

Prefacio

Mucho todavía no se sabe de la vida y obra de Juan de Espinosa Medrano, El Lunarejo.¹ Era cura, predicador, poeta, escritor y músico, y por todo lo que sus contemporáneos decían de él, era uno de los intelectuales más respetados del Perú de su tiempo. Todavía se debate si era mestizo, criollo, o indio, pero lo que sí sabemos es que murió en 1688.² La fecha de su nacimiento puede establecerse entre 1619 y 1632 (1619-30 según Tamayo Vargas, «Lo barroco» 40; 1628 y 1630 según Cisneros y Guibovich, «Un intelectual» 36; y 1632 según Yépez Miranda, «Pasado» 172).

De niño fue llevado de Calcauso (Perú), su pueblo natal, al Cuzco, por un cura cuyo nombre, Juan Espinosa Medrano adoptaría más tarde. El cura lo matriculó en el Seminario San Antonio Abad (Tamayo Vargas, «Lo barroco» 41). A esta temprana edad,

¹ Su apodo le fue dado por Agustín Cortés de la Cruz, «por averlo señalado Dios con un lunar en la cara» («Prólogo» *La novena maravilla* ix). Ni este prólogo ni la carta de Cortés de la Cruz tienen paginación, he contado los folios de la carta y el prólogo para ayudar a que el lector los localice. Todas mis citas de *La novena maravilla* son de la edición de 1695.

² En su carta de dedicación a *La novena maravilla*, Cortés de la Cruz dice que la muerte de Espinosa Medrano ocurrió en el auge de su fama: «Pero, (que lastima!) quando mas florecian sus plumas, remontandose en esperanças de dar mayores frutos, cortò la Parca el estambre à sus luzimientos, atajòle el heroyco buelo, convirtiendo en cenizas todos sus splendores» («A la venerable [...] Sto. Domingo» i). Los críticos a quienes cito en este libro se refieren a Espinosa Medrano como «indio», «mestizo», «criollo», etc. Estas diferentes descripciones de él muestran la falta de datos biográficos de su herencia.

empezó a demostrar una gran habilidad en lenguas, escritura, teología y artes. Estos estudios lo prepararían para ser profesor de artes y teología en el Seminario y sacerdote parroquial en la Catedral de Cuzco donde empezó a predicar a medianos del siglo XVII (Tamayo Vargas, «Lo barroco» 40-43).³

Autor del *Apologético en favor de Don Luis de Góngora* (1662), escribió también tres piezas dramáticas, dos basadas en temas bíblicos, *Amar su propia muerte*,⁴ y *El hijo pródigo* (1644?);⁵ y uno, *El rapto de Proserpina* (1644?),⁶ basada en el mito clásico.⁷ Su *Panegírica declamación* (1664), mientras que elogia al Magistrado de Cuzco, Juan de la Cerda y la Coruña, también expresa la necesidad de proteger el estudio de las humanidades y letras. De su *Filosofía tomista* solamente se publicó un volumen, *La lógica* (1688). Este volumen es un manual de clase para sus estudiantes de filosofía y contiene una defensa de la capacidad intelectual de los americanos integrada dentro de un estudio más grande de lógica formal y categorías científicas y demostraciones. Es también autor de varias otras obras menos conocidas: el *Discurso sobre si, en un concurso de opositores a beneficio curado* [...] (1664), *Censura para el «Sermón en la solemnidad de la Virgen María»* (1669), y *Disputationes de Actibus Humanis* (sin fecha).

La novena maravilla, publicada en 1695, es una colección de treinta sermones que cubren casi treinta años de su carrera como predicador y escritor de 1656 a 1685 (tres años antes de su muerte).⁸ Ninguna otra edición completa de esta colección se ha publi-

³ En *La novena maravilla* Espinosa Medrano alude a su enseñanza en un sermón nombrado *Panegyrica segunda a S. Antonio de Magno* (sin fecha). Allí dice, «[s]i como este es Pulpito fuera Cathedra, logràramos vn troço de Theologia». (*La novena maravilla* 197). Todas las futuras referencias a *La novena maravilla* en este libro se citarán como NM.

⁴ La fecha original de esta obra no se sabe. Fue encontrada y publicada en 1943 por Vargas Ugarte.

⁵ No se publicó, sin embargo, hasta 1891.

⁶ Esta obra solamente se atribuye a Espinosa Medrano.

⁷ Para un estudio de estas dos obras véase a Jaye, *Ovid in the Andes*.

⁸ Véase el Apéndice 1.A al final de este libro para el contenido de los sermones en *La novena maravilla* y el Apéndice 1.B para una lista de los escogidos por Tamayo Vargas en su edición del *Apologético* (1982).

cado. Sin embargo, Augusto Tamayo Vargas incluyó tres sermones completos y seis sermones parciales en el *Apologético*, una antología de obras selectas de Espinosa Medrano publicada en 1982 (véase también la introducción del Capítulo 3 para una lista de estos sermones).

Tres críticos han publicado la mayoría de los estudios de *La novena maravilla*: Luis Jaime Cisneros, José Rodríguez Garrido y Javier Núñez.⁹ Cisneros ha estudiado el tópico del «Can del cielo» en los sermones de El Lunarejo a San Antonio Abad y a Santa Rosa. Aquí, la imagen del «can» (o perro) es negativamente asociada con el Diablo, quien persiguió a San Antonio en el desierto, y positivamente representada en la constelación de estrellas bajo la cual Santa Rosa nació (Cisneros, «Can del cielo» 174-75). Cisneros también ha explorado la relación entre los sermones de Espinosa Medrano y su *Apologético* por su uso común de exclamaciones, expresiones familiares, etc. (*Rasgos*). Además, ha destacado el culteranismo de Espinosa Medrano y su dependencia de tópicos gongoristas y musicales en *La novena maravilla* (Cisneros, «Predicador», «Huellas»), tanto como el interés de El Lunarejo en el zodiaco y la astrología (Cisneros, «Toro celeste»).

Rodríguez Garrido ha estudiado la importancia de la predicación de Espinosa Medrano como parte de la «dimensión propagandística» de la Corona Española, la relación de su predicación con el teatro del Siglo de Oro y los intentos de El Lunarejo de asociarse con el poder colonial europeo en «La oración panegírica al apóstol Santiago» («Sermón barroco» 115). El papel que la retórica y Paravicino desempeñaron en la composición de *La novena maravilla*, tanto como la importancia del sermonario como documento histórico de prácticas religiosas y costumbres en el Cuzco colonial han sido examinados también (Rodríguez Garrido, «La oratoria sagrada»). En el sermón a Santa Rosa, Rodríguez Garrido ha notado las tentativas de Espinosa Medrano de defender su herencia hispanoamericana, mientras que el predicador se alinea

⁹ He publicado tres artículos sobre *La novena maravilla*. Véase la bibliografía.

con la tradición española de predicación (Rodríguez Garrido, «Recepción»). A la vez que dicho artículo enlaza la controversia sagrada-humana con el debate antiguo-moderno, es también de interés por mostrar los rasgos de criollismo en la predicación de El Lunarejo. Rodríguez Garrido también ha estudiado la tradición del elogio funeral («Exaltación») y la influencia de Santo Tomás de Aquino en los sermones de Espinosa Medrano («Retórica y tomismo»). Finalmente, Núñez ha identificado varias referencias mitológicas, históricas y astrológicas en *La novena maravilla*, mientras que nota el consistente deseo de mantener lengua, sintaxis, y elocuencia cultas en varios de los sermones de El Lunarejo («Un sermón»).

A pesar de las obras mencionadas, uno puede ver que mucho es por hacerse en cuanto a *La novena maravilla*. *El arte de predicar de Juan de Espinosa Medrano en La novena maravilla* es el primer libro dedicado específicamente al sermonario y la primera obra que se dirige a fondo al uso de la ficción poética en los sermones de El Lunarejo. Cisneros ha confirmado la necesidad de un estudio así en cuanto a la oratoria sagrada en general al decir, «[h]ay mucho material conocido que pide estudio: teatro y sermonario» («[A]enigmático» 249). Su opinión se ha reflejado en Rodríguez Garrido, quien ha declarado que «en lo que respecta al estudio de la oratoria sagrada en el Perú colonial, casi todo está por hacerse» («Oratoria sagrada» 12) y que «se apuntan rasgos de su estilo [el de Espinosa Medrano] aún no bien estudiados» («Aproximación» 11).

Además, el crítico más sobresaliente de la oratoria sagrada española del Siglo de Oro, Francis Cerdán, ha pedido más investigación del contenido de sermones, específicamente acerca de cómo los predicadores utilizaban fuentes tradicionales de tópicos sagrados y humanos («Historia» 105). A la luz de dichas afirmaciones, yo pretendo estudiar aquí cómo Espinosa Medrano combina los tópicos sagrados y humanos en *La novena maravilla* para atraer, entretener, desafiar intelectualmente, y mantener la atención de su público. Defino «sagrado» como «santificado» o «inviolado» en el sentido cristiano e incluyo a Dios y a Cristo como las entidades sagradas más altas. María, muchos personajes bíbli-

cos y los santos católicos, aunque humanos, son superiores a cualquier otra creación de Dios, así que yo los considero a ellos también elementos «sagrados» de la religión cristiana. Lo «humano» es cualquier cosa creada o producida por el Hombre (costumbres, campos de estudio, mitos, supersticiones, etc.). Los críticos a quienes cito en este libro usan dos diferentes términos —«profano» y «pagano»— para referirse a lo «secular» y a lo «no-cristiano», respectivamente. Por creer inconsistente a esta terminología, usaré el término «humano» para significar tanto «profano» como «pagano».

Para llevar a cabo mi estudio repasaré en el Capítulo 1 la educación, los sermones, el público, la fama y el linaje americano de Espinosa Medrano. Introduciré los cambios y tendencias en la oratoria sagrada española que más probablemente influyeron su carrera. El Capítulo 2 discute lo que algunos de los teóricos cristianos más importantes en predicación (a quienes Espinosa Medrano probablemente conoció) opinaron sobre el tema sagrado-humano. En el Capítulo 3, examinaré cómo El Lunarejo sacraliza lo humano por vincular la astrología, los agüeros, la historia natural, la mitología clásica y la historia, con figuras sagradas (María, Cristo, santos). Aquí, también estudiaré de qué manera El Lunarejo usa la digresión retórica como herramienta para conversar en forma personal con su público durante sus sermones y continuaré mi estudio con un resumen de su uso de emblemas, blasones, divisas, jeroglíficos, sueños, y juegos. En el Capítulo 4, invertiré el enfoque del Capítulo 3 y repasaré cómo Espinosa Medrano humaniza a figuras sagradas con descripciones físicas, lazos genealógicas con personajes mitológicas, y analizaré el debate ciceroniano de la vida activa versus la contemplativa. En el Capítulo 5 hago algunas conclusiones finales sobre la predicación de El Lunarejo. El Capítulo 5 es seguido por tres apéndices; el primero se divide en dos tablas: A) una lista de los sermones en la edición de *La novena maravilla* de 1695 y B) una lista de los sermones escogidos por Augusto Tamayo Vargas para su edición del *Apologético* en 1982. El segundo apéndice es una lista de los predicadores y obras adicionales que hubieran influi-

do la predicación de Espinosa Medrano. El Apéndice 3 se divide en dos partes (Hispanoamérica y España) e intenta reconstruir a otros predicadores y obras contemporáneos que El Lunarejo menciona o que pueden ser conectados a él a través de su modelo, Hortensio Paravicino.

Extiendo mi agradecimiento más sincero al presidente de mi departamento, el doctor Marvin Taylor, de la Universidad de Gardner-Webb, tanto como al ex-presidente del departamento, el doctor Robert E. Morgan, por sus consejos y apoyo durante la preparación de este proyecto. Agradezco además al Decano del Profesorado de Gardner-Webb, el doctor Gil Blackburn, por su interés en la publicación de este libro tanto como en mi éxito como profesor de español en dicha universidad. Debo mucho también a mis profesores de español de la Universidad de Carolina del Norte en Chapel Hill (Cesáreo Bandera, Frank Domínguez, Mallory Masters, Rosa Perelmuter y María Salgado) por sus lecturas sin acabar y sus excelentes sugerencias que me ayudaron a preparar el mejor producto posible. Finalmente, este libro no hubiera sido posible sin acceso a la edición de *La novena maravilla* de 1695 que los docentes de la Colección Especial me extendieron en la Universidad de Duke. De todos, mis padres merecen mi agradecimiento más apasionado por ser sin duda mis mejores consejeros y amigos durante mis estudios y carrera profesional.

Capítulo 1

Introducción a Juan de Espinosa Medrano

1.1. La educación de Espinosa Medrano

Aunque pocos detalles específicos se saben de la formación intelectual de Espinosa Medrano, los críticos creen que siguió el *curriculum* jesuita general del siglo XVII, en el Seminario San Antonio Abad en Cuzco.¹ Tal entrenamiento en las humanidades probablemente se derivó del *Ratio Studiorum* (1599). Este manual jesuita, originalmente escrito en latín por Padre Claudio Acquaviva, era una valiosa guía práctica para enseñar a los estudiantes del siglo XVII (Bertrán-Quera 48). Uno de sus elementos más importantes era el *certamen*, que los curas usaban para enseñar destreza en escribir y debatir con el uso de la retórica clásica. Los estudiantes aprendieron a leer y criticar los escritos de sus compañeros y a componer figuras retóricas, poesía e interpretaciones de jeroglíficos, emblemas y enigmas (*Ratio* 97).

¹ En su «Prólogo» a *La novena maravilla*, Cortés de la Cruz declara que El Lunarejo estudió artes liberales, ciencias, gramática, teología, música, latín, retórica, y literatura en el Seminario San Antonio Abad (i). Después de una visita pastoral al Cuzco en 1674, Don Andrés de Mollineda elogió esta escuela como «el mas copioso y illustre que ay en estos reynos, porque ay mas de cien colegiales donde se les lee grammatica, artes, y theología y se les enseñan otras artes liberales» (Aparicio 41). Aunque era un seminario jesuita, otras órdenes religiosas y curas seculares se permitieron enseñar clases allí, y era muy probable que los dominicanos introdujeron a Espinosa Medrano a la teología de Santo Tomás de Aquino, ya que obligaron a que sus estudiantes siguieran las doctrinas de este «gran dominico» (Centeño Zela 63).

La educación jesuita de El Lunarejo hubiera desempeñado también un papel importante en otro aspecto de su vida. Era muy interesado en la cultura incaica del Perú (lo que ha llevado a algunos críticos a sospechar su origen indio) y llegó a ser fluido en quechua.² Como Chang-Rodríguez explica:

El examen de la biografía y formación de Espinosa Medrano en tanto su preparación y vínculos con los jesuitas dentro de un contexto histórico propicio, nos ayuda a comprender su interés por la cultura autóctona y su deseo de divulgar en el Perú, entre los indios, mestizos y criollos, lo más granado de las letras occidentales ya en quechua, ya en castellano. («La subversión» 136)

Este interés en «europeizar» a los incas (por lo menos en las artes) refleja el entrenamiento jesuita de Espinosa Medrano, ya que, como Duviols cree, la Orden tenía mucho interés en educar y en cristianizar a mestizos y a indios para fundar una teocracia católica en el Perú (229).

Como se esperaba para su tiempo, el propio entrenamiento de Espinosa Medrano en letras europeas era una mezcla de autores y filósofos tanto clásicos como cristianos. Se cree que sus lecturas incluían (entre otras) obras por Aristóteles, Cicerón, Horacio, Homero, Lucano, Ovidio, Plutarco, Virgilio, San Agustín, San Isidoro, Santo Tomás, Cervantes, Góngora, Garcilaso de la Vega, Herrera, Lope, Luis Vives y Gracián (Centeno Zela 83). O menciona o cita a muchos de estos y otros autores (y/u obras de ellos) en sus sermones y en el *Apologético* o las enumera en el «Catálogo de

² Si en realidad era indio, Espinosa Medrano no parece identificarse con su raza ni defenderla públicamente, cuando dice en su *Oracion panegyrica a la gloriosa Santa Rosa* (sin fecha), «[q]uántas vezes bolvia los ojos [Rosa] azia las montañas [los Andes] de los Indios barbaros [los Incas], se atormentava, gemia, llorava amarguissimamente de ver, quantas almas infieles se escapavan de los Caçadores Evangelicos» (NM 268). En su «Sermón de la encarnación de el Hijo de Dios» (1682), dice —probablemente usando el *topos* de modestia afectada (Curtius 128)— «[q]ue mas fieras, que nosotros? [q]ue mas troncos, que estas barbaras Naciones, este nuevo Mundo, que rudamente llamais Indias; brutos son [...]» (NM 47).

Escritores», que precede el *Apologético*.³ En uno de sus sermones, El Lunarejo hasta alude a sus lecturas hagiográficas al preguntar, «[n]o es eso lo de el Author de la vida de San Pachomio [...]»? (NM 219).

1.2. Los sermones de Espinosa Medrano

La novena maravilla (1695) se publicó en Valladolid, España, gracias a un discípulo dominicano de Espinosa Medrano, Fray Agustín Cortés de la Cruz. El fraile también escribió un prólogo, que todavía sirve de uno de las mejores fuentes de información biográfica disponible sobre el célebre cuzqueño.⁴ En *La novena maravilla*, aprendemos de la niñez, educación, entrenamiento seminario, destreza oratoria y carrera eclesiástica de Espinosa Medrano. Ya que Cortés de la Cruz decidió incluir (con un par de excepciones) solamente sermones panegíricos en *La novena maravilla*, no tenemos ninguno de los sermones más moralizadores o evangélicos de Espinosa Medrano. Algunos críticos dicen que Espinosa Medrano prometió publicarlos, pero por razones no conocidas no lo hizo. (Rodríguez Garrido, «La oratoria» 21; Cisneros, «Predicador» 4). El sermón panegírico tradicional en oratoria sagrada típicamente alababa a Cristo, a la Virgen María o a los santos y fiestas católicos romanos. Estaba lleno de lenguaje culto y ornamental pero usualmente no era vacío de enseñanza moral (Rodríguez Garrido, «La oratoria» 21). En su «Censura» a *La novena maravilla*, Ignacio de Quesada divide los sermones panegíricos de Espinosa Medrano en tres tipos según el tema:

³ Por ejemplo, El Lunarejo cita a Virgilio (*Apologético* 19, 30, 31, 35, 60, etc.), el «Canto» 20 del *Purgatorio* de Dante (NM 255), Garcilaso (*Apologético* 18, 35), Horacio (*Apologético* 18, 53), Góngora (*Apologético* 18, 48, 53, etc.), Juan de Mena (*Apologético* 18, 47, 72), la *Medea* de Séneca (NM 182, y su mitología [NM 147]), el *Himno Gótico* de San Isidoro (NM 148), la *Ilíada* de Homero (NM 161), y el *Simposio* de Platón (NM 289).

⁴ De este prólogo Cisneros y Guibovich Pérez han dicho, «[e]l texto de Cortés de la Cruz es valioso por los datos que contiene, y acrecienta su valor porque constituye el testimonio de alguien que trató muy cerca al Lunarejo» («Un intelectual» 330).

Unos son pertenecientes à Christo Bien nuestro en sus Sagrados Mysteros. [...] En los del segundo orden, es glorioso Assumpto de su principal empleo la suprema criatura entre todas las criaturas [María]. [...] En esta serie de Panegyricos [los a María] fervoriza la devota piedad del Autor [...] Passò al tercero orden de Panegyricos pertenecientes à diversos Santos: estos los dirige con muy iguales talentos de ingenio, y literatura à la glorificacion, y magnificencia de Dios Omnipotente. (i)⁵

Quesada identifica a tres sujetos en los sermones de Espinosa Medrano: Cristo, María y los santos. Él recibe especialmente bien los sermones del predicador a María porque «fervoriza[n] la devota piedad del Autor», y los a santos que se dictan «con muy iguales talentos de ingenio» (i). De todos los sermones a santos en el libro, Quesada cree que los a Santo Tomás son el mejor trabajo de Espinosa Medrano (ii).

Aunque Cortés de la Cruz agrupa los sermones que comparten un sujeto común (i.e. los cuatro a San Antonio), no establece ninguna categorización de sermones. Seis de los treinta sermones en la obra no tienen fechas. De los otros veinticuatro, tres son de los 1650, nueve de los 1660, cinco de los 1670 y siete de los 1680. El sermón más temprano es de 1656 («Sermón de Nuestra Señora de la Antigua»), y tres comparten la fecha más tardía de 1685 («San Andres», y «Primero» / «Segundo de el Angelico Doctor»). Por título, la mayoría (ocho) honran a María, cinco celebran fiestas católicas y días santos y dos tratan específicamente de Cristo. Los demás se dirigen a santos; cuatro tratan sobre Antonio, dos para Tomás de Aquino, dos para Bartolomé y uno a Andrés, Santiago, San Blas, Santa Catalina y Santa Rosa. Los dos no panegíricos son una elogio funeral al Rey Felipe IV de España («Sermón a las ex-

⁵ Igual que el «Prólogo» de Cortés de la Cruz y la carta de dedicación a *La novena maravilla*, esta «Censura» no tiene paginación. Por ende, he enumerado los folios con romanos en minúsculas para ayudar a que el lector encuentre mis citas con más facilidad. Quesada se identifica como «Difinidor, y Procurador General de las Prouincias de Quito, y del Nuevo Reyno de Granada; Ex-prouincial, Compañero, y Secretario, que ha sido de el Reuerendissimo Padre General, del Orden de Predicadores» («Censura» i).

quias de el Rey D. Felipe Quarto») y otro de interés teológico titulado «Sermon de oposicion, cõ el thema ego sum vitis, &c».

1.3. El público de Espinosa Medrano

Los títulos de los sermones de *La novena maravilla* mencionan la Catedral de Cuzco, seminarios, conventos, universidades, pequeñas iglesias, hospitales y festivales en Cuzco como los sitios para la mayoría de los sermones de El Lunarejo (i.e. 1, 10, 19, 49, 60, 71, 120, 158, 227). Aunque los datos del número y composición de los oyentes de Espinosa Medrano son limitados, varios críticos han ofrecido algunas opiniones útiles. Ellos creen que la mayoría de su público era muy educada, eclesiástica, y erudita.⁶ Como Cisneros anota, «[l]o que priva es la conciencia de que el sermón es un evidente espectáculo para entendidos, un lujo del espíritu. No parece estar previsto otro tipo de interlocutor» («[P]redicador, músico, poeta 4»). Sin embargo, se cree que gentes de todos los niveles socio-económicos y culturales se entretenían y escuchaban sus sermones en festivales públicos (Rodríguez Garrido, «Recepción» 155).

En su libro, *Elementos de la literatura peruana*, Tauro conjetura que «[p]ara escucharlo se reunía tan extraordinario número de fieles que parecía estrecho el recinto de la Catedral» (61). En el siguiente pasaje, Vargas Llosa especula por qué las masas habrían seguido asistiendo a los sermones de El Lunarejo aunque no hubieran entendido mucho de lo que oían:

¿Entendía esa apretada multitud lo que *El Lunarejo* les decía? A juzgar por los sermones que de él nos han llegado [...] es probable que, la mayoría, no. Pero no hay duda que esa palabra lujosa,

⁶ En su «Panegyrico al avgvstissimo y santissimo nombre de Maria» (1668), el predicador identifica a su público como eclesiástico, cuando dice con modestia afectada (Curtius 128), «[y] vos, docta, santa, y gravissima Clerecia de el Cuzco, perdonand, que desasseada ronca rusticidad pronuncie Elogios de MARIA» (NM 81). En su segundo sermón «A la assympcion de Nvestra Señora» (sin fecha), El Lunarejo usa *ethos* (Aristóteles, *Rhetoric* 17) para otra vez dirigirse a los miembros eclesiásticos de su público, «ay Cleros de Angeles, como vemos en el [Apostolado] del Cuzco» (NM 115).

musical, que convocaba con autoridad a los poetas griegos y a los filósofos romanos, a fabulistas bizantinos, trovadores medievales y prosistas castellanos y los hacía desfilar galanamente por la imaginación de sus oyentes, hechizaba a su auditorio. (895)

Rodríguez Garrido ha comentado que tal comprensión pasiva era posible, ya que la predicación y el teatro actuaban como intermediarios entre la cultura escrita y oral. Las masas participaban pasivamente a través de un tipo de recepción superficial que reconocía los segmentos más maravillosos o dramáticos del discurso. Tales momentos claves de reconocimiento usualmente se lograban con música y cantos rítmicos para que las masas aceptaran los valores implícitos del sermón (Rodríguez Garrido, «La recepción» 155). Los oyentes no educados entonces primero serían captados por el espectáculo religioso festivo y luego alcanzados intelectualmente solamente por el ritualismo o entretenimiento del sermón.

Tamayo Vargas ha dicho que «[l]a multitud se entusiasmaba ante su palabra y llenaba el templo hasta el atrio». También cree que Espinosa Medrano atraía a muchos oyentes con su magnético estilo de predicar lleno de conceptos mitológicos, aristotelianos y bíblicos (*Lo barroco* 43). Otros críticos, como Centeno Zela, han escrito que la habilidad de Espinosa Medrano de leer la Biblia en griego y latín y estudiar a los maestros de la literatura clásica y española le permitieron «subyuga[r] a su estupefacto auditorio» con agudeza mental, inspiración fresca y novedad (85).

En el siguiente pasaje, Yépez Miranda explica que el verdadero público de Espinosa Medrano probablemente se componía de solamente las elites mestizas y españolas del Cuzco y nunca incluyó a los indios monolingües de las clases bajas:

Las naves de la Catedral se inundaban de sonido y emoción, las noches privilegiadas en las que el Demóstenes Indiano [Espinosa Medrano] ocupaba la tribuna, lo más notable y linajudo de la ciudad asistía a estas ceremonias. Españoles y mestizos encumbrados,

autoridades encopetadas, orgullosos caballeros, lo más culto, lo más refinado intelectualmente. Los indios no asistían ni comprendían al mestizo [Espinosa Medrano] que citaba a cada momento en latín y hablaba un español que no llegaba a sus corazones, mucho menos a sus cerebros. (*Signos* 22)

Yépez Miranda no solamente cree que limitaciones lingüísticas impedían que los indios no educados comprendieran el erudito español de El Lunarejo sino que rechaza cualquier otro tipo de comprensión pasiva o emocional por la parte de ellos también. Es interesante notar que él llama al predicador «Indiano» y «mestizo», lo que demuestra su incertidumbre en cuanto a la herencia de El Lunarejo.

Finalmente, Chang-Rodríguez ha dicho que el público del Cuzco —que era capaz de comprender los sermones que predicaba El Lunarejo— habría incluido a la elite de indios hispanohablantes (ladinos), los mestizos elegidos para entrenamiento eclesiástico, los sacerdotes y los funcionarios españoles y criollos («La sub-versión» 123).

1.4. La fama de Espinosa Medrano como predicador e intelectual

Aunque la fama de Espinosa Medrano alcanzó a Roma, Madrid y a toda América, predicó solamente en Cuzco (Rodríguez Garrido, «Sermón barroco» 117). Además, algunos datos recientes demuestran que quizá nunca saliera de la región andina peruana (Cisneros y Guibovich Pérez, «Un intelectual» 340-47). Los primeros biógrafos de Espinosa Medrano (principalmente sus profesores y colegas en el Seminario) fueron Alonso Bravo de Paredes y Quiñones, Francisco de Loyola Vergara, Obispo Manuel de Mollinedo y Angulo y el dicho Fray Agustín Cortés de la Cruz (Cisneros y Guibovich Pérez, «Un intelectual» 328). Todos ellos elogiaban a Espinosa Medrano como «orador sagrado, hombre de letras, catedrático y autor de obras dramáticas» (Cisneros y Guibovich Pérez, «Un intelectual» 328). De hecho, en su prólogo a *La novena maravilla*, Cortés de la Cruz declara que El Lunarejo tenía

lo que los griegos llamaban, «[e]ncyclopedia», la que el biógrafo define como «adornado [...] de lo substancial que en si contienen todas las Artes, ciencias y facultades» (iii). Continúa:

hablaremos de su divino ingenio, en que fue singular como el Fenix, por lo raro de sus habilidades inauditas, de su talento incomparable, de su sabiduria profundissima [...] Bien que en los labios de este gran Orador siempre pareciera breve aun el Sermon mas largo: tal era su eloquencia («Prólogo» i, iii)⁷

Usa adjetivos superlativos como «singular» «raro» «inauditas» e «incomparable» para distinguir a El Lunarejo de otros predicadores. Más tarde hasta llama a Espinosa Medrano el «Tertuliano de la America, el Demosthenes Peruano» y «el Chrysostomo de este siglo» («Prólogo» vii).

La opinión de Cortés de la Cruz se corrobora por Quesada, quien dice que El Lunarejo:

manifiesta bien lo maravilloso de su ingenio, lo admirable de su doctitud, haziendo en este volumen [La novena maravilla] vna sabia obstentacion de su caudal en todas Theologias, en todo genero de erudicion, y noticias, con superior, y admirable magisterio. (i)

Los superlativos como «maravilloso», «admirable», y «superior» marcan la recepción de Quesada de este sermonario. Entonces agrega de Espinosa Medrano y el Perú:

Y viene à ser tambien este ingenio digno de anumerarse por Maravilla entre los Maravillosos ingenios del Perù; pues por este se haze manifestacion con muy cumplido desempeño, que esse opulentissimo imperio es mas rico por los ingenios, que en sus amenos, y apacibles Payses produce, que por el oro, plata, y demàs tesoros, que en sus venas cria. (iv)

⁷ Cisneros y Guibovich Pérez creen que mucho de lo que dice Cortés de la Cruz de la fama de Espinosa Medrano en su prólogo es sumamente exagerado. Por ejemplo, Cortés de la Cruz declara que Espinosa Medrano se comparaba a San Gerónimo y que la gente lo consultaba de todas partes de la región (Cisneros y Guibovich Pérez, «Un intelectual» 334).

Al enfatizar el «ingenio» de El Lunarejo, Quesada desea colocarlo dentro de la eliteliteraria del Perú y también usa su ejemplo como prueba de las capacidades intelectuales de otros peruanos y americanos en general.

Muchos de los escritores y obras tempranos que elogian a El Lunarejo provienen de los que actualmente lo conocían o de los que aprendieron de su elocuencia de otros (Cisneros, «Lectio» 247). Tal obra es la perdida *Gloria enigmática del doctor Juan Espinosa Medrano* (sin fecha), que se atribuye a Francisco González Zambrano (Yépez Miranda, *Signos* 23; Cisneros, «Lectio» 247). Este autor admiraba la erudición y fervor con que El Lunarejo defendía sus ideas (Yépez Miranda, *Signos* 23). Se cree que la *Gloria* se escribió a mano y que nunca se publicó (Cisneros, «Lectio» 247).

Los peruanos han seguido elogiando a Espinosa Medrano a través de los siglos. En los 1700, por ejemplo, Pedro de Peralta y Barnuevo en su *Lima fundada* menciona sus sermones, un volumen de su *La lógica* y admira su conocimiento científico (222; Canto 7, sec. cxxxi; Sánchez, *Literatura peruana* 475-76). En su *Relación* (1787), Ignacio de Castro admira la erudición universal de El Lunarejo en letras sagradas y humanas (Cisneros y Guibovich Pérez, «Un intelectual» 328), mientras que Esquivel y Navia hace «entusiastas referencias a la fama de Espinosa Medrano en sus «Anales del Cuzco» que se amplifican por Juan de Velasco «con visible fervor» en su *Historia del Reino de Quito* (1789) (Sánchez, *Literatura peruana* 476).⁸

En el siglo XIX, Clorinda Matto de Turner publicó una obra titulada *Don Juan de Espinosa Medrano o sea el Doctor Lunarejo. Estudio biográfico* (Cisneros y Guibovich Pérez, «Un intelectual» 331). Este estudio empezó a mitificar a Espinosa Medrano, según unos cuantos críticos, «ya que a partir de muy pocos y escuetos datos históricos [Matto de Turner] elabora un extenso y detallado relato de la vida de EM con su fecunda imaginación» (Cisneros y Guibo-

⁸ Los *Anales del Cuzco* no se publicaron hasta 1980.

vich Pérez, «Un intelectual» 333). Manuel Odriozola, editor de *Lima fundada* de Peralta Barnuevo, menciona la «célebre apología» del predicador (222), y Menéndez y Pelayo recibió favorablemente el *Apologético* de El Lunarejo, que discutiré en una sección más tarde.

En el siglo XX, Yépez Miranda ha dicho, «Lunarejo representó el más alto exponente intelectual del Cuzco y de la América española toda» (*Signos* 23). Luis Alberto Sánchez ha comentado que Espinosa Medrano era «el más insigne retórico peruano del siglo XVII y quien mejor ha defendido y exaltado a Góngora en nuestro idioma. [...] Era Espinosa, a la sazón, el predicador más afamado del Cuzco» (461, 464). Alberto Tauro ha declarado que El Lunarejo, «[p]oseyó una culta y caudalosa elocuencia» y que «[g]ran nombradía alcanzó en su tiempo [...] por la fogosa elevación de su oratoria y 'la fama de su sabiduría en todas ciencias'» (61).⁹ Mario Vargas Llosa cree que «aquel indio de Apurímac [Espinosa Medrano] llegó a ser uno de los intelectuales más cultos y refinados de su tiempo» (894).

Sea como fuera, Espinosa Medrano sí tenía sus detractores. Hasta él mismo alude al problema al decir:

Pensión de las luces del ingenio fue siempre excitar envidias que muerdan, ignorancias que ladren. [...] Hay algunos hombres no ignorantes; pero ni doctos, sino eruditos a lo sátiro, medio necios, y todo locos, que con arrojo (iba a decir desvergüenza) censuran, muerden y lastiman las venerables letras de los varones más insignes. (*Apologético* 20; pt. 1, sec. 1)¹⁰

Llama a tal críticos «eruditos a lo sátiro», «medio necios» y «locos» porque se alimentan con su propia envidia de los logros del predicador. También parece resignado a sufrir sus insultos—un problema, dice, que ha torturado a todos los sabios a través de la historia—.

⁹ No documenta a quién cita aquí.

¹⁰ Todas las citas del *Apologético* se toman de la edición de Tamayo Vargas de 1982.

En su «Prólogo», Cortés de la Cruz también se queja de los que han difamado a El Lunarejo hasta después de su muerte:

Pero quien dixera, que à vn hombre tan eminente, à vn tan grande Theologo como aquel huviessen quienes lo quisiessen apocar despues de su muerte, de tal manera, que se dexaron dezir: Que no era tanto lo que supo, y que aun en la Theologia fue ignorante; siendo assi, que en ninguna cosa gastò su vida, y su ingenio, por ser de su genio aquella profession, como èl dezia. Si bien no fuera hombre grande, à no tener emulos que acometiessen à deslustrarle, ò embidiosos, ò incredulos de su fama. (ii)

Se dice que Espinosa Medrano ignoraba a tal críticos, mientras que Cortés de la Cruz les responde, «[p]ero digan lo que dixeren, que obscurecerle à este Doctor [...] es querer maldecir al Sol; pretender negar lo que todo el mundo aplaude, es àcreditarse de barbaros» («Prólogo» ii). Cortés de la Cruz compensa cualquier crítica de su mentor al decir que ellos maldicen (oscurecen) lo que es obviamente bueno (el sol) y cree que los críticos de El Lunarejo muestran su propia ignorancia.¹¹

1.5. La recepción de los sermones y obras principales de Espinosa Medrano y su modelo en predicación

Tanto la «Censura» de Ignacio Quesada y el «Prólogo» de Cortés de la Cruz elogian *La novena maravilla*. Por ejemplo, Quesada usa términos tales como «elegancia» «dulçura» «maravillosa disposicion» «Suprema Tiara» y «rigurosa puntualidad» para describir los sermones que el libro contiene (ii, iv). Cortés de la Cruz declara que «honra de la America es el Templo de este libro» («Prólogo» vii). Más recientemente, *La novena maravilla* se ha descrito como una obra que contiene un «personal sello» (Tamayo Vargas, *Literatura* 335) y «joyas poéticas» (Tauro 62), y como «uno de los libros más hermosos de la literatura colonial americana» (Loayza

¹¹ No se nombran a los críticos específicamente.

58). Núñez cree que constituye «el mayor esfuerzo literario de Espinosa Medrano» («El *Apologético*» 133).

El «Prólogo» de Cortés de la Cruz también menciona la recepción dada a las otras obras principales de Espinosa Medrano: «Digalo el aplauso que tuvo en Madrid su *Apologetico por Gongorra*. No lo calle la celebridad, que mereció en Roma su *Philosophia Thomistica*» (ii). Durante el siglo XIX, Menéndez y Pelayo sigue elogiando el *Apologético* de Espinosa Medrano al decir:

[...] la mejor y más ingeniosa poética culterana, tan docta y tan aguda. [...] Me refiero al *Apologético* del limeño Dr. Juan de Espinosa Medrano [...] uno de los frutos más sabrosos de la primitiva literatura criolla [...] es una perla caída en el muladar de la poética culterana. (*Historia* 528, 532)

Los comentarios del célebre crítico español («la mejor» «[la] más ingeniosa» «tan docta» «tan aguda» «sabros[a]» «perla») en cuanto a la poética del *Apologético* comprueban la continua atracción de que gozaba la obra hasta dos siglos después de su publicación. El lugar excepcional en que el crítico la coloca en el «muladar» de literatura culteranista y en la «primitiva literatura criolla» hace que su opinión sea aún más sobresaliente.

En el siglo XX, Mariátegui, mientras limita hasta cierto punto el éxito literario de Espinosa Medrano, cree que el *Apologético* se coloca mejor en la literatura española:

El Lunarejo, no obstante su sangre indígena, sobresalió solo como gongorista, esto es en una actitud característica de una literatura vieja que, agotado ya el renacimiento, llegó al barroquismo y al culteranismo. El *Apologético* [...] desde este punto de vista, está dentro de la literatura española. (212-13)

Al decir «no obstante su sangre indígena» Mariátegui o alude a cómo Espinosa Medrano superó sus humildes principios de indio o a su creencia de que normalmente los indios no tienen éxito en el campo literario.

Tauro afirma que el *Apologético* «[p]or la amplia erudición literaria que lo respalda, la solidez de los pensamientos y la hermosura del estilo es, en su género, la pieza más meritoria de la literatura americana colonial» (62). La opinión superlativa de Tauro sobre la obra en la literatura colonial se aproxima a la de Menéndez y Pelayo. Tamayo Vargas ha remarcado que el *Apologético* es «brillante» (*Literatura en Hispano* 103), mientras que Loayza opina que la obra es agresiva (60). Vargas Llosa está impresionado por los invectivos y fuego verbal del *Apologético* (896) y Cisneros conecta la predicación de Espinosa Medrano al *Apologético* a través del uso común de retórica aguda, conocimiento etimológico, filosofía y literatura («La polémica» 11, 41).

En lo literario, sabemos que Espinosa Medrano admiraba a Góngora, ¿pero quiénes eran sus modelos en predicación? En *La novena maravilla*, dos veces menciona quizás al retórico español más conocido de predicación, Luis de Granada, tanto como a dos otros retóricos españoles: Arias Montano y Juan de Guzmán (alude a Guzmán solamente).¹² Aunque nunca se refiere a ninguna de las obras de Granada, El Lunarejo admiraba tremendamente al español, a quien describe como un «doctissimo y Venerable Varon» (NM 154, 260; Núñez, «El *Apologético*» 137). En su *Apologético*, Espinosa Medrano sí nombra a dos predicadores —el español Hortensio Paravicino, y a un peruano, Juan de Cabrera— como seguidores de Góngora (73; pt. 7, sec. 8).¹³ Ya que Paravicino también se menciona varias veces en *La novena maravilla*, puede ser útil examinar su relación con El Lunarejo más a fondo.¹⁴

¹² En su «Prólogo», Cortés de la Cruz menciona a otro retórico español, Terrones del Caño (vi). Discutiré a Terrones del Caño, a Granada, a Arias Montano, a Guzmán, y a otros retóricos en el Capítulo 2.

¹³ Otros predicadores y retóricos solamente se mencionan en *La novena maravilla*. Incluyen a los peruanos —Solano, Ortiz, y Mogrovejo— tanto como al francés, Gerson. El predicador español del siglo XVI, San Vicente Ferrer, es citado frecuentemente. Véase el Apéndice 3.

¹⁴ *Paravicino* no debe confundirse con el predicador mexicano, Francisco Xavier *Palavicino* Villarasa, a quien El Lunarejo también menciona. *Palavicino* se cita porque defiende a Santo Tomás no solamente como «el Apolo de la Iglesia, el Oceano de la Theologia, el Hercules de la Fè, el Interprete soberano de la voluntad de Dios, Hermoso efimero de su Omnipotencia, credito ilustre de su Sabiduria», e «incllyto honor de la Orden Dominicana» sino como el honor de toda la cristiandad y la humanidad (NM 238). Véase el Apéndice 3.

En su *Apologético*, Espinosa Medrano describe a Paravicino como «el mayor orador que admiró España» (46; pt. 4, sec. 5), «el Góngora de los declamadores» y «el más elocuente ingenio de España [...] más [...] inimitable en el estilo oratorio suyo, que émulo del poético de Góngora» (73; pt. 7, sec. 8). En *La novena maravilla*, El Lunarejo dice que Paravicino posee «sublime ingenio» y que es «incomparable» (276). En el *Apologético*, cita dos hipérbatones de Góngora y declara que los mejores oradores de España y América (Paravicino y Juan de Cabrera) los habían imitado (73; pt. 7, sec. 8). Allá también transcribe un fragmento del *Sermón I de Adviento* de Paravicino, el cual declara admirable «por la viveza de los colores y por la valentía de su primor» (73; pt. 7, sec. 8). Finalmente, concluye que «Hortensio y Góngora han echado a perder más ingenios en su imitación, que juicios la piedra filosofal en su seguimiento» (*Apologético* 74; pt. 7, sec. 8).

Por la cantidad de veces que Espinosa Medrano cita a Paravicino, es evidente que el español influyó considerablemente al cuzqueño. En cuanto a esta influencia Cisneros ha notado:

Obligada pleitesía de un orador sagrado era reconocer a Hortensio maestro de declamadores. La mención de Paravicino es también frecuente entre sus contemporáneos. [...] Modelo de predicadores, no había biblioteca conventual que no atesorase sus sermones. Fue ciertamente «el Góngora de la oratoria» y, como tal, parafraseado o imitado, aunque no siempre con felicidad. («Un ejercicio» 134)

Aunque era una convención necesaria, la estima de Espinosa Medrano para con Paravicino era probablemente más honesta que obligatoria. Esto es aún más evidente dada la amistad que sabemos que existía entre Góngora, el modelo literario de Espinosa Medrano, y Paravicino (Alarcos 185).

1.6. La herencia americana de Espinosa Medrano y sus sermones

En una lectura marxista, Rodríguez Garrido ha comentado que Espinosa Medrano niega su herencia amerindia en su *Oracion panegyrica al Apostol Santiago* (1660). De hecho, en el siguiente pa-

saje, Rodríguez Garrido afirma que en el proceso de descontar su propio linaje, Espinosa Medrano hasta se alinea con el poder colonial de España:

Entre sus sermones [...] el dedicado a Santiago, predicado en 1660, hace esperable encontrar indicios notables de la ideología del poder dominante. [...] pone su ingenio al servicio de la exaltación de unos principios consagrados por el grupo dominante de los europeos. [...] El orador [Espinosa Medrano] parecería hablar como español y desde España. («Sermón barroco» 117, 120-21, 123).

Este alineamiento de Espinosa Medrano con el poder español es aún más interesante si uno considera que este sermón se predicó solamente dos años antes de que se escribiera el *Apologético*, la obra en que Rodríguez Garrido cree «más se ha notado la expresión de una conciencia criolla» («Sermón barroco» 117).

Rodríguez Garrido explica que esta diferencia en actitudes políticas dentro de las propias obras de Espinosa Medrano puede explicarse por los diferentes géneros en que él escribió. El teatro y la predicación, por ejemplo, eran géneros bien establecidos y llevaban años de tradición política y religiosa (véase mi «Prefacio», para los dramas de *El Lunarejo*). Esta tradición prevenía cualquier «experimentación» de dramaturgos y predicadores, quienes serían de elementos cohesionadores y baluartes de principios jerárquicos durante el Siglo de Oro (Rodríguez Garrido, «Sermón barroco» 15-16). El sermón por naturaleza se enlazaba políticamente con la Corona Española, mientras que el ensayo, por otro lado, estaba solamente en su etapa incipiente como género y no se comprometía por la política. Por ende, no nos debe sorprender que en los sermones de *El Lunarejo* raras veces encontremos una conciencia criolla ni (excepto en casos aislados) mención alguna de Hispanoamérica, el Perú, o hasta el Cuzco.

En este mismo sermón a Santiago, no solamente glorifica Espinosa Medrano al santo español, quien guió a los conquistado-

res a la victoria sobre los indios, sino que honra a la Corona Española también. Rodríguez Garrido explica que esta estrategia se lleva a cabo cuando Espinosa Medrano se refiere a Cristo como «Divino Príncipe» y «Príncipe discreto», y cuando llama al evangelista que relata el cuento de Santiago un «Historiador» («Sermón barroco» 119-20). Espinosa Medrano, por ende, se jacta de su lealtad a la Corona y humaniza a Cristo al convertirlo en un miembro de la Corte Real. Con los «reales» sagrados y humanos ahora unidos políticamente la Corona Española se dota con un estado superhumano que inspira maravilla y respeto en los oyentes de El Lunarejo. Mientras una lealtad declarada o implícita a la Corona se encuentra en la mayoría de los sermones de Espinosa Medrano, hay uno en que Rodríguez Garrido cree que una «conciencia criolla» se puede observar. La «Oracion panegyrica a la gloriosa Santa Rosa, patrona de los reynos del Peru» (sin fecha) provee una rara oportunidad de ver la inclusión de temas americanos en *La novena maravilla*.

Rodríguez Garrido ha comentado que aquí Espinosa Medrano cita alusiones bíblicas a la existencia del Nuevo Mundo y declara que Santa Rosa ha dado nueva belleza y esplendor a la Iglesia en América. Ella puede ayudar a dispersar la religión católica por interceder en nombre de esos americanos quienes todavía no creen en Cristo (Rodríguez Garrido, «Recepción» 158-59). Santa Rosa eleva al Perú al mismo nivel que Roma pero, como Rodríguez Garrido agrega, «[t]érminos como 'compite,' 'equivalga,' 'emule,' y 'contrapese' evidencian que el predicador parte de una consideración general de desigualdad entre los dos continentes y que la argumentación está orientada a revalorar la posición que el Nuevo Mundo y sus habitantes ocupan en el concurso universal» («Recepción» 158-59, 166-67). Este sentimiento de inferioridad hacia Viejo Mundo puede observarse también en el *Apologetico* (17).

A pesar de la tentativa de Espinosa Medrano de retratar a Santa Rosa como criolla, Rodríguez Garrido cree que este sermón eventualmente invoca el mismo espíritu colonial visto en su «Oración» a Santiago. Explica que detrás del panegírico a Santa Rosa

corre un tema sutil, al comprobar que un americano puede alcanzar la perfección de otros. Sin embargo, al mismo tiempo, el predicador nunca postula la existencia ni la posibilidad de una cultura americana correspondiente que sea independiente de España. Este hecho, según cree Rodríguez Garrido, solamente confirma el carácter colonial de los sermones de El Lunarejo («Recepción» 167).

Rodríguez Garrido menciona que «el carácter colonial» de la oratoria sagrada de El Lunarejo es de especial interés para público del predicador. Implica que la predicación de Espinosa Medrano reflejaba la autoridad española al limitar las referencias al Cuzco, al Perú y a América. Espinosa Medrano bien sabía la importancia de moldear sus sermones a un público especial, y una defensa más agresiva de su poder intelectual (y el de América) se hubiera entendido mal o se hubiera visto como revolucionaria ante algunos oyentes.

1.7. Cambios en «La oratoria sagrada» del siglo XVII

La predicación a los oyentes conservadores se hacía tradicionalmente con exhaustivas citas y exégesis de la Biblia y de los Padres de la Iglesia. Esta «autoridad» sancionada por estas y otras fuentes «aprobadas» era indispensable para un buen sermón, dado que el predicador nunca incorporó cualquiera de sus propias ideas en la exégesis. Los sermones atraían a las masas tanto como a la elite en estilo y lenguaje, y por ende no excluían a ningún grupo del mensaje (López Santos 355-56, 358, 364).

Sin embargo, para el siglo XVII el público exigía más espectáculo y novedad, lo que provocó que el valor del «entretenimiento» del sermón barroco compitiera con su enseñanza moral.¹⁵ Estas exigencias no solamente causaban que los oradores acudieran a un nuevo abanico de herramientas teatrales sino que dirigieran su predicación a un público mucho más culto y cortesano para

¹⁵Para un excelente análisis de la cultura que produjo este cambio, véase a Maravall (*La cultura del Barroco*).

ganar aprobación oficial (López Santos 364). Los sermones usualmente duraban de entre sesenta a noventa minutos y se predicaban entre pinturas de apariencia casi real y estatuas sumamente dramáticas y policromadas de Cristo, la Virgen y los santos con cabello real, vidrio por lágrimas y vetas rojas en la «piel» para representar sangre. El miedo y el respeto también se provocaban por elaborados escenarios y trasfondos que hasta incluían huesos, calaveras, esgrima y fuegos artificiales (Barnes 73-74, 87). Ya que muchos sermones se predicaban junto con procesiones y representaciones, el predicador era simplemente otro «actor» en el escenario.¹⁶ Herrero García ha dicho lo siguiente en cuanto al cambio de la predicación tradicional al estilo barroco en la oratoria sagrada del siglo XVII:

El culteranismo fue la bandera de guerra del partido innovador, palabra que envuelve todo un sistema barroco, que alcanza al léxico, a la sintaxis, al repertorio metafórico y tropológico y a todos los recursos de la oratoria. Pero paralelamente al movimiento culterano existen multitud de predicadores, tantos o más que los modernizadores, que se afirman en los viejos modelos y los defienden denodadamente, y existen, además, entre los dos bandos, bien definidos, otros oradores de transición, que sin atreverse a salir del todo de las viejas posiciones, toman del culteranismo ciertos resabios, ciertas modernidades, que señalan el punto medio entre ambos extremos. (lviii)

Herrero García describe a tres grupos de predicadores en este momento: los tradicionalistas, los transicionalistas y los innovadores (también descritos como culteranistas o barrocos). Usa palabras como «innovador», «bandera de guerra», «barroco», «metafórico» y «tropológico» para describir el fervor y estilo de los innovadores por cambiar las técnicas tradicionales de predicación. Igual que vemos con su modelo, Paravicino, Espinosa Medrano se ha clasificado casi exclusivamente como miembro de los barrocos.

¹⁶ Espinosa Medrano se refiere a esta mezcla de predicación y teatro durante uno de sus sermones, cuando dice, «[n]unca mas celebre, ni mas hermoso el Anfiteatro de la Iglesia, que representandonos oy esta sagrada montería de Antonio» (NM 199).

La predicación también se enlazaba con la Corona Española. Otra vez, en una lectura marxista, Rodríguez Garrido explica esta transformación:

Por medio de la sorpresa, de la saturación de los sentidos, del recargo ornamental, se buscó desesperadamente lograr la aceptación, o más aún el reconocimiento activo, de la legalidad de un sistema político o la verdad de un sistema religioso. [...] El teatro y el sermón, por un lado [...] contribuyeron a la creación de colectividades que se caracterizaron por su aceptación de ciertos principios religiosos o políticos. («Sermón barroco» 115)

El crítico peruano estrechamente alinea el teatro con la predicación. Cree que los dos desempeñaban esenciales papeles como mediadores no solamente de la doctrina religiosa sino de los valores socio-políticos deseados por la Corona (Rodríguez Garrido, «Sermón barroco» 116). El espectáculo y una abrumadora imaginaria sensual se incorporaban en ambos géneros para realizar esta misión.

Herrero García se refiere a un tercer cambio en predicación: su complejidad. La alegoría se usaba cada vez más en el púlpito para explicar conceptos difíciles, mientras que la dicción y la elocución se hicieron más poéticas, teatrales y ornadas (Rodríguez Garrido, «Oratoria sagrada» 13). Mientras que los predicadores seguían usando la Biblia y a los Padres de la Iglesia para autorizar sus sermones, los innovadores (como Espinosa Medrano) también incorporaban literatura y costumbres populares de la historia y la vida cotidiana para mejor atraer y retener el interés del público. El predicador innovador, según López Santos, «más que un fin apostólico, perseguía "la vana ostentación de la agudeza [...] el agrado y el aplauso de los cultos"» y contrastaba con los predicadores tradicionales, cuyos éxitos «eran resonantes entre la muchedumbre y el vulgo común de los fieles». Los elementos humanos ahora se mezclaban con lo sagrado en el púlpito bajo el credo culteranista, «[h]emos de convertir lo culto de las letras en el culto de Dios» (López Santos 363-64, 367).

Para el Renacimiento, por ejemplo, el uso de tópicos paganos no significaba que uno fuera actualmente pagano. Más bien dichos temas servían de elementos formales y externos de moda que solamente hacían que una obra fuera «pagana en forma pero cristiana en contenido». Lo pagano era precisamente lo que la predicación necesitaba durante los siglos XVI y XVII, ya que proveía este elemento maravilloso para entretener y atraer a más oyentes. Lo «maravilloso» podría usarse ahora como «decoración» para producir «sorpresa y deleite, asombro y placer» —todas cubiertas atractivas para una verdad cristiana más profunda y escondida (Green, *Spain* 191-95, mis traducciones).¹⁷

Espinosa Medrano, como veremos, se aprovechará tanto como posible de esta tradición de mezclar los elementos humanos y sagrados. Según Murphy, hasta Cristo «hacía constantes comparaciones entre lo terrestre y lo divino con el uso de la analogía y la metáfora. Cada uno de estos rasgos corre a través de la predicación cristiana aún hasta el presente» (276, mi traducción). La clave para el éxito de Espinosa Medrano (y al de otros predicadores, tal como Paravicino) era en nunca sacrificar lo sagrado por lo humano en el proceso.

1.8. La controversia de lo sagrado versus lo humano en los siglos XVI y XVII

Como Herrero García menciona, hubo una batalla en los siglos XVI y XVII entre la predicación tradicional y nueva. La erudición se definía por la «escuela de los antiguos» como un conocimiento de la Biblia y como una clara articulación de los preceptos establecidos por los Padres de la Iglesia. El predicador no debía insertar cualquiera de sus propios pensamientos en su sermón, ya que esta práctica no solamente «confunde el púlpito con las tablas y el orador con el actor», sino que también «permite lo festivo, lo juglar y aun lo indecente» (López Santos 355, 357). La oposición a mezclar lo sagrado con lo humano en sermones es claramente el asunto central en este debate. Acerca de lo humano, la exégesis personal del predicador, la festividad, lo lúdico, lo indecente y la

¹⁷ Discutiré la sacralización de lo humano más a fondo en el Capítulo 3.

teatralidad eran los elementos que los tradicionalistas temían más que nada.

Sin embargo, la mezcla de elementos humanos y sagrados no era el único problema que enfrentaba la predicación católica en los siglos XVI y XVII. Como hemos visto los Padres de la Iglesia y los predicadores tradicionales usaban citas y exhaustiva exégesis para dotar sus obras con autoridad. Para medianos del siglo XVI, sin embargo, la amenaza protestante a la dominación católica había aumentado a tal nivel que el Consejo de Trento se celebró para restablecer la misión de la Iglesia Católica (Barnes 25-27, McGinness 162).¹⁸ Una restauración de la misión de la predicación de la Iglesia era solamente una parte de este esfuerzo, ya que la Iglesia había aguantado por varios años a no solamente predicadores malos o no calificados sino a veces una negligencia de predicación también (Barnes 25-27).¹⁹ Al mismo momento una cantidad de edictos

¹⁸Espinosa Medrano se refiere explícitamente a la amenaza protestante y al Consejo de Trento al decir, «[a]vian envenenado los purissimos cristales de nuestra Religion el Dragon de Alemania Lutero, el Basilisco de Francia Calvino, y los demás infames Aspides del Norte. Iuntòse la Iglesia toda en el Sagrado, y Vniversal Concilio de Trento à beber, y dar de beber à toda la Christiandad, y aunque Thomàs derramava los licores de la salud, y en su Doctrina se abrieron los manantiales de la verdad, para proponerse por de Fè sus articulos, como lo hizo aquel Santissimo Senado» (NM 244).

¹⁹Tanto Quesada como Cortés de la Cruz aluden a este problema en su respectiva «Censura» y «Prólogo» a *La novena maravilla*. Para defender a los predicadores, Quesada, por ejemplo, menciona un dictamen preparado por Alejandro VIII, en el cual este «hizo en recomendación de los singulares servicios, hechos à la Santa Iglesia, por la Religion de Predicadores. [...] Y vltimamente aviendo hecho vn compendio de las excelencias, servicios, y meritos de la Religion de Predicadores, diò fin à este plausible, y gravissimo acto». (iii). Quesada también explica cómo Santo Tomás se mandó a la tierra para rescatar y restaurar la profesión de predicación, y cita a San Crisóstomo quien dijo «es la Religion de Predicadores con su Doctor Angelico, el braço derecho de la Iglesia, conque rebustada se defiende de todos sus enemigos, corroborada, sale siempre vencedora, triunfante, y gloriosa» (iii). Aunque los predicadores han recibido un poco de crédito tarde (por ejemplo, en los dictámenes de Alejandro and Paulo V), nada como la *La novena maravilla* se ha hecho para restaurar «la devida estimacion en nuestro reconocimiento» (Quesada iv).

Espinosa Medrano defiende a «sus predicadores» contra el ataque al decir: «Yà sè, que mis Predicadores son Palomas de luz, Aves refulgentes, que hartos resplandores deve la Iglesia à sus plumas, y todo este Orbe nuevo, en la tenebrosa opaquez de sus errores, al clarissimo buelo de estas Divinas Palomas fue ilustrado en las luzes de la verdad Catolica» (NM 266).

y tratados se publicaron para detener el abuso de las Sagradas Escrituras y misterios divinos por parte de elementos humanos. Tal reacción a la mezcla de lo sagrado con lo humano no se había visto antes, pero para medianos del siglo XVI estaba claramente presente (Bandera 2-5).

Bandera, en *The Sacred Game*, explica cómo Cervantes incorpora este cambio de actitud:

the phenomenon in question seems to emerge as an integral part of the genesis of modern man [...] what appears to modern man as an intolerable mixture of «the human and the divine» did not appear as such to medieval man and, therefore, did not trigger any sacred allergy attack in his mind. «Mixing the human and the divine» are Cervantes' words [...] In Cervantes they are already used to express his profound displeasure [...] Cervantes is already a modern man. It is also important to notice that in Cervantes's mind keeping the «human» and the «divine» separate is felt to be a Christian demand. (2-3)²⁰

Bandera cree que el asunto es una parte integral del Hombre moderno, el cual rechaza la mezcla de lo sagrado y lo humano, mientras que el Hombre medieval no se molestaba por su presencia juntos.²¹ La cristiandad ahora se enfrenta con la necesidad de mantener cierta distancia entre los dos.

El cambio que Bandera ve en Cervantes es que la mezcla de lo sagrado con lo humano es ahora problemática —tanto que causa una reacción «alérgica»—. Bandera conecta esta «alergia» moderna a un proceso de «desacralización» que tuvo lugar entre la Edad Media y el Renacimiento (3). Este proceso involucró la creciente conciencia del Hombre moderno de una «laguna» histórica o «descontinuidad cultural» entre su tiempo y el pasado greco-romano (Bandera 13). Los sucesos históricos se ven más como los

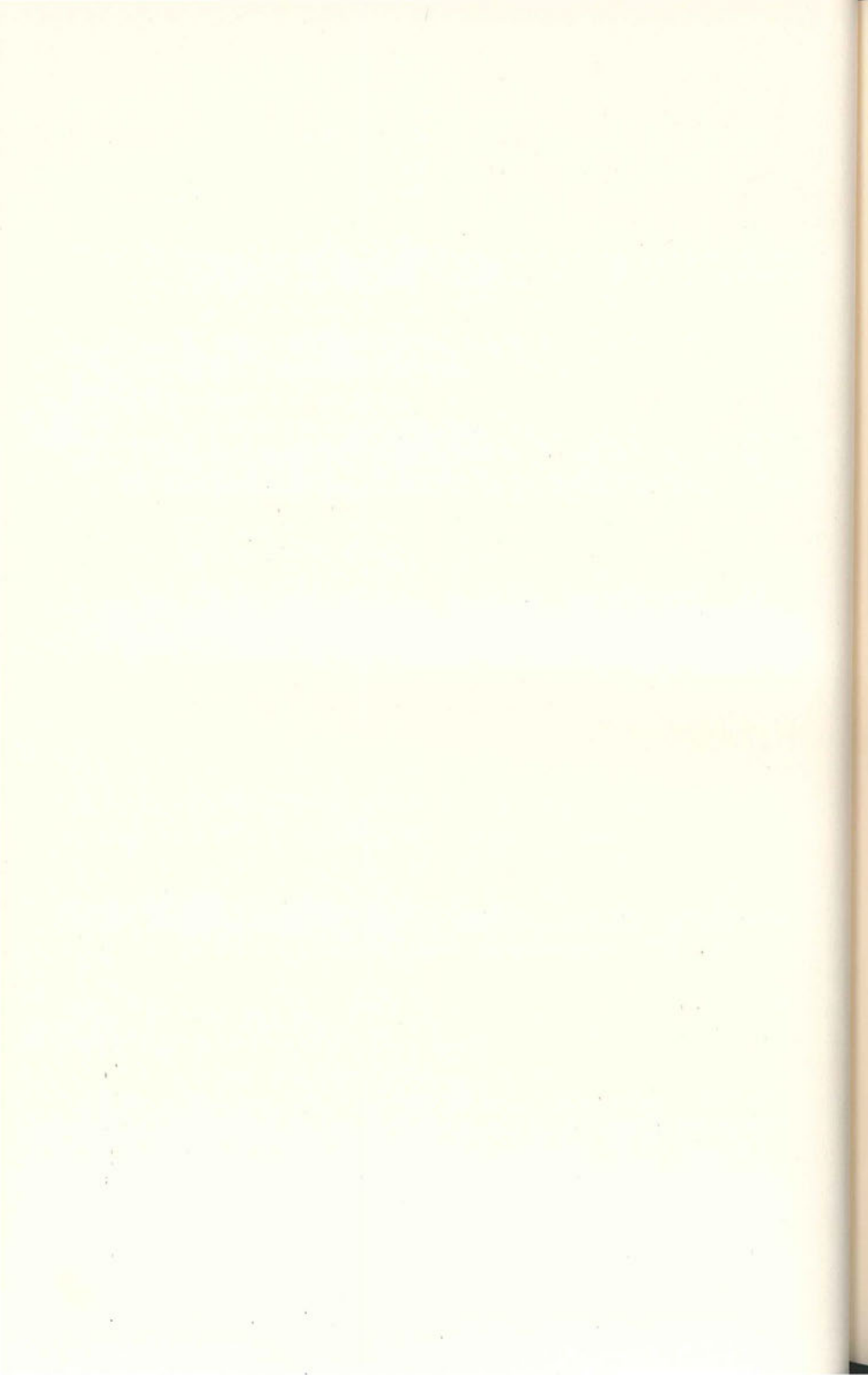
²⁰ He traducido al español solamente las citas cortas en inglés.

²¹ Un buen ejemplo de esto se ve en el libro de Steinberg, *The Sexuality of Christ*, que traza las representaciones artísticas de la genitalidad de Cristo y los senos de María en el siglo XIII.

sucesos del Hombre sin intervención de Dios, y por ende no era correcto que el Hombre mezclara lo humano con lo divino.²² El Hombre moderno se dotó (o se enfrentó) con una nueva perspectiva histórica. Creía que sus logros eran cada vez más distanciados de los de Dios y que los dos operaban independientemente el uno del otro.

Para el Hombre moderno Bandera declara «the allergy-producing object could be almost the entire literary field, all plays, romances, love lyrics, etc., even those that did not have any explicit, literal connection with sacred themes or objects» (14). Sin embargo, como discutí más temprano, esta reacción en algunas personas no prevenía que se mezclaran lo sagrado con lo humano en otras. En el teatro del Siglo de Oro, por ejemplo, la mezcla de la tragedia con la comedia reflejaba el deseo de juxtaponer los contrastes de la vida, mientras que en el arte ya era popular pintar a los miembros de la corte real como santos, ángeles o figuras mitológicas (Orozco Díaz 34, 104-06).

²² Sin embargo, Bandera califica esta explicación al decir «[n]onetheless, something is clearly missing in this realization. In a sense, the problem is its own strictly rational character. It contemplates a logical, basically unproblematic evolution of the historical consciousness; the change in attitude, however, was rather quick and radical» (13).



Capítulo 2

Espinosa Medrano, *La novena maravilla* y la controversia de lo sagrado versus lo humano

2.1. Introducción

Como vimos, en el siglo XVII la predicación española había experimentado importantes cambios de estilo y contenido. Ya no estaba restringida tanto por la tradición; ahora claramente se dirigía hacia un público más erudito y, para atraerlo, necesitaba un estilo más entretenido. Ese estilo incluía el uso de elementos humanos de una plétora de fuentes, que exploraré en el Capítulo 3.

Para comprender cuán profundos pueden ser los efectos de mezclar lo sagrado (sermones cristianos) con lo humano, cito un pasaje de *The Sacred Game*:

[...] this most basic of all distinctions [sacred from human] is also the most fragile. It can disappear instantly; as soon as anything touches the sacred, the sacred flows into it, and it becomes sacred itself. Therefore, extraordinary precautions must be taken at all times to prevent the spread of the sacred, to keep it within its own bounds. (Bandera 18)

Aunque lo sagrado y lo humano son totalmente incompatibles, desde el punto de vista de Bandera, tan pronto como el primero toca el segundo la diferencia entre los dos se borra instantáneamente. Su diferencia es fundamental, pero a la vez es fácil de destruir. Por ende, un predicador debe tener mucho cuidado cuan-

do trata de ellos. El Verbo de Dios, comunicado a través de sermones, puede verse «humanizado» si toca lo no-sagrado.

La mente primitiva se aterraba de lo sagrado porque creía que algo terrible ocurriría si se mezclara con lo humano. Uno debía tener muchísimo cuidado al tratarlos y por eso solamente los sacerdotes más altos tuvieron la responsabilidad de mantener la separación, la cual era el problema más importante con que se preocupaba la cultura primitiva.

En el Siglo de Oro español, la nueva escuela de predicadores apoyaba el uso de la sorpresa, el deleite, el asombro y el disfrute (Green, «Auditorios» 418), tanto como la inclusión de la razón, la alegoría, la agudeza y hasta fuentes paganas de la antigüedad para mejor interesar y conmover a sus oyentes (López Santos 358-59, 363). Era muy fácil cometer errores con esta volátil mezcla y, aunque nadie cuestionó la necesidad de captar mejor la atención del público, el uso descuidado por parte del predicador de elementos humanos en el púlpito atraería rápidamente la atención de las autoridades. Era aceptable citar o referirse a lo humano si uno no cruzaba en el proceso la frontera delicada con lo sagrado. Cisneros explica cómo las fuentes humanas podían usarse de una manera apropiada:

[...] se podía introducir latines en los textos, sin causar perplejidad. La crítica literaria suponía aquí [Perú] como en Europa abundantes citas de nombres griegos y valiosas menciones de la literatura grecolatina. La literatura religiosa era (como en el barroco europeo) una mezcla de estas licencias con ancho campo para la mitología pagana, absuelta generosamente por la paralela presencia de San Agustín y Santo Tomás. («Sobre Espinosa Medrano» 3)

Los elementos paganos se permitían si el predicador también mencionaba a San Agustín y Santo Tomás, pero, como López Santos señala, la inclusión de elementos humanos por parte de la escuela nueva era una amenaza adicional a la vieja:

[...] aparece una oposición entre el carácter religioso de unos y el profano de otros. [...] El carácter profano de los «jóvenes» aparecía también en sus constantes alusiones a la vida y circunstancias sobre todo de la Corte. [...] Todo esto daba a los sermones de los «jóvenes» un carácter moral en contra del tono expositivo, escripturístico o dogmático de los sermones de los «ancianos». Este laicismo o profanismo se extendía también a la fisonomía moral y a las intenciones del orador «joven» [...]. Las divergencias de fondo que afectan a la misma esencia de la oratoria, son tan profundas, que podemos asegurar que nos enfrentamos con dos escuelas distintas en el campo de la Oratoria sagrada. Ambas pertenecen al siglo XVII. [...] (363)

López Santos sigue enfatizando la fuerte diferencia entre los predicadores «jóvenes» y «ancianos». Describe al grupo joven como «profano», ya que en sus sermones se referían constantemente a la vida cotidiana y a la Corte. Sus sermones eran de carácter más «moral», un rasgo que grandemente contrastaba con el dogma de los predicadores ancianos.

Espinosa Medrano se colocaría entre «los jóvenes», ya que en este grupo «Góngora y Quevedo siempre se citan juntos al hablar de autores preferidos» (López Santos 367). También compartía el alarde de agudeza y erudición de los «jóvenes» para captar la benevolencia del público (especialmente la de la elite). Sin embargo, El Lunarejo, aunque «joven», libremente admite este estilo de predicación, cuando remarca «sirva la profana erudicion como à su señora, à la Sagrada» (NM 134).

A partir de dichas afirmaciones podemos conjeturar que estaba muy consciente de la línea delicada que debía trazar en su predicación. Por un lado, tenía que complacer a las autoridades de la Iglesia, quienes se alarmarían por su mal uso de fuentes paganas o humanas, mientras que, por el otro, estaba presionaba por atraer a muchos oyentes al esfuerzo católico contrarreformista, a través de un mensaje desafiante y agudo.

La batalla entre las dos escuelas continuó hasta principios del siglo XVIII, cuando finalmente la influencia del Barroco empezó a menguar en la predicación española. Entretanto, muchos tratados, mayormente escritos entre 1550-1650, se publicaron para limitar, si no institucionalizar, la filosofía de la escuela nueva. Luis de Granada fue el primer retórico que escribió una «guía» para la profesión de predicadores (*Rhetorica Ecclesiastica* [1576]). La otra obra importante de Granada, *Introducción del símbolo de la fe* (1583), es casi un catálogo de historia natural en el que el autor afirma que el hombre debe aprender a honrar a Dios. Otro retórico temprano de este tema era un discípulo de Granada, Agustín Salucio. Él siguió a su mentor al escribir otro importante manual para predicadores titulado *Avisos para los predicadores* (se cree que se escribió a fines del siglo XVI, se publicó por vez primera en 1959).

Diego de Estella publicó su *Modo de predicar* en 1576. Esta obra nota la discrepancia entre la predicación tradicional y nueva y trata de colocarse como «un representante del sentido común progresista» al discutir algunos tópicos humanos aceptables para predicación (Martí 292). Diego Valadés seguía señalando la importancia de los estudios humanos a los predicadores en su *Retórica cristiana* (1579), tanto como Juan Bonifacio en *De sapiente fructuoso*, publicado en 1589. Para el siglo XVII, las referencias a lo humano eran aceptadas en el púlpito y se constituyeron en una parte integral de los tratados de oratoria sagrada. La *Instrucción de predicadores* (1617) de Terrones del Caño es un ejemplo adicional de un manual práctico que intenta explicar cómo predicar sermones que integren lo sagrado con lo humano.

2.2. Espinosa Medrano y Cortés de la Cruz ante la controversia de lo sagrado versus lo humano

En su introducción a las obras de Juan Bonifacio, Félix Olmedo enfatiza la influencia que la orden jesuita desempeñó en la profusión de estudios literarios durante el Renacimiento y el Barroco:

[...] el *Ratio Studiorum* [...] [provocó] la rapidez con que se multiplicaron en todas partes, y principalmente en España, los colegios de los jesuitas, aun en vida de su fundador, y el influjo extraordinario que tuvieron en el orden literario (casi todos eran de letras humanas), no solo en los niños y en los jóvenes, sino en los mismos eclesiásticos y caballeros, que acudían en gran número a nuestras escuelas. (10)

Debemos recordar que Espinosa Medrano estudió en tal ambiente jesuita, en el Seminario San Antonio Abad en Cuzco. En su *Apologético*, mientras defiende el estilo tupido e hiperbatónico (culteranista) de Góngora, explica que está todavía muy consciente de la diferencia entre las letras sagradas y humanas:

Sabido es, que en eso se distingue la escritura humana y poesía secular de la revelada y teológica: que esta, empozando misterios, descoge humildes las cláusulas y llano el estilo; y aquella, toda adorno de dicciones, toda pompa de palabras, toda aliño de elocuencia yace vana, hueca, vacía y sin corazón de misterio alguno; pues decía el apóstol viendo la opulencia de Sacramentos, que en tiesto de vocablos sin adorno ocultaban las escrituras sagradas; tenemos el tesoro en frágiles vasos de barro; cuando al contrario toda la majestad de las letras seculares consiste en tener los tiestos en el alma y el oropel de fuera [...] la Sagrada Elocuencia aparece exteriormente vacía en las palabras pero en lo interior refulge la sabiduría de los misterios. (25; pt. 1, sec. II)

En su prólogo a *La novena maravilla*, Cortés de la Cruz explica cómo Espinosa Medrano combinó lo sagrado y humano en sus sermones. El biógrafo declara lo siguiente sobre la preocupación de Espinosa Medrano por preservar la distancia entre ellos:

El Evangelio jamás le perdía de vista. [...] A las letras humanas solo este hombre divino les supo tomar el pulso, haziendolas servir à las Divinas, con tal arte y conexion, qual no se ha visto hasta hoy: La grandeza estava, no en aplicar desnudamente la fabula, si no en consagrarla siempre, ò las mas veces con la autoridad de algun Santo, ò por lo menos de Autor Clasico, y grave. (iv-v)

Cortés de la Cruz dice que la grandeza de El Lunarejo no era tanto en su aplicación o explicación de una fábula sino en consagrarla con autoridad de un santo o autor clásico. Más tarde dice que Espinosa Medrano siempre tenía cuidado en usar verdaderos ejemplos históricos en sus sermones y nunca intentó incluir, por ejemplo, cuentos o mentiras de los poderes de animales, como hacían muchos en ese momento:

Averiguava con diligencia, si eran verdaderas, ò no, si eran de fuentes autenticas, y Autores fidedignos, sin fingir cuentos à su paladar, como hazen muchos, y especialmente cierto Predicador de nombre [Paravicino?] [...]. («Prólogo» v)

Mientras sigue elogiando a Espinosa Medrano, Cortés de la Cruz menciona que este no se incluía entre los predicadores mal preparados a quienes el Concilio de Trento había tratado de eliminar:

No solo en la erudicion profana fue admirable, quando en el estudio y aplicacion de las Sagradas letras y de los Santos Padres, fue insigne. Es verdad, que el dia de oy afectan muchos Predicadores no mentarlos en el Pulpito; ojalà y no salga verdadera la sospecha de que es por no estudiarlos, ò no entenderlos. («Prólogo» v)

Cortés de la Cruz entonces afirma que Espinosa Medrano tenía la habilidad de combinar el estudio de letras sagradas con el carisma de transmitir este conocimiento del pùlpito cuando dice, «[n]uestro Doctor empero con su grande ingenio enga[r]zò ambas cosas, pues no solo en lo agudo y picante se hizo ventajoso, si no que también en lo fundamental se mostró admirable» («Prólogo» vi). La defensa de Cortés de la Cruz muestra que advierte la antipatía que la mezcla de lo sagrado y lo humano puede provocar. Tiene cuidado en explicar que El Lunarejo está consciente de las diferencias entre los dos y que los combina verdadera y apropiadamente. Para la escuela vieja de predicadores, los Padres de la Iglesia se consideraban fuentes «sagradas» superiores. Un predicador no debería incorporar su propia exégesis al lado de la de los

Padres o en lugar de ella. En predicación por ende, el debate antiguo-moderno (Green, *Spain* 251-52) puede verse como estrechamente relacionado con la controversia sagrado-humano y Cortés de la Cruz se dirige al asunto en varias ocasiones en su prólogo. En una dice:

[...] dan algunos [...] que yá es cosa vieja traer los Padres al Pulpito. Disparate chavacano. [...] Y el Espiritu Santo aconseja, que el verdaderamente sabio deve emplear su estudio en la sabiduria venerable y profunda de la Antigüedad [...] Otros dizen, que como quiera que sean los conceptos de los Santos y de los Interpretes, yà esso es hablar por boca agena, y que algo se ha de dever al ingenio, para luzir con lo propio. Hombre huvo q se dexò dezir, que se podian discurrir mejores cosas, que las que se hallan escritas en los Padres. Pero quien puede aver tan vanamente presumido, ò tan presumidamente vano, que por gran ingenio, pierda el respeto asi à tan venerables canas? («Prólogo» v-vi)

Primero menciona los puntos lógicos que los proponentes de cada lado del debate han hecho. Entonces parece criticar el desdén de la escuela nueva por los «Padres» y llama «presumid[a]» y «[d]isparate chavacano» a cualquier exégesis propia de los predicadores jóvenes.

Aunque más tarde explica que Trento había prohibido que los predicadores hablaran independientemente de los Padres de la Iglesia, remarca que Espinosa Medrano sí incorporó su propia exégesis en sus sermones. Cortés de la Cruz defiende este estilo personal porque prevenía que el público se aburriera y confundiera. Espinosa Medrano sabía que para que un predicador tuviera éxito, tenía que usar todos los tipos de conocimiento —no solamente el de los Padres («Prólogo» vi-vii)—. Lo antiguo, aunque sagrado, a lo mejor ya no fuera suficiente para satisfacer a un público «moderno» y más exigente que buscaba un mensaje más personalizado.

Los comentarios de Cortés de la Cruz y Espinosa Medrano sugieren que la mezcla de lo sagrado y lo humano era un rasgo sobresaliente en los sermones de El Lunarejo. Se sienten obligados a responder al asunto sagrado-humano más de cien años después de que surgiera en predicación, con las obras de Granada a mediados del siglo XVI. Tal trayectoria muestra la importancia y los efectos duraderos de la controversia.

2.3. Los retóricos cristianos ante el debate sagrado-humano

2.3.1. *Luis de Granada*

El uso de la retórica clásica nunca se cuestionaba como medio de animar la predicación en el Siglo de Oro. Lo que sí se cuestionaba era la mezcla de lo sagrado con lo humano. Por eso Luis de Granada se conoce por su esfuerzo de «españolizar» la retórica clásica para propósitos cristianos correctos. Su *Rhetorica Ecclesiastica* (1576) es un tratado adaptado específicamente a las necesidades del predicador sin referencia a la retórica forense. Al afirmar que el orador sagrado debe desarrollar temas «para mover la voluntad» de sus oyentes, Granada permite la estructura ciceroniana de cinco partes para el sermón, e introduce un nuevo género de sermones —el *didascalicum*— que deseaba animar el espíritu más que enseñar la mente (Martí 281-82).

En el Capítulo II de la *Rhetorica*, «Utilidad y necesidad de la rhetorica», Luis de Granada justifica la incorporación de la retórica clásica (lo humano) en predicación (lo sagrado) de la siguiente manera:¹

Por lo que hasta aquí hemos dicho, se deja ver bastantemente, que los que predicán al pueblo, pueden socorrerse mucho con la ayuda del Arte Rhetorica. Y creyendo, que las otras Artes son necesarias

¹ Santo Tomás y San Agustín ya habían aceptado el uso de la retórica en teología y predicación (Murphy, *Rhetoric* 282-86).

para la mas cabal inteligencia de la sagrada Theologia, porqué no hemos de emprender igualmente el estudio del Arte de bien decir, para egercitarnos mas felizmente en el empleo de Predicador? Sabido es, quan de antiguo llamaron nuestros Theologos las criadas al alcazar, esto es decir, que atrageron a toda la Filosofia racional, natural y moral al obsequio y firmeza de la sagrada Theologia. Y en nuestros dias se gloria Geronimo Vidas, famoso Poeta, de haver llevado al rio Jordan a las Musas, de haverlas limpiado de la suciedad, que se las pegó de los Poetas gentiles y de haverlas consagrado a la Historia Evangelica y a la alabanza de los Santos. Siendo pues esto asi, por qué razon no acomodaremos al Oficio de predicar la Rhetorica, o Arte de bien decir, inventada por Aristoteles, Principe en todas las ciencias, aumentada y enriquecida con gran estudio por otros doctisimos Varones, que le siguieron? (4)²

Para Granada, las viejas musas paganas (por ejemplo, el arte de la elocuencia) pueden limpiarse y santificarse para predicar lo divino. ¿Por qué no usarlos si pueden ayudar a que el predicador transmita el verbo de Dios?

Sigue diciendo que la retórica en sí no es el factor último para un buen sermón; más bien, un buen predicador y su uso correcto de la retórica son los que realmente influyen en el público (5-7). Después de mencionar a Quintiliano para autorizar la retórica en general, Granada declara que hasta los Padres de la Iglesia, los santos Basilio, Gregorio, Cipriano y Agustín, usaban y defendían la elocuencia (9). Si los herejes protestantes han usado la retórica para tratar de destruir la fe católica, debe tener algún poder digno de perseguir. Entonces exhorta a que los predicadores católicos la usen para defender y restaurar a su Iglesia (15-16). Sin embargo, el predicador no debe permitir que el mundo lo distraiga de su misión ni que lo conviertan en un predicador-negociante para su propia gloria (23-24). Los placeres terrenales pasarán, por ende, el predicador debe usar su profesión para la gloria

² Gerónimo Vidas, de quien Granada habla en este pasaje, es probablemente Marcos Jerónimo Vida (sin «s», 1480-1556), un humanista y sacerdote italiano bien conocido y autor de Arte poética.

sagrada solamente (25, 33). Aunque el predicador comparte con el orador secular la misma responsabilidad de enseñar, complacer y conmover, debe ser una persona mejor y buscar un plano más alto (43, 46). Finalmente, dice que si Séneca, un pagano, podría hablar tan bien con la ayuda de la retórica, una invención humana, imagínese lo que el predicador cristiano, un hombre superior, puede hacer con el mismo arte (261).

Algunos de los mismos temas que Granada omite en su guía para predicación —piedras, árboles, animales, etc.— los incluiría en su otra obra importante, *Introducción del símbolo de la fe* (1583). Aunque fueron creados por Dios, estos elementos naturales poseen una cantidad de poderes y rasgos según el hombre, los que, o pueden ser mitológicos (humano) o verdaderamente dotados por Dios (sagrado). Un conocimiento adecuado de ambos implica la consciencia y apreciación del hombre para con el mundo. Es, por ende, posible que esta guía de vida cristiana inspirara la cantidad de historia natural que Espinosa Medrano incluye en sus sermones. La fecha de publicación de la *Introducción*, posterior a la de la *Rhetorica*, es también otra indicación de que a Granada le interesaban cada vez más los tópicos «humanos».

En la *Introducción*, las obras divinas y humanas son de valor igual para estudiar, como Granada explica:

Todos los hombres de altos y excelentes ingenios que, menospreciados los cuidados de los bienes temporales, emplearon sus entendimientos y su vida en el estudio y conocimiento de las cosas divinas y humanas, en ninguna cosa más se desvelaron que en inquirir cuál fuese el fin del hombre y su último y sumo bien. (125)

El hombre no puede mostrar ningún amor más alto a Dios que estudiar el mundo natural. Por ende, Granada pide que el hombre «penetr[e] los secretos de la naturaleza» (127). De esta manera, puede librarse de su prisión terrestre, conocer a Dios mejor y hasta retornar a sus orígenes divinos (128).

Parte del mundo natural que el hombre debe comprender se encuentra en los cielos y Granada cree que debe, por ende, «considera[r] el nacimiento de las estrellas y el caimiento dellas y la concordia que guardan en tan diversos movimientos y caminos, y con curiosidad examina[r] cada cosa destas, y busca[r] la razón della» (127-28). Usando a Séneca para seguir autorizando su tesis, Granada apunta que el hombre tiene la inclinación natural de contemplar y estudiar las maravillas de la naturaleza (130). Esta curiosidad natural es el sendero del hombre hacia Dios: «Y por esto, no solo con mayor fruto, sino también con mayor gusto, miran las personas espirituales estas cosas criadas, como son cielo, sol, luna, estrellas, campos, ríos, fuentes, flores y arboledas y otras semejantes» (135). Dichos elementos de la naturaleza son los espejos de la gloria de Dios y santos como Ambrosio, Basilio y Agustín han pedido que el hombre conozca hasta las semillas, las plantas y los animales más pequeños del reino de Dios porque tales creaciones tienen lecciones que enseñar (*Introducción* 138-39, 146-47).

Es posible que la *Introducción* hubiera sido atractiva para Espinosa Medrano, debido a su «ordenamiento» tomístico del mundo, para comprobar la existencia de Dios. Por ejemplo, Granada dice: «Pues entre estos fundamentos, el primero y más palpable se toma de la orden de las cosas, porque vemos en este mundo diversos grados de perfección en todas las criaturas» (153). Ahora usando a Aristóteles para apoyar sus argumentos, Granada declara que si los hombres de cueva hubieran contemplado el aire, el cielo, las plantas y los animales «conocerían haber sido verdadera la fama de lo que les fue dicho, que era haber en este mundo una soberana divinidad, de que todo pendía» (161). El hombre «moderno», por otro lado, tiene la obligación y la inteligencia para hacer esto.

Granada incluye la siguiente enumeración detallada de otros aspectos de la naturaleza que el hombre tiene que conocer: poderes y propiedades especiales de ríos, mareas del mar, montañas cubiertas de vegetación, bosques, salinas, hierbas medicinales, efectos de luz emitida por el sol y la luna, diversos aspectos de los

planetas que afectan la tierra, pluviosidad, vientos, calor y frío, perlas, oro, océanos, piedras preciosas, fuentes de agua, eclipses solares y lunares, golfos de agua, playas, puertos naturales, peces, animales marítimos, frutas, aguas medicinales, flores, árboles de fruta, insectos, carnes de animales y vegetales (*Introducción* 162-87, 210-30, 232-54, 272). La mayoría de estos elementos se incluirán en *La novena maravilla* de El Lunarejo, una obra que posiblemente refleje una lectura muy cuidadosa de la *Introducción*.

Granada entonces sacraliza fábulas y creencias populares de planetas y animales que demuestran los rasgos positivos y el amor y la creación de Dios (267-88). Escribe que la cigüeña, por ejemplo, demuestra la misma caridad de Dios por cuidar a sus hijos, estos más tarde cuidan a sus padres ancianos quienes no pueden buscar comida (289).

Otro ejemplo es el del elefante, que:

Tiene [...] una natural vergüenza, por la cual usa de la hembra en lugar escondido y, si acaso alguno por allí pasa, recibe tan grande enojo, que lo hace pedazos. Y con todo esto tiene otros nobles respectos. Cuentan los que vienen de la India Oriental una cosa notable deste animal. Cuando él anda en celos, está bravísimo. Yendo, pues, por una calle con este furor, encontró con un niño de teta, el cual tomó con la trompa y púsolo encima de un tejado para librarlo del peligro, el cual niño lloraba y daba gritos por verse en aquel lugar. Entonces el elefante, apiadado del niño, dio la vuelta y tomólo con la misma trompa y tornólo a poner en el mismo lugar donde estaba: tan grande es el sentido que puso el Criador en este animal, porque así estaba hábil para el servicio del hombre. (*Introducción* 291-92)

Todavía otro es de un árbol especial que cura las mordeduras de culebra:

[...] se cuenta otra cosa más admirable. Hay en la isla de Ceilán unas culebras grandes, que llaman de capelo, porque tal parece su cabeza y pescuezo, las cuales son tan ponzoñosas, que en veinte y cua-

tro horas matan. Mas la divina providencia, que para todas las cosas ordenó remedio, proveyó que en esta isla naciese un árbol que sirve de triaca contra esta ponzoña. (*Introducción* 314-15)

Pero Granada parece divertirse más que nunca cuando habla de la abeja. Este insecto es también un tópico frecuente en *La novena maravilla* y, por esa razón, es probable que la *Introducción del símbolo de la fe* fuera una fuente primaria para Espinosa Medrano en su predicación. Granada fundamenta su discusión sobre la abeja en fuentes clásicas al decir:

Plinio escribe que Aristómaco Solense se maravillaba y deleitaba tanto en contemplar las propiedades de las abejas, que por espacio de cincuenta y ocho años ninguna otra cosa más principalmente hacía que ésta. Y de otro insigne hombre escribe que moraba en los campos par de las colmenas, por mejor alcanzar las propiedades y secretos destos animalillos, los cuales ambos escribieron muchas cosas que alcanzaron esta tan larga experiencia y diligencia. (*Introducción* 356)

Al recapitular las maravillas de la abeja que estos hombres eruditos dejaron para la posteridad, Granada muestra el poder de creación de Dios y «que todo esto que alcanza el hombre con esta lumbre divina, traza y ejecuta este animalillo muy más perfectamente que ese mismo hombre» (356-57). Menciona, entre otros ejemplos, la abeja reina que las otras abejas escogen, la colmena que construyen con cuartos palaciales para su líder, su cría para los jóvenes, clínica para los enfermos, guardias que vigilan contra intrusos, frutos de su labor (cera y miel), división de labor altamente organizada, hábitos de dormir, horario de comer y área personal «dentro de las colmenas [...] como las hay en los monesterios, que es un lugar apartado donde van todas a descargar el vientre» (356-57, 359-66). Granada cristianiza estos tópicos al mostrar cómo pueden enseñar al Hombre a vivir mejor si los estudia y sigue en su propia vida.

En la *Rhetorica Ecclesiastica* y la *Introducción del símbolo de la fe*, Granada sugiere respectivamente la inclusión correcta de la

retórica en la predicación y la de la historia natural no-pagana en el estudio general. La retórica se aprueba si se usa para glorificar a Dios no al predicador y la historia natural se permite si comprueba la existencia de Dios. Granada se maravilla ante los especiales poderes de plantas y animales y enseña al Hombre a vivir una vida más cristiana al observar todas las creaciones del mundo natural de Dios. Después de la *Rhetorica* de Granada, sin embargo, hubo un creciente nerviosismo por la línea insegura entre lo humano y lo sagrado, la necesidad de mantener una distancia entre ellos y qué elementos humanos el predicador debe mezclar y/o evitar.

Antes de continuar con otros retóricos a quienes Espinosa Medrano hubiera estudiado, puede ser útil repasar lo que dijo José Climent, editor de la *Rhetorica Ecclesiastica* a fines del siglo XVIII, de cómo el mismo Granada manejó la controversia sagrado-humana. En su «Introducción» a la *Rhetorica*, Climent discute lo que Granada menciona, omite, aprueba y rechaza para la oratoria sagrada. En cuanto a los tres elementos humanos controvertibles (más notablemente los emblemas, que todavía se cuestionaban hasta en el siglo XVIII) Climent remarca:

Nada dijo V. Granada de los geroglíficos, symbolos y emblemas: ni pudo hablar de ellos; habiendo sido Paulo Jovio, si creemos al mas instruido en esta materia (2) el primero que trató de ella. Pero despues el uso de los emblemas se hizo tan comun, que un hombre ingenioso en el siglo pasado tomó el improvo trabajo de fabricar un gran *Mundo Symbolico*, diciendo en el frontis de su Obra, que era muy util a los Oradores y Predicadores. En efecto la han disfrutado, y disfrutan muchos, llenando sus Sermones de semejantes emblemas; mas no con utilidad, sino con grave daño y desdoro de la Oratoria sagrada. (xiv-xv)³

³ En el texto el «(2)» a que Climent se refiere se explica en una nota al pie de la página de esta manera: «Picin. in Prol. Mun. Symb» (xiv). Es la abreviatura *del Mundus symbolicus* de Philipppo Picinello. La «V». en frente de «Granada» se clarifica más tarde, cuando Climent se refiere a Granada como «el Venerable Granada» (xxii).

Después de declarar que Granada no se dirigió a los jeroglíficos, símbolos y emblemas, Climent muestra una fuerte reacción a la popularización de los emblemas que, según él, han dañado grandemente la calidad de los sermones.

Entonces menciona por qué Granada eligió no tratar otros temas paganos en la *Rhetorica*:

No habló de las fabulas del Gentilismo; sin duda persuadido, de que ningun Orador christiano se valdria de ellas para predicar el Évangelio. Porque, si bien para manifestar, quan extremada era la ceguedad de los hombres antes de la venida de Jesu-Christo al mundo, conviene hacer ver, que llegaron a adorar como a dioses a los brutos, a los arboles, a las piedras [...] querer, que [estas] mentiras diabolicas fuesen symbolos de las verdades evangelicas es la profanacion mas sacrilega. (Climent xv)

Climent explica que para Granada cualquier creencia idólatra pagana de la naturaleza simplemente no era «digna» de incluirse con el Verbo sagrado. Para él, la inclusión de tales elementos de fuentes paganas era el acto más sacrílego imaginable para un predicador.

Otros elementos humanos que Granada apropiadamente no menciona, según Climent, son mitos paganos, supersticiones, sucesos de calendario y festivales porque «el Concilio de Trento [...] nos acordó la obligacion, que tenemos de no permitir, que se escrivan y divulguen noticias inciertas en esta materia tan sagrada». Al citar Trento, Climent se refiere al mandato del Concilio de excluir estas «mentiras diabólicas» paganas de la predicación (xv-xvii, xxii).

Varios otros tratados sobre la predicación coinciden con Granada y siguen sus obras. Directamente se dirigen al tópico de lo sagrado y lo humano en predicación. Estas obras, aunque permiten el uso de lo humano en el púlpito, siempre tienen cuidado en limitar su uso en general. Catalogan y bosquejan cuáles tópi-

cos humanos son aceptables y explican qué tipo de educación debe seguirse en las humanidades para la predicación.

2.3.2. *Benito Arias Montano y Juan de Guzmán*

Se sabe que por lo menos uno de las obras de Benito Arias Montano, el *Rhetoricorum libri quatuor* (Amberes, 1569), circulaba en México (Osorio Romero 82). Y ya que Espinosa Medrano menciona a Montano dos veces en *La novena maravilla* (109, 169), es posible que este libro pasara al Perú y a El Lunarejo también. Montano, mejor conocido por su erudición en las Sagradas Escrituras y escrituras greco-latinas, también recibió el título oficioso de «Retórico del Concilio de Trento». Aunque el Concilio nunca pidió formalmente que escribiera de esta disciplina, sí tenía mucho interés, sin embargo, en su *Rhetoricorum*, que se escribió en verso elegante y se dividió en cuatro libros. El Libro I trata de los géneros deliberativos y judiciales de la retórica; el Libro II examina la invención; el III, la disposición; y el IV, las cualidades que un predicador debe poseer (Martí 283).

Montano insiste en que igual que una linda muñeca pintada no puede conmovier a nadie por no estar viva de verdad, un predicador nunca puede ser convincente si no posee elocuencia.⁴ También se queja de esos predicadores que llegan al púlpito sin «un plan concreto de sermón». Por esa razón persuade a que los predicadores estudien las Escrituras, obtengan perfección formal (Osorio Romero 81) y usen la abundancia de vocabulario de la retórica y el poder de la dialéctica. A lo largo de toda su obra enseña que los predicadores necesitan virtudes sobrenaturales y que deben concentrarse en la invención y la elocución de sus sermones. La controversia de los culteranistas ya se había visto en el siglo XVI y Montero enfatizaría la necesidad de claridad y simplicidad en la predicación (Martí 283-84).

⁴ Ya que la única edición disponible de la *Rhetorica* está en latín, dependo de Martí y Osorio Romero para la discusión más exacta posible de su contenido.

Aunque Montano estaba influenciado por las obras de Fray Luis de León y Luis Vives, Menéndez y Pelayo ha dicho que su teoría retórica no es científica. Martí no concuerda. Este declara que es original y práctica por su inspiración artística y que es humanista también (284-85). Además de la *Rhetorica*, la otra obra bien conocida de Montano, el *Tractatus de figuris rhetoricis* (¿1590?) también le hubiera interesado a Espinosa Medrano, ya que «junto a los textos bíblicos [el *Tractatus*] recoge ejemplos de la literatura clásica [...] para poder comprender correctamente el sentido de la Escritura» (Gómez Canseco 69). Esta obra discute los tropos retóricos y las figuras útiles para el predicador (104-49) y ofrece numerosos ejemplos de la antigüedad pagana (i.e. Cicerón 123, Virgilio 107).

En *La novena maravilla*, Espinosa Medrano hubiera hecho una vaga alusión a otro retórico español importante de predicación —Juan de Guzmán (245)—.⁵ A los predicadores entre los oyentes de su «Primera panegyrica al doctor de la Iglesia Santo Thomàs de Aquino» (1685) declara, «[m]as tambien devo gratular al Guzman de los Cielos» (245-46). Juan de Guzmán escribió una obra titulada *Arte de la rhetorica*, que se publicó en Alcalá en 1589 (Barnes 392). El tratado de Guzmán anticipa el gusto barroco de deleitar al oyente con novedad lingüística y conceptual, complacer los sentidos y crear suspensión del intelecto (Barnes 49). Para crear

⁵ Existe la posibilidad de que el Guzmán aquí sea don Gaspar, Conde-Duque de Olivares, Duque de San Lúcar y protector y «asiduo oyente» de Paravicino. El predicador español y modelo de Espinosa Medrano lo menciona en uno de sus sermones (Paravicino, *Sermones* 156n9, 257n7). Guzmán y Paravicino se habían conocido en Salamanca en 1602 (*Sermones* 256n2). Paravicino también menciona a un Don Ramiro Felipe Núñez de Guzmán y Guzmán, Duque de Medina de las Torres y sobrino y yerno del Conde-Duque (*Sermones* 256n3). Otra posibilidad es que sea Santo Domingo de Guzmán, fundador de la orden dominicana (Cerdán, *Sermones* 292n101). Paravicino lo menciona en uno de sus sermones: «Las que serían alegres, serían la imitación del fundador glorioso de esta Casa, honra eterna de los Guzmanes, blasón ilustre de España y de la iglesia, pues se hallan en este convento real [...] capillas que hoy conservan la sangre de las disciplinas de aquel varón penitente» (*Sermones* 292).

deleite Guzmán sugiere lo raro, lo maravilloso y los tópicos de la historia y las ciencias más remotas y distantes. También discute la función del exordio al enlazar su uso de ornamentación lingüística «nunca oída antes» a muchos de los altares que se sobrecargan de oro en los pueblos. La ornamentación verbal producida asombra al oyente igual que los altares dorados impresionan a los fieles religiosos (Barnes 50). Guzmán también cree que la proposición debe enseñar, la confirmación debe conmover y la peroración debe alcanzar al público (Smith 61).

Para deleitar a los oyentes Guzmán cree que el predicador tiene que poseer muchas cualidades. Tiene que ser más copioso que Cicerón, más poético que Plinio, más ingenioso que Quintiliano, más cómico que Marcial, más versátil que Hierónimo pero todavía ser tan serio como Séneca, tan suave como Sócrates y tan apasionado como Demóstenes. Los tropos retóricos pueden ser útiles al predicador para hacer que los oyentes acepten lo que ya comprenden y creen (Barnes 52).

Ya que Espinosa Medrano menciona a Granada, a Guzmán y a Montano, y Cortés de la Cruz cita a Terrones del Caño, es posible hallar sus escritos directamente en la predicación de El Lunarejo. Hay, sin embargo, otros retóricos españoles bien conocidos que no se mencionan pero probablemente influyeron la oratoria de nuestro predicador cuzqueño. En la siguiente sección, discutiré lo que dijeron ellos de los predicadores en general, de la preparación de un predicador para el púlpito y sus observaciones acerca del importante debate sagrado-humano.

2.3.3. *Agustín Salucio, Diego de Estella, Juan Bonifacio, Diego Valadés y Terrones del Caño*

Aunque su mentor, Granada, no sentía la necesidad de enfrentarse directamente con la controversia entre lo sagrado versus lo humano; Salucio sí se dirige al asunto y ofrece algunos criterios para mezclar los dos en sus *Avisos* de los 1500 (fecha exacta no se sabe). Bajo «Modo de citar los autores profanos», Salucio escribe:

No son nuestras letras tan pobres, ni tan desvalidas, ni [tan] sin crédito nuestros santos, que no debamos hacer más fundamento de sus sentencias y dichos que de todas las ollas de Egipto [...] Antes [bien], los autores paganos y sus doctrinas y sentencias o no se han de traer en el púlpito, lugar no solo cuerdo sino santo y en que solas las semejantes cosas se han de tratar, o, ya que se nombran, ha de ser más por autorizarlos en algo que por autorizarnos con ellos; o, cuando mucho, para reprender nuestras faltas o darlas mejor a conocer, cotejadas con algunas virtudes que se hallan en ellos, mostrando cuánta más obligación que ellos tenemos a ser mejores de lo que somos. (202)

Salucio cree que el santo púlpito no es el lugar para mencionar ningún elemento no-cristiano. Sin embargo, sí permite su uso para reprimir, demostrar virtud y hacer hincapié en cuanto mejor un cristiano debe vivir. Veremos que Espinosa Medrano siempre estaba consciente de esta recomendación y nunca dejó de seguir los consejos de Salucio.

Una diferente actitud en la controversia de lo humano en la predicación emerge con Diego de Estella. En el Capítulo II, «Del estudio y ciencia del predicador», de su *Modo de predicar* (1576), Estella cree que un buen predicador debe tener conocimientos de todas las fuentes y no depender exclusivamente de las Santas Escrituras. Algunos predicadores que han tratado de explicar los misterios de las Escrituras han errado terriblemente por no tener entrenamiento en historia, artes y teología. Ya que un buen predicador habla en público, debe entrenarse en retórica «para inventar comparaciones y no decir impropiedades». Otros campos que el predicador debe estudiar son la caza, ciencias militares, arquitectura, navegación y mecánica «[para que] no se rían los que saben aquellos oficios, oyendo impropiedades» (Estella 12-13). Lo «profano» para Estella se define como autoridad científica e histórica a diferencia de Granada quien lo comprende más como el uso de autores paganos para temas no-científicos.

Para Estella una buena educación en letras humanas es un complemento necesario para predicar lo sagrado. Las letras humanas sirven de guía para que el predicador no cometa errores en el púlpito. Pero como vemos en el siguiente pasaje de Estella, una biblioteca personal tanto como el estudio y los conocimientos de un predicador podrían molestar a algunas gentes:

No puedo dejar de tener enojo con algunos que dicen que el predicador no ha de tener libros y [se] escandalizan y murmuran cuando ven arcas llenas de libros. Como si el oficio del predicador fuese más bajo que el de herrero, o carpintero y otros oficiales mecánicos, los cuales tienen cargas de herramientas. ¿Y quieren que el predicador no tenga libros, siendo los instrumentos y herramientas de su oficio? Pues el que ha de ejercitar tan alto oficio, menester es que sepa. (17)

Sin duda, Estella responde aquí al viejo problema de esos predicadores no calificados quienes pisaban territorio teológico del cual no estaban preparados para hablar. Esos errores «públicos» resultaron en una prohibición de predicar sobre la gracia, el libre albedrío y la salvación (Smith 138-39). Los predicadores deben simplemente predicar de las Escrituras sin comentarios excepto los de los Padres de la Iglesia. Estella, sin embargo, sigue animando a que los predicadores estudien y usen sus conocimientos adquiridos para la gloria más alta de Dios.

Además de la ciencia, la historia, la retórica correcta y la preparación práctica en el púlpito, Estella acepta la poesía y la ficción poética secular. Sin embargo, advierte que deben siempre incorporarse en predicación con restricciones y precauciones, cuando dice:

[...] es necesario que el predicador sea instruido en las letras humanas y se aproveche de ellas a sus tiempos. [...] Así, a la filosofía y poesía podrá casarse con la Iglesia y entrar en ella sirviendo al púlpito y a la Escritura divina. Pero advierta que al predicador se le concede esta licencia con moderación, porque versos y dichos de poetas no se han de decir en el púlpito sino raras veces y muy de

cuando en cuando [...] de solos libros humanos, [el predicador es] hinchado, vano y presuntuoso, sin el verdadero y sustancial manjar de la Escritura Santa. (131-32)

El uso de Estella de «moderación», «raras veces» y «de cuando en cuando» enfatiza su creencia en el limitado papel secundario de la filosofía y poesía en predicación. Está en contra de depender demasiado de la erudición humana en la preparación y presentación de un sermón.

Diego Valadés (o «Valades») utiliza mucho de su *Retórica cristiana* (1579) para explicar por qué y cómo incorporar la historia natural en un sermón. Su obra, creo, marca cierta aceptación del conocimiento «científico» del hombre, ya que muestra que la historia natural, entre otros, es importante para la predicación no solamente en un sentido religioso (como Granada había sugerido en su *Introducción*). Pronto en la obra, por ejemplo, el lector recibe un sentido de la actitud liberal de Valadés hacia las ciencias, cuando dice «este libro debiera intitularse "Suma de todas las ciencias más excelsas", ya que en el se habla sumariamente de casi todas las ciencias» (27).

Valadés hace hincapié que un buen predicador deba saber tanto las letras sagradas como las humanas al decir «es necesario que sean muy agudos de ingenio [...] expertos en las literaturas secular y divina» (63). Para él, la Biblia ofrece prueba de que el conocimiento científico es legítimo para usarse en el púlpito, ya que Ezekiel introduce geometría en sus descripciones de la tierra prometida, el arca y el templo; lo propio se hace en Números y otros libros de la Escrituras. La astronomía se menciona en la Biblia en las cuatro zonas de los cielos y en el movimiento y la rotación de las estrellas. Asimismo, la retórica clásica ha sido probada por San Agustín, quien adornó su *De la doctrina cristiana* con tropos y figuras del hablar (Valadés 79).

Aunque las letras paganas contienen mentiras, todavía pueden ser usadas por el predicador porque también «contienen no-

bles enseñanzas bastante aptas al uso de la verdad y algunos preceptos morales muy útiles» (Valadés 89). Si el predicador, mientras lee tal literatura, encuentra información útil (i.e. descripción de buenos hombres en poesía, etc.) la puede incorporar en sus sermones, pero lo que sea superfluo (ídolos, amor, asuntos seculares) debe cortarse «como hacemos con las uñas, con un hierro muy afilado» (Valadés 91).

Después de aprobar en forma general el conocimiento científico y las letras humanas en predicación, Valadés recomienda su uso:

Y así, la materia que está a la disposición del orador eclesiástico para defender una causa. [...] se extiende muy lejos [...] [a] los filósofos, poetas, historiadores, oradores y de todo género de escritores para la utilidad del pueblo. (157)

Los rasgos de animales también pueden usarse como ejemplos del comportamiento humano. Valadés menciona la memoria del perro, la discreción de la oveja y los engaños del zorro como ejemplos. Los predicadores deben también estudiar los diferentes tipos de animales, por ejemplo, los que viven en la tierra (i.e. ovejas, vacas, burros), los del agua (i.e. peces, cangrejos, etc.), los que vuelan (i.e. pájaros), los que se forman del fuego (el Fénix, la «pirausta» de Chipre, la salamandra), anfibios (i.e. sapos, focas, patos, pastores, cocodrilos) gusanos, moscas, etc. (Valadés 189).

Bajo las plantas que deben estudiarse por el predicador son: [...] todas las cosas que tienen vida: el alma vegetativa y las partes de ella, como son los árboles, las hierbas, las semillas, las flores, los bosques, las praderas; también los árboles muertos, las cortezas, el heno, el cardo, las frutas comestibles y todos los demás frutos. (Valadés 189-91)

Los valores medicinales deben estudiarse también. Cuando discute plantas y animales el predicador debe ascender y descender «por grados de las causas, de lo más elevado a lo más bajo y de

lo más bajo a lo más elevado» (Valadés 191). Sin embargo, en ningún momento deben confundirse o mezclarse lo humano y lo divino completamente, sino que deben colocarse lado a lado por comparación e ilustración mutuas (Valadés 203). Aquí vemos la preocupación «moderna» por mantener el delicado borde entre lo sagrado y lo humano.

Cuando Valadés discute la incorporación de la astronomía y astrología en predicación, desaparece esta necesidad de separar lo sagrado y lo humano. Explica que, puesto que Dios vive en los cielos, cualquier cosa asociada con el cielo es sagrada y apropiada para el púlpito (183). Un predicador puede hablar de simplemente los cielos (lo que le da amplio espacio para mencionar a los astrónomos y filósofos, quienes estudian la naturaleza), el movimiento de la luz, la influencias de las estrellas, el tiempo, la primavera, el verano, la naturaleza de animales, la fertilidad de la tierra, o creencias populares, tal como la paloma como símbolo de Venus (Valadés 184-85). El conocimiento «científico» (estudio de la naturaleza, movimiento de la luz y estrellas, fertilidad de la tierra) se sanciona simultáneamente con la mitología y las influencias sobre el hombre recibidas del tiempo y las estaciones. La mitología, específicamente, es aceptable si se asocia apropiadamente con cuerpos celestiales (los que son sagrados porque son el hogar de Dios). En general, Valadés parece ser uno de los retóricos más abiertos que hemos estudiado, ya que permite una interpretación de sus recomendaciones (notada en la repetida expresión «y cosas semejantes a éstas»).

Diez años después de la *Retórica* de Valadés, Juan Bonifacio publicó su *De sapiente fructuoso* en 1589. En el «Libro primero» de su libro, Bonifacio comenta el valor de mezclar lo sagrado con obras y autores no-cristianos en educación. Esta obra realzó aún más la popularización de lo humano en la predicación barroca porque detalla fuentes paganas apropiadas para entrenar a los predicadores antes de que lleguen al púlpito.

La «Carta sexta» de Bonifacio, dirigida a Diego de Avellaneda y titulada «Sobre la utilidad del seminario de letras humanas», recomienda que se enseñen las humanidades y los autores clásicos a los estudiantes (146). En la «Carta séptima», en el acápite «El amor que los de la compañía deben tener al seminario de letras humanas», pregunta «¿qué cosa mejor para ti, que eres un agudo dialéctico y un grave filósofo, y para otros como tú, que pasar dos o tres años en el Seminario de Letras Humanas?» (148). De hecho, Bonifacio cree que la enseñanza de las letras no cristianas puede exponer a los estudiantes a ideales más altos porque los Padres de la Iglesia aprendieron gramática y retórica para enseñar mejor las Escrituras a los niños de los Gentiles (149).

En el «Libro tercero», Bonifacio se pone a explicar qué calificaciones necesita un predicador para llevar a cabo su ministerio. Comenta cómo el gusto del público se ha distorsionado debido a los predicadores malos, quienes complacen a sus oyentes. Esto hace que la predicación sea más difícil para los buenos predicadores quienes les dicen lo que deben oír (183). Bonifacio opina que el púlpito necesita hombres educados, quienes son a la vez capacitados en dialéctica, sabios filósofos, consumados escolásticos y notables expertos en las Escrituras (184). Estos hombres deben saber también cómo interpretar legítimamente el Verbo de Dios. Bonifacio declara que deben saber asimismo las historias seculares y sagradas, los secretos de la naturaleza, los movimientos de las estrellas y las artes de la guerra y la paz (184). Lo «humano» aceptable para Bonifacio es, por ende, una combinación de esos autores paganos, quienes puedan enseñar altos ideales morales a los cristianos, y un predicador con conocimiento de ciencias históricas, astrológicas y militares y destreza en dialéctica, filosofía y escolástica.

Más tarde, sin embargo, Bonifacio reacciona contra las combinaciones inapropiadas de lo sagrado con lo humano. Para comprender las Escrituras dice «no basta el ingenio y la industria humana, sino que es menester gran pureza de alma» (186). Por eso en

su capítulo, «Al mismo sobre los sermones inútiles», Bonifacio se queja contra los que distorsionan la verdad y nunca citan las Escrituras ni a los Padres de la Iglesia:

parecen tan mal estos que visten una oración, como si fuera una dama y nos pintan a Dios jugando a la pelota o a los naipes, o nos describen prolijamente un baile o un torneo, o hacen menuda anatomía del cuerpo humano, o nos hablan de física, o nos cuentan una fábula o un juego de niños, queriendo sacar de ello lo que no hay. A veces entran por la historia natural, que es la más mentirosa que se conoce, y atribuyen a las bestias, a los reptiles, a los peces y a las aves instintos y propiedades que no les dio el autor de la naturaleza. Pues, ¿qué, cuando hablan de Astrología y de los anales e historias de los tiempos? No hay autor serio que pueda haber dicho tales disparates, ni seres dotados de razón que puedan creerlos. (187-88)

Bonifacio completamente rechaza la descripción de juegos o bailes con Dios y la discusión del cuerpo humano, fábulas y juegos infantiles. Aunque no los llama «paganos» explícitamente, implica que es también contra la mención de la astrología y animales como los reptiles, peces y pájaros. Mientras que apoya el aprendizaje en general y la incorporación de tópicos humanos en el púlpito, Bonifacio está totalmente contra su uso incorrecto o exagerado. También prohíbe la mención de sueños, pensamientos personales, chistes, gritos, lamentos, cantos, hipérbole, exageración y preguntas escolásticas (188-89, 192-93).⁶

En su obra, Bonifacio también sugiere criterios de diferenciación para fuentes humanas. Si son mencionadas por el predicador, Bonifacio dice que pueden provenir de Platón, Aristóteles, Séneca, o Plutarco, pero raras veces de un poeta (191). La historia es la fuente más digna de información, especialmente la

⁶ En cuanto a su proscripción de los sueños probablemente responde a Gén. 40:8 donde José dice, «¿[n]o es de Dios la interpretación de los sueños? Contádmelo, si queréis».

historia española, que enseña fuerza de carácter, constancia, frugalidad y religiosidad (Bonifacio 191). Recomienda los tropos y herramientas retóricas (i.e. parsimonia, metáforas, etc.) tanto como la lengua popular, los refranes, la alegoría y *exempla* de fuentes dignas (199-200, 203).⁷ Sin embargo, y más sorprendentemente, Bonifacio permite algunas técnicas altamente dramáticas en el púlpito.⁸ Aprueba los «sermones de aparato» en que un predicador saca una cruz o calavera de detrás del púlpito. Lo hace porque en el Viejo Testamento los profetas se veían desnudos y colgados de cadenas en público. Aunque no tenemos información de que Espinosa Medrano hiciera cosas tan dramáticas en sus sermones, veremos que sí se tomó cierta libertad con algunas de las recomendaciones de Bonifacio.

Como hemos visto, Bonifacio es flexible y aun controvertido. De un lado, parece bien conservador al enumerar los tópicos prohibidos, mientras de otro sanciona los «sermones de aparato» (con su uso de calaveras, etc.). De todos modos, todas sus recomendaciones contienen cierta medida y sentido de lo apropiado —escasas calidades en muchos predicadores, según el retórico—.

La controversia de lo sagrado versus lo humano seguía interesando a los retóricos españoles en el siglo XVII. Lo humano lo-

⁷ En cuanto a los refranes, Espinosa Medrano solamente menciona tres en toda *La novena maravilla* (17, 238, 274). Cuando se refiere a la fuerza y valentía de San Antonio de joven, declara, «[a]ssi dize el refràn Castellano: De chico veràs, que Buey haràs. Y lo cantò el Real Profeta: Et placebit Deo super vitulum nouellum» (NM 238). El Lunarejo parece seguir las fuentes apropiadas de Bonifacio al autorizar el refrán popular con otro del «Real Profeta». En otra ocasión El Lunarejo dice, «y a buena hambre no ay pan malo» (NM 17).

⁸ Por ejemplo dice: «No puedo desaprobear ciertos sermones, que podemos llamar extraordinarios, en que el predicador saca una cruz o una calavera o hace alguna cosa extraordinaria, porque veo que lo hacen hombres gravísimos y en el Antiguo Testamento hicieron cosas parecidas algunos profetas, como Jeremías, que se presentó en público cargado de cadenas, e Isafas, que anduvo desnudo por las calles. Pero entiendo que son muy pocos los que pueden hacer bien esos sermones de aparato» (204).

gró cierta legitimidad en la predicación barroca, pero el debate estaba muy lejos de terminarse. Terrones del Caño, mientras ofrece una perspectiva histórica del problema en su *Instrucción de predicadores* (1617), busca cierto tipo de compromiso en cuanto a la mezcla de lo sagrado y lo humano en el púlpito:

hay diversas opiniones entre los muy devotos y espirituales predicadores por una parte y por otra. Unos que no estudiaron más que a Aristóteles y Santo Tomás son de parecer que en el púlpito no se han de traer cosas humanas, y abominan el estudio dellas reciamente. Otros, por otra parte, son tan negro de humanistas que la mayor parte del sermón se les va en esto. Y esta segunda opinión es abominable, porque habiendo tantas y tan lindas cosas en la Sagrada Escritura y santos, y en autores de veras, siendo el púlpito lugar dellas, es de gran profanidad hinchirlo de burlas y dexar diamantes por claveques, que aunque valen algo, es muy poco, y en comparación de los diamantes es nada. Así que es cosa muy reprobada por los santos y autores graves, llenar los sermones de humanidades, dejándolos ayunos de Escritura y santos. Pero la otra opinión es muy rigurosa, porque los mismos Santos Doctores, como parece por sus escritos, estudiaron, supieron y dijeron en sus libros y sermones algunas cosas de letras humanas, y aconsejan y alaban esto. (81)⁹

Es interesante notar que, según algunos (en la cita no se menciona a quiénes), Aristóteles se incluye entre las fuentes sagradas (Terrones del Caño más tarde lo clasificará como no-sagrado). La expresión negativa «negro de humanistas» caracteriza a los que apoyan el predominio de lo humano sobre lo sagrado en predicación. Sin embargo, Terrones del Caño sí apoya la incorporación de las letras humanas en la predicación cuando cita al Papa Clemente, quien apoya los estudios liberales como medio de confirmar el dogma cristiano (82).

Del Caño señala el cuento de Job como otro ejemplo de lo humano mezclado apropiadamente con lo divino (84). Si el predi-

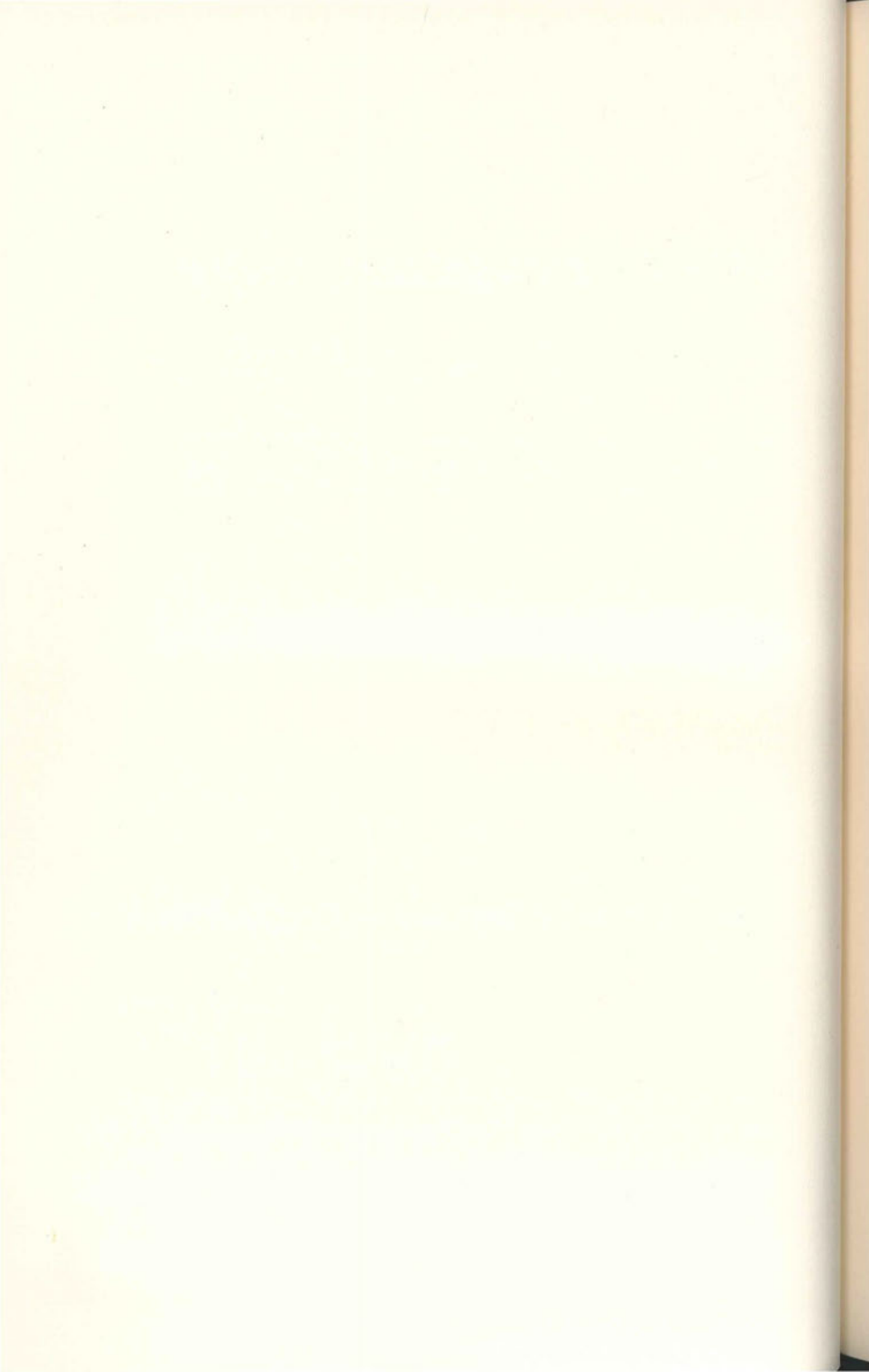
⁹ Aunque en el contexto «negro» parece significar «lleno» no he podido localizar qué quiere decir «negro de humanistas».

cador necesita mencionar el conocimiento humano en el sermón debe favorecer «el verdadero», tal como la historia natural, las propiedades de piedras, ríos, hierbas, animales, etc., o la historia política escrita por Polibio, Metastenes, Tito Livio, Curcio y otros. Permite no más de cuatro, seis u ocho ejemplos de estas fuentes, como para cualquier mención de Aristóteles (ahora clasificado como no sagrado), Plutarco, Sócrates, Diógenes y Séneca. Uno debe atravesar con mucho cuidado por historias paganas «falsas» tal como jeroglíficos y fábulas. De jeroglíficos, un predicador puede mencionar uno o dos casos si son de Alciato, Pierio Valeriano o de otros —en sus palabras— «autores simbólicos». De ningún modo debe mencionar sueños en el púlpito, ya que tales materiales «hinchaban sus sermones de fábulas y pinturas» (del Caño 86-87).

Después de ofrecer esta visión de conjunto de los criterios establecidos por algunos de los retóricos españoles más importantes acerca de cómo combinar lo sagrado con lo humano en la predicación barroca, podemos hacer algunas observaciones finales. Valadés cree que los dos nunca deben combinarse completamente, sino que deben yuxtaponerse para comparación y enseñanza. Bonifacio se queja de los predicadores que contaminan el sagrado púlpito con todo tipo de elementos humanos de sueños a juegos, mientras que Estella menciona la medida y lo apropiado cuando uno trata lo humano. Aunque ninguno parece negar la influencia de la escuela nueva de predicación sobre la vieja, todos sin embargo tratan de establecer directrices para evitar la caída total de la separación entre lo sagrado y lo humano.

Como he demostrado, Espinosa Medrano (en su *Apologético* de 1662) y Cortés de la Cruz (tan tarde como 1695, cuando publicó *La novena maravilla*) todavía están muy conscientes de la línea tradicional que separa lo sagrado y lo humano en general y en predicación en particular. Por sus comentarios nos recuerdan que cruzar esa línea todavía era muy problemático hasta fines del siglo XVII. Sin embargo, esas barreras se desintegraban, como vemos cuando El Lunarejo dice, «[m]irad agora consagrada la profanidad [...] Que el Soberano Hercules Christo mamò los blanquissi-

mos almivares de la Leche de Maria» (NM 67). El predicador no solamente declara que lo humano se consagra sino que lo muestra al asociar a Hércules con Cristo.



Capítulo 3

Sacralizando lo humano en *La novena maravilla*

3.1. Introducción

La novena maravilla fue publicada en 1695, en Valladolid, España, por Agustín Cortés de la Cruz. Nunca ha habido otra edición del sermonario, aunque una colección parcial de nueve sermones fue publicada por Tamayo Vargas en su edición del *Apologético* en 1982.¹ Los tres sermones completos en la edición de Tamayo Vargas son el «Sermón de Nuestra Señora del Carmen» (1677), la «Oración panegírica al augustísimo sacramento del altar» (1684) y la «Oración panegírica a la gloriosa Santa Rosa» (sin fecha). Se incluyen fragmentos de los siguientes seis sermones: la «Oración panegírica de Nuestra Señora de la Antigua» (1656), la «Oración evangélica y panegírica a nuestro glorioso padre San Antonio El Magno» (1658), el «Sermón panegírico al glorioso mártir y obispo San Blas» (1659), la «Oración panegírica a la renovación del Santísimo Sacramento» (1662), el «Sermón del Miércoles de Ceniza» (1679) y la «Oración panegírica de la feria tercia de Pentecostés» (1682).

Hay treinta sermones en la edición de 1695 de *La novena maravilla* (véase Apéndice 1 para una lista completa y el primer

¹ El *Apologético en favor de Don Luis de Góngora* de Espinosa Medrano se encuentra en las págs. 1-109 en esta edición de Tamayo Vargas que se nombra similarmente *Apologético*. Además de los nueve sermones de *La novena maravilla* (págs. 127-206), las otras obras de Espinosa Medrano que Tamayo Vargas incluyó en el *Apologético* son la *Panegírica declamación* (111-26), *El hijo pródigo* (207-47), *Amar su propia muerte* (249-322) y el «Prefacio al lector de *La lógica*» (323-29).

capítulo para una discusión). Con solamente dos excepciones, todos son panegíricos que elogian a Cristo, a María, diferentes fiestas católicas y a santos. El sermón más temprano tiene fecha de 1659 mientras que tres comparten la fecha más tardía de 1685. Seis sermones no tienen fecha.

Todos los sermones son de aproximadamente diez páginas pero no se organizan en orden cronológico. Los sermones de tema similar se agrupan juntos como se ve en el caso del «Sermón primero de San Bartolomé» (1674) y el «Sermón segundo de San Bartolomé» (1669).² No está claro por qué el sermón titulado «Segundo» tiene una fecha más temprana que el primero (los sermones «del nombre de María» también tienen la misma discrepancia).³ Dos de otro grupo de cuatro sermones «de San Antonio Abad» están en orden parcial (el «Primero» tiene fecha de 1658 y el «Tercero» la de 1668), pero el segundo y el cuarto no tiene fecha. Los dos sermones «de el angélico Doctor» (Santo Tomás) son aparentemente los únicos de tema similar que se predicaron en el mismo año (1685). De los sermones a santos «Santa Rosa» no tiene fecha, «San Blas» es de 1659, «Santiago» de 1660, «Santa Catalina» de 1663 y «San Andres» de 1685. Los cuatro panegíricos a María se colocan juntos en el libro pero el «de la purificación» y el «Segundo de la assumption», no tienen

² La longitud de diez páginas a lo mejor refleja las recomendaciones de teorizadores en el sentido de que los sermones fueran de una hora (McGuinness 229). Sin embargo, Smith concluye que hubo diferencias entre los sermones de una hora, los más largos que se predicaban por la tarde los domingos y durante Cuaresma (como los encontrados en *La novena maravilla*), y las homilias cortas de entre cinco y diez minutos (31). Los predicadores no siempre seguían sus sermones escritos ya que muchas veces hablaban espontáneamente o predicaban más largo de lo que planeaban (Smith 32). Para los propósitos de publicación los predicadores muchas veces interpolaban muchas citas adicionales de latín en sus sermones después de predicar (Smith 42). Por la alta cantidad de latín en *La novena maravilla* es probable que El Lunarejo siguió esta tradición.

³ Una posible explicación puede ser la práctica de arreglar sermonarios según el año litúrgico y el leccionario (Smith 30).

fechas. Los otros dos, el «Primero de la assumpcion» y el «de Nuestra Señora del Carmen», son de 1673 y 1677, respectivamente. El Lunarejo parecía más interesado en predicar de fiestas católicas o celebraciones durante los 1680, ya que el «Sermon de el Miercoles de Ceniza» data de 1679, el de «la feria tercera de Pentecostes» se predicó en 1682 y la oración «del santissimo sacramento» es de 1684. El sermón «à las exequias de el Rey D. Felipe Quarto» (1666) ofrece un interesante contraste secular con los otros de tema religioso.

Todos los títulos de los sermones están en mayúsculas y la mayoría de ellos incluyen subtítulos de donde el sermón se predicó (i.e. Cuzco, catedral, hospital, etc.) y la fecha. Todos tienen una «Salutacion» con el siguiente sermón usualmente dividido en dos o tres secciones que se indican por números romanos (i.e. I, IV).⁴ Al final de *La novena maravilla* hay un muy útil «Elenco de las cosas notables, que contiene este libro» (302-18).⁵ Esta sección provee un índice alfabetizado (con definiciones) de todos los nombres y tópicos que El Lunarejo menciona en su sermonario. Por ejemplo, bajo «A» la primera referencia es «abeja». Después, hay catorce temas que Espinosa Medrano incluyó de este insecto (i.e. «Las abejas de Corceja, porque de la flor de los texos, arboles venenosos, labran sus panales; es su miel tosigo de la vida, fol. 2. col. I & fol. 295. col. I»). [NM 302]). Después del

⁴ Estas divisiones siguen la estructura retórica tradicional de sermones que incluye una sección de *thema* (o texto preliminar representado por las «salutaciones» de Espinosa Medrano) y usualmente una división tripartita del sermón en honor de la trinidad (Smith 44).

⁵ Ningún autor se da para el «Elenco». Sin embargo, es probable que Cortés de la Cruz agregara esta sección a *La novena maravilla* al consultar con Espinosa Medrano o la hiciera independientemente a medida que leía y recogía los sermones de El Lunarejo para publicación. Los *elencos* eran una convención bien establecida en la publicación de sermonarios y muchos predicadores «anunciaban» que sus obras contenían «copiosísimas tablas» (*elencos*) de información para predicadores más jóvenes (Smith 88). Cortés de la Cruz probablemente apreciaba el valor de «mercadeo» del *elenco* para *La novena maravilla*.

«Elenco» hay un «Index Locorum Sacrae Scripturae» de citas bíblicas en latín que el predicador usó en el libro (NM 319-31).⁶

El cultivo de contrastes caracteriza el Barroco. Por eso mezclar tópicos humanos en doctrina cristiana también hubiera atraído a los predicadores barrocos como había interesado a otros escritores desde el comienzo de la época cristiana.

Se cree que hasta el mismo Cristo «fingió» la verdad por el mejoramiento de sus oyentes. Muchos otros habían hecho lo mismo con símbolos y ceremonias místicas en sus cultos «for the purpose of lifting the masses up to God by means of rites which they d[id] not understand» (Green, *Spain* 201). A través del concepto de *paideia* (enseñanza, educación) los Padres grecolatinos transformaron la cultura pagana en pensamiento cristiano (Caamaño Martínez 212). Les ayudó la tradición euhemerística que renació durante los primeros años de la cristiandad como medio de descontar el politeísmo pagano (Seznec 12). Ya que el euhemerismo sostenía que los dioses paganos no eran más que meros mortales reclutados para servicio en el cielo, la predicación cristiana se aprovechó de esta creencia para humanizar y robar el prestigio a estos dioses (Seznec 12-13).

El euhemerismo continuó en la Edad Media pero pasó por unos cambios importantes. Empezó a perder su «veneno» inicial y se convirtió en simplemente una herramienta para investigación

⁶ Igual que el *elenco*, un índice de citas latinas era una convención en sermonarios impresos durante el Siglo de Oro (Smith 87). Smith explica: «[a]t the end of almost every printed sermon collection we find not only a concordance of the scriptural passages quoted in the sermons but also an index of topics or *concepts*, arranged in like manner [...] the result is a rich mine of metals for the forger of conceits, and a tribute to a mode of thought which is not new to the sixteenth or seventeenth centuries, but has a respectable origin in the Fathers and the Schoolmen» (87-88). Smith menciona que Pedro de Valderrama y Paravicino eran usuarios de estos índices (88). Espinosa Medrano sin duda utilizó los conceptos de estos y otros predicadores y en cambio (él y/o Cortés de la Cruz) pasó los conceptos a los lectores de *La novena maravilla*.

histórica que combinó tanto a los precursores «humanos» como a los «sagrados» de la cristiandad. San Agustín creía que para contrarrestar los ataques paganos los cristianos necesitaban saber tanto como los mismos paganos. Esto significaba la necesidad de estudiar no solamente la Biblia sino las obras y creencias no cristianas también. La idea del origen humano de los dioses se consideraba algo noble y si los dioses eran humanos entonces era posible asignarles un lugar definido en la historia —la historia humana—. Los escritores empezaron a agrupar todos los eventos y personajes de la historia humana, tanto cristiana como pagana, en unos períodos esenciales. Estos escritores ya no tenían necesidad de subordinar a los dioses paganos bajo figuras cristianas sagradas como patriarcas, jueces y profetas. En cambio, todos podían ser clasificados igualmente a pesar de sus diferentes linajes. Según Seznec, «[b]y gaining a foothold in history, the gods had acquired new prestige» (13-18).

Los siglos XV y XVI seguían incluyendo a los dioses paganos en la historia humana. La existencia de estos dioses se apoyó por cimientos históricos porque ya se consideraban los precursores de la civilización cristiana (Seznec 23). A la vez hubo una creciente sensación de una incompatibilidad entre las creencias paganas y cristianas en la historia humana. Surgió una consciencia de una laguna antes y después de Cristo y por eso uno podría incluir a los dioses en obras (i.e. sermones) en forma poética ya que nadie realmente creía en su existencia. Su presencia al lado de elementos cristianos, por ende, no desafiaría la doctrina cristiana si esta combinación se manejara en forma correcta.⁷

España también suscribió a la creencia humanística cristiana de que todo conocimiento produjo virtud cristiana (Green *Spain* 178, 246). En sus obras sagradas, los escritores españoles se valían de la belleza clásica por usar los «decorative coverings» de la mito-

⁷ Por ejemplo, aunque el retórico español Agustín Salucio prefiere que no se mencionen en el púlpito, sí dice: «ya que se nombran, ha de ser más por autorizarlos en algo que por autorizarnos con ellos (*Avisos* 202).

logía y sabiduría antiguas (Green, *Spain* 424).⁸ Pero la incorporación de los dioses paganos en la historia humana (y cristiana) era solamente un aspecto de la mezcla de lo sagrado con lo humano durante el Siglo de Oro español. Esta mezcla, combinada con la percepción de una laguna entre las historias sagradas y humanas, desacomodó a algunos. Además de los dioses paganos, la literatura no cristiana, la historia y la filosofía eran también atractivas a los apologistas cristianos, quienes deseaban descubrir, en las obras de teólogos y filósofos paganos, la sabiduría secreta o la historia perdida.

Además de la mitología y sabiduría antiguas, la Iglesia «limpió» una cantidad de otras creencias pre-cristianas. Igual que Júpiter, a quien uno podría mencionar si lo limpiara de su divinidad pagana, las joyas preciosas, dotadas de poderes especiales por los antiguos, se santificaron en libros de oraciones, cruces y otros objetos eclesiásticos, para venerar los ideales cristianos. En un ejemplo, la cabeza de David se representó por una joya que originalmente simbolizó la cabeza de Medusa (Heckscher 204, 215, 219).

El antiguo motivo de poner cabezas de animales en cuerpos humanos se cristianizó al poner las cabezas en cuerpos de evangelistas (Ameisenowa 21). Pettazzoni ha argüido que el uso de una Trinidad de tres cabezas por los primeros cristianos se remonta hasta un dios tricéfalo bárbaro visto en monumentos galo-romanos (149-50). En la tradición cristiana, entonces, la mezcla de lo sagrado con lo humano se puede ver como una tentativa de atraer a los lectores, oyentes y conversos con símbolos y creencias «familiares» que enseñan verdades escondidas o profundas. Esta técnica era muy útil para los predicadores católicos del siglo XVII a

⁸ Por ejemplo, en *La Celestina*, Fernando de Rojas alaba la Naturaleza como la criada de Dios (52) mientras que Calderón alude a personajes mitológicos en sus autos (*Gran teatro* 30, *La devoción* 118). En *El laberinto de fortuna*, Juan de Mena llama a Dios «Júpiter», (197); uno de los poemas de Pedro de Santa Fe elogia a la Virgen con nombres mitológicos (Green, *Spain* 191) y el «Poema heróico a Cristo» de Quevedo menciona «hidras», «Atlante» e «hijos de Olimpo» con metafísica cristiana (349, 354, 346).

medida que buscaban maneras de atraer a más espectadores a sus sermones.⁹

3.2. Mitología¹⁰

La mitología clásica desempeña un papel clave en *La novena maravilla*.¹¹ Espinosa Medrano sabía bien que muchos de sus oyentes conocían la tradición mitológica grecorromana (Cisneros, «Toro Celeste» 62) y se aprovechó de este hecho para alcanzarlos intelectualmente. Es también muy probable que siguió el ejemplo de su modelo español en predicación, Hortencio Paravicino, quien no solamente usaba referencias históricas y mitológicas grecorromanas como *exempla* en sus sermones, sino como herramientas para ilustrar su discurso y sorprender a su público con novedad (Aldarcos 277).

Júpiter es sin duda el personaje mitológico más usado por El Lunarejo en *La novena maravilla* (37, 49, 117-18, 125, 146, 162, 180, 234, 272, 280). Venus (NM 18, 52-53, 184, 195, 266-67), Hércules (NM 67, 127, 179, 180, 202, 225-26), Cupido (NM 134-35, 195, 211, 267) y el Fénix (NM 103, 114, 189, 213, 261, 272) lo siguen estrechamente como los otros favoritos del predicador.

En la «Oracion panegyrica del glorioso Apostol Santiago» (1660), El Lunarejo dice:

⁹ Véase a Maravall y a Orozco Díaz para excelentes explicaciones sobre la popularización de la cultura y la predicación españolas durante el Barroco.

¹⁰ Este subcapítulo y el que trata sobre las «piedras preciosas» aparecerán próximamente publicados en la revista *Confluencia*.

¹¹ Javier Núñez explica la estrategia de El Lunarejo de también cristianizar la mitología en otra obra (la «Censura al sermón del doctor Alonso Bravo de Paredes [...]»): «Otro aspecto importante que percibimos en la 'Censura' es la mezcla (frecuente en la retórica eclesiástica del siglo XVII), de la mitología pagana con la erudición cristiana. Así, María es Minerva y las musas se hacen cristianas en el río Jordán y abandonan el Parnaso para hacerle compañía. De este procedimiento, que alguna vez Espinosa censuró a Faria y Sousa, hay innumerables ejemplos en *La novena maravilla*» («El Apologético» 132).

Mintiò la Antigüedad por el supremo de los Dioses à Iupiter, dueño de el rayo, arbitro de los truenos; colocòle vna estatua de marmol en las cumbres de el Olympto; labròle el cincel sentado en sobervio trono, en la mano derecho vn Rayo y al sinistro lado vna Aguila, Ave consagrada à su deydad. [...] Mas si la ceguedad Gentilica venerò deydad en el trueno y consagrò à Iupiter aras por tonante; yà veis, que el verdadero Iupiter es Christo, trueno del Altissimo. (NM 146)

Cristo se hace más «real» para los oyentes porque se compara a Júpiter, un personaje que conocen al nivel popular.¹² Aunque Júpiter era un «dios» en la antigüedad, el predicador señala que esa época «mintió» y destaca «la ceguedad» de esa creencia al exponer el poder de Cristo, el verdadero «Iupiter».

En el «Sermon segundo a la assvmpcion de nvestra Señora» (sin fecha), el predicador dice de Júpiter:

Fingiò la erudita Antigüedad, que cierta Ninfa, por nombre Amalthea, avia criado infante à Iupiter; dizese, que con leche y miel: *Lacte, & melle Iupiter*. En viendose adulto y jurado Monarca de los Dioses, decretò eternidad al obsequio de Amalthea; diòle el cornucopia colinado de varias flores, de razimos y diversas frutas y llevandose la à los Cielos, la transformò en Estrella. Mentira de el Gentilismo! [...] Que Maria es la Sagrada Amalthea; que no al falso, al verdadero si Iupiter Christo amamantò à sus Divinos pechos, libandole en ellos leche y miel: *Butyrum, & mel comedet*. (NM 117-18)

Hace hincapié en la falsedad de la mitología dos veces por decir «[m]entira de el Gentilismo!» y «fingiò la erudita Antigüedad». Después, intercambia a Júpiter con las verdaderas figuras cristianas que la mitología no conocía: María por Amaltea y Cristo por Júpiter.

¹² Se repite esta técnica en otro sermón (NM 162).

Ya vemos que con Júpiter el Lunarejo parece seguir la misma fórmula: primero explica lo que este dios hizo para que luego lo pueda sustituir con un acto cristiano. En la «Encarnación de el Hijo de Dios» (1682), el predicador dice:

[e]ra Iupiter, (dizen los Mitologos) era vn Dios, que de enamorado se transformò por hurtarla [a una doncella] para su Esposa. [...] Ficcion fue la Antigüedad; pero el Mysterio de oy nos dize, que disfraçarse Dios de enamorado en forma estraña quanto baxa; yà no es fabula, si no Evangelio. (NM 37)

Los dos «dioses» se transforman en la tierra para obtener esposas. Júpiter busca a la doncella en una «fábula» mientras que Dios baja a la Iglesia en el «Evangelio».

En su «Sermon de nuestra Señora del Carmen» (1677), Espinosa Medrano incorpora otro cuento de Júpiter simplemente para descontarlo después:

Fabulò, que Iupiter, el Supremo de los Dioses, llorava infante, destituido de madre que lo amamantasse, hasta que vna Ninfa llamada Amaltea: Otros dizen, que vna Cabrita de esse nombre le alimentò con su leche. Iupiter, en viendose adulto y jurado Monarca de los Dioses, decretò inmortalidad al Obsequio de Amaltea y trasladandole à los Cielos, la convirtió en constelacion luciente de Estrellas. [...] Mentira del Gentilismo pero oy verdad en Maria, que mejor y mas sagrada Amaltea criò à sus pechos, no al fabuloso, Dios, al verdadero si Iupiter Christo. (NM 125)

Aquí, Cristo no es solamente el verdadero Júpiter sino que María es la mejor Amaltea, quien lo crió por su pecho. El predicador negocia la frontera resbaladiza entre la mitología y la cristianidad con mucho cuidado al caracterizar claramente la anterior como «falsa», «mentira» y «fabulosa», mientras lo cristiano es siempre «verdadero», «mejor» y «sagrado».

Aunque Venus desempeña un papel bastante similar al de Júpiter en *La novena maravilla*, en la «Oración Evangelica y Pane-

gyrica a nuestro glorioso Padre S. Antonio el Magno» (1658), se nota una importante diferencia cuando El Lunarejo dice:

Aproposito viene aqui el fabuloso certamen de la Açucena, que dizen que desafió à la Diosa Venus, sobre la albura de la tez y sobre cuyo era mas elegante el candor: en que saliò vencedor el Liliò. [...] Esto patraña fue del Gentilismo y yà oy es verdad de la Iglesia, porque la virginal pureza de Antonio es el Lilio de los Desiertos, que à candidezes y à fragancias desafia à Venus para vencerla sin fuga y con escarnio, para hollar al Espiritu carnal, sin retirada y con desprecio. (NM 184)

La belleza del lirio era tanta que venció la de Venus. Por eso el lirio de los desiertos es ahora el símbolo de la pureza de Antonio. Lo que funcionó en la antigüedad mitológica también sirve para la Iglesia cristiana. A diferencia de Júpiter, donde el predicador enfatizó las diferencias entre el gentilismo y la cristiandad, aquí se destacan las semejanzas.

En el segundo sermón a San Antonio (sin fecha), Espinosa Medrano habla del planeta Venus y lo asocia con el Demonio al decir

«[n]o fue Luzero Luzbel? Si: *Lucifer*. Luzero, o Estrella de Venus, que esse Astro, que argenta la mañana: *Qui mané oriebaris*. Venus le llaman por Planeta, que reyna en la sensualidad, por Astro, que influye en las torpezas». (NM 195)

El planeta es también «hoguera del profano, influyendo lascivias, excitando torpezas, quien si no Antonio le avia de hollar en miserable Eclypse?» (195). Venus no tiene aspecto positivo alguno y por eso Antonio (la «Aurora Divina») lo pone en eclipse. Venus, el planeta, se arrodilla ante Antonio donde Venus dice que Cupido, un «hombrecillo vil», le había arrastrado «à tan celebres infamias» (NM 195).

El predicador casi nunca menciona Perú, Cuzco, ni el Nuevo Mundo en sus sermones. Sin embargo, utiliza a Venus para

disertar de Santa Rosa y el Perú en su «Oración panegyrica à la gloriosa Santa Rosa» (sin fecha):

Que si la Antigüedad mentia, que en la sangre de Venusse¹³ avia teñido de purpura aquel pimpollo; no se colorò en el Perù, si no en la sangre de sus Palomas, regado con la sangre Dominicana, brotò este opulento terreno para delicias de la Militante y Triunfante Iglesia à esta lindissima Rosa, que enamorò con sus fragancias à Dios, à los Angeles y à los hombres. (NM 266)

Logra a entretejer el mismo color (rojo) a través de las imágenes paganas (sangre de Venus, pimpollo) y cristianas (sangre de palomas y dominicanos, rosa). Él admite que el cuento mitológico no se aplica al Perú («no se colorò en el Perù») pero lo cristianiza en honor de Santa Rosa, quien «enamorò» a todos allá con su perfume.

Paravicino ejemplificó sus sermones muchas veces con cuentos de Hércules (Caamaño Martínez 211). De todos los personajes mitológicos antiguos Hércules era el más fácilmente cristianizado ya que su fuerza, destreza de luchar y triunfos sobre lo maligno simbolizaron la valentía moral de un precursor pagano a Cristo (Sez nec 249, Caamaño Martínez 216). La matanza del águila que torturaba a Prometeo es contada por Hesíodo (117) y Ovidio describe cómo le sostenía la tierra sobre los hombros (17; vol. II, lib. ix, lín. 198). Uno de los pasajes más interesantes de Hércules en *La novena maravilla* está en el «Sermon de nuestra Señora de la Antigua» (1656). Aquí, para glorificar los pechos de María, el predicador acude a Hércules y hace algunas conclusiones interesantes:

Assi mintiò el Gentilismo, que se avia divinizado Hercules, hijo de Iupiter, pues siendo hombre por su madre, para que quedasse totalmente divino, le hizieron mamar, siendo infante, los pechos de la Diosa Iuno su madrastra, que estando dormido no sentia, que el niño le robava divinidad en cada gota de su leche. Despertò desparvorida la Diosa, arrojò de si, colerica, al infante y al desprenderse

¹³ «Se» forma una palabra con «Venus» en el texto original.

los labios de los peçones, cayeron no sè que gotas de divina leche en la tierra y de ellas brotaron las primeras açucenas de el mundo. [...] Que el Soberano Hercules Christo mamò los blanquissimos almivares de la Leche de Maria, para esforçar su valentia contra la venenosa Sierpe de el pecado. [...] Que el Niño Dios, qual Hercules verdadero, risueño y alentado desde los pechos que mama, embes-tirà al escamoso cuello del aspid. (NM 67)¹⁴

Tanto el pagano, Hércules, como el sagrado, Cristo, amantan. Sin embargo, sus motivos son diferentes. Para permanecer «divino» Hércules (nacido «hombre» a la tradición euhemérica) toma la leche de su madrastra, la diosa Juno. Cristo no necesita la leche de María para sostener su estado sagrado sino para nutrir su defensa contra el pecado. Igual que otros ejemplos que hemos visto, Cristo se llama la verdadera versión de una figura mitológica (en este caso Hércules).

En la «Oracion evangélica panegyrica segunda à San Antonio Magno» (sin fecha), Espinosa Medrano concluye que hay algo en común entre Hércules y Cristo:

Luchava (dizen) Hercules con Anteo; ficcion de la Antigüedad, apadrinòla San Ambrosio Doctor de la Iglesia. [...] Luchava pues, Hercules y Anteo era vn Gigante, hijo de la tierra, que como madre le avia criado à sus pechos y dandole vigor. Hercules como mas valeroso le derribava y apenas llegava à la tierra, que le dava el aliento y las fuerças, quando se levantava mas robusto y le sentia mas vigoroso el contrario, apretava por derribarle otra vez; y otra vez de la tierra en tocandola, bolvia mas esforçado [...]. Hallava en la flaqueza misma robustez, en la cayda triunfo, en la ruina victoria. [...] En quien vino à ser verdad tan fabuloso combate, sino en Christo [...] Gigante de la eternidad, que luchando con el Adversario cayò en tierra, para levantarsè victorioso. Como? O en que tierra cayò su Magestad? Cayò en el sepulcro y vinculando triunfos en la ruina, se levantò à rendir la muerte, à vencer al Demonio y desolar el Infierno. (NM 202)

¹⁴ Este mismo mito se menciona en el «Sermon de nuestra Señora del Carmen» (NM 127) y en la «Oracion evangelica y panegyrica à nuestro glorioso padre S. Antonio el Magno» (NM 179).

Aunque Hércules y Cristo tenían que luchar contra oponentes más grandes (Anteo y el Demonio), recibían suficiente poder de la tierra para salir triunfantes. Los dos bajan a la tierra en diferentes formas: Hércules toca la tierra en la batalla y Cristo muere por nuestros pecados y se entierra.

Aunque el Fénix es uno de muchos pájaros (i.e. cisne, águila, pelícano, búho, etc.) que El Lunarejo incluye en *La novena maravilla*, su extraordinario poder de regeneración se ofrece fácilmente a metáforas cristianas.¹⁵ Por ejemplo, en la «Oracion evangelica y panegyrica à nuestro glorioso padre S. Antonio el Magno» (1658), el Lunarejo compara al santo al fénix cuando elogia su martirio y sufrimiento: «Ay, que la Muerte se te esconde! Què haràs agora, Fenix abrasado en los amores de tu Christo» (NM 189).¹⁶ Para explicar la fuerza de María en el «Sermon primero de nuestra Señora de la Caridad» (1673) dice: «[a]llà en los Proverbios se le roza la pluma al Sabio en loores de aquella Muger Fuerte, mas rara que el Fenix. [...] Que de virtudes la coronan! Que de excelencias la ilustran!» (NM 103).¹⁷ En el segundo «Sermon [...] de la Caridad» (sin fecha), El Lunarejo explica un poco más de este pájaro mitológico para preparar al público para su exégesis:

Pues llamela Fenix bella, ave inmortal, Paxaro perenne, q de las pavesas de la pyra de amor renace estrenando plumages de oro: Tampoco; porque aunque muere en hoguera de aromas, desatase

¹⁵ Hablaré de estos y otros animales en una siguiente sección de historia natural.

¹⁶ Compara a Antonio a un Fénix (y a Pablo a un búho) en la «Oracion panegyrica tercera, al gran padre San Antonio el Magno» (1668): «Es, que Pablo era Ave totalmente nocturna, Buho de su Cueva, Paxaro incognito y secreto[...] Pues veis ai, porque no temen à Pablo; y se azogan de Antonio: Barruntavan, que tal Paxaro era mas que Pelicano solitario: Vianle sobre lo secos y aun aromaticos leños de su autoridad batir, si no las plumas de su Amor, todas las alas de el coraçon para excitar la misma llama, que como à Fenix rapida[...]». (NM 213).

¹⁷ Usa el Fénix para hablar del amor de María y Cristo para con el mundo en la «Oracion panegyrica à la gloriosa Virgen Santa Catalina» (1663): «El diò su vida y Sangre, porque todos se salvassen. Ella aun su alma dava, porque nadie se condenasse, en todo parecida al Conforte; Paloma blanca y negra, que arrullò el enamorado Fenix en el nido de sus aromas» (NM 261).

en cenizas, transformase en gusano y de ai rejuvenece Ave de flamantes alas: y esso de inmortalizarse despues de gusano y de ceniza, no es obra primorosa, aunque parezca de gusanillo. (NM 114)

Espinosa Medrano ahora está listo para concluir que el alma de María es igual que la paloma que Noé usó para encontrar la tierra. Según el predicador tal pájaro triunfó sobre «[e]l mundo poblado de cadaveres» y «en señas de essa victoria se traxo el ramo de Oliva, verdegueando con el pico» (NM 114). Tanto el Fénix como la paloma y el alma de la Virgen desafiaban la muerte y ganaron.

Ya mencioné un ejemplo donde El Lunarejo utiliza a Cupido para glorificar a San Antonio en *La novena maravilla*. Ahora vemos otros ejemplos donde Espinosa Medrano sacraliza a este famoso personaje mitológico del amor. En un cuento largo en la «Oracion panegyrica del glorioso apostol San Andrés» (1685), el predicador explica:

Mintio la Antigüedad, aver sido la Princesa Psiques la mayor y mas celebre hermosura del mundo. Desposaronla con vn Dios escondido, con vn esposo invisible, que aunque assistia al talamo de noche, nunca mostro de dia el semblante. Sospechòse era algun Dragon. Porque el Oraculo que le anunciò las bodas dixo, que vn Dios de fiereza serpentina ocuparia su talamo. (NM 130)

Las hermanas de la princesa lo convencieron de que guardara una navaja y una antorcha para averiguar quién era el visitante secreto. Ella obedeció y cuando prendió la luz El Lunarejo explica lo que pasó:

(Què prodigio!) hallò durmiendo à Cupido, al Dios de el Amor; à vn lado el arco, las flechas al otro. Allí fue el perderse de enamorada, allí el abrasarse el coraçon, allí el repetir las ternuras, allí el morirse de amores de el Amor. (NM 130)

Al explicar el cuento Espinosa Medrano después admite la estrategia que estamos estudiando aquí: «Esta es patraña del Gen-

tilismo, pero sirva la profana erudicion como à su señora; à la Sagrada» (NM 134). Lo «sagrado» que el predicador quiere iluminar en este sermón es que Andrés

«[a]lumbrò à toda la Iglesia, descubrà a Cristo, no Sierpe dormida, si no Cupido reposando. [...] Pero alumbrò Andrès y ha visto Psiques, que no dormia en èl si no el Diòs del Amor, el Cupido Celestial». (NM 135)

A Espinosa Medrano también le gusta yuxtaponer a Cristo y a los santos con Cupido. Por ejemplo en la «Oracion panegyrica tercera al gran padre S. Antonio el magno» (1668) predica «[a] las plantas de nuestro Ermitaño [San Antonio] llorava hecho negro, Cupido dize que es [el Demonio]: comprelo quien no lo conoce» (NM_211). En otros sermones simplemente compara a Cristo a Cupido como vemos en la «Oracion panegyrica à la gloriosa Santa Rosa» (sin fecha):

Mas quien es el Amor crucificado? Cupido cruci affixus. Quien es el Cupido açotado de su Madre la Sinagoga, si no aquel Dios de Amor, que vendado de ojos y aun de los demàs sentidos, con la blanca niebla del pan consagrado encendiò con su sangre esta Rosa. (NM 267)

El segundo grupo de personajes mitológicos más usado por Espinosa Medrano en *La novena maravilla* se compone de Perseo (28, 35, 49, 243), Prometeo (19, 256-57), Apolo (234, 243, 273), Amaltea (117-18, 125) y Acteón (8, 199, 202-03). Perseo era el valiente personaje mitológico quien decapitó a Medusa, la gárgola griega (Ovidio 233; vol. 1, lib. iv, lín. 775-86). Se asistió por Atenas en sus batallas con las gárgolas y voló por el aire con las alas y la espada de Mercurio (Ovidio 225; vol. 1, lib. iv, lín. 665-70; 255; vol. 1, lib. v, lín. 250). En explicaciones morales del mito, Perseo se retrata como un precursor positivo de la cristiandad por su donaire celestial y sabiduría, mientras se alegoriza como «matter of creation» y la verdad (Allen 189, 246; Seznec 90).

En el «Sermon primero, a la encarnacion en Santa Catalina» (1669), Espinosa Medrano explica el cuento de Dánae, la madre de Perseo:

Allà fingiò, que la hermosa Danae, Princesa ilustre, hija del Rey Acrisio, vivia en las clausuras de vna Torre de Bronce, donde tan honesta y luzidamente observava la entereza virginal, que enamorado Iupiter de su belleza, coronò de nubes el Chapitel de la Torre y destilandose en lluvias de oro, penetrò la clausura y el seno de Danae, que concibiò luego de aquel rocio á Perseo, Heroe clarissimo, que assombrò al Orbe con sus hazañas, que libertò a Andromeda del Dragon, que venció à la Chimera; monstro, que escupia incendios. (NM 35)

Sin embargo, el predicador entonces declara que este cuento es una mentira pagana porque Dánae era realmente María y su criatura no era Perseo sino Cristo. María parió un «Perseo mejor» en Cristo. Esto es verdad porque Cristo hace la misma clase de hazañas heroicas para con el Hombre que Perseo hizo en mitología (por ejemplo, Cristo lucha contra Satanás, la «Chimera» del mundo [NM 35]). Aunque Perseo y Cristo se distinguen por sus diferentes orígenes paganos y cristianos, se unen en su valentía.

Prometeo es una figura controversial tanto en la mitología pagana como en la exégesis cristiana. Se describe como el creador y benefactor del Hombre (Ovidio 9; vol. 1, lib. i, lín. 82) y como el hijo listo y engañoso de Iapeto (Hesíodo 117). Hesíodo también cuenta que Atlas encarceló a Prometeo en cadenas por darle el fuego al Hombre y mientras que estaba aprisionado un águila le picaba el hígado inmortal (117, 121). La cristiandad adoptó la imagen de Prometeo como creador. Su imagen se veía frecuentemente en gemas, ilustraciones bíblicas y pinturas de la Creación en la Iglesia primitiva. Sin embargo, el uso de Prometeo para representar el evento pudiera llevar a serios problemas y Tertuliano y otros Padres de la Iglesia vigorosamente hacían hincapié en las diferencias entre Dios y sus homólogos mitológicos. Sin embargo, la fusión entre la representación bíblica y mitológica de la Creación correspondió con la

interpretación moral de Prometeo como una prefiguración del verdadero Dios (Raggio 44-49).

Esta fusión se ve en la «Oracion panegyrica en loor de [...] Santa Catalina de Sena» (1663). Aquí El Lunarejo explica que el maestro de Prometeo quería que su protegido viviera como un mortal normal. Así Prometeo le robó la llama eterna al Carro del Sol y con ella avivó una estatua de barro de sí mismo. Como venganza, el pueblo lo ató a un abismo (con sortijas) donde un águila le picaba las entrañas y el corazón. Cada vez que el águila se los comía, los órganos le crecían de nuevo (NM 256). Como memorial a su sufrimiento, inventó una «sortija» con una piedra en el medio para simbolizar el peñasco donde fue atormentado (NM 257).

El predicador entonces explica «Christo era el verdadero Prometeo, quando vi, que su Magestad forjó para los dedos de Catalina aquel nuevo anillo». El anillo que Cristo hizo para Catalina tenía perlas, rubíes y diamantes para representar la Pasión de Cristo. El Hombre en la Mesa de la Eucaristía se alimenta continuamente con la carne y sangre de Cristo, igual que el águila en el peñasco de Prometeo (NM 257). Prometeo y Cristo también comparten la «venganza del pueblo» porque por razones injustificadas son rechazados y torturados.

En mitología hay varios cuentos que describen el poder seductor de la diosa, Diana. Homero menciona su belleza, donaire y forma en *La Odisea* (217; vol. 1, lib. vi, lín. 3) y Ovidio cuenta del cazador, Acteón, quien por accidente, la vio desnuda en el bosque. Para castigar esta deshonra Diana lo convirtió en un ciervo. Él no conocía el miedo antes pero al ser convertido en ciervo huyó y fue muerto por sus propios perros cazadores (Ovidio 135-43; vol. 1, lib. iv, lín 138-252).

Acteón, igual que los otros personajes mitológicos, más tarde se hizo el objeto de muchos moralistas cristianos. En el *Ovide moralisè*, por ejemplo, el autor anónimo compara a Acteón con Cristo, en una tentativa de encontrar los cimientos cristianos es-

condidos en el *Metamorfosis* de Ovidio (Seznec 92-93).¹⁸ A Palaefato, autor de *Los increíbles*, que se publicó frecuentemente en los siglos XVI y XVII, le gustó reducir a los personajes mitológicos a dimensiones humanas. Para él, Acteón no fue muerto realmente por sus propios perros sino que fue devorado por los altos costos de sus extravagantes viajes de caza (Allen 58-59).

En su «Panegyrica segunda a San Antonio el Magno» (sin fecha), Espinosa Medrano usa el cuento de caza de Acteón para su exégesis de Cristo y San Antonio. Primero explica cómo Acteón fue cambiado en un ciervo y que por accidente fue comido por sus perros (NM 198-99). Sin embargo, Espinosa Medrano declara que Antonio sufrió más ya que sus perros lo persiguieron en el calor infernal del desierto. Cristo también fue perseguido y «lo acosaron hasta que repechò al Monte alto de la Cruz». Además, el pan y el vino de la Eucaristía cristiana son la última transformación, cuando El Lunarejo pregunta «[q]uè ha de ser, sino transformación? Què ha de ser, sino en haziendose comida el Dueño, tornarse si le comen, en hijos los perros? Metamorfosis Divina» (NM 199). De esta manera, el tema entero de transformación y cambio mitológicos representado por Acteón y Proteo (a quien estudiareé más adelante) también fue simbolizado por el cuerpo (convertido en pan) y la sangre (convertido en vino) de Cristo. En un proceso transformacional similar, los perros se convierten en los «seguidores» de Cristo si comulgan.

Apolo era el dios de la profecía, de la luz, del arco y flecha, del sol y de la música en la tradición grecorromana. Dos de estos papeles se mencionan en *La novena maravilla*. Primero, El Lunarejo ilustra la transformación de la sangre de los Mártires en leche con el Apolo del sol:

¹⁸ En *La novena maravilla*, El Lunarejo menciona a otro moralizador de Ovidio, Petrus Berchorio, como uno de sus fuentes (i.e. 8). Jaye ha dicho lo siguiente de Berchorio en cuanto a los dramas del cuzqueño: «El Lunarejo's principal source was probably one of numerous deductions of the *Ovidius Moralizatus* of Petrus Berchorius (d. 1362), an allegorization of Ovid's *Metamorphosis* which circulated widely both in manuscript and early printed editions» (511).

Pensemoslo à lo profano. Mentia la Antigüedad, que el hermoso Ioven Iacinto amava al Dios Apolo, que era el Sol: zeloso el Aquilon, ò Boreas, viento erizado sentia despreciado sus desdenes: Tiravan cierta vez à la barra los Dioses y al volar el herron por el ayre, le soplò vengativo el Boreas contra Iacinto, que destrozado de la barra, cayò muerto lastimosamente en el Prado, bañòse la yerva de su sangre y Apolo por eternizar las memorias de su amor, de las gotas que salpicaron los cespedes hizo brotar purpureas flores, que hasta oy se llaman Iacintos. (NM 234)

Entonces, asocia a Apolo con la música cuando explica que «fue Estratónico el mayor Musico de su siglo; tenia Escuela de su facultad publica en Athenas y pintadas en ella, ò por adorno de su autoridad, ò por blason de su Arte las nueve Musas y el Dios Apolo, que las presidia». Aunque el maestro se jacta de que hay doce personas en su escuela (nueve musas, dos discípulos y Apolo), Espinosa Medrano dice que nadie tenía más «[h]eroes del Cielo [...] en su Escuela, ninguno, ninguno», que Santo Tomás (NM 243).¹⁹

Hay otro grupo de personajes mitológicos que El Lunarejo menciona solamente uno o dos veces. Muchas veces estos se combinan en cuentos con los otros personajes que hemos analizado anteriormente. El más importante de estos personajes es Proteo. El Lunarejo probablemente leyó de él en Homero y Ovidio, quienes hablan de su destreza para luchar y lo describen como un dios marino que podía cambiar de forma al azar (Homero 133-39; vol. 1, lib. iv, lín. 346-452; Ovidio 457; vol. 1, lib. viii, lín. 731). Luego Proteo fue alegorizado por Teodolfo, un moralista cristiano, como la «verdad» y también fue una imagen común en el *Emblematum liber* de Alciato, un manual de emblemas ampliamente usado en Europa durante los siglos XVI y XVII (Seznec 90, 101).²⁰ Los constantes cambios de Proteo se volvieron iconos culturales durante el Barroco debido a la sensación de inestabilidad y temporalidad tan prevaleciente en el siglo XVII (Maravall, *La cultura* 371). Pero, como

¹⁹ Para Amaltea véase mi estudio anterior de Júpiter.

²⁰ Hablaré de los emblemas en *La novena maravilla* más adelante.

Maravall ha dicho, esta sensación de cambio en el hombre se templó por otra de constancia divina:

Y hay en todo esto una profunda antinomia que nos hace comprender el Barroco como primera fase, crítica, insuficiente, confusa, en el proceso de formación de la mentalidad moderna. Mudanza, sí, pero por debajo de ella la mente barroca cree en un mundo regido por las leyes generales, uniformes, mantenido por Dios en su orden perenne[...]. (La cultura 371)

Esta contradicción también se manifiesta en una curiosa mezcla de lo sagrado y lo humano en *La novena maravilla*.

En la «Salutación» de la «Panegyrica tercera al gran padre S. Antonio el Magno» (1668), Espinosa Medrano recuerda un cuento de las *Geórgicas* de Virgilio. Aquí se oye de la desaparición de las abejas en Grecia durante el reino del rey Aristeo. Por querer restaurarlas el rey acudió al Sagrado Oráculo, quien ordenó que el rey luchara con Proteo, el famoso dios que «al combatir con los hombres, sab[e] transformase en varias y diversas figuras [...] Iavali [...] Tigre [...] Dragon [...] Leon». (NM 204). Después de vencer a Proteo (quien se cambió durante la batalla en una culebra, león, fuego y río), Aristeo recobró las abejas para su reino (NM 205). Sin embargo, Espinosa Medrano explica que este cuento es un:

Mentira del Gentilismo! [...] que no ay mas Aristeo, que el Magno Antonio: pues al mismo Luzbel, Proteo verdadero; no fabuloso, que en su cueva le acometia variamente feroz en tanta mutacion de formas, en tanta diversidad de espectros. Lo arrastrò vencido à sus pies por glorioso triunfo de su Santidad inefable. (NM 205)

Al llamar al cuento una «[m]entira del Gentilismo», Espinosa Medrano asigna un papel demoniaco a Proteo y declara que Antonio es el verdadero Aristeo. El predicador incorpora la habilidad de cambiar de forma y la destreza de luchar de Proteo para hacer hincapié en la semejanza de este personaje a Satanás.

Faetón es el hijo mitológico de Climema y Helio. Hesíodo lo describe como fuerte, espléndido y un hombre como los dioses (153). Ovidio cuenta de su deseo de saber sus orígenes divinos (57; vol. I, lib. I, lín. 761-63). Sin embargo, Espinosa Medrano prefiere usar a Séneca para recontar el mito en su «Festividad del glorioso apostol Santiago» (1660), donde declara: «[c]onfragremos aqui vna mitología siguiera, por ser de nuestro Filosofo Español Seneca» (NM 147). Explica el cuento:

Aquel animoso joven hijo del Sol fingió la docta Grecia, que aspirò tambien à sentarse en el solio de su luziente Padre. Pidiòle, que le permitiese gobernar las riendas de oro al carro de la luz; y que pues era su hijo, no menos en el valor, que en la sangre, le dexasse correr desde el Aurora al Ocaso el flamante viage de el dia; estrañò el Sol la ambiciosa quanto audàz demanda de Faeton; respondèle, que no sabe lo que se pide. (NM 147)

El Lunarejo entonces menciona que el mismo deseo que llevó a Faetón a lograr esta hazaña a toda costa (hasta la muerte) también se ve en Santiago porque «[a]lli donde el mismo Sol suda y tiembla, donde el Hijo de Dios teme, ai se atreve Diego por Christo à padecer sino y à morir denodado» (NM 148). Una vez más, como vimos con Proteo y Cristo, lo sagrado y unos personajes mitológicos (aquí Santiago-Diego y Faetón) tienen rasgos similares.²¹

María se compara a una variedad de personajes mitológicos en *La novena maravilla*. Un típico ejemplo es la relación con la diosa Minerva en el «Sermon segvndo de nuestra Señora de la Caridad» (sin fecha). Aquí El Lunarejo explica que en el templo de Minerva las lámparas se mantenían un año sin óleo. Si esto era posible en honor de una diosa que «cayò del Cielo à la tierra», El

²¹ Algo muy similar a lo que Espinosa Medrano realiza con su cuento de Faetón, Paravicino logra con Icaro, quien ignora el consejo de su padre y trata de escapar el laberinto de Mino en alas de cera. El joven se mata cuando el sol derrite la cera. Este tema se usaba frecuentemente en el Siglo de Oro (Paravicino, *Sermoes* 223n14).

Lunarejo pregunta «[e]n gloria de la Minerva, que de la tierra sube al Cielo [María], què novedad puede hazer essa maravilla?» Explica que María es la «medicina» que puede curar a todos (NM 116).

En la «Oracion panegyrica de la purificacion de nuestra Señora» (sin fecha), el origen de la fiesta en honor de María se discute:

Porque esta fiesta de la Purificacion la instituyò Sergio Papa, por desterrar el abuso de la Romana Gentilidad, que este dia celebrava à la Diosa Ceres, en memoria, de quando con la tea ardiente en las manos buscava à su robada Proserpina por los sombríos bosques del Ethna. Y assi oy la solemnizavan con antorchas encendidas en las manos. Quiso la Iglesia dexar la ceremonia y trocar el culto. Mandò, que à la Virginal Ceres Maria se le dedicasse el festivo vulgo de antorchas y candelas con que oy la protestamos Madre pura de la luz increada. (NM 95)²²

La celebración cristiana de la purificación de María oculta la otra pagana de Ceres y Proserpina. Al explicar el mito de los dos personajes mitológicos, el predicador admite que la intención de la orden del Papa era de «dexar la ceremonia [pagana] y trocar el culto». Además de los ejemplos citados, María también se describe como la versión «verdadera» de cuatro otras figuras mitológicas en *La novena maravilla*: Danae (35), Vesta (120-21), Ródope (123) y Juno (180).²³

²² Nótese la presencia de fuego (antorchas, candelas) en la iglesia durante este sermón. Hablaré de otras «ayudas visuales» en *La novena maravilla* más adelante.

²³ Aunque María es el objeto principal que El Lunarejo usa para glorificar la cristiandad contra el paganismo, otros santos tales como San Blas (Jacinto [NM 234]), Santa Rosa (Anaxarte [NM 267]), San Antonio (Alcides, Eneas [NM 216]) y Santo Tomás (el Unicornio [NM 243-44]) figuran en otros sermones. En paréntesis aquí están los personajes mitológicos contra quienes los santos se yuxtaponen en *La novena maravilla*.

3.3. Piedras preciosas

El retórico español Terrones del Caño sugirió que los predicadores durante el Siglo de Oro aprendieran los nombres de piedras preciosas y las mencionaran en sus sermones (*Instrucción* 86). Paravicino sigue este consejo cuando dice: «[o]casióname Salomón a pensarlo así, pues habiendo hecho aquel suyo, tan de todos lados insigne, le pareció que faltaba una mujer fuerte que los llenase» (*Sermones* 81). Alude aquí a Proverbios 31:10, que dice: «[m]ujer fuerte, ¿quién la hallará?, porque su estima sobrepuja largamente a la de piedras preciosas» (*Sermones* 81n115).

Espinosa Medrano menciona diecisiete diferentes piedras preciosas en *La novena maravilla*. Cinco de ellas (amatista [6], topacio [5], perla [6], zafiro [4], rubí [5]) se repiten varias veces, mientras que las otras doce se emplean tres veces o menos. En la «Salvación» del «Sermon al santo nombre de Maria», El Lunarejo menciona al atleta mitológico, Milón, quien supuestamente debía su potencia a una piedra llamada «Alectoria» (NM 82):²⁴

Yo [...] tambien traygo mi piedra Alectoria. Y yo no la escondo. De las dulcissimas letras de el nombre de MARIA exhibo la vltima A. Yà la han reconocido Lapidarios peritissimos. Dizen, que aunque las demàs letras fueron Diamantes, Rubies; la vltima es Alectoria. [...] Parezcame yo à Milon en lo fortunado yà que no puedo remedarle lo victorioso. Que en esta Alectoria de la A. promete el Sacro nombre de MARIA brios y felizidades à sus Devotos. (NM 82)

El Lunarejo se enorgullece de llevar esta «piedra» y abiertamente cree en sus poderes de buena suerte que funcionan tanto

²⁴ Al mencionar las piedras preciosas Espinosa Medrano alude a la «Carta [...] en respuesta de la que le escribieron» de Góngora en la cual el escritor defiende su intención de no escribir para las masas. En esta carta, Góngora declara: «[d]jemás que honra me ha causado hacerme oscuro a los ignorantes, que esa es la distinción de los hombres doctos, hablar de manera que a ellos les parezca griego; pues no se han de dar las piedras preciosas a animales de cerda» (*Soledades* 172). A su vez, la fuente de Paravicino es San Mateo.

para paganos (el éxito atlético de Milón) como para cristianos (felicidad para quienquiera que crea en María). Para autorizar su creencia en esta piedra el predicador menciona a los joyeros quienes ya la han «reconocido». Cada letra del nombre de María aquí tiene significado especial que se determina por la naturaleza (i.e. A=alectoria).²⁵ También el verbo «exhibo» es una indicación de que El Lunarejo hubiera mostrado una «A» como ayuda visual.

Más tarde en este sermón, Espinosa Medrano sigue asociando las letras del nombre de María a las cualidades de piedras preciosas. Describe cómo los antiguos escribían los nombres de la gente a quien deseaban glorificar en joyas. Si esta misma costumbre se hiciera hoy en día, según el predicador, incluiría una perla para «M»,²⁶ un diamante para la primera «a»,²⁷ y un rubí para la «r»²⁸ (no da la piedra para «i»). Sin embargo, para la última «a», dice «[a] la vltima A, reparo, que le cabe el Ametysto [...] Piedra inestimable, ò Luzero con rayos entre azules y rosados brillante. Que de virtudes la ilustran, que de excelencias la ennoblecen».²⁹ La amatista emite un misterioso brillo de color rosado-azul que otorga las mismas virtudes y «excelencias» encontradas en María (NM 85). Después de describir los colores y propiedades generales de la amatista, el predicador declara que ella promueve sobriedad y castidad. Dice que otros, sin embargo, tal vez quieran asociar la última «a» con la ágata, cuyos poderes incluyen el calmar de tormentas, rayos y aguaceros (NM 85). Espinosa Medrano explica la historia de la ágata a continuación:

²⁵ Hablaré del significado y la tradición de las letras más adelante.

²⁶ El Lunarejo menciona la perla cuatro veces más en *La novena maravilla* (35, 130-31, 257). El exacto tipo de pequeña perla irregular que se usa aquí en el texto es el «aljófara».

²⁷ El diamante se menciona solamente una vez más en el libro (NM 253).

²⁸ El rubí se empata con la perla como la segunda piedra más mencionada en *La novena maravilla* (85, 168, 171-72, 253).

²⁹ La amatista es la piedra preciosa predilecta de El Lunarejo, la menciona seis veces en cuatro diferentes sermones (NM 85, 88, 90, 150, 168, 253).

Llamamos à la Achates en Castellano Agatha, como barrunta, el Doctor Huerta sobre Plinio. Cuentanse de ella historias raras, prodigios admirables curiosidades exquisitas, que os divirtieran, si yo gastara ripio aun de piedras tan preciosas. (NM 85)

Muchos cuentos se han contado de la ágata, pero el predicador emplea el tópicus del *fastidium* (Curtius 130) para sugerir que no los expondrá. El Verbo de Dios es más valioso que la ágata y esto se señala cuando El Lunarejo dice: «[p]iedra de mas valor, joya de infinito precio, es el que delinea essa bocal, el Verbo de Dios, que por ser Palabra de el Eterno Padre, es Verbo de el nombre de la Madre, para hazer la oracion mas sonora» (NM 85).

María también comparte el poder de echar la embriaguez con la amatista en el «Sermon al santo nombre de María». Para preparar al público para su exégesis Espinosa Medrano primero comenta: «[m]ejores son tus pechos que el vino. [...] en acordandome de tus pechos, olvido el vino. [...] La belleza de tus pechos excede las fragancias del vino». En adorar los pechos de su madre, Cristo desea su leche en vez del vino. Espinosa Medrano entonces explica que en griego la palabra «ametysto» significa «sin vino». Esta definición (y el color de vino) llevan a que Plinio y otros asocien la amatista con el poder de echar la embriaguez (NM 89). La leche del pecho de María suprime la necesidad de Cristo del vino, mientras que la amatista niega la embriaguez del vino. Por ende, la conexión entre los dos elementos se explica. Los nombres siguen significando poderes especiales de sus tenedores,³⁰ mientras la inclusión de Espinosa Medrano de los pechos de María es una violación de los mandados de otro retórico español de predicación, Juan Bonifacio, quien escribió contra las descripciones físicas en el púlpito (187-88).

Con la perla y el rubí, el topacio es la segunda piedra más mencionada por El Lunarejo en *La novena maravilla*. Se incluye cinco veces y en tres sermones del libro. Un típico ejemplo del uso

³⁰ Hablaré de nombres en mi sección de digresiones más adelante.

de esta piedra se encuentra en la «Oracion panegyrica segunda, à San Bartolomé» (1674), cuando el predicador dice:

Yà sabeis que cada joya es brillante sombra de cada Apostol, segun Andrès Cesariense, Aretas, Georgio Veneto y otros. Y aunque resplandece Pedro en el Iaspe, en el Zafiro Pablo, en el Rubi Diego, &c. En señalarle la suya à Bartolomè, vacilan con perplexidad las mas doctas plumas. Atengome à la Glossa, que le apropia el Topacio. Pero porque mas el Topacio? Porque entre muchas tiene promptissima virtud de sanar los Lunaticos. Estavalo la hija del Rey Polemio en la India y el sanarla y bautizarla fue la primer y mas plausible hazaña de Barolomè[...] Bien. Pero mas lucidos fondos le descubro yo al Topacio. Es, dizen Beda y Bercorio, la piedra mas esplendida de las preciosas, la joya mas magnifica de los Reyes, vence à las demàs en claridad, lustre y esplendor. (NM 171)

El predicador no deja duda alguna acerca de su admiración por el topacio. A través del *ethos* (Murphy 4) dice que él mismo se ha enterado de unas de sus cualidades que los «científicos» no han visto. Sigue diciendo que San Bartolomé es el topacio de la Iglesia porque todas las otras piedras brillan en él (zafiro, esmeralda, rubí, etc. equivalen a otros santos). Finalmente declara:

Hiriò de lleno el Sol de Iusticia Christo en el Topacio, no ay duda, sino que les copiò à todas las demàs piedras preciosas el Oriente, el fondo, las refulgencias. [...] Dese en hora buena oy la virtud de expeler Espiritus inmundos y de sanar dolencias à todos, que à vistas del Sol, el Topacio luze por todas, ò todas se aunan à brillar en el Topacio. (NM 172)

En la «Oracion panegyrica, del glorioso Apostol Santiago» (1660), Espinosa Medrano enumera una lista bastante larga de piedras mientras que recuenta una costumbre antigua:

Aquel soberano edificio de la Celestial Gerusalen; Corte, ò Palacio de la Magestad de Dios, el Aguila de Pathmos le vio ceñido de vna muralla de oro y diamantes. Fabricavase sobre doze piedras preciosas. [...]. Doze eran los fundamentos, doze las piedras preciosas

y en ellas se leían escritos los nombres de los doze Apostoles de el Divino Cordero. [...] Si en cada joya de estas se via gravado el nombre de vn Apostol. (NM 149)

La primera piedra es el jaspe («*Jaspis*») que representa a San Pedro. Después, sin embargo, el predicador admite con *pathos* (Murphy 4): «[d]e aqui nace notable confusion en conocer el orden y lugares de esos Principes; porque aunque cada piedra dize el nombre de su Apostol [...] [n]i ellos, ni sus piedras se dexan averiguar seguramente el assiento». No puede descifrar el orden de los otros apóstoles ni sus piedras correspondientes hasta que identifica (con la ayuda del «Griego Aretas») que el quinto fundamento era sardónico (también llamado «cornerina») que simboliza a Diego. Ahora empieza a recobrar el orden de las piedras a través de una pregunta retórica que lo lleva a su siguiente exégesis de estas piedras: «Pues porque ha de ser essa mas aina Diego y no otra piedra; puesta, que entre doze no ay pocas, que escoger?» (NM 149).

Sigue con más preguntas retóricas. Pondera por qué no se representa a Diego con el número dos en la lista (el zafiro),³¹ con su color azul que puede «enseñar à los Cielos mismos à ser Safiros»; o el número tres (el calcedonio),³² con su color de una llama ardiente y pálida; o el cuarto (la esmeralda)³³ que «aspira à ser Estrella de resplandores verdes». Llega a la conclusión de que el quinto (el sardónico) es la piedra apropiada porque es roja, lo que significa el hecho de que Diego «fue el primero que diò al cuchillo la cabeça por Iesu Christo». (NM 150).

Finalmente, Espinosa Medrano explica en la «Oracion panegyrica segunda al glorioso Santo Tomàs de Aquino» (1685) que el Demonio también se viste de joyas, pero las suyas no se comparan a las de los santos:

³¹ Mencionada tres veces más (NM 171-72, 253).

³² Mencionado dos veces más (NM 135, 253).

³³ Mencionada dos veces más (NM 168, 172).

Estrañava Luzbel lustroso el mato de diversas colores de piedras preciosas bordado. [...]. No eran todos Cazbuncos, ni Diamantes todos, de varias colores brillaban los broches del vestido, palido el Topacio, rojo el Rubi, celeste el Zafyro, cardeno el Amatiste, &c. Tuvo con esso por el mas pintado y desvaneciòse. Mejor gala hizo Dios para su mejor Querubin Tomàs. Revelòla S. Agustin à Alberto de Bressa. Mostròsele con dos collares de oro, con vn joyel de inefable luz en el pecho y todo el manto sembrado de luzeros, con joyas. Pues como es esto? Las de Luzbel, aunque preciosas, solo parecian piedrasz. [...] Y las de Tomàs arribaron à ser Estrellas? Què astros son esos, que le salpican el ropage? (NM 253)

El Demonio puede competir con Tomás solamente hasta cierto punto. Después, el santo y sus joyas parecen estrellas comparados con las joyas de Satanás que permanecen solo piedras. Espinosa Medrano metaforiza las piedras preciosas de Tomás y las convierte en elementos divinos más allá de su estado terrenal.

3.4. La digresión³⁴

Después de la mitología y la historia natural la digresión, es la técnica más usada por Espinosa Medrano para captar la benevolencia de su público en *La novena maravilla*. La digresión ocurre en todos los sermones del libro, donde cumple una variedad de funciones. Además, aparece en varias formas y se acompaña con diferentes temas.³⁵ Por eso, no es difícil de comprender el importante papel que desempeña en un análisis estilístico de los sermones de El Lunarejo.

Vargas Ugarte ha descrito el sermón del siglo XVII como una «conversación con el auditorio» (10). Plantea aquí que estas

³⁴ Este subcapítulo y el siguiente titulado «"Sermones de aparato". Ayudas visuales, juegos de palabras, figura de dición y teatro» han sido publicados en la *Revista de Literatura de Literatura Hispanoamericana* 37 (1998): 33-51 bajo el título «La digresión y otros aspectos 'multi-medios' en *La novena maravilla* de Juan de Espinosa Medrano».

³⁵ He contado aproximadamente cuarenta digresiones en el libro.

«conversaciones» se facilitaban e iluminaban por medio del lenguaje informal de la digresión, a través del cual el predicador no estaba limitado a temas estrictamente «religiosos».³⁶ Además, aunque unos retóricos españoles de oratoria sagrada (i.e. Bonifacio 188-89) habían prohibido que los predicadores incluyeran sus propias opiniones en sus sermones (McGuinness 222, 225), El Lunarejo logró a insertar las suyas gracias a la digresión, una herramienta retórica ya aprobada por los maestros de oratoria clásica y sagrada.³⁷ Veamos ahora cómo.

En su sermón de la «Encarnacion de el Hijo de Dios» (1682), El Lunarejo usa la digresión para expresar su disgusto con la prohibición de cuestionar a los Padres de la Iglesia. Primero explica que los griegos podían descubrir la naturaleza del alma al analizar la música que uno escuchaba. Entonces declara que la música, creada para salvar nuestro alma, es el regalo más maravilloso de Dios para con el Hombre (NM 38). Pero, de repente, se interrumpe a sí mismo para quejarse:

Mandanme, que no levante el discurso à sublimidades Theologicas [sic], que suelen ocasionar el mysterio y la obstentacion; y que à Monjas (duro imperio!) se les hable oy en esta facultad, que mejor entienden, esme forçoso obedecer. (NM 38)

En esta breve digresión, o «apología» afectada, El Lunarejo comunica su frustración con la prohibición de sermones teológicos.

³⁶ La digresión, por ende, tiene mucho en común con el aparte teatral que pretende «romper los límites o separación del escenario y el público» y «par[a] algunos instantes la acción para que un personaje nos comunique su tensión o lucha interior» (Orozco Díaz 62). Los predicadores «barrocos», con quienes los críticos suelen agrupar a Espinosa Medrano, se acostumbraban a combinar sus sermones con obras teatrales y muchas veces parecían simplemente «actores» en el escenario. Véase a Barnes (73-74, 87) y a Smith para estudios de la teatralidad en la predicación del Siglo de Oro.

³⁷ La digresión es recomendada por Cicerón en *De Oratore* (165; lib. lii, sec. liii) y en *De Inventione* (147; lib. I, sec. 97), y por Aristóteles en su *Arte de la retórica* (435; lib. III, sec. 9) para animar el discurso y evitar el aburrimiento. Los retóricos cristianos también la tratan como veremos más adelante.

cos que aparentemente confunden a la gente. El Lunarejo sarcásticamente describe que su sermón debe ser fácil de comprender para las monjas y vacío de «misterio». Además, sus verbos «mandar» y «obedecer» nos recuerdan la mentalidad militante de la Iglesia Católica durante la Contrarreforma.

Otra vez en el mismo sermón, el predicador usa el *praeteritio* (u *occupatio*) para irónicamente señalar algo que no debe hacer:

Verdad es, que todas estas melodias, concertos y dulçuras resultan de el Verbo Encarnado; pero todas resuenan en Maria [...] [las] voces [...] alcançan al mismo Dios en la Essencia [...] pero yà esto es Theologia: ibame descudando. (NM 46)

El predicador explica que la muerte de Cristo (representada por la música) es la expresión más alta del amor de Dios para con el Hombre. Todo amor-música es el resultado del Verbo hecho carne en Cristo y María resuena esta melodía. Pero al decir «pero yà esto es Theologia: ibame descuydando», El Lunarejo alude a su irritación por sugerir que omitirá más comentario de este tema. En esta exégesis ya ha demostrado su habilidad en teología y en forma afectada ha señalado que no está contento con los límites impuestos sobre su predicación.³⁸

La digresión toma otra dirección en el «Sermon al santo nombre de Maria» (1667). Aquí, El Lunarejo predica que el nombre de María es el único que tiene suficiente poder para consagrar el Sagrado Sacramento (NM 83). Para honrar a María dice que le gustaría hacer una exégesis completa del significado de todas las letras de su nombre, pero de repente informa al público que hablará de solamente la última «A»:

³⁸ El Lunarejo usa la misma estrategia en su «Oracion Panegyrica primera, al glorioso Apostol San Bartolomè» (1674) cuando furtivamente hace una exégesis de un pasaje bíblico después de decir que no la hará: «No sè, que quiera dezir. Deducid allà las consecuencias, que yo no me atrevo à ponderarlas. Solo digo, que pendiente essa Espada como la de Goliath en el Templo, estremece de horror à las aereas Potestades» (165).

No se discurriera mal por aquí, si predicáramos à todo este Santo Nombre; pero como de èl me cabe solo la quinta y vltima A. que por quinta es de las perfectas la primera y mas dulce consonancia en la Musica. (NM 83)

Tal afirmación sigue el tópicó clásico del *fastidium* por el cual el orador expresa en forma afectada su deseo de no aburrir al público (Curtius 130).³⁹ A su vez, se cree que la meditación en las letras de nombres de este tipo tiene origen árabe (Cruz Hernández 65) o posiblemente sea un fenómeno judío desarrollado en la Cábala española. Aunque se introdujo en la predicación española gracias a Núñez Delgadillo, en 1622, muchos retóricos de oratoria sagrada (i.e. Ximénez Patón, Joan de Pineda, Erasmo, Diego de Arce) hablaron ferozmente en su contra (Smith 44-45).

En vez de mostrar con *fastidium* su preocupación por no aburrir al público, Espinosa Medrano una vez explica por qué tiene que decirle algo importante. Para introducir un cuento pagano que quiere incluir en una exégesis bíblica dice «[y]à no quiero callaros otro mysterio, que aquí falta à los ojos» (NM 175). Defiende este discurso adicional al demostrar que piensa en sus oyentes —quienes no van a comprender el mensaje si no oyen «otro mysterio»—.

Muchas veces en *La novena maravilla* Espinosa Medrano usa una digresión para admitir que él también está frustrado por la

³⁹ El *fastidium* también se ve en referencias a un árbol («Yà sabeis, que Maria es el Moral [...]yà os lo prediquè otra vez, no quiero ahora repetiros sus propiedades» [NM 68]), a una piedra preciosa («Cuentanse de ella [agatha] historias raras, prodigios admirables curiosidades exquisitas, que os divirtieran, si yo gastara ripio aun de piedras tan preciosas» [NM 85]) y a un predicador francés («O que espacioso campo se descubria aquí, para perorar difusamente en glorias de Antonio, si huvieramos de proseguir con el impetu de Gerson! Pero picame la historia, que parece cortarnos el discurso» [NM 214]). En otro momento El Lunarejo afectadamente se corrige a sí mismo por haber hablado fuera del tema («Recojamos el discurso» [NM 299]).

dificultad de cierto pasaje bíblico. Sin embargo, estas admisiones pueden ser simplemente otros ejemplos del tópico de modestia afectada (Curtius 128) recomendado por los retóricos clásicos y españoles del Siglo de Oro (i.e. Agustín Salucio 159).⁴⁰ En el «Sermón de Nuestra Señora de la Caridad» (1673), mientras habla de la vida activa y contemplativa de María, interpone «[e]s tan difícil el Texto que sufre veinte y quatro interpretaciones». (NM 109).⁴¹ Esta afirmación es también otro ejemplo de un tópico retórico por el cual el orador señala las dificultades que ha experimentado para captar la benevolencia de sus oyentes. Es la misma exhortación emocional del *pathos* (simpatía por el hablante) que Aristóteles discute en su *Arte de la retórica* (227; lib. II, pt. viii, sec. 8) y Cicerón recomienda en *De Inventione* (45; lib. I, pt. xvi, sec. 22).⁴²

Aunque en su «Sermón de Nuestra Señora del Carmen» (1677) Espinosa Medrano repite el mismo tema, «[n]o es muy facil el texto: Que siempre pica la dificultad literal de como los Pechos [de María] parecen Cabritos, que pacen?»; agrega: «[c]omo puede ser? Yò lo dirè» (NM 127). Su última frase, «[y]ò lo dirè», asegura al público su habilidad para interpretar el pasaje a través de otra técnica retórica, la «sugestión», recomendada en la *Retórica* de Luis de Granada. La anterior serie de preguntas («Cabritos, que pa-

⁴⁰ Curtius también dice que tal técnica era uno de los tópicos favoritos de la retórica antigua. Lo describe como «la insistencia en la incapacidad de tratar dignamente el asunto» (108). Según Cicerón, el orador debe presentarse en una actitud humilde y suplicante y aludir a su propia debilidad y escasa preparación para lograr la benevolencia del público (Curtius 127).

⁴¹ Variaciones de esta misma cita también están en otros sermones (NM 64, 114, 115).

⁴² De hecho, el *pathos* es empleado mucho por El Lunarejo para provocar simpatía en sus oyentes. Lo incorpora para hablar de su voz («Y vos, docta, santa y gravissima Clerecia de el Cuzco; perdonad, que desasseada ronca rusticidad pronuncia Elogios de MARIA». [NM 81]), para dudar su propio entendimiento de un pasaje bíblico («Menos lo entiendo ahora: Entendeislo vosotros? Tampoco. Pues entendedlo», «[y]à està picando la duda y la dificultad» [NM 134, 151]) y para explicar los «bostezos» de un niño que se resucitó de la muerte («La dificultad que aqui me molesta y grande, es la autoridad de Gregorio el Magno» [NM 22]).

cen? Como puede ser?») sigue otros consejos de Granada para animar un sermón con preguntas artificiales de modo que las respuestas que el predicador provee impidan el argumento del oponente (358-59, 347-48).

Usado mucho menos que el *pathos* es el *ethos* (Aristóteles, Cooper, ed. 4). Sobresale en la «Oracion Panegyrica à la gloriosa Santa Rosa» (sin fecha) donde el predicador comenta:

Si, si. La princesa entre esas plantas es, (dize Coquecio Antuerpiense) y juzgo, que soy el primero, que cito Author Classico en elogio de Rosa, que no sea Escritor de su vida. Habla de Lima: In ed probatae [...] No es lo que digo? (NM 270)

El Lunarejo no solamente compara su exégesis a la de un autor clásico («No es lo que digo?») sino que dice que él mismo es el primero que cita a tal autor («juzgo que soy el primero, que cito Author Classico»).⁴³ Por ende, su erudición y originalidad impresionan al público y le dejan más dispuesto a escuchar y aceptar lo que él dice.⁴⁴

A veces en *La novena maravilla* la digresión sirve de una herramienta especulativa como vemos en el «Sermon segundo a la assumpcion de Nuestra Señora» (sin fecha). Primero, el predicador explica que Júpiter regaló la eternidad a su madre, Amaltea. Él le dio a ella una cornucopia llena de uvas, flores y otras frutas y después de que se llevara a su madre al cielo, la convirtió en una estrella. El Lunarejo entonces dice que este cuento es una «[m]entira de el Gentilismo!» y trata de encontrar alguna conexión cristiana cuando pondera: «[p]ero no sè, que viso le dàn las Sagradas letras» (NM 117). Por fin encuentra lo que busca en las hijas de Job de quienes dice:

⁴³ Tal afirmación es una variación del antiguo tópico de *intellectum tibi dabo* u «ofrezco cosas nunca antes dichas» (Curtius 131).

⁴⁴ Espinosa Medrano usa *ethos* también para demostrar la superioridad de sus fuentes cuando dice «[n]o ignoro respuestas de interpretes, ni hago caso de sutilezas de Oradores: La solidèz de el mismo Sagrado Oraculo, autorizarà mi solucion» (NM 278) y «[n]o me contentara yo con solo Seneca, si no me apadri-nara el Chrysostomo» (NM 148).

De aquellas tres hijas de Iob, las hembras mas hermosas de el Mundo, la vna se llamava Dia, por el dia; la otra Casia, q es aroma; y la vltima Cornustibio, que suena bugeta de Alcòhol. Mas las Setenta levero: Cornu Amaltheae. Cornucopia de Amalthea. (NM 117)

Según Espinosa Medrano, «Los Setenta» (los intérpretes de la Vulgata) asocian (¿por la semejanza de sonido y ortografía?) la maravillosa cornucopia de Amaltea con Cornustibio, uno de las mujeres más bellas del mundo.⁴⁵ Pero El Lunarejo entonces admite que no entiende una cita (en latín) de la *Cantica* de San Gregorio Niseno sobre las tres hijas de Job:

No sè que me diga de estas hermanas [de San Gregorio Niseno]. [...] Lo que me alcança la erudicion Sagrada es, que siempre las hermanas representaron en ella esos dos generos de vida, que exerce la Iglesia, Accion y Contemplacion. (NM 117)

Lo que dice que sí puede espigar de la erudición sagrada para ayudar su exégesis es que las hijas representan los dos modos de vida de la Iglesia —la activa y la contemplativa—.⁴⁶ Las expresiones de tipo «[n]o sè» y «lo que me alcança» indican su supuesta dificultad en explicar el pasaje.

Otro ejemplo de esta estrategia especulativa de El Lunarejo se encuentra en su «Sermon de la festividad [...] del apostol Santiago» (1660). Mientras que pregunta por qué Jacob (Santiago) pidió enterrarse en Mesopotamia en vez de en España, Espinosa Medrano dice: «[d]iscurremos [...] en los motivos de finezas tan apasionadas». La respuesta que él ofrece para la pregunta es que Jacobo creía que sus huesos se molestarían en España y que necesitaban de un lugar para verdaderamente descansar en paz, donde «la ceniza ha de tornarse en ceniza y el polvo bolverse al pol-

⁴⁵ Este tipo de juego con sonidos similares de dos palabras se denomina «asonancia» por Cicerón (*De Oratore*, II, lxiii, 256) y «paronomasia» por Lanham (73).

⁴⁶ Cicerón comenta estos dos estilos de vida primero en su análisis de la vida sociopolítica de Roma. Véase el artículo de Baron para un estudio de la trayectoria de este tópico en la cultura cristiana. Lo estudiaré más a fondo en el Capítulo 4.

vo». Califica su interpretación al fin de esta explicación al declarar «refiero opiniones, ninguna defino» (NM 153). Tal calificación hubiera sido para el consumo de las autoridades eclesiásticas (y retóricos sagrados como Bonifacio), quienes se hubieran enfadado por tal exégesis personalizada desde el púlpito.

En otra ocasión Espinosa Medrano utiliza la digresión para parecer más conservador de lo que probablemente era en realidad. En el «Sermon segundo a la assumption de Nuestra Señora» (sin fecha), mientras pregunta cómo María se puede representar por una estrella con pechos, dice:

Como es esto? [...] Estrella cuyos pechos? Quien ha visto Estrellas con pechos? Pues los Astros tienen vbres? Què impropiedad es esta? [...] Heme ensalçado (dize Maria) qual suele erguirse palma hermosa en Cadés. Este Texto ya es vulgar en esta solemnidad; y para Auditorio tan discreto no me atrevo à vulgaridades. (NM 118)⁴⁷

Parece alejarse de una descripción más detallada de María (como Bonifacio prefiere [187]), pero esta reticencia hacia referencias físicas de figuras sagradas no se ve en todos sus sermones.⁴⁸

Espinosa Medrano reprende a sus oyentes por estar traumatizados por la mera descripción de Satanás cuando en realidad le sirvan en secreto. En el «Sermon del glorioso apostol San Bartolome» (1674), El Lunarejo explica que San Bartolomé era el único discípulo lo bastante valiente como para envolver al Demonio en cadenas de fuego. El predicador dice del Demonio: «Apareció

⁴⁷ Unas variaciones de esta digresión son «[v]ulgar es el texto; pero no le explicaremos vulgarmente» (NM 123, 269) que se repite en dos diferentes sermones y «[a]lgo de esto apuntamos yá; pero si no me engaña el discurso; pienso, que seriamente lo comprueba vn texto, no vulgar, de el Eclesiastico» (NM 188), donde se combina con *fastidium* y *dubitatio*.

⁴⁸ Por ejemplo, en *La novena maravilla* se refiere a la humanidad (30, 34, 236), los labios (88), las manos (87), los dedos (88), el corazón (88, 263), los ojos (31, 87) y las venas (88) de Dios; y a los pechos (66-67, 89-90, 106, 118, 120-28), las manos (87), los dedos (88), el cabello (122), el pie (123) y el vientre (125) de María. Estudiaré este tema más a fondo en el Capítulo 4.

(dize) encadenado vn Etyope atroz, respirando incendios de açu-
fre, las clines de su cabeça hasta los pies, la humareda de sus nari-
zes hasta las nubes». Entonces, comenta: «[q]ue espectáculo tan
horrible! Pero que importa que os cause horror el imaginarlo, que
es menos, sino os haze asco el servirle, que es mas?» (NM 161)

Otra digresión se ofrece en este mismo sermón para preve-
nir que el público dude un cuento relacionado a San Bartolomé.
El predicador explica que en la Roma antigua un templo se cons-
truyó (en el exacto lugar donde el templo de Bartolomé está aho-
ra) en honor de una serpiente pagana que curó la ciudad de pesti-
lencia.

El Lunarejo rápidamente interpone «[p]arece, que lo vamos
fingiendo», para mostrar que él reconoce la improbabilidad de este
cuento y para animar a su público a que anticipen su próxima
cláusula, «[p]ero [...] consagrò tambien el Christianismo à Barto-
lomè en el mismo sitio y planta» (NM 175). Al cristianizar el mito
Espinosa Medrano alivia al público de cualquier ansiedad que
hubiera sentido por tal mezcla de terrenos sagrados y paganos.
También sugiere que aunque ellos no deseen creer el mito pagano
del cuento, su creencia en el monumento cristiano no es opcional
ya que está en el mismo sitio que el monumento pagano.

En otras digresiones, Espinosa Medrano defiende la historia
secular y el uso de la erudición pagana «aprobada» como fuentes
confiables. En el «Sermon a S. Antonio el Magno» (sin fecha), des-
cribe una leyenda en que Antonio (una cierva) mata seis culebras.
Para autorizar la historia secular declara: «[y] para esto aun no es
menester la alegoria, que la historia misma lo comprueba» (NM
198). Más tarde en el mismo sermón, defensivamente declara en
otra digresión:

Luchava (dizen) Hercules con Anteo; ficcion de la Antigüedad,
apadrinòla San Ambrosio Doctor de la Iglesia: no me censureis de
menos grave, si me valgo de la humana erudicion, que si no las
autoriza Doctor Clasico, o Santo Padre, nunca me empeño yo en
profanidades. (NM 202)

Al mencionar a los autores clásicos y patristicos, Espinosa Medrano revela valiosa información acerca de las fuentes de sus sermones. Estas fuentes también habrían sido parte de su formación académica en el Seminario de San Antonio Abad en Cuzco. En el período barroco, los predicadores cada vez más estaban bajo ataque y escrutinio por una variedad de impropiedades (Barnes 25-27) y aquí la enfática respuesta defensiva: «nunca me empeño yo en profanidades», puede ser para quienquiera que atacara a El Lunarejo.⁴⁹

«No me censureis de menos grave», mientras que posiblemente responda al mismo asunto de responsabilidad en predicación, es más probable una referencia al «estilo grave» de los sermones de El Lunarejo.⁵⁰ Dicho estilo es un importante componente de la predicación enseñada por San Agustín en su *De Doctrina Cristiana* (150), una obra que tuvo enorme influencia a través de la Edad Media y después (Robertson, ed. xii). Ya que El Lunarejo menciona a San Agustín tan frecuentemente en *La novena maravilla* (i.e. 3, 8, 11), es altamente probable que estaba consciente de los tres estilos (bajo, mediano, alto/ «grave») de predicación del Obispo de Hippo (145). Mientras que principalmente predicó al estilo «grave», Espinosa Medrano, para enseñar o probar algo (recomendado por Agustín [154]), haría digresiones con «la erudición humana» o el lenguaje familiar al estilo bajo. Esta técnica (parte del *sermo humilis*) se usaba en la literatura cristiana y en la predicación de la Edad Media y después para hacer hincapié en los lazos entre el predicador y sus oyentes en hermandad cristiana y para

⁴⁹ Las quejas se extendían de mezclar lo profano (humano) con lo sagrado en forma inapropiada, hasta simplemente no prepararse para predicar un sermón.

⁵⁰ El pedido afectado —«[n]o me censureis de menos grave»— es similar a una digresión de Hortencio Paravicino, el modelo español de El Lunarejo, quien dijo: «[y] no me juzguéis por poco espiritual en esto, que esta doctrina es de una corte y no de una religion» (citado en Alarcos 265). También no se aleja a dos ejemplos de digresiones humildes que Salucio recomienda: «Algo oscuro es lo que voy a decir, pero, si me estáis atentos, no habrá persona que no lo entienda», y «no parece muy llano este argumento, pero procuraremos decirlo, con el favor de Dios, de modo que solo los que se durmieron no lo entiendan» (159).

captar la benevolencia del público en general (Auerbach 56-57, 65).

Otras veces la digresión se usa para demostrar indecisión afectada, la que es probablemente una expresión del tópico de *dubitatio* recomendado por Granada en su *Rhetorica* (363). En su «Sermon de Santa Catalina de Sena» (1663), por ejemplo, Espinosa Medrano pondera abiertamente: «[p]orquè no citarè yo à vn Principe docto [Conde de Santistevan; Virrey agora del Perú], Cesar por pluma y espada, que entre el sitial y el dosel autorizó la erudicion sacra y profana». (NM 259). Tal digresión de indecisión hace que el predicador parezca vulnerable y espontáneo para que el público sea más tolerante y receptivo de él y de su mensaje.

Una de las digresiones de El Lunarejo posiblemente le llevará a ofrecer un poco de crítica musical desde el púlpito y a la vez cantar. Oímos en su «Sermon al gran Padre San Antonio Abad» (sin fecha):

Escuchò tono y letra el Illustrissimo Paulo Aresio, Obispo de Tortona y dixo: Que se le cantava tambien el Psalmista al Divino Antonio, que esta Musica era tambien dignissimo elogio de sus hazañas. Veamos: Magnus Dominus: Magnus Antonius. Bien và trobandose la cancion: Grande es Antonio: y como que es: Et magnitudinis eius non est finis. Y no se le halla fin à su grandeza: aqui tropieço, esto no ajusta: como el Musico es tan diestro, echò una falsa quiçàs. En Dios es verdadera la proposicion: que como es su perfeccion infinita, no tiene cabo, ni limite su grandeza [...] Pero la de Antonio por altissima que sea, como puede no reconocer fin, ni termino? (NM 220)

La ubicación de los tres versos después de «[v]eamos», «[b]ien và trobandose la cancion» y «tambien es de verdad» sugieren que cantara estos versos en contra de los mandatos de Bonifacio (192). Espinosa Medrano está contento con los primeros dos versos pero cuestiona la validez del tercero sobre la naturaleza infinita de la grandeza de Antonio («aquí tropieço, esto no ajusta

ta») y echa la culpa al músico («como el Musico es tan diestro, echò una falsa quiçaj») por el posible error.⁵¹

El «Sermon de la feria quarta» (sin fecha) contiene una referencia general a la vida de Cristo (su vestimenta, modo de vida y dedicación a la predicación) con *pathos*, cuando el predicador pregunta a su público:

Pobre de mi, pobre de èl: Avia yo, para predicaros estas materias, de tener muchas canas, vestir vn sayal, ò vivir vida exemplar, para instruiros con las costumbres, lo que delecto con el discurso, mas con la vida de un salteador, què puedo predicaros que importe, que puedo enseñaros, que aproveche? (NM 293)

Es posible que diga «yo tendría que vestirme de un sayal, tener canas y llevar una vida perfecta para predicarles de estos asuntos, pero con la vida de un ladrón ('salteador') ¿qué puedo hacer, qué puedo predicar que valga, qué puedo enseñarles que encuentren útil?» Finalmente encuentra la respuesta de cómo ayudar a sus oyentes, cuando remarca

«[d]irigid por la pauta de el Evangelio vuestros progressos, mode-reos el desayre de vna madre ambisiosa. [...] Buscalo, pues, buscalo, que todo el Sumo Bien y no otro podrá henriqueziendote con los tesoros de la gracia, sossegarte con las dulcissimas harturas de la Gloria». (NM 293-94)

Su mensaje es que, con solamente disminuir la codicia, ellos pueden encontrar la verdadera felicidad en la fe cristiana.

Espinosa Medrano era un talentoso músico y hace muchas referencias a instrumentos y teoría musicales en *La novena maravi-*

⁵¹ El Lunarejo también menciona una variedad de instrumentos musicales en sus sermones (los instrumentos en general [38], María metaforizada como instrumento [41], el clarinete [38], el tambor [38], el tímpano [167], la cítara [59, 273] y al famoso profesor de música, Estratónico [243]). Véase el artículo de Cisneros («Predicador, músico, poeta»).

lla (Cisneros, «Poeta, músico»).⁵² Es también muy evidente que cantó en numerosas ocasiones, especialmente en la «Oracion pagnyrica, al santo nombre de MARIA» (1667). Normalmente introduce sus cantos con frases como «como cantò Gorleò en su Dactylioseca: [...]» (NM 88), «nace diziendo E. segun el versillo: [...]» (NM 89), o «[a]cà aludiò la Musa Sulmonense, quando cantò [...]» (NM 103). Sin embargo, en una ocasión parece inusualmente indeciso, cuando remarca «[e]s vn Salmo, que empieza: *Ad te levani oculos meos*. Empieze, como empezare, que importa?» (NM 87). El *dubitatio* aquí puede ser una indicación de que no sabía cantar el verso correctamente, pero es más probable que sea otra manifestación de la modestia afectada que hemos visto tan frecuentemente en *La novena maravilla*.

3.5. «Sermones de aparato». Ayudas visuales, juegos de palabras, figuras de dicción y teatro

Aunque la digresión domina las estrategias conversacionales de El Lunarejo en *La novena maravilla*, las ayudas visuales, el juego de palabras, las figuras de dicción y el teatro surgen también de vez en cuando para sorprender a sus oyentes y animar el mensaje sagrado. Bonifacio se quejó fuertemente de los predicadores que incluían los juegos y las figuras de dicción en sus sermones cuando dijo: «[f]uera [...] toda figura de dicción, todo juego de palabras y todo periodo que pueda impedir la necesaria claridad!» (192). Pero a pesar de las objeciones de Bonifacio, la estética del Barroco intentaba impresionar los sentidos y la imaginación del público frente a dichos estímulos inusitados que se manifestaban, entre otros, en «retorcidas agudezas, imágenes brillantes, ideas ingeniosas y todo género de novedades y audacias estilísti-

⁵² Sin embargo, con *pathos* El Lunarejo metafóricamente usa la música en su «Relección Evangelica» (1681) para decir: «[e]ste instrumento à venido à parar à nuestras manos, que es el Evangelio Lyra de quarto voces: si à competencia la tocamos en este certamen Theologico, avrè de ser yo el Eunomio[?] no en lo vencedor, que soy menor que todos en todo» (NM 273).

cas, que constituyen lo que tradicionalmente se viene denominando *cultismo* y *conceptismo*» (Alborg 13).⁵³

En su «Oracion panegyrica [...] de el Altar» (1684), Espinosa Medrano menciona un juego de palabras usado por David en el texto hebreo original de Salmos:

Este Salmo pues, que es propio de la Eucaristia, si reparais como està escrito en su original Hebreo, vereis, que cada verso empieza con vna letra de el Alfabeto hebrayco y con el mismo orden, que se vãn siguiendo en el A.B.C. (NM5)

Esta meditación de letras específicas es una variación de la vista en el «Sermon al santo nombre de Maria», donde con *fastidium* el predicador prefiere hablar solamente de la última «A» en «Maria». El Lunarejo entonces parece estar de acuerdo con Bonifacio cuando dice que el uso de tal juego por David fue inmaduro:

Pues què cuydado fue este de David? Para que dispone sus versos por el orden de el A.B.C.? Curiosidad pueril parece, empezar por cada letra de el Alfabeto cada verso de su cancion [...] no sè, que motivo tuvo el Espiritu Santo, de componer esse Salmo con essa armonia de muchachos. (NM5)

Pero en el mismo sermón luego explica que otros han defendido esta técnica de David:

Pensaron vnos, que se dispuso assi, para dar à entender el Profeta, que por Letrados que fuessen y doctos los hombres, para explicar las grandezas y la copia de dulçuras de aquel dulcissimo pan, eran niños, eran balbucientes: y que los mas provectos Doctores apenas eran muchachos de la Escuela. (NM5-6)

⁵³ Aristóteles (*Arte de la retórica* 409-10; lib. iii, sec. xi), Cicerón (*De Oratore* 119; vol. 2, lib. iii) y Granada (*Rhetorica* 318-44) recomiendan y explican el uso de *exornationes verborum* y *figurae*.

Todos los hombres, a pesar de su inteligencia, son meros niños cuando leen la Biblia, por ende los juegos de palabras de David eran apropiados después de todo. Esta «digresión» de Espinosa Medrano anticipa su propio uso de estos juegos. El gusto barroco estaba predispuesto a tal artificialidad para romper el sentido estático, lógico y ordenado de la expresión clásica (Alborg 13).⁵⁴

Granada sugirió que sus lectores aprendieran muchos poderes de la abeja (*Introducción* 356). Así pues, en este mismo sermón, Espinosa Medrano habla de que las abejas pueden leer cuando recogen el polen de los jacintos. En las hojitas de esta flor corren varias pequeñas venas que deletrean las letras «Y» y «A». Si se invierte «YA» se escribe «AY» que, según el predicador, era la señal de una bella doncella a quien Apolo había convertido en jacinto para preservar su memoria. Cristo es también un jacinto porque él sufrió y murió y su memoria se preserva para con el Hombre (la abeja). El predicador dirige:

Flor es esta de la Erudicion profana, pero seamos Abejas, que de todas hagamos miel. Iacinto hermoso fue Christo (dize Bercorio) Iacinto Santissimo, que yendo al Prado de el mundo à coger flores, que flores le parecen las Almas, que busca, los Pecadores que solicita. (NM 6)⁵⁵

El Lunarejo exhorta a su público a ser abejas y a hacer miel de la flor (o a cristianizar el cuento pagano). Cristo es el jacinto que pasó por este mundo rebuscando almas pecadoras, representadas por otras flores.

Para especular de qué tipo de música Cristo oyó en el vientre de María, Espinosa Medrano utiliza un anagrama en su «Ser-

⁵⁴ De hecho, en otro sermón El Lunarejo admite su placer de emplearlos cuando dice: «[p]rosigamos nuestro lugar, que las letras de el libro nos han divertido» (NM 6).

⁵⁵ Nótese la referencia a Bercorio.

mon de la encarnacion de el Hijo de Dios» (1682). Pregunta si la música hubiera sido de una cítara:

Con què Cytara? Con la Eucaristica, que esso suena y esso se deletrea. Anagramma lo llamais allà los Poetas: Eucharistia. Con los mismos caracteres dize: Cythara Iesu. La Cytara de Iesvs; y al contrario, si anagramatizais à Cythara Iesu, dirà Eucharistia. (NM 43)

Al usar las mismas letras para formar tres diferentes palabras —«Iesu», «Cythara», y «Eucharistia»— el predicador muestra su conexión inherente. También desafía a sus oyentes a que participen más en su juego al decir «[c]uesteos allà algun trabajo, que no lo he de hazer todo» (NM 43).

Siguiendo la recomendación de Granada de incluir la paronomasia para animar el discurso en el púlpito (*Rhetorica* 329), Espinosa Medrano hace una conexión entre dos palabras aparentemente distintas en la «Oracion panegyrica de el glorioso apostol San Andres» (1685). Declara que los cristianos adoran a María ya que su nombre contiene el océano («mar»). La asociación entre las dos palabras es lógica porque del mar «derivamos el origen hombres, plantas, animales, Elementos, Cielos y Estrellas» y María es la «Vniversal Progenitora de quanto tiene ser». (NM 73). La creencia premoderna de que los nombres significaban algún rasgo innato del poseedor es evidente aquí por la asociación de «mar» con «María». ⁵⁶ Espinosa Medrano explica «[n]o se llamó MARIA el nombre de la Mar, si no que la Mar viendose con el nombre de MARIA executò profeticamente la maternidad vinculada en el nombre [...] todos reconocemos ò MARIA por Mar y por Mar, que es nuestra Madre» (NM 73). Al usar las letras comunes de «Maria» y «mar» El Lunarejo conecta sus significados. Esta técnica se remonta hasta Cicerón, quien recomendó nuevas palabras y asociaciones innovadoras de palabras como componentes de oratoria ingeniosa (*De Oratore* 199, vol. 2).

⁵⁶ El origen de esta creencia de nombres proviene del pensamiento escolástico (Paravicino, *Sermones* 230n44) y se ve en los sermones de Paravicino, el modelo de Espinosa Medrano (*Sermones* 230).

Aunque la complejidad de palabras y las figuras de dicción no son las tácticas más frecuentes en *La novena maravilla*, sí demuestran la voluntad del predicador de ser más atrevido y creativo en los sermones de la etapa más tardía de su carrera (1682, 1684, 1685). En cuanto a las ayudas visuales, en el «Sermon de la encarnacion de el Hijo de Dios» (1682), el predicador conjetura que la música hecha durante la visita del Espíritu Santo al vientre de María provino del arpa de David. Entonces dice que la forma del arpa «[e]s [...] triangular y en forma de vna letra Griega, que llaman *Delta*, de tres lineas, que hazen Angulos tres, con veinte y quatro cuerdas» (NM 41). En el texto de *La novena maravilla* se dibuja después un triángulo, lo que me lleva a creer que Espinosa Medrano usó algún tipo de pictograma o realmente trajo un triángulo consigo al púlpito para producir una imagen visual de su descripción. De todos modos, esta descripción del arpa de David es un buen ejemplo de la necesidad barroca de usar varios modos de comunicación (oral y visual) para realzar el poder del mensaje.

Las pinturas pudieran haber sido otra ayuda visual en la predicación de El Lunarejo. El arte probablemente le fuera atractivo ya que se creía que proveía a la poesía (los sermones) de un tipo de «transformación a lo pintoresco» a través de imágenes visuales. Por ende, podía conmovier al público «con más eficaz elocuencia» (Maravall 506).⁵⁷

Espinosa Medrano menciona la pintura y el arte varias veces en *La novena maravilla* (i.e. 63, 153). Su sermón a «Antonio el Magno» (1658); sin embargo, ofrece la interesante posibilidad de

⁵⁷ Orozco Díaz dice que en el Barroco el arte satisfizo «la búsqueda de una expresión desbordante, de una emoción comunicativa» y podía «incorporar al espectador como ser vivo y real a una escena que se ofrece como tangible realidad con una plena intercomunicación espacial» (*Teatro* 146). Paravicino también estaba muy interesado en la pintura y la mencionó frecuentemente en sus sermones. Escribió un tratado titulado *Parecer contra las pinturas lascivas* y muchas veces se jactaba de su talento especial de «pintar verbalmente» (*Sermones* 286n88; Lara Garrido 134).

que dibujó en el púlpito o realmente tuvo una pintura allá para realzar visualmente su discurso. Empieza el sermón con una referencia a «aquel Pintor famoso» a quien se le pidió que pintara un cíclope.⁵⁸ Ya que este era demasiado grande para pintarse completamente en la lona, el artista simplemente «apelò à la industria el Artifice y pintò en la tabla solo vn dedo grande». Con modestia afectada El Lunarejo entonces declara «[m]al podrè yo delinearos toda la admirable magnitud de Antonio el grande, Gigante soberano de la Iglesia de Dios. [...] Mucho serà si acierto à dibuxar vn dedo, callarèlo todo». Aparentemente señalando la pintura mientras guía a sus oyentes, Espinosa Medrano continúa «[p]asmense pues esos Espiritus reprobos de vèr tan valiente dedo. [...] Midan pues, midan con assombro el dedo de esse Iavan; tiendan las cuerdas de su poderio, que con horror admiraràn, que aun no alcançan al menor de sus arrexos» (NM 177). Finalmente, vuelve al dibujo «rústico» original del cíclope, cuando dice «[y]à lo veis, aunque con pincel grosero, sino con rustica pluma delineado; que esto Señor es aver dibuxado solo el dedo de el Gigante, lo demàs de su inmensa corpulencia y magnitud [...] no le es concedido à la humana comprehension» (NM 191-92).

Es posible también que él tuviera un tapiz o piel en el escenario durante su «Oracion Panegyrica primera, del glorioso apostol San Bartolomè» (1674). Para preparar el posible uso de esta ayuda visual dice: «[e]n lo que añade, que se descogìo esse Cielo, como vna piel, se demuestra la circunstancia de su passion y martyrio en la piel» (NM 161). Luego sigue con una larga diatriba con varias pistas de qué tiene consigo:

Luego yà el diafano pergamino de los Cielos escrito està de los nombres de aquellos Heroes? Es infalible. Mas aunque esse quaderno açul de Zafiros le veo impresso de Estrellas de oro, no leo en el nombre alguno de Apostol, solo se deletrean imagenes profanas,

⁵⁸ «[A]quel Pintor famoso» es lo que los retóricos (i.e. Quintiliano y *Rhetorica ad Herennium*) llaman una antonomasia, o una sustitución de un nombre por otros de una cualidad que le corresponde de manera inconfundible (Lanham 12).

Oriones, Andromedas, Pegasos, &c. Eso es en el Cielo material y profano. Regístrese, dize el Ianuense, el mejor de los Cielos Bartolomè, Cielo que se descoge en luciente piel, en señas de que es la Executoria del Apostolado y vereis en èl iluminadas con caracteres de astros las virtudes, excelencias y prerogativas de todos. Conocereis de cada Capitan de esos estampada la huella, copiado el pie, conque pisando esta piel, le hizieron la jura al Verbo de batallar contra las aereas Postestades. (NM 161)

Al decir «veo» y «leo» y referirse a unos nombres e imágenes, el predicador sugiere la presencia de una tela. Se realiza aún más esta teoría si se considera que el predicador introduce el pasaje arriba con otra referencia visual: «No se que excelencia sea essa de Bartolomè: Aora lo vereis» (NM 161).⁵⁹

Como sabemos, muchas veces los sermones se predicaban conjuntamente con obras teatrales o festivos religiosos en las iglesias del siglo XVII. Este «drama» hubiera animado tremendamente los sermones de El Lunarejo como oímos en su «Oracion panegyrica, de la purificacion de nuestra Señora» (sin fecha):

Hermoso consurso de Planetas sucede oy en el Templo, donde Christo y Maria vienen à calificar sus rayos de inestimables joyas: Christo y Maria se presentan oy en el Templo; y en la festividad presente admiro vna ilustre competencia de entrambos en humildad y obediencia. Maria entra à significar, que necessita de la Purificacion legal. Christo viene à ser redimido y absuelto de el dominio, que en èl adquiria el Templo. (NM 95)

Parece que El Lunarejo sirve de una especie de «maestro de ceremonias» aquí, al anunciar cuando y por qué entra cada personaje. La conexión entre los sermones de El Lunarejo y el teatro se ve en otra breve referencia que el predicador hace en su «Oracion evangelica y panegyrica segunda à San Antonio el Magno» (sin fecha): «Nunca mas celebre, ni mas hermoso el Antiteatro de la

⁵⁹ También es probable que en otro sermón el predicador señale una estatua de Cristo cuando dice: «[n]otad, que son cinco las celebres roturas de esse Cuerpo» (NM 97).

Iglesia, que representandonos oy esta sagrada monteria de Antonio» (NM 199).

En esta sección hemos visto que la oratoria sagrada de Espinosa Medrano es más espontánea, creativa y hasta más inyectiva de lo que se ha creído antes. No cabe duda de que en sus sermones hay un fuerte espíritu colonial, observado en sus pocas referencias al Nuevo Mundo, Cuzco y Perú y en su defensa de la conquista española de América. Sin embargo, por su conocimiento de la digresión, recomendada en la retórica clásica y eclesiástica, El Lunarejo mina los controles impuestos en su oratoria a la vez que anima su discurso con espontaneidad conversacional. Aunque las ayudas visuales, el canto, el teatro, los juegos de palabras y las figuras de dicción no son tan numerosas como la digresión, ofrecen también plena evidencia de la destreza y la versatilidad del predicador.

3.6. Enfermedades/medicina, vino, bostezos, pensamientos, tiempo, nombres, viento, esclavos, ciencias militares e historia

Como se nota en el encabezamiento, esta sección incluye una colección ecléctica de diversos tópicos que Espinosa Medrano utiliza en *La novena maravilla* para captar la benevolencia de sus oyentes. Algunos contradicen los mandatos de los retóricos conservadores (e.g. Bonifacio) mientras otras demuestran el amplio abanico de estudios que Granada sugiere para un buen predicador.

El Lunarejo habla de las enfermedades y la medicina seis veces en *La novena maravilla* (147, 174 [dos veces], 176, 263, 266).⁶⁰

⁶⁰ Paravicino incluye las enfermedades y la medicina mucho en sus sermones. Por ejemplo, menciona que un «varón justo» por ser «tan gran devoto de María» resucitó con solamente su respiración a un cura que murió de tabardillo (una enfermedad peligrosa que, según Cerdán, «consiste en una fiebre maligna con erupción de manchas y granillos»). Además, el predicador dice que una niña se curó del «mal de Hércules» (epilepsia) por tener contacto con un rosario y que Dios es el «mejor médico» de todos (*Sermones* 138n79, 139n85).

La primera referencia se encuentra en «La oracion panegyrica del glorioso apostol Santiago» (1660):

Vsava la Antigüedad vnas copas de madera, en que se ministravan medicinas muy amargas y muy fervientes al enfermo; y quien no vè, que toda la acerbidad de la Passion de Christo se le propinò en el madero de la Cruz medicina, ò pozima soberana, que nos diò la vida, porque el Señor la bebiò hirviendo en su inmenso amor y se la echò à pechos, sin dexar gota à tan exquisitas amarguras. (NM 147)

Cuando tomaban estas medicinas los antiguos no se daban cuenta de que Cristo ya les había tomado toda la amargura necesaria en la cruz. De esta manera el predicador enlaza una antigua práctica medicinal con la salvación que Cristo nos imparte por su muerte.

En la «Oracion panegyrica segunda à San Bartolomè» (1669), El Lunarejo menciona que en la ciudad de «Coimbra» todos sufrían una plaga cuya muerte no discriminaba contra «edades, sexos, [ni] estados». En un convento las monjas decidieron huir de la ciudad para evitarla pero durante la fuga una monja se encontró con un mendigo en la puerta. La monja lo tomó en consideración y, para agradecerle, el mendigo le dio «vn brebete» con las siguientes instrucciones: «Toma (le dize) que si todos los dias se cantare en el Monasterio, se verà luego libre de esse contagio». El mendigo en realidad era «el Glorioso Apostol S. Bartolomè» quien «truxo toda la curacion de vna Republica». El predicador entonces explica que «Dios y su Madre son las fuentes de la salud; pero cifrar con geroglyfico sus eficacias en vna vitela *Membranulam porrexit*». ⁶¹ Bartolomé se metaforiza por la *membranulam* («piel») en la que Dios «recetò tambien los antidotos de la salud, pareció el brebete cortado de essa piel y tuvieronle por infalible indicio de Bartolomè» (NM 174).

⁶¹ Del Caño había recomendado mucho cuidado cuando los predicadores incluían jeroglíficos en sus sermones (86-87, véase mi discusión de Del Caño en el Capítulo 2). También véase otros ejemplos de jeroglíficos en *La novena maravilla* en este capítulo.

Otro interesante ejemplo del conocimiento «biológico» de El Lunarejo está en la «Oracion panegyrica à la gloriosa Virgen Santa Catalina de Sena (1663)». Aquí dice:

Escrivì la erudicion Egypcia, (como enseña Varron) que el coraçon humano en vn niño de vn año pesava dos adarmes y al segundo año quatro adarmes y al tercero seis y assi hasta los 50. años De dos en dos adarmes creciendo, llegava à psear cieto. Desde essa edad para abaxo iba tambien mænguando cada año otros dos, hasta que à los cien años, por falta de coraçon, reducido su peso à solos dos adarmes, moria el hombre naturalmente, de este menos-cabo fatal de su coraçon. (NM 263)

Sigue diciendo que la santa murió a los treinta y tres años, mucho antes de que su corazón se hubiera menguado bastante para matarla. Murió tan joven porque tenía el mismo corazón que Cristo y porque sufrió el mismo tipo de muerte atormentada que él.

Para Espinosa Medrano el vino tenía poderes sobrenaturales y los menciona dos veces en *La novena maravilla*. En su «Oracion a [...] S. Antonio el Magno» (1658), señala que el cadáver de San Antonio yace en Viena y allí lo bañan en vino santificado. Los cristianos usan el mismo vino para «expeler Demonios de los Energumenos, dolencias de los enfermos, [y] incendios de los leprosos».

Reporta que también los reyes y príncipes del siglo XVII han bebido de este «licor salutifero». Sin embargo, solamente se puede bañar en ello allá en el Monasterio de San Antonio de Viena (NM 191). Más temprano, en su «Sermon [...] en Santa Catalina» (1669), el predicador comenta «[c]omo los mas doctos Medicos de la Escuela Chimica hazen vino del oro, vulgarmente le llamais oro potable, licor salutifero; pozima vital, que no ay dolencia que no sane; quebranto que no solide, senectud que no renueve, vida que no prolongue; oy lloviò este oro de las nubes. [...] Peor yà en el Caliz Eucaristico se nos brinda potable, se gusta como pan; quando liquido, se bebe como vino» (NM 35). Tanto el vino de la eucaristía espiritualmente (lo sagrado) como el de la alquimia (lo humano) físicamente comparten poderes curativos para con el Hombre.

El poder del bostezo se menciona solamente una vez en la obra. De este tópico el predicador habla en la «Oracion [...] de Pentecostes» (1682); menciona un niño muerto a quien Eliseo resucitó al «junt[ar] la boca à sus labios, las manos à sus palmas, [y] las plantas à sus pies». Al despertarse del «sueño fatal», el niño bostezó siete veces. Con *pathos* Espinosa Medrano luego dice en una digresión: «[l]a dificultad que aqui me molesta y grande, es la autoridad de Gregorio el Magno, de gravissimo peso en la Iglesia de Dios; que contra el texto dize, que Eliseo fue el que bostezò siete vezes sobre el cadaver: Pues como es esto? El Oraculo divino dize, que bostezò el muchacho». Con *ethos* El Lunarejo entonces declara: «mirad si mi pensamiento atina la solucion. [...] Abrió la boca y bebió la respiracion de la de Eliseo y como el bostezar es coger con la boca el espiritu y el espiritu que atraxo fue vida, no pudo aver cogido otro espiritu, que el de el Divino Eliseo Christo, aura vital, halito vivificante» (NM 21). Con la pregunta retórica Espinosa Medrano resuelve el dilema escolástico que pondera mientras que divulga un poco más de sus creencias «biológicas» del poder de un bostezo (e.g. «el bostezar es coger con la boca el espiritu»).

Otra cuestión escolástica que El Lunarejo considera en *La novena maravilla* es la de la relación entre los pensamientos y el número de cabellos de la cabeza.⁶² En su «Sermon de nuestra Señora del Carmen» (1677), comenta «[e]s llano en las Sagradas letras, que el cabello que nace de la cabeça significa los pensamientos del hombre; y es verdad, porque ay muchos, que tiene todos los pensamientos en sus cabellos». Según esta teoría, cada cabello en la cabeza representa un pensamiento que se le ocurre a una persona en la mente. El Lunarejo entonces aplica esta creencia a María cuando explica «[a]veriguemos yà los de María para esta

⁶² Puede ser que este tópico de los cabellos en la cabeza se tome de San Mateo 5:36-37 donde se escribe: «[n]i por tu cabeza jures tampoco, porque no está en ti volver uno de tus cabellos blanco o negro. Sea vuestra palabra: sí, sí; no, no; todo lo que pasa de esto, de mal procede» o de Mateo 10:30 que dice: «[c]uanto a vosotros, aun los cabellos todos de vuestra cabeza están contados».

Maternidad, que voy à explicaros» (NM 123). Los muchos cabellos en la cabeza de María (él ya ha glorificado las trenzas de su cabello en este sermón) comprueban que ella es digna de ser la madre de Dios.

En mi sección de historia natural más adelante hablaré del poder que tiene el pavo real de no pudrirse cuando muere. Al ver el poder que Dios regaló a un mero pavo real, Espinosa Medrano hace hincapié en cuanto más Dios hará para con el Hombre salvado. En el «Sermon del Miercoles de Ceniza» (1679), El Lunarejo explica «[o]tro prodigio tiene la Naturaleza en escusarse la corrupcion que si vn hombre cae muerto de vn rayo de los Cielos, no se quema, ni enceniza». Él observa que en la antigüedad nunca llevaban a estos muertos a una hoguera porque «no [hubo] fuego que los [pudiera] reducir à cenizas». Concluye que el Hombre que acepta la llama (salvación) del cielo recibe la misma protección. Pero no termina su discusión aquí sino que prefiere demostrar un poco más de su erudición al preguntar retóricamente ¿qué hacían con los cadáveres que no se podrían? Informa que ponían los cadáveres en cercas de piedras para exposición pública, pero según Platón en «Sympos. Prob.11. lib.4. [...] era lo horrible, vèr cadaveres humanos, que no se corrompian» (NM 289).

Ya he hablado del significado de las letras en *La novena maravilla*. Para la cultura de Espinosa Medrano los nombres también significaban importantes rasgos inherentes de sus tenedores y el predicador habla de este tema siete veces en el sermonario.⁶³ En su «Oracion [...] de Maria» (1667), dice que «Abraham» quiere decir «Padre de muchas gentes». Se le pusieron una sílaba al nombre original («Abran») pero a su esposa le quitaron una sílaba (de «Saray» a «Sara»). Pregunta si Abraham era mejor ¿y por eso le pusieron una sílaba extra? Contesta que tenían que quitarle la sílaba a «Saray» porque este nombre significaba «Princesa Vniversal, Señora absoluta» y se reservaba solamente para la Madre de Dios, María (NM 84).

⁶³ Él puede estar pensando en el verso bíblico «[m]ás que las riquezas vale el buen nombre; más que la plata y el oro, la buena gracia» (Proverbios 22:1).

El Lunarejo no solamente examina las sílabas y letras del nombre «María» sino que a la vez estudia su fonología en su «Oracion [...] al santo nombre de MARIA» (1667). Aquí dice:

Preciso es, que de tres syllabas, que tiene esta voz MARIA, no pronunciase primero la primera, porque, cuesta herirla en la M, ni la segunda, porque es I y la dificulta la R. Letra canina, como dixo Quintiliano. Solo la vltima và, sola y se pronuncia sola y esta fue la primera, que el Soberano Infante profirió balbuciente, como nosotros los varones, del nombre de Eva formamos primero la vltima. (NM89)

Él cree que la última «a» en el nombre de María es la única letra que el Niño Jesús tuvo que pronunciar para «comprender sus victorias». Por dificultades de pronunciación él recomienda que las otras letras en «María» no se pronuncien.

Un año más tarde, El Lunarejo predica que el mismo nombre de «María» significa «Estrella del Mar, Myrra de el Pielago, [y] Amargura del Oceano, &c», en su «Oracion [...] al Santissimo nombre de María» (1668). Sigue explicando que los «Athenienses» siempre veneraban los nombres de sus héroes ilustres (e.g. Harmodio, Aristogiton) y por un edicto público se prohibió que se pusieran estos nombres a los esclavos por no manchar los nombres «con el contagio de la servidumbre». Él admite que pensaba que «María» era un nombre común «à la hermana de Moysen y otras Matronas de vno y otro Testamento» y que nunca se imaginaba que Dios iba a usar el mismo nombre para la Madre de Jesús. El Lunarejo entonces explica la importancia que Dios ató a la mera pronunciación de «María»: «quando començò à tener Dios en la linage, començò al nombre la significacion, la reverencia, los honores [...] Entonces le pronunciò la boca de Dios» (NM 76-77). Dios se negó a decir dicho nombre hasta que significó algo.

Luego en este mismo sermón El Lunarejo sigue explorando la etimología del nombre «María». Dice: «[h]e à otra interpretacion del Santo nombre de MARIA [...] Amargura de Myrrha. [...]

[e]thimología genuina de esse Sagrado nombre». Nos informa que en la antigüedad los clavos servían para taladrar letras en madera. En los templos de aquel entonces uno podía encontrar clavos en las puertas y así averiguar los años de su fundación. El nombre de María de esta manera se taladra en el «árbol de[l] Cuerpo» del «Amante» con clavos e hierro. Si pronunciamos el nombre de «María» entonces decoramos este árbol que fue penetrado con clavos («pronunciarle es decorar lo penetrado» NM 79). Otra vez en la cultura de El Lunarejo vemos que el referente producido durante el acto de decir realmente crea el referido.

En el Capítulo 2, enumero los temas que Granada recomienda que un predicador estudie. En esta lista se incluye el tiempo (clima) y en la «Oracion [...] de Pentecostés» (1682), Espinosa Medrano inserta a Dios para sacralizar este tópico. Explica que el espíritu de los «raudales» de los «halitos de el Austro» (viento del sur) de Dios derrite los carámbanos, el cristal y la nieve de nuestra incredulidad.⁶⁴ El Evangelio es un bálsamo aromático igual que las «lagrimas de troncos odoríferos» que «el otro Poeta» metafORIZA por los electros que los Alamos de Faetón sudan en las orillas del Po. Dice además que en el jardín de «la Esposa» los álamos echan lágrimas que son realmente «balsamos preciosos, gomas fragrantés, [y] lúcientes electros». Asimismo, San Pablo y nosotros somos aromas de Cristo (NM 26).

Ya hemos visto que El Lunarejo se refiere a la esclavitud de la Grecia antigua cuando habla del nombre de María. Menciona la esclavitud dos veces más en *La novena maravilla* en diferentes contextos.⁶⁵ En su «Sermon [...] al [...] santissimo nombre de María»

⁶⁴ Paravicino también menciona los carámbanos en forma similar: «¡Oh, Etna prodigioso, que en llamas infielmente fieles haces tan buena vecindad a la nieve animada, para decirlo así, a los carámbanos humanos de este obstinado pueblo». (*Sermones* 285).

⁶⁵ La esclavitud no parece ser un tema muy frecuente en los sermones de Paravicino. Sin embargo, sí alude al episodio de la batalla de los escitas contra los esclavos, referido por Herodoto (*Sermones* 274n58).

(1668), compara a Cristo a un esclavo fugitivo después de explicar cómo los antiguos marcaban a sus esclavos:

A los esclavos comunmente los marcavan en la diestra, herravanles las letras del dueño en los braços, como es notorio en la erudicion profana y aun en la Sacra. [...] ⁶⁶ Pero si el siervo era fugitivo, cuaterizavanlas en el rostro, si el esclavo era ausentadizo y errante, señalavanle los hierros en la frente, como consta de aquello de Ausonio. (NM 78)

Ahora explica que las marcas del brazo tienen que pasar a la frente para Jesús porque él quiere anunciar que es el esclavo de María: «Donde vàs niño precioso, esclavillo fugitivo adonde vàs? [...] Y como se jacta de esclavo de MARIA» (NM 78). En la «Oracion [...] a la purificacion de nuestra señora» (sin fecha), el predicador señala que Cristo «[q]uiso obstentar la compra de su Madre» y por eso «hizose Esclavo fugitivo, para que el titulo de la fuga le retulasse la Esclavitud en el rostro» (NM 96).

Bonifacio animó el uso de ciencias militares en sermones (184).⁶⁷ Espinosa Medrano parece consciente de esta recomendación porque las menciona seis veces en *La novena maravilla*. En su «Oracion [...] primera [...] [a] San Bartolomè» (1674), el predicador metaforiza al santo como una «piel» protectora. Asimismo, el Capitán Ziscas de la antigüedad, al apoderarse de Bohemia y estar a punto de morir, ordenó que su ejército hiciera un tambor con la piel de su cuerpo para que pudiera seguir ganando aun después de su muerte. El Lunarejo declara que «[e]sto haze oy Bartolomé» para que nosotros ganemos y «[d]esnudemonos de costumbres feas; vayan fuera vicios envejecidos» (NM 165-66).

⁶⁶ Nótese que el predicador cuidadosamente distingue las dos clases de erudición.

⁶⁷ Paravicino habla de temas militares a menudo. Por ejemplo cuando se refiere a Simón de Rojas, quien usaba el nombre de María para entrar en batalla con la muerte, el predicador menciona «Santiago [...] y cierra España», el grito de guerra de las huestes españoles (*Sermones* 144n98). En el «Panegyrico funeral del Rey Felipe III», Paravicino alude al ataque por una flota británica en La Coruña, Canarias y Azores en 1599, a la guerra de los Países Bajos, al sitio de Ostende de 1601-02, a la guerra entre Abías y Jeroboam y la guerra contra los reyes Amoritas de Josué en la Biblia (*Sermones* 200-01n39n40n41n45n46).

También en este sermón Espinosa Medrano explica que en la antigüedad cuando un capitán se daba cuenta de que iba a perder una batalla mataría un buey y extendería la piel del animal «en lo mas publico de los caminos». Esto se hacía para que los viajeros que la pisaban ofrecieran su ayuda al capitán. En este cuento, los viajeros pasaban y ofrecieron a «Ginetes para el Exercito», a un «Tercio de Infanteria» y hasta un pobre se ofreció «à si solo con una pica». Al fin y al cabo se acumuló una «[c]ampaña formidable al enemigo [...] porque el contacto de la piel de Buey servia de juramento inviolable». Para sacralizar lo humano El Lunarejo termina por decir «aquel soberano Heroe de la Iglesia Bartolomè, sobre cuya piel tendida exhibe el Verbo de Dios» (NM 158-59).

La costumbre militar de llevarse antorchas y tocar música en la «Oracion [...] tercera [a] S. Antonio» (1668) ofrece un contraste a las pieles del sermón a San Bartolomé. Aquí el Lunarejo explica que los griegos antiguos sostenían «hachas» ardientes en las manos como ademán belicoso de empezar una batalla. También tocaban trompetas y clarines para señalar que los soldados tocaran sus armas para animar la lucha. Al final se arrojaban las hachas en señas para romper el encuentro militar. Antonio también desempeña un papel militar porque «como Capitan de el Exercito Monastico, no se contiene en esos limites; pero desafia al Tartareo Esquadron, presentale la batalla, toca al arma y ceñido de el Militar tahali, rompe la guerra, disparando la antorcha de la mano» (NM 211-12).

La incorporación de las hazañas de los grandes generales de la antigüedad y de la Biblia continúa en la «Oracion [...] [a] San Antonio Abad» (sin fecha). En este caso, El Lunarejo predica que en una campaña contra el ejército de Madián, Dios mandó que el valiente Gedeón despidiera a casi todos sus 32 000 soldados y que luchara con solamente trescientos. Dios le dio por armas a cada uno solamente una trompa y un cántaro, dentro del cual se encendía una candela. Las Escrituras compararon a las fuerzas de Madián con «Langostas», por su cantidad tan numerosa. Para quitarle el miedo a Gedeón, Dios ordenó que fuera al campamento

del enemigo donde recibiría «felizes anuncios para [s]u victoria». Cuando Gedeón fue, escuchó muy bien un sueño que un guardia le decía a otro.⁶⁸ Gedeón se animó por el «aguero» y con sus trescientos soldados rodeó al enemigo y lo destruyó aparatosamente. Sin embargo, El Lunarejo informa al público en este momento que los trescientos ganaron porque se llevaban en sus banderas y divisas la «Tau [imagen] de Antonio» (222-23).

Finalmente, en la «Relección evangelica [...] à la Magistad del Cuzco» (1681), Espinosa Medrano hace una breve referencia a la importancia de la vid como parte de la Eucaristía. Para asegurarse de que sus oyentes comprenden esta idea acude a la historia militar de Roma, con la cual el público probablemente estaba bien familiarizado:

Assi en la Milicia Romana se tuvo à pundonor el castigo con la vid; que honraron la pena en los delitos, dixo de sus ramos Celio Rodiginio [...] Tanto respeto se deviò à la nobleza Romana, que al delinquir en la Campaña, no dava la espalda à menos generosos açote, q à las vides. (NM 281)

La vid se sacraliza porque la cristiandad la usa para fines religiosos. El Lunarejo no está seguro de que los oyentes capten el mensaje de este sermón hasta que oigan la importancia de la vid para los romanos.

La historia es importante materia para el púlpito según Bonifacio (191) y del Caño (86-87). Espinosa Medrano parece dispuesto a seguir las recomendaciones de estos retóricos ya que in-

⁶⁸ Véase mi sección de sueños en este capítulo para más discusión de dicho tópico en *La novena maravilla*. El sueño que el guardia relataba al otro era de que «venía rodando vn pan subcinericio y cayendo en medio de nuestros Reales disipava y destruía nuestro exercito, hasta desmenuzarle con el polvo de la Campaña». Aquí, El Lunarejo no prefiere explicar los detalles del sueño sino que solamente alude a ello en una digresión («despues dirè qual era el sueño»). Cuando está listo para elaborarlo explica: «[a]gora viene bien el sueño, de que cogiò Gedeon el feliz anuncio de su triunfo» (NM 222-23).

cluye dicho tópico en *La novena maravilla* once veces.⁶⁹ La historia romana es su favorito (Tarquino, Octavia y Calígula), pero también menciona la incaica (tres veces), la española y la del Nuevo Mundo (dos veces cada una). De la historia romana y española el predicador sigue a Plinio en la «Oracion [...] [a] Santiago» (1660) para hablar de una estatua del amor que tenía un rayo en la mano en el palacio de Octavia. Explica que solamente el Amor por ser más fogoso podía así domar el rayo. Conecta el rayo a Diego porque dicho santo era un «rayo inexorable» que «intentò abrasar y reducir en cenizas toda vna Ciudad de Samaria, solo porque no quiso hospedar vna noche à su Divino Maestro». Diego también amenazó a España con un rayo por no permitirle entrar. Además El Lunarejo declara que Diego (y los otros apóstoles) predicaron en España, por ende los rayos que eran armas en otras partes (e.g. Samaria) se convirtieron en «dulcissimos riegos de misericordia para nuestras gentes» (NM 154).⁷⁰

En la «Oracion [...] segunda, à San Bartolomè (1669), Espinosa Medrano habla de un monumento cristiano que se construye sobre las ruinas de otro pagano. Explica la historia de la isla donde esto ocurrió a continuación:

Sabeos, que esta Isla esta fundada sobre panes y sobre trigos: Como si està sobre el Rio? Yo os lo dirè. Despojaron los Romanos à Tarqui-

⁶⁹ Curtius menciona el antiguo tópico popular del «panegírico de ciudades y países» (228) que la inclusión de los países, imperios y ciudades que discuto en esta sección probablemente representa. En cuanto a las ciudades, Curtius dice: «[L]a teoría literaria de la tardía Antigüedad precisó minuciosamente los preceptos del panegírico de ciudades; había que alabar primero la situación de la ciudad y enumerar luego todas sus demás ventajas, sin descuidar su cultivo del arte y de la ciencia. Este último tópico adquirió en la Edad Media un sentido eclesiástico: el mérito mayor de una ciudad son ahora sus mártires (y las reliquias de los mártires), sus santos, sus príncipes de la Iglesia y sus teólogos» (228). Del arte, nótese la presencia de estatuas y palacios aquí.

⁷⁰ También en este sermón el predicador dice que cuatro españoles fueron a ver a Jesús. Por eso «[c]onocieron entonces los Apostoles la ilustre y linda disposicion de nuestras gentes» (NM 155). Nótese el uso de «nuestras gentes» para referirse a España y los españoles en ambas citas.

no de su Reyno y entrando à saco sus bienes, acometiò la Plebe à las mieses y graneros, que en el Campo Marcio se recogian; arrojaron con furor toda la cosecha Real en el Rio y como por el Estio venian lentas y sin caudal sus hondas, dividieronse, dando lugar al poderoso cumulo de trigo, que se levantò sobre sus arenas. Luego con el tiempo y con las piedras, leñas y otras barreduras, que suelen arrebatat las avenidas, llegò el monton à solidarse en Isla. [...] Sobre estas vasas y en esta Isla se levanta oy la Basilica insigne de Bartolomè. (NM 175-76)

De esta manera otra figura sagrada (Bartolomé) se enlaza profundamente con la historia del Hombre. Si no fuera por el saqueo de los bienes del emperador romano, no habría lugar para construir la magnífica basílica en honor del santo.

Con otro emperador romano, Calígula, Espinosa Medrano puede señalar un ejemplo de lo que Cristo no es. En el «Sermon a Nuestra Señora del Carmen» (1677), dice:

Escrive Dios Casio, que era tan cruel [Caligula], de inhumanidad tan atroz, que tal vez lamia la Cuchilla, que de segar gargantas teñia ondeando sangre el Verdugo, regulava su ferocidad, saboreandose en el Azero, que enroxecia el deguello. Y es el caso, que en su Infancia, el Ama, que era vna Barbara, por destetarlo apriessa y causarle hastio de le Leche, se vntava de Sangre los pezones de los Pechos, mamava assi el rapaz intrepido, sin asquear el almagre y como con la Leche tragava lo sangriento, fuelo tanto, que temblava Roma de sus estragos, heredò de los pechos de el Ama, la voracidad de sangre humana. Al contrario nos sucede: Era justicia todo su Magestad [Cristo], blasonava venganças. [...] Llegò a los Bienaventurados Pechos de MARIA, manando dulcuras de clemencia. (NM 128-29)

El pecho del ama bárbara era una maldición para Calígula, mientras que el de María era una salvación para Cristo. La expresión «[al] contrario nos sucede», destaca esta diferencia. Calígula es también un buen ejemplo de cómo Espinosa Medrano siguió las recomendaciones de Granada de mencionar bárbaros como *exempla* (*Rhetorica* 370).

La «Oracion [...] à [...] Santa Rosa» (sin fecha) es uno de los mejores ejemplos de referencias históricas al Nuevo Mundo que tenemos en *La novena maravilla*.⁷¹ Aquí El Lunarejo alaba a los españoles al decir «[c]umplióse el vaticinio en los Españoles [...] que el descubrir este nuevo Mundo penetraron por el Oceano, blanqueando las velas de sus naves como nubes, ò como Palomas».⁷² Después explica que «el Profeta» había aludido al nombre del capitán de aquellos «heroycos Argonautas». En realidad el capitán era Christoval Columbo que la gente vulgarmente ha corrompido en Colón. Después menciona que los hombres en los viajes de Colón eran los hijos de Domingo «que bolaron las primeras à rastrear nuevos mundos». Con una introducción muy interesante («Sucedió todo como se lo pintò la Fantasia») el predicador explica que la Iglesia traída al Nuevo Mundo por Colón perdió su brillo hasta que Rosa se lo devolvió (*NM* 266). La idea de «fantasía» en la historia del Nuevo Mundo o por lo menos en la de Rosa aquí sugiere que El Lunarejo reconoce que la línea entre la historia y la ficción se borra.

La «Oracion [...] [a] Santiago» (1660) ofrece otros posibles ejemplos de un incipiente criollismo en nuestro predicador. Dice:

es Santiago acaudillando Españoles en las Indias; digo, que es Santiago vibrando aquel relampago por estoque en esta Plaça de nuestro Cuzco, quando en la conspiracion vniversal de este Imperio, su rey, el Hınca Manko el Segundo, nos sitiava à muy pocos y derrotados Españoles con trezientos mil combatientes. (*NM* 156)

En este pasaje, Espinosa Medrano alaba a Santiago y habla de no solamente la ciudad donde el predicador ahora está («Cuz-

⁷¹ Véase la nota 9 del Capítulo 1 para otro ejemplo de una referencia a la conquista del Perú.

⁷² Paravicino también alaba el poder mundial de España cuando dice: «[d]e Vuestra Majestad [Felipe IV], monarca el mayor del orbe y de los orbes (pues a hacer una adulación fuerza, por lo menos se abrazan dos [el Antiguo y el Nuevo Mundo])» (*Sermones* 296).

co») sino de donde está predicando en esa ciudad («en esta Plaça»)⁷³ Además incluye una anécdota de la orgullosa historia incaica de dicha ciudad (del Inca quien sitió a los españoles). Su americanidad, sin embargo, parece híbrida todavía ya que dice «nos sitiava» en vez de «los sitiava» al referirse a los españoles.

Poco después sigue alabando la valentía de los españoles que conquistaron al Nuevo Mundo:

Si, que tan ilustres proezas, tan estupenda y nunca esperada, ni aun pensada hazaña, como la de hallar, descubrir y conquistar otro Mundo tan desmesuradamente mayor, que el Orbe todo de antes conocido, agregandole al Christianismo y dilatando los confines de la Militante Iglesia, cosa tan grande es, que no pudieron faltar baticinios sagrados, que las indicassen, ò dibuxassen en los Divinos Oraculos. (NM 156)

Los «Oraculos» a quienes se refiere son «Abdias» y «Zebedeo». Estos hombres aludieron al descubrimiento de otro mundo por los españoles.⁷⁴ La transmigración que empezaba en Jerusalén, pasó a España y luego a las «Ciudades del Sur» que,

⁷³ Luego El Lunarejo explica exactamente qué ocurrió en esta plaza donde ahora está predicando: «Aqui, aqui donde orar me escuchais, se viò romper furiosos esquadrones, atropellar armadas huestes y hazer maravillas con la espada, sudando sangre barbara este Apostolico Marte [Santiago]». También habla de la aparición en plena batalla de la Virgen quien protegió a los «Fieles» (españoles) contra el «Exercito Enemigo» (los incas) (NM 157).

⁷⁴ Para conectar Santiago con España (que luego pasó el Verbo a América) El Lunarejo entra en mucha exégesis etimológica por explicar que la transmigración de Jerusalén empezó en Bosphoro que significa «Puerto, limite, termino, ò estrecho de Mar» en griego. En hebreo, Bosphoro significa «*sepharat*» que a su vez quiere decir «España» —específicamente «el Estrecho Gaditano de las Andaluzes Costas, ò la que en Galicia se dixo *Finis terrae*» (NM 156)—. También relacionado con la etimología de palabras, El Lunarejo solamente una vez compara la lengua castellana con la incaica cuando dice: «[m]as Antonio se cogió para si como Albacea vna tunica texida de ojas, à manera de lo que los Castellanos llaman espuerta y *Pe[r]tate* los Indianos» (NM 201).

según Espinosa Medrano, son «las de nuestro nuevo Mundo Austral». ⁷⁵ Así la conquista de América y el Perú se justifica.

3.7. Historia natural

En esta sección, veremos que algunos tópicos de la historia natural tienen una larga trayectoria en la Biblia, el bestiario y la ficción poética europea del siglo XVII mientras otros sorprenden por su novedad y contenido biológico. Todos, sin embargo, se utilizan para demostrar la erudición del predicador y para captar la imaginación y la benevolencia de los espectadores para que así reciban el mensaje sagrado.

Los animales se usaban muchas veces como *exempla* en la predicación durante el Siglo de Oro español. Según Chicharro, «[e]s bien conocido el hecho de que la predicación tenía sus propias técnicas y repertorios concretos de inspiración, como los famosos 'bestiarios' o conjuntos de ejemplos que proporcionaban un material aprovechable» (52-53). Tal colección enciclopédica de información sobre bestiarios refleja la cultura literaria del siglo XVII que percibía la erudición como una acumulación de datos (Chang-Rodríguez 118). Como veremos, Espinosa Medrano demostró su conocimiento muchas veces de una manera similar.

Reflejado fuertemente en la *Introducción del símbolo de la fe* de Fray Luis de Granada y en la *Retórica* de Diego Valadés (a quien El Lunarejo probablemente leyó), el bestiario expandió su influencia a partir del siglo XII e incluyó información de plantas, animales, creencias populares y algo de las etimologías de San Isidoro (Fischer 464-67). El bestiario obtuvo enorme popularidad y se utilizó para varias funciones, una de las cuales fue convertirse en buena fuente de materia de instrucción y *exempla* para sermones

⁷⁵ El Lunarejo describe a Cuzco (una de estas ciudades del sur) como «inclita», «nobilissima», «la famosa Metropoli de las Ciudades del Sur», «Corte Augusta del mas estendido Imperio que rodeò jamàs el Sol», «Regia Cabeza de los Pueblos y gentes del Austro» y «moderna Roma de mayor Mundo» (NM 157).

(Osuna 506-07, Fischer 464). El descubrimiento del Nuevo Mundo inyectó nueva vida en el extraño mundo de animales del bestiario, a medida que aparecían nuevas variedades de animales en los textos de cronistas y conquistadores. El género reapareció en el *Sumario* y la *Historia natural* de Oviedo y en la *Historia natural* de Acosta, mientras Las Casas nombra la *Historia natural* de Plinio como una de sus fuentes al escribir la *Historia de las Indias*. Como Fischer explica «[e]l bestiario permite precisamente este género de libertades: como residuo del proceso de adaptación y selección de fuentes diversas se entremete inadvertidamente la personalidad del que cita» (464-67). En efecto, el bestiario es una fuente atractiva para Espinosa Medrano dado que se utiliza en la descripción del Nuevo Mundo y también en la predicación. Además, permite cierta libertad al célebre orador cuzqueño.⁷⁶

Fuera cual fuera su fuente, Espinosa Medrano atrae a su público a través de inusitados lazos sensuales que establece entre los animales y María, Cristo, Dios y los santos. Estas extrañas parejas eran muy populares entre los predicadores barrocos y se usaban como *conceptos predicables*, o analogías, no solamente para extraer una lección moral del sermón sino para crear sorpresa en el público (Smith 78-79).⁷⁷ Frecuentemente, las características reales o imaginarias de animales (reales o legendarios) se usaban en la «fabricación» de estos conceptos. Como Smith explica: «[t]he Younger Pliny is the source of many of these, and they range from how a hedgehog gives birth [...] to whether the tears of the deer are

⁷⁶ Según Osuna hubo dos tipos de escritura en español sobre los animales: la de tipo poético, de carácter menos científico, encontrado en Góngora, Cervantes y a veces en Lope de Vega, y la más científica, más alineada con los bestiarios medievales (506-07). Los que practicaban la escritura poética deseaban «atraer la curiosidad del lector con explicaciones sobre las extrañas costumbres de animales raros o fabulosos, el hacer también un tema lírico de ellos; al alarde de erudición e ingenio se une el más alto fin de ampliar el temario poético» (506). Espinosa Medrano, debido a su admiración por Góngora, gracias a su posible lectura de Cervantes y Lope y su deseo de demostrar su erudición «científica» y literaria, debe ser clasificado como miembro de ambos grupos.

⁷⁷ Esta estrategia es probablemente una amplificación del bestiario.

sweet or salty. [...] The elephant, crocodile, ostrich, and unicorn are most frequently used to exemplify some vice or virtue, as in the medieval bestiaries» (84).⁷⁸ A continuación he dividido los animales, insectos y plantas de *La novena maravilla* en tres grupos. Empiezo con la culebra y la morena porque, según el arreglo de Cortés de la Cruz, son los primeros animales que El Lunarejo menciona en *La novena maravilla* (1).

3.7.1. *Culebras, peces y aves*

La «Salvtacion» de la «Oración panegírica al augustissimo sacramento del altar» (1648), del Lunarejo, contiene la siguiente explicación sobre la procreación de la morena:

De los Pezes el mas regalado es la murena: La Murena tan preciada en la Antigüedad, que la sustentavan en los Estanques con carne humana. Hermoso Pez, que enroscandose siempre, hace gala de que brillen en circulo sus escamas [...] Tiene amistad con la Serpiente, añudase en amorosos lazos con la Vivora; y es, que la Vivora la llama à silvos desde la orilla, mas para aver de solicitarla, primero dexa veneno en alguna parte segura, escupe antes toda su ponçona y aviendo salido de el agua à los silvos, la Murena, se abraçan tiernamente en vinculos de natural cariño. (NM 1)⁷⁹

La morena corteja a la culebra y las dos se enlazan en una sensual danza de amor. Espinosa Medrano entonces asocia a Cristo con la morena y al hombre con la culebra. Explica que Cristo (morena) atrae al hombre (culebra), quien expele todos sus pecados (veneno) cuando reza. Sin embargo, después de esta tentativa inicial de salvación, el hombre regresa a su vieja costumbre de pecar (NM 1). Es interesante observar que mientras El Lunarejo asocia la morena con Cristo en un sentido cristiano, recuerda que

⁷⁸ Hortencio Paravicino, el modelo madrileño de Espinosa Medrano en la predicación, menciona que los rayos tienen el poder de hacer que la cierva para. Paravicino probablemente tomó esta idea de la *Historia de animales* de Aristóteles o de la *Historia natural* de Plinio (Cerdán, *Sermones* 120n28)

⁷⁹ El Lunarejo muchas veces sustituye *murey* o *murena* por *morena*.

en la antigüedad los paganos criaban a este mismo pez con carne humana.

Catorce años antes El Lunarejo ya había manifestado interés en la morena como vemos en su sermón «à la Concepcion de nuestra Señora» (1670). Aquí describe que al amante en el Cantar de los Cantares le fascina que las mujeres se adornen con joyas preciosas que se llaman «Murenillas». El amante dice que «harèlas esmaltar de blanco, con tal primor, que parezca gusanillo de plata, que hondea sobre Murenas de oro» (NM 53). Luego, el predicador nos ofrece más datos «científicos» de este pez tan interesante:

Llamanse Murenas, porque se tira el oro y se ensortija à manera de la murena, vn Peze que enroscado siempre suele lucir ardientes escamas. [...] Son las Murenas hembras todas y para la propagación de la especie les destinò la Naturaleza horrible marido que las fecunde. Vienesela serpiente à las playas del Mar, silva desde las arenas; la Murena que escucha, sientese reconvenida de la seña, sale cortando espumas al comercio cojugal y aviendo concebido de el Culebron en las orillas, se torna à multiplicar sus huevas en el pielago. (NM 53-54)

Eva fue la primera morena que escuchó la silba del demonio (culebra) y este pecado nos sigue hasta hoy en día (NM 54). De esta manera este pez se usa para mostrar lo que nosotros no debemos hacer, a diferencia del sermón de 1684 donde la morena representa a Cristo.

En la «Oración panegyrica segvnda al glorioso Santo Tomás de Aquino», de 1685, Espinosa Medrano relata un cuento sobre la carpa. Dice:

En las cristalinas aguas de el Becano, dizen, que se halla solo aquel celebre Pez, que llaman Carpion, delicias de los Reyes, regalo de la Italia. Apacientase solo de el oro, que cria aquel lago y no acaban los Doctos de solemnizar su carne de deleytosa para los sanos, de saludable para los adolescentes. Alberto Magno dize, que su lengua es la más dulce de quantas conoció el paladar humano [...]

Provienele aquel sabor Celestial de el oro que come, pues vence à la Ambrosia celestial, si le compite. (NM 246)

El predicador nombra el pez (*Carpión*), describe dónde vive (lago Becano en Italia), dice qué come (oro), a quién beneficia si se lo come (quienquiera, especialmente adolescentes), cuál es la parte predilecta (lengua) y qué causa su sabor delicioso (oro). Pero este pez también se cristianiza (mediante una leyenda mitológica) cuando El Lunarejo explica el cuento de Catalo. Este joven estaba cantando en un bote en el lago Becano cuando el aplauso de las ninfas (quienes le escuchaban) empezó a sacudir el bote. Catalo rápidamente nadó a la playa, pero las ninfas robaron su música y la transformaron en oro. Cuando la carpa comió este oro, se volvió tan adicta a él que nunca pudo comer otra comida. El Lunarejo compara la carpa a Santo Tomás ya que él comió el oro del Verbo Divino y lo convirtió en una doctrina religiosa dorada. La ficción (i.e. el cuento de Catalo) se verificó en Santo Tomás, quien es el pez más sagrado en las redes de la iglesia católica (NM 246-47).

En la «Oracion panegyrica tercera al gran S. Antonio Magno», de 1668, El Lunarejo glorifica a San Antonio al contar cómo Tobías se dio cuenta de que un demonio había entrado al cuerpo de su mujer, Sara. Rafael recomendó que Tobías fuera al río Tigris para recoger las entrañas de peces y las ahumara en una piedra cerca de su esposa. Tobías rápidamente obedeció la orden ya que la misma maldición había matado a sus otras siete esposas. Después de regresar del Tigris, Tobías puso el hígado y los intestinos del pez en la piedra y el demonio voló del cuerpo de Sara. Tobías luego encarceló el espíritu en el desierto, donde San Antonio lo mató (NM 208). Este relato no solamente describe el heroísmo de Antonio sino que imparte más creencias populares y bíblicas sobre los poderes mágicos de los peces y del río Tigris.⁸⁰

⁸⁰ Ya que Espinosa Medrano también menciona el Nilo y el Po en otros sermones, es posible que conociera a dos retóricos de oratoria sagrada, Diego de Valadés y Francisco Terrones del Caño, quienes recomendaron que los predicadores estudiaran y discutieran acerca de los ríos en el púlpito (del Caño 85, Valadés 79).

El Lunarejo varias veces menciona a Jonás y la ballena. Un típico ejemplo se encuentra en su «Sermon panegyrico al glorioso mártir y obispo San Blas», de 1659. Los incluye como parte de su discusión más grande del dominio que Dios dio al hombre sobre los animales: «Animal eres hombre destinado para el Solio, nacido para el Imperio. [...] *Primum igitur collatus nobis est in Pisces principatus*. [...] El dominio de los Pezes fue el primer blason de esta regalia [...] (NM 228).⁸¹

Sin embargo, los peces perdieron su respeto por el hombre cuando Adán perdió su inocencia en el Jardín del Edén. Ni los peces ni cualquier otro animal obedecerían a un maestro (el hombre) que no obedeció a Dios primero. El predicador pregunta «[p]orquè le traga vna Vallena? Es claro (dize el Pacense) que desobediente Ionàs, huia à Tarsis de los mandatos de Dios» (NM 228).

No solamente le sirven los nombres de peces específicos sino la pesca en general para animar su mensaje. En la «Oración panegyrica à la Concepción de nvestra Señora», de 1670, Espinosa Medrano acude otra vez a la ballena para elaborar el siguiente pasaje de la pesca:

Dominava todo esse oceano la formidable bestia y contaminando las generaciones todas. [...] De esta treta hablava Dios, quando le dixo à Job [...] Podrás tu (le dize) como yo, prender con vn ançuelo ese corpulentissimo, este inmenso monstruo de el Mar? [...] . Arma-se el ançuelo en vna cuerda larga y recta, que remata en vn gracioso de azero; llamase la cuerda linea en buena latinidad, como se vè en Plinio, Marcial y otros. Linea, o porque se texe de torcido lino, o porque estirandose derecha, solo tiene corvo el azero. [...] La linea es la de nuestro Evangelio. [...] como vn ançuelo, se ponen Maria, Iesus [...]. Rompia las hondas estupendas essa Ballena [...] y tragò voraz la linea toda. [...] (NM 51)

⁸¹ Jonás y la ballena se mencionan también en la «Oración panegyrica à la concepción de nuestra señora» (NM 51).

Aunque atrae público con un tema secular, la pesca, y presta atención a cómo preparar la línea y el anzuelo, encierra al auditorio entre el diálogo de Dios y Jonás, al principio, y qué o quiénes son realmente la *línea* (Verbo Divino) y el *anzuelo* (María y Jesús), al final.

Además de hablar de la serpiente que baila con la morena, Espinosa Medrano sabe otros cuentos de este reptil. Un caso interesante se encuentra en su «Oración Panegyrica primera al glorioso Apostol San Bartolomé», de 1674, donde dice:

Son golosina genial de las Serpientes la leche y el vino, aman el vino perdidamente; y tanto, que con trampa de embriaguez caçan las mas ferozes. Assi Aristoteles [dice] [...] Pues à la leche? Vienen de su natural impetu arrebatadas, siguen su olor donde quiera; Y como afirma Dioscorides, si en el vientre de alguno se entraron, al vapor de la caliente leche salen atonitas à lamerla [...] Pues yà està entendido. Es Bartolomé la mística Serpiente de la Iglesia y aunque à todos los Apostoles mandò Christo, que le fuessen: [...] Sed prudentes como serpientes, pero la prudencia de la Serpiente [...] solo Bartholomé la supo executar. (NM 164)⁸²

Tal culebra que quiere el vino y la leche y que llega a estas medidas al conseguirlas proviene, obviamente, de mitos y leyendas más no de datos empíricos. Son elementos que fascinaron al público y que perpetuaron el miedo y misterio, que rodean hasta hoy a la serpiente.

Los pájaros le fascinaban a Espinosa Medrano aún más que las culebras y peces. Menciona doce tipos de pájaros y alude a ellos en general en tres ocasiones. Hortencio Paravicino los mencionó a veces en sus sermones (Cerdán, *Sermones* 174) y es posible que El Lunarejo siguiera el ejemplo de su modelo. El peruano aso-

⁸² Otro relato explica que la culebra ofreció una rosa a Júpiter, quien quedó tan honrado por la ofrenda que dotó a la culebra con «prudencia sagaz, ò sabiduria astuta». De allí, según el predicador, viene el refrán «saber más que las Culebras» (NM 272).

cia a María con una variedad de animales en *La novena maravilla* pero ninguno quizás tan interesante como su comparación a un avestruz en la «Oración panegyrica de Nuestra Señora de la Antigua», de 1656.

Aquí el predicador explica que el avestruz nunca empolla en el nido, más bien arroja sus huevos a la tierra y piensa que los embriones son sus polluelos. Es mitad animal y mitad ave porque los «filósofos» nunca han decidido si es volátil o terrestre. Ya que corre por la tierra como buey y azota el aire con sus alas, puede mezclar lo mejor de la tierra y del aire. Después de disertar de este pájaro así, el predicador concluye: «quien si no Maria hermanò essas distancias, vniendo lo terrenò de nuestra naturaleza con lo Celeste de la Divinidad» (NM 62-63). María, entonces, está en el puente que conecta nuestra humanidad con la divinidad de Dios. Tanto ella como el avestruz son las únicas creaciones que han logrado combinar la *tierra* y el *cielo* de esta manera. Más tarde en el mismo sermón, Espinosa Medrano explica que este pájaro no necesita incubar sus huevos porque sus ojos poseen poderes mágicos que los empollan de lejos. Dios también tiene este poder de «engendrar por visión» porque produjo a su Hijo al cuidar el vientre de María desde el cielo (NM 63).

Tanto el búho como el pelícano simbolizan a San Antonio en la «Oración panegyrica tercera al gran padre S. Antonio del Magno», de 1668. El Lunarejo concluye que el búho es apropiado para Antonio porque él también huye de la gente y prefiere vivir en cuevas, al igual que Antonio como ermitaño en el desierto. Otros rasgos particulares de este pájaro son sus gemidos en el desierto y su habilidad de predecir la muerte por su mera presencia. Sin embargo, si el búho sale de día otros pájaros le picarán los ojos, celosos de su color topacio. Esos otros pájaros son similares a los demonios quienes atacaron a Antonio cuando salió de su cueva en el desierto. El pelícano también vive con los ermitaños en el desierto. Este pájaro no solamente puede procrear por la sangre que produce al lacerarse el pecho, sino que puede vivir gracias al veneno que obtiene de las culebras que come. Estos poderes no son

innatos en los pelícanos; se aprenden al ver cómo Antonio se defendió contra sus enemigos demoniacos (NM 212-13).⁸³

A diferencia del cisne que representa la humildad que el hombre debe tener (NM 53, 103), El Lunarejo usa al pavo real para condenar el orgullo terrenal de Eva (NM 54) y para explicar la salvación que Dios ofrece al hombre (NM 289).⁸⁴ En su «Sermón del Miércoles de Ceniza», de 1679, dice «[c]omo el pavon aunque muere, no se corrompe jamás, no se atreve gusano à su carne, ni se descomide putrefaccion à su cadaver. Cosa por cierto maravillosa!» (NM 288). San Agustín comprobó esta teoría al revisar el cuerpo de un pavo real muerto después de un año completo: no se había podrido. Esta creencia, según el predicador, se ha confirmado. Si el orgulloso pavo real puede salvarse de esta manera, seguramente Dios salvará al hombre si se arrepiente de sus pecados a tiempo (NM 289).⁸⁵

El halcón se menciona cuatro veces en *La novena maravilla*. El predicador primero explica cómo Dios atrae al hombre (simbolizado como halcón y abeja): «Que si à vn Alcon quando se remonta, le sirve de señuelo vn tajo de carne para que ven-

⁸³ El Lunarejo cita a Cicerón cuando compara el poder de Antonio a la técnica de pescar de un pelícano: «y trayendo lo de Ciceròn, refiere; que si el Pelicano buela cazando por las playas de el Mar, no apresa los Pezes desde la misma agua; si no que azecha à otras aves, que sormorgujando los pescan, para quitarselos. [...] muerde al ave por la cabeça; y [...] se la lleva [la presa] por si». De esta manera rescató a Agustín [pez] cuando el Demonio [pelícano] casi se lo lleva (NM 114).

⁸⁴ La imagen positiva del pavo real también se asocia con María y el Rey Felipe. Ya que el pájaro era frecuente símbolo de la belleza femenina, Espinosa Medrano lo usa para exaltar las manos de María (NM 87; Cisneros, «Huellas» 144) y para simbolizar el celo vigilante del Rey (Cisneros, «Huellas» 114).

⁸⁵ Manuel Odriozola, el editor de *Lima fundada* de Peralta Barnuevo, usa el mismo tipo de mito par describir a Juan de Almaguera, el arzobispo de Lima en 1674: «Su elocuencia, su penitencia y su piedad, parece que han tenido por testimonio la integridad de su cuerpo, que se halló después de muchos años incorrupto. Sobre que dieron parecer los médicos, probando ser sobrenatural su incorrupción» (*Lima fundada* 261).

ga; à la Abeja con què se le avia de llamar, si no es ofreciendole vna Virgen, que era la Flor del Campo ». (NM 24). Y finalmente, este pájaro de rapiña se asocia con el Verbo: «Que se derribe el Verbo a hazer presa en nuestra humanidad; vaya que si no es Divino Alcon; que raudamente se arroja à picar en nuestra carne» (NM 33).⁸⁶

La perdiz se usa tres veces para dar una lección moral acerca del demonio en el sermón «de la Feria tercera de Pentecostes», de 1682. De este pájaro Espinosa Medrano, primero dice:

La perdiz fomentò nido, que no era suyo, abrigò pollos estraños, pensò enriquezer con agena propagacion y al cabo la ha de perder en la mitad de sus dias, haziendo cotoria su necedad imprudente. Toca aquí el Profeta la natural y alevosa industria de la Perdiz, que viendo se infecunda, hurta los huevos de la compañera y fomentalos en su nido [...] Salen à luz los polluelos y quando sin empacho sale à repastarlos al Prado; en oyendo ellos la voz y el sonido de las alas de la perdiz, de que procedieron, desamparan à la madre, desvaneciendo la codicias y latrocinio de la otra. (NM 20)

Aunque la perdiz incube los huevos de otros pájaros, los polluelos se dan cuenta a tiempo y regresan a sus madres verdaderas. Este tipo de robo y engaño es lo que el demonio hace al hombre, pero cuando el Espíritu Santo bate sus alas, el hombre puede «reconocer la voz de su verdadero principio» y «desampar[ar] al miserable ladron» (NM 21).

Pero la perdiz tiene otros poderes que El Lunarejo destaca en este mismo sermón, cuando dice: «Plinio y Aristoteles enseñan por notoria propiedad de las Perdizes, q aunq el masculino y la hembra estèn distantes, como queden en devida proporcion de lugares, solo el ayre, que sople de enfrente de el masculino, fecunda à la hembra y ella concibe de sola virtud genitiva de aquel viento» (NM 21).

⁸⁶ El alma también se compara aquí a un «[a]guila poderosa, que oy dia (como baticihava Ezequiel) arrebatò las medulas de el Cedro Virginal» (NM 33).

Sigue explicando que Cristo, aunque en los cielos, pudo fertilizar a su esposa, la Iglesia (una «Paloma Fenix»), «con sòla embiarla este viento, engendraria los hijos de Dios à los alientos de vn Aura, à las actividades de vn soplo vehemente» (NM 21).⁸⁷ Para haber sido un pájaro tan negativo que simbolizó al demonio anteriormente, la perdiz ahora representa lo contrario: el poder de Cristo y su amor para con su esposa, la Iglesia.

Cinco pájaros más se incluyen brevemente en *La novena maravilla* para adoctrinar al público en la lección especial del día.

De este modo, aprendemos un poco más acerca del tipo de información «científica» existente sobre estos pájaros, tanto como la vigencia de mitos de la antigüedad que todavía sobrevivían en el siglo XVII. Para iluminar la Asunción de María, el predicador preguntaba retóricamente si el «vuelo» fue más como el de una paloma, un águila o un fénix. Para examinar las posibilidades primero cita al Esposo en los Cantares, quien dijo: «[l]evantate, apresura, el buelo, Paloma mia, hermosa mia ven, ven, aprestando las alas, pues te espero aguzando los deseos». Después, preguntaba si el águila sería símbolo mejor: «Pues no le tiene mas sublime el Aguila? [...] Que aunque mira y contempla de hito en hito al Sol [...] [y] junta la contemplación con la garra [...] todavía [la paloma] tiene uñas». Finalmente contempla: «[p]ues llamela Fenix bella, ave iNMortal, Paxaro perenne q de las pavesas de la pyra de amor renace estrenando plumajes de oro: Tampoco; porque aunque muere en hoguera de aromas, desatase en cenizas, transformase en gusano y de ceniza, no es primorosa, aunque parezca de gusanillo» (NM 214). Después de descubrir las deficiencias de los otros, la paloma (¿por su conexión bíblica?) emerge como el mejor pájaro para metaforizar la Asunción de la Virgen.

⁸⁷ El predicador también cita a los clásicos para fortalecer su creencia de que «[d]emàs, que los alientos de el Austro son tan vivificos, tan geniales para la prole; que Columela, de doctrina de Aristoteles, advirtió à los Pastores, que al tiempo de el multiplico repastassen los rebaños, observando siempre vientos apacibles; y que importaria mucho à la fecundidad del ganado, que los bañasse el soplo del Austro [...]» (NM 21).

Para enseñar el poder de Santa Rosa en su «Oracion Panegyrica à la gloriosa Santa Rosa» (sin fecha) dice: «[a]ssi es, que el Buitre cae muerto al punto, que huele Rosas [...] Ave funesta, cebada en cadaveres; Paxaro tenebroso, que à los ascos de la carne muerta anhela voràz, como no avia de espirar à la suave olencia de la carne, que es toda vida [...] Que no son estas Rosas para las aves del mundo». (NM 271). El buitre se asocia con las palabras negativas de «funesta», «cadaveres», «tenebroso» y «muerta» y se contrapone a la santa para destacar la gloria de ella. En forma similar Espinosa Medrano usa el relato de una paloma mensajera que llegó hasta unas tropas romanas a punto de morir de hambre en su «Oración Panegyrica de la Purificacion de nuestra Señora» (sin fecha). En la paloma «hallòse vn breve pergamino al cuello, en que se leyò, que tuviesse buen animo, que ya les venia el socoro de las armas y mucha abundancia de trigo, con que abastecer su affigido Campo». El predicador entonces señala que el hombre estaba en las mismas condiciones miserables cuando Dios le mandó su Verbo Divino (NM 91).⁸⁸

A pesar de la variedad de pájaros que hemos estudiado hasta ahora, la paloma ocupa el interés principal de El Lunarejo. Ya mencioné que tal vez la paloma ganaría la competencia de representar «el vuelo» de la Asunción de la Virgen por su imagen bíblica. Sea cual fuera el motivo en este caso, las otras doce citas sobre este pájaro testimonian su papel eminente entre todos los demás pájaros de *La novena maravilla*. Examinaré los casos más importantes a continuación: En la «Oracion panegyrica à la renovacion del santissimo sacramento» de 1662, el predicador explica:

Mirad, las Palomas tienen vna propiedad (dize Plinio) si quereis, que nunca falten de casa, ò que aunque ayan vagado, remontándose por vnos Paises, se buelvan otra vez al Palomar: Dadles vn poco

⁸⁸ Otros ejemplos de pájaros en general en *La novena maravilla* son: el que simboliza al Espíritu Santo (20), los de la selva legendaria de Hercinia que brillan y que representan «à los Doctos Evangelicos y à los Predicadores» (266) y Satanás metaforizado como un ave de rapiña que persigue a Antonio (214).

de Trigo bañado en Miel, que enseñadas à este regalo, aunque ayan bolado à partes muy remotas, se buelven à su alvergue, acuerdansen de aquella dulçura y recuden el buelo al Palomar: Ansi? Pues esto hizo Christo con Pedro, dize David de Augusta. (NM 18)

Además de utilizar la inteligencia y memoria de la paloma para demostrar el amor de Cristo para con Pedro, aprendemos de las fuentes «científicas» (Plinio) de Espinosa Medrano cómo el romano supuestamente enseñó (con trigo bañado en miel) a estos pájaros a recordar su domicilio.

Luego, a la paloma se le atribuye una cualidad inesperada en la «Oración panegyrica de la feria tercia de Pentecostes», de 1682: «De puro batir las aguas por darnos vida, se le han tornado conchas las plumas, de tanto nadar en nuestras lagrimas haze yà gala, de que para tantas perlas ha menester todas essas conchas de sus alas: que es la primer señal de tener al Espiritu Santo (dixo Iacobo de Voragine) la abundancia de penitentes lagrimas» (NM 25). Este pájaro es ahora un crustáceo por tener conchas y perlas en vez de plumas. Es la sede de nuestra vida a la vez que sufre con nuestro dolor.

En el «Sermon Segundo, de nuestra Señora de la Caridad», de 1673, El Lunarejo provee más datos sobre la reproducción de la paloma, el pájaro más citado en *La novena maravilla*:

Es la paloma Ave fecundissima; concibe, pone y anida en Egypto y en la Palestina diez y doze vezez al año. Y si à la nuestra se le divisan visos de oro en las extremidades, es seña de suma fecundidad en las Palomas; (dize Plinio) que à las mas fecundas, à las mas fertiles y ponederas se les enrubian las vltimas plumas cercanas al orificio, o (mas latinamente) al vropigio, indice del vehemente calor, que las enciende en aquella parte destinada à la generaciôn. (NM215)

Se nos enseña dónde anida, cuántas veces al año anida y que las plumas rojas más cercanas al sexo indican la fertilidad del pájaro. Pero como siempre vemos, el predicador concluye con una

exégesis sagrada. Aquí dice que María une la fecundidad con la virginidad y aunque era virgen, nos parió a un Hijo Sagrado. Por eso es «[p]aloma por la fecundidad de Madre, sin dexar de ser hermosa por las purezas de Virgen» (NM 115).

3.7.2. *Insectos, reptiles y mamíferos*

La culebra es sin duda el reptil que Espinosa Medrano escoge más frecuentemente para contrastar con lo sagrado en *La novena maravilla* (1, 2, 164, 168, 198, 272, 295). Ya hemos visto cómo se usa en forma sensual para describir la atracción que el hombre siente para con Cristo; vemos ahora la versatilidad del predicador, quien usa el reptil para dos papeles (positivo y negativo): la serpiente desempeña el segundo en la «Oracion Panegyrica primera al glorioso Apostol San Bartolomé», de 1674. Dice El Lunarejo: «Serpiente es el Basilisco y coronado blason de Bartholomé; Es Rey de las Serpientes, esso quiere dezir en Griego, *Basiliscos*, que es Reyecuelo y en Latin tambien se llama *Regulus*, que quiere dezir Reyecito. [...] Serpientes eran todos los Apostoles [...] Pero Reyecuelo, el Principe, el Basilisco solo Bartolomé lo es» (NM 165). La serpiente que, tanto en la Biblia como en la cultura popular, se asocia con lo maligno y el pecado, ahora representa a un santo y hasta a todos los apóstoles. Además, la conexión innata entre un nombre (aquí, Bartolomé) y las características correspondientes que tiene (aquí, «Rey de las serpientes») proviene del pensamiento escolástico, como se ve en Paravicino (*Sermones* 230 n 44).

El Lunarejo brevemente menciona otro reptil (la salamandra) con un insecto (la mariposa) en la «Oracion panegyrica à la renovacion del santissimo sacramento» en 1662: «Subió el Redemptor del Mundo con sus mas validos Discipulos à las cumbres de el Thabor, Montaña eminente [...] ardiòse el Monte en luzes; abrasòse en arreboles el Thabor y al lucido incendio de glorias aparecieron junto à èl Moyses y Elias, Mariposas de tanta lumbre, Salamandras de tanto esplendor» (NM 17). A diferencia de lo que hemos visto, la mariposa y la salamandra no son metáforas aquí en vez de María, Cristo, ni los santos. Más bien, aparecen de «lum-

bre» y «explendor» con otras figuras bíblicas, lo que alude a sus supuestas habilidades de brillar o por lo menos ostentar colores vibrantes. Su asociación con estas figuras sagradas también señala la posible creencia de que ambas se consideraban mágicas o sagradas.⁸⁹

Para introducir la idea de Bartolomé como serpiente, el predicador explica otro cuento con dos tipos de insectos y los daños (reales o legendarios) que cada cual puede provocar:

Aquellos Ciudadanos de Pergamo avian fabricado vn Templo de primorosa Arquitectura; era tan hermoso, tan vnicamente labrado, tan ostentosamente perfecto, que para conservarle en belleza, compraron el despojo, ò piel de vn Basilisco, que costò vn sextercio entero; y vna redeçuela de oro le colgaron de vna Bodeba, para que ni Moscas entrassen à deslucirle, ni Arañas à texerle, ni Paxaros le bolassen por cima à contaminarle. (NM 165)

Vemos aquí que los pájaros, igual que las culebras y las mariposas, pueden representar lo bueno o lo malo, dependiendo de la fuente que Espinosa Medrano usó o el «espacio poético» que necesitara en la escritura de este sermón. Para terminar este discurso él repite los mismos insectos y pájaros y explica un poco más de lo que simbolizan: «oy muerto estima Dios su preciosa piel y como si fuera la de Goliath, la cuelga poe Espada de el Espiritu Santo en medio de su Militante Iglesia. Para que no Moscas de tentaciones la atribulen, ni Arañas de mundanos embelecocos, la enreden, ni Paxaros de infernal pluma la contaminen: *Gladius, & cº*» (NM 165).

No solamente se teme que las moscas, las arañas y los pájaros destruyan la piel, en el ámbito literal, sino que el predicador los lleva a un nivel metafórico para ilustrar lo malo que cada uno

⁸⁹ Sin embargo, la mariposa se usa otra vez en un sentido negativo en la «Oracion Evangelica y Panegyrica à nuestro glorioso Padre S. Antonio Magno» (1658), para describir a Satanás («el Narciso»): «como Luzbel fue el Narciso de las Estrellas, el enamorado de su belleza misma, la Mariposa de su mismo esplendor, el galan, que amartelado de su semejança [...]» (NM 190).

representa en este mundo (así, las moscas son las tentaciones; las arañas, el encanto mundano; los pájaros, la contaminación infernal).

Hasta el gusano es recordado en la «Oracion panegyrica à la gloriosa Santa Rosa» (sin fecha), donde Espinosa Medrano habla del decreto que se hizo por «las patrañas Gentilicias» para complacer a Júpiter. Se ordenó que cada animal le llevara su mejor ofrenda: el avestruz le regaló sus plumas; la ballena, el ámbar; el elefante, el marfil; el fénix, las aromas; y el gusano, las sedas (NM 272). Ya vimos que hasta la culebra le agradó porque le trajo una rosa. Así entendemos el poder y la majestad que Santa Rosa lleva sobre los animales.

La *Introducción del símbolo de la fe* de Fray Luis de Granada, al igual que las obras de Valadés y Terrones del Caño, habla largamente de la importancia de hasta las criaturas más bajas de Dios. Pero de todos los insectos, la abeja es quizá la más celebrada por Fray Luis de Granada. Espinosa Medrano heredó este interés por la abeja y se concentrará en sus poderes sobrenaturales y místicos en *La novena maravilla* (2-7, 9, 138, 195, 204, 235, 256, 276, 295-296). Pero, tanto Fray Luis de Granada cuanto los otros retóricos de oratoria sagrada y los bestiarios son quizás solo tres fuentes de inspiración de El Lunarejo para incluir relatos acerca de las abejas en sus sermones.⁹⁰ Paravicino, por ejemplo, menciona que las abejas visitaron las bocas de Platón y San Ambrosio mientras que dormían en la cuna y que Séneca notó la belleza intrínseca de la abeja (*Sermones* 121 n 34, 197, 239 n 91). Cisneros ha señalado la influencia de Cervantes y Quevedo, tanto como las «reminiscencias garcilasinas» y la «tradición gongorina» en las referencias a la miel, el

⁹⁰ Marian Ortuño comenta que las referencias a la abeja aparecen en Orígenes y luego en las escrituras de otros padres griegos y latinos, quienes usaban la abeja mayormente para símiles morales. Por su inteligencia, organización y pureza, la abeja ha sido el perfecto ejemplo del «buen cristiano» para los autores eclesiásticos (94-95). Debido a las numerosas veces que El Lunarejo cita a los Padres es probable que los usó como fuentes para sus propias lecciones morales.

ámbar, las colmenas, el néctar, los enjambres y el zumbido en el sermón a San Blas y la *Panegyrica declamación* de El Lunarejo («Predicador» 6, «Lector» 80-81). En su Apologético, Espinosa Medrano hace una vehemente defensa de las metáforas que Góngora procura a la cera y a la miel en sus *Soledades* (Cisneros, «Lector» 79).

En el «Sermón a las exequias de Don Felipe Quarto» de 1666, la abeja desempeña un papel bastante siniestro:

En què Iardin por ameno q florezca al alhago de los vientos y à la risa de los Abriles, no oculta la segur sangrienta, las flechas venenosas? Assi engañan vertiendo sangre las Rosas [...] Aspid que dormia emboscando entre las matas [...] . O vibora fatal, que hazias entre los jazmines? [...] O muerto alevosa, què maquinavas entre las flores de tanta vida? Forjavas venenos? Assi deben de ser las Abejas de Corcega, entre las flores vuelan, mas quantos panales labran son ponçona de la vida! Abunda aquella Isla de textos, arboles venenosos y de sus flores solo fabrican acibar las Abejas, las miel es mortifera, tosigo los panales. (NM 295)

Al recordar la muerte del Rey Felipe, Espinosa Medrano asocia las abejas de Córcega con las culebras y la muerte que emboscaban a sus víctimas inocentes. En vez de hacer miel dulce, estas abejas hacen veneno de la flor del árbol «texo».⁹¹

Sin embargo, más tarde en este mismo sermón la abeja se muestra como fuerza positiva asociada con María y la Concepción de Cristo por el Espíritu Santo. Espinosa Medrano explica:

«Avia de baxar el Verbo Divino como Abeja, à labrar el panal de la vida [...] A la abeja con que se le avia de llamar, si no es ofreciendole

⁹¹ Este tópico de las abejas venenosas de Córcega también está presente en su «Sacramento de el altar». Allí, Espinosa Medrano cita a Ovidio como su fuente (NM 2). Esta imagen puede trazarse además en Virgilio quien habla de las abejas amenazantes en las *Geórgicas* y la *Eneida* (El Lunarejo cita a Virgilio como fuente en otro relato de la abeja [NM 256]). En una referencia a su modelo, Hortensio Paravicino, Espinosa Medrano dice que el tópico de las abejas que fabrican veneno del rocío es una «amenidad hortense» (NM 276).

vna Virgen, que era la Flor del Campo, la Azucena del Valle [...] Alli en la Sacrosanta Colmena del Virgineo seno quaxò de las Azucenas de su carne [...] el nectar Soberano de la Vida» (NM 295).

La abeja (el Verbo de Dios) se posó en una flor (María) y su vientre (la colmena) produjo a Cristo.⁹² Sin embargo, como enseña Plinio y Aristóteles, puede ser que el aguijón haga daño a los enemigos de la abeja, pero la pérdida del aguijón después mata la abeja en el proceso (NM 295). Cristo usó tal arma para luchar contra el pecado del hombre pero como resultado Él murió, igual que la abeja (NM 295-296).

La «Oracion panegyrica al augustissimo sacramento del altar», de 1648, contiene tal vez una de las referencias más interesantes del predicador sobre la abeja. Según él, durante una caminata Sansón mató un león después de una batalla bastante larga. Al regreso, Sansón vio que unas abejas habían construido una colmena en la boca del león muerto:

«Hizole armonia el caso, de que la boca de el Leon, que lo mata y lo traga todo, avia logrado las dulçuras que gustava y en sus bodas propuso sobre esto vn enigma à los combidados. Adivinad, que cosa es (dize) tan maravillosa, que del que come salió la comida; y del fuerte procedió la dulçura?». (NM 3)

La conversión de algo negativo en positivo muestra al hombre cómo Cristo «muerto en la Cruz, con morir matò la Muerte y en señal del triunfo hizo plato de vida su cadaver». Tanto la abeja como Cristo producen vida de lo que el hombre percibe como muerte.⁹³ La conexión entre Cristo y las abejas continúa luego cuando Espinosa Medrano explica cómo las abejas rodearon a

⁹² El tópico de las abejas que se posan en las flores se trata primero por Aristóteles (*Historia de animales*, vol. X, libro V, sec. XXII, 195) y se cristianiza por Santa Teresa (a quien El Lunarejo menciona [NM 25]): «la abeja no deja de salir a volar para traer flores, así el alma en el propio conocimiento; créame y vuela algunas veces a considerar la grandeza y majestad de su Dios» (*Moradas* 21).

⁹³ El tópico del poder de la abeja de regenerar la vida se conoce en Virgilio (Rossi 320).

Cristo cuando su corazón de repente se convirtió en cera en la cruz (NM 3).

En *La novena maravilla*, las abejas también nos dan una idea de las creencias «científicas» de la época de El Lunarejo. Pues, en este mismo sermón, el predicador explica cómo la resina del álamo tiene poderes especiales de preservación:

De las hojas de vn Alamo avia cogido yà mucho rocio vna Abeja para su miel. Mas los Alamos del Pò sudan cierta goma, que llaman Electro; es palida, pero transparente como el cristal, que endurecida al yelo passa por piedra, de que se hazen brazaletes y sartas de estima, que llamais Cuentas de Ambar. Descuydada passava la Abeja por el tronco del Alamo humedo de la luziente resina, al tiempo mismo, que se iba quaxando, prendiòle las alas y cubriòse toda de Electro, quedò muerta, pero en tumba luziente y cristalina [...] aunque muerta, quedò bañada en su miel, porque por el transparente Electro la columbren anegaba en su mismo nectar. (NM 4)

Se cree que la abeja se baña en su propia miel, pero realmente se encierra en la resina de los álamos del río Po. Espinosa Medrano también declara que la Virgen se muestra como «un cada-ver vivo» igual que una abeja en resina (NM 4). El Lunarejo después advierte que su público no cree que las abejas produzcan miel solamente de las flores como supone el vulgo:

No penseis, que las Abejas forman su miel solo de el yugo de las flores, como sueña el vulgo, que aquel dulcissimo licor de el Cielo cae à las flores, à las yerbas y arboles, de alli le recogen las Abejas y assi vnos le llamaron rocio, como los Poetas; otros saliva de las Estrellas, como Plinio; otros sudor del Cielo, como Aristoteles; otros manà de las Nubes, como los Hebreos. Don Celeste y dulçura de los ayres, le llamò el Maron [...]. (NM 4)⁹⁴

⁹⁴ Aristóteles en su *Historia de animales* (191) menciona que la miel cae del aire. El Antiguo Testamento habla de que las abejas pueden convertir el rocío o el néctar en miel. Esto significa la necesidad del hombre de digerir las Escrituras (Rossi 322). Góngora reitera la asociación entre el rocío y la miel en las *Soledades* (89-90).

El tigre es el mamífero escogido para condenar el orgullo y la hipocresía de los hombres en el «Sermon del Miercoles de Ceniza» de 1679. El Lunarejo explica:

quando el Tigre se borre de aquellas pintas rojas y negras, que vistosamente le [¿encienden?] la piel entonces, entonces [¿somos?] buenos. [...] y porque el Tigre haze gala de sus manchas y preciar-nos de costumbres ruynes, como si fueran naturales, [¿hacen?] galas de las manchas, como [¿sí?] fueran [¿cisnes?]; esso es lo desesperado, esso lo [¿insoportable?]. [...] En fin muchos somos peores que los Hypocritas del Evangelio. (NM 284)⁹⁵

Una colección de mamíferos se junta en la «Oracion evangelica y panegyrica segunda, a San Antonio el Magno» (sin fecha) para comprobar el poder del santo y la fuerza de Dios. De la cierva se ofrece una leyenda de interés especial para el oyente/lector moderno:

Rodeado de innumerables fieras y monstruos yazia quebrantado aquel Divino Athleta en el suelo y tornado à la horrible canalla, repetia [...] Aliento, que causò admiracion al mismo Luzbel. [...] Tened, que no està fiel essa historia: Què perros, ò què canes eran essos? Porque si cuenta, que confusamente le combatian Sierpes, Leones, Panteras, Tigres, Élefantes, & c. Como dize, que le embistio con sus Canes? [...] Si Dragones, como Canes? Y si Perros, como Rinocerontes? Veamos, si rastreando vn verso de la Real Profeta, esclarece el mysterio. [...] La voz del Señor, que conmueve y sacude el desierto, la voz del Señor, que prepara los Ciervos y Venados. Què voz es esta, que haze temblar los Yermos? Què eco es este, que prepara los Gamos? El sentido literal juzgo, que es de la propiedad de las Ciervas, que estando preñados, como naturalmente son tímidas, al escuchar truenos, abortan subitamente los cervatillos [...] Qual es la voz de el Señor, si no el trueno del Evangelio? (NM 197-98)

⁹⁵ El texto original de 1695 está sumamente borroso en esta parte y por ello muy difícil de leer.

La voz del Señor tiene el mismo poder que los truenos que Él creó. Se piensa que estos truenos causaban que las ciervas aborten sus criaturas por estar tan asustadas.⁹⁶

La misma enemistad entre el demonio y otro santo —Bartolomé— se enseña con el lobo y el cordero en la «Oracion panegyrica primera, al glorioso apostol Bartolomè» de 1674. Aquí el predicador explica que aunque se hacen un tambor con la piel de un lobo y otro tambor con la piel del cordero, el segundo deja de sonar debido al odio que le tiene al lobo. Al revés, Bartolomé es el cordero y Satanás el lobo y «[c]on ser la piel de el Diablo calla el Idolo, enmudece el Lobo, no suenan los Oraculos» (NM 165).

3.7.3. *Árboles, flores y hierbas*

Terrones del Caño y Valadés estaban muy interesados en que la flora se incluyera en la predicación de la creación divina (*Instrucción* 85, *Retórica* 79, respectivamente). Paravicino, en su sermón de «Jesucristo desagaviado», explica que un árbol sangró cuando fue golpeado por un hacha (*Sermones* 276). Luego, el español enseña que los árboles tienen emociones, razón y hasta almas humanas. Las que demuestra con ejemplos de la almendra, el moral y el nogal (*Sermones* 276-77). En la Biblia, San Marcos cita al ciego de Betsaida, quien remarcó (después de que Cristo lo curó) «[v]eo los hombres como árboles, pero los veo que andan» (*Sermones* 277 n 64).

En *La novena maravilla*, los árboles desempeñan un importante papel metafórico. En el sermón «A la renovacion del Santissimo Sacramento», de 1662, por ejemplo, Espinosa Medrano cuenta que en la Biblia, Elijah, muriendo de hambre, escapó de la tiranía de Jezebel, «mujer impia» y «Reyna cruel». Después de

⁹⁶ Sin embargo, aunque sean tímidas, las ciervas pueden atraer las culebras de sus madrigueras con solamente el aliento. Al exponerlas, las ciervas las patean y se las comen. San Antonio tiene el mismo tipo de poder contra el demonio (NM 198).

viajar mucho sin comida, se paró para descansar bajo un junípero espinoso. El Lunarejo cuestiona por qué Elijah no escogió un salce frondoso o un pino robusto en vez de «vn arbolillo espinoso, desarropado de ojas, calvo de copa y desaliñado de ramos». Especula que tenía que haber sido otro el motivo para esta elección y acude al capítulo 30 de Job para descifrar el misterio (NM 16).

De hecho, como descubre Espinosa Medrano, el junípero en Job posee raíces que no solamente pueden ser comidas, sino que también sirven de ascuas calientes por un año entero para la cocina. El predicador cita a Aristóteles, a Plinio, a «todos los Naturales y a otros» para corroborar su descubrimiento. El junípero se compara entonces al Sagrado Sacramento por sus continuos poderes (NM 16).

Algunos árboles «sudan» diferentes elementos en los sermones de *La novena maravilla*. Para ilustrar «los frutos» de Dios, Espinosa Medrano describe las fragancias y el incienso del Líbano (188,190); se maravilla del óleo que corrió de la cruz hecha del olivo de Andrés (140) y para simbolizar «la venida del Espíritu Santo» dice:

«[d]jemàs, que los aromas no son, si no lagrimas de troncos odoriferos. Que por esso el otro Poeta, al sudar electro los Alamos de Faeton, dezia: Que lloravan sus ramos en las orillas del Po. [...] Los Alamos del jardin de la Esposa lagrimas destilan, pero esso mismo es alambicar balsamos preciosos, gomas fragantes, lucientes electros». (NM 26)

En una cita de su «Sermón à la conception de Nvestra Señora», de 1670, el predicador describe los beneficios del manzano (comparado con otros árboles), que la «Amante» usa para alabar a su «Amado» en los Cantares:

Celebra la Esposa en los cantares la gallardia de su Esposo y por ensalçar su talle, dize [...] Qual se descuella gentil y fructifero el

Mançano entre los demàs arboles de la selva, assi se aventaja bizzarro mi querido entre los demás galanes de el Pais. Sentème à la sombra de su amenidad y gustè los nectares de su fruto [...] Bien: Pero [...] porquè el Mançano? Otros arboles ay tan lozanos y aun mas pomposos: Comparese al Cedro, si la enamoran sus fragancias: Assemeljase à las Palma, si codicias sus dulçuras; parezcase al Almendro, si la agradan su pimpollos: No ha de ser sino Mançano. [...] Pues que puede aficionarla con especialidad en el Mançano? La robustez del tronco? La pompa de los verdes? La palidèz à [no ò] la opulencia de los pomos de oro? Otros le igualan en todo. Es verdad, pero mi Esposo en Mançano, (dize) ò no ay mas Mançano que mi esposo [...]. (NM 56)

Al glorificar el tronco fuerte, la fruta dorada y el verdor frondoso del manzano, Espinosa Medrano también menciona el perfume del cedro, la dulzura de la palmera y los botones de la almendra. En forma contraria, asocia otro tipo de manzano —el de Eva— con el pecado original del hombre, cuando dice: «[s]i en el otro Mançano se le antojò golosrear à Eva; espantome, que cumpliendo sus antojos malpariesse tantos hijos, pero fue plantel de la muerte tosigo de la vida» (NM 56).⁹⁷

Dos otros árboles, el durazno y la higuera, se incluyen en la «Oracion panegyrica de el glorioso apostol San Andres», de 1685. Según Espinosa Medrano, el durazno es un árbol que, venenoso en su tierra natal (Asia), puede ser convertido en otro de fruta dulce si se muda a un clima más favorable (Europa). Entonces compara las hojas y la fruta del durazno con las partes del cuerpo humano, al decir: «[r]epararon aquí Albucio, Peirio y otros, que las ojas de este tronco, parecen lenguas y parecen coraçones las frutas» (NM_131). Asimismo, la higuera era originalmente un árbol maligno, pero cumplió un propósito divino cuando se usó para la cruz en el calvario (NM 132).

⁹⁷ La palmera se menciona dos veces más: primero, para describir a María: «Parecèse, Esposa mía, en la gentileza tu talle à la palma». (NM 106); y segundo, para meditar de la cruz de Andrés: «A la palma, que muestra la especia de el Martyrio, no me ajusta; porque para dezir, que fue Cruz: Què màs tiene, que sea tronco desnudo, que Palma frondosa?» (NM 135).

El Lunarejo usa la higuera para demostrar que un hombre que hace solamente lo mínimo para Dios es igual al árbol que se vuelve infértil si produce fruta solamente cuando debe. El hombre siempre debe seguir el ejemplo de San Andrés y tratar de hacer tantas buenas obras como posible (NM 132). Se cree también que la higuera tiene poderes curativos y en el «Sermon segvndo de San Bartolomè», de 1669, este árbol es supuestamente un ingrediente escondido en el vino y el pan de la eucaristía cristiana (NM 173). Finalmente, la higuera figura en el discurso que el predicador recrea del pecado original de Eva: «[Eva] [v]iò el Aspid à la sombra del árbol, viò à la Sierpe al tronco de la higuera» y del diálogo entre Nataniel y Cristo: «De donde Señor me conoceis? Respondiò su Magestad: [...] E esso me preguntas? Desde quando estavas debazo de la higuera, te vi, te conoci» (NM 168).

Un árbol es también un antiguo símbolo de la organización y el orgullo cívicos. En la «Oracion panegyrica segvnda al glorioso Santo Tomas de Aquino», de 1685, Espinosa Medrano declara:

Alude este hebraismo, según San Geronymo à la costumbre anciana de algunas regiones, que escogian vn arbol el mas gallardo de copa y el de sombra mas dilatado, para congregarse debaxo de ella à sus Ayuntamientos mas publicos, à celebrar Cortes, à elegir sus Principes. Alli se decretava la guerra, alli se confederava la paz, alli se jurava el omenage real, se establecia à la fidelidad de los vasallos, se condenava la rebelion de los fementidos. Rastros quedan de esta antigüedad aun en la nobilissima Vizcaya, que debaxo de su famoso arbol de Garnica celebra semejantes actos. Arbol de esta copa era Ioseph [...] Planta de essa amidad es Thomàs, arbol de luzes, à cuya sombra debaxo de cuyo abrigo se ayunta el Christianismo y se congrega la Iglesia Catolica à Cortes, las mas ilustres y mas graves de el mundo. (NM 252)

Tomás y Josué se comparan a un gigante árbol de sombra bajo el cual, según el predicador, muchos actos cívicos y militares importantes se llevaban a cabo en la antigüedad. Bajo la protec-

ción de estos dos santos, la cristiandad «se ayunta» y la Iglesia Católica «se congrega» en las cortes más ilustres del mundo.⁹⁸

Otro árbol que el predicador usa para «humanizar» su mensaje «sagrado» para el público es el moral. Dice: «[y]à sabeis, que Maria es el Moral [...] yà os lo prediquè otra vez, no quiero agora repetiros sus propiedades» (NM 68). Sugiere con la técnica retórica de *fastidium* (Curtius 130) que ya que les ha predicado de este tema antes, no quiere «aburrirles» con sus cualidades otra vez aquí. Para explicar la historia de Noé, dice de la paloma: «que en señas de essa victoria se traxo el ramo de Oliva, verdegueando con el pico. Porquè no de Laurel? No fue si no de Oliva, arbol de Paz, planta pingüe, de que se distila el oleo de la Caridad» (NM 114). Con una pregunta retórica, plantea por qué el ave no trajo el laurel, el árbol tradicional para simbolizar la victoria. Contesta que con el óleo de la oliva arden las lámparas del templo de San Lúcar (NM 114). En un pasaje largo, El Lunarejo menciona un árbol nuevo (la encina) y alude a otros que ya hemos estudiado:

Sabe Dios elevar el recibir à los realces del beneficiar, sola vna cosa recibì Dios de nosotros, que fue nuestra naturaleza; pero fue el recibirla mucho mejor, que el darla. Erase la humanidad vn tronco esteril, vna planta infecunda, que desde que la infamaron las verdes ojarascas de la higuera del Parayso, fue arbol destinado à las hogueras, encina unutil, que ni la hermosteava la flor de las virtudes, ni la enriqueçian los frutos del merito. Portòse Dios [...] como agricultor peritissimo, que por no cortar el arbol por esteril, por infructuoso, tratò de ingerirle, tomò el mas elegante ramo de su Divinidad, que fue Verbo, gajo de oliva distilando misericordias y aplicandole por la yema de la naturaleza, le dexò enjerto, dexòle mas fresco y verde mientras mas encarnado, quedò la humanidad vigorosa, fecunda para el merito, vegetable para las virtudes. (NM 274)

⁹⁸ El árbol a que El Lunarejo se refiere aquí es probablemente un roble o una encina. En la antigüedad, este árbol se adoraba y era el lugar de festivales, asambleas, etc. (Frazier 161).

Sigue explicando que Dios «empeñòse en aprovechar la rustica encina de nuestra naturaleza» y «[d]ivinizòse la encina». Dios es hortelano porque convirtió a la humanidad en algo útil y el predicador desafía a que su público «[vaya a] la misma encina de ver, que brota pampanos en vez de troncos, ubas en lugar de vellotas montesinas» (NM 274).⁹⁹

Los árboles y los pastores se asocian a la cruz de Cristo en el «Sermon panegyrico al agustissimo y santissimo nombre de Maria», de 1668. El predicador primero explica que el «Amado» y la «Amada» en los Cantares se describen como «amantes pastoriles» y «personages bucolicos» quienes «debaxo de la corteza campes-tre representan sugetos ilustres». Entonces contempla «pues que fineza mas comun entre Pastores, que esculpir sus amores por los troncos de la Selva, Gravar el nombre de la Esposa en los Arboles, escribir por las cortezas el apellido de la Serrana?» (NM 78). Finalmente pregunta: «[q]uè mejor arbol, que el de la Vida Christo? En cuyo sangriento tronco pudieran deletrearse rubricados esos cinco Divinos rasgos» (NM 78-79). Concluye que en la cruz manchada con la sangre de Cristo pueden deletrearse las cinco letras del nombre María.¹⁰⁰

Para Espinosa Medrano las flores y las hierbas tienen una prolífica asociación con lo sagrado y los poderes sobrenaturales.

⁹⁹ Este pasaje es también interesante porque Espinosa Medrano menciona el emblema de una encina: «se le representò en hermoso emblema pendiente de troncos de encina el fruto Celestial» (NM 274). Además, en cuanto a la encina el predicador encuentra algo en común entre los romanos y Dios: «Y coronarse de encino la vid, fue, como yà dixè, delinearse simbolicamente nuestra Redempcion. Que las coronas civicas tegianse de encino y solo las merecia el soldado que salvava la vida à Ciudadano Romano» (NM 274).

¹⁰⁰ Recuérdesse el árbol *texo*, asociado a las abejas de Córcega, y la resina del álamo que atrapa la abeja en el río Po, que ya estudié. Otro árbol que El Lunarejo menciona es el guindo (NM 188). Lo citaré en la sección de flores que sigue. En referencias generales a los árboles en *La novena maravilla*, Espinosa Medrano dice que las cruces de Cristo, San Andrés y San Pedro eran árboles vivos (132-33, 137-38) y que los Guzmanes se convirtieron en árboles (110).

En su «Sermon sagvndo de San Antonio el Magno» (sin fecha), Antonio recoge flores de Egipto. Entre las que recoge son el clavel por su disciplina, el lirio por su inocencia, la retama por su poder de ayudarle a ayunar, la violeta por su humildad y el jazmín por su pureza (NM 195).¹⁰¹ En la «Oración evangelica y panegyrica a nuestro glorioso Padre S. Antonio el Magno», Espinosa Medrano describe más poderes del lirio y la azucena:

Pues Antonio no cena en Egypto? No vela en Egypto? En Egypto no enciende sus teas Antonio? Como no se le previene la sandalia? Porque se descuydan de su calçado? O, pues si todos fueran Antonios! Si todos fueran Antonios! Si todos fueran açucenas, no ha menester Antonio estos resguardos en los pies; que à los del Lilio nunca se atreven las Culebras, espeluzante de horror las escamas à la Serpiente de solo oler las rayzes del Açucena, armese de ellas quien quisiere rebatir insultos de su veneno [...] dize Plinio. (NM 183)

El lirio y la azucena no solamente representan la inocencia, sino que también protegen contra las mordeduras de la culebra. Por eso, un Antonio descalzo (armado con estas flores) puede buscar al diablo en el desierto sin miedo.¹⁰²

La Rosa de Jericó provoca una complicada exégesis del Nuevo Mundo, Santa Rosa, las flores, los árboles y las hierbas en la «Oracion panegyrica à la gloriosa Santa Rosa» (sin fecha). El Lunarejo primero pregunta por qué Dios permite que la Rosa de Jericó crezca entre el bello olivo y la elegante palmera (NM 269). Entonces explica lo que algunos creen de esta rosa:

no es cualquiera [rosa] si no el de Gericò, cuyas Rosas à veinte y cinco de Setiembre y de Diziembre, con estar mustias y fruncidas de pimpollo, se esparcen y rejuvenecen, como también si se echan

¹⁰¹ Los claveles también representan la sangre de la Virgen (NM 180, 190, 255) y el jazmín se cita muchas veces en esta obra (i.e. 6, 180, 188, 234).

¹⁰² Después de la rosa (NM 180, 188, 190, 268-272, 295), el lirio y la azucena son las flores más citadas en *La novena maravilla* (179, 180, 183, 188, 190, 295).

en el agua; y llamanse Rosas de la natividad, no vengo en ello; porque es llano, que el Sagrado Oraculo de ninguna manera habla aquí de essa planta, dize Bonarsio. (NM 269)

Se dice que esta planta florece (aunque se eche agua) el veinticinco de cada setiembre y diciembre. A través del tópico del *fastidium* otra vez (Curtius 130), Espinosa Medrano deja de discutir más sobre ella ya que dice que no se menciona en el «Sagrado Oráculo».

Otros han pensado que la Rosa de Jericó era una raíz seca llamada «Rosal de el País». Sin embargo, El Lunarejo piensa que se refiere a la santa del Perú, Santa Rosa de Lima. Recuerda la vieja costumbre de plantar el ajo y la cebolla para producir una fragancia más fuerte en las rosas. Asimismo, la Rosa de Jericó se planta entre los olivos y las palmeras para lograr más flores y fruta y Santa Rosa se ubicó en el Nuevo Mundo para lograr más gente inteligente (NM 270):

Es, que es la Rosa Limana, el primitivo y espantoso parto de santidad de todo este Nuevo Mundo, en que tambien ha brotado gigantes plantas de virtud y perfeccion. Los Solanos, Los Mogrovejos, los Ortizes, & c. No son palmas de Idumea, no son Olivas Palestinas, que se vãn por esos Cielos? Pues entre todas essas es Rosa la exaltada, la reyna, la Patrona mas principal, la cabeça y mayorazgo de la santidad Peruana. (NM 271)

Solano, Mogrovejo y Ortiz eran predicadores contemporáneos de Espinosa Medrano. Ellos eran palmeras y los olivos que obtuvieron grandeza gracias a Santa Rosa, quien —como la Rosa de Jericó, el ajo y la cebolla— vivía entre todos.

Otro ejemplo del poder de las hierbas se encuentra en el «Sermon al glorioso Santo Thomàs de Aquino», donde Espinosa Medrano explica que los enemigos celosos de Santo Tomás lo mataron con veneno:

Què remedio alcançaron los hombres para restaurarle? No ay otro, dizen Plinio, S. Isidoro y todos los Filósofos, que matar à vn Buey y cubrirlo de flores, rosas, tomillo y otras yervas olorosas; que luego de su sangre transmutada en insectos breves, vuelven à renacer exercitos de Abejas, que en densas nubes tornan à fabricar impetuosamente sus panales. (NM 256)

Las abejas mágicamente reaparecen después de que las rosas, las flores, el tomillo y otras hierbas limpien la sangre del buey.¹⁰³ La capacidad de la abeja de regenerarse representa a los seguidores de Santo Tomás, quienes continuarán sus trabajos después de su muerte.

A El Lunarejo le encanta enumerar los elementos de la naturaleza en sus discursos. Se ve esta técnica en una lista de flores que reproduce en su «Oracion evangelica y panegyrica à nuestro glorioso Padre S. Antonio del Magno», de 1658:¹⁰⁴

Y si son plantas diversas, libanos verdes, Rosas purpureas, viðas azules, como han de producir azucenas? [...] No es possible, que el Retamo lleve jazmines, ni que el Guindo brote clavellinas, porque toda planta dà la flor, que le destinò su naturaleza: es verdad, pero aquí por diferente rumbo florece el jardin de la Gracia: Es Antonio su açucena; desea, que todas sus plantas aspiren y se promuevan à la fragancia y hermosura de sus virtudes. (NM 188-89)

El predicador cita la «campanilla» que, según Plinio, curiosamente puede producir la flor de la azucena. La campanilla es un ejemplo de un seguidor obediente que copia a Antonio, la azucena divina.

En estos sermones, la flora y fauna de la historia natural se dotan de un gran abanico de poderes. Incluyen hábitos míticos de

¹⁰³ Este tópico del buey limpiado por hierbas proviene de Virgilio, Dante y otros más (Cook 9).

¹⁰⁴ Paravicino parece abrumado con la cantidad de flores que ve en el escenario durante su «Panegyrica funeral a Doña Margarita». Menciona los claveles, las azucenas, los jazmines y los jacintos (*Sermones* 239-40).

alimentación y procreación, tanto como la inteligencia y los poderes mágicos de otros relatos de animales de la Biblia, la tradición grecorromana, los retóricos de la predicación y el bestiario medieval. El Lunarejo siempre cristianiza las historias paganas y los mitos populares para enseñar una lección cristiana. Pero también utiliza los relatos para captar la atención de los espectadores. El predicador se dirige a un público que no solo conocía, sino que incluso esperaba este tipo de historia natural en los sermones. Aunque el público de aquel entonces no se hubiera sorprendido como nosotros hoy al escuchar estos relatos, probablemente sí se maravillaría ante la erudición y habilidad del predicador.

3.8. Mitos de planetas y astrología

Los mitos de planetas y la astrología aparentemente le interesaban mucho a Espinosa Medrano porque se refiere a ellos frecuentemente y porque los retóricos contemporáneos (Granada, *Introducción* 135, 138-39, 190; Valadés 79) recomendaron que los predicadores estudiaran y discutieran los cielos en sus sermones.¹⁰⁵

La literatura del Siglo de Oro español también está llena de alusiones al cambio de estaciones y a las constelaciones (Cisneros, «Toro celeste» 63). Esta tradición probablemente llegó a El Lunarejo a través de sus lecturas de hagiografías, los sermones de Paravicino, las *Etimologías* de San Isidoro, que discuten la influencia del sol sobre los cielos, las *Soledades* de Góngora, que mencionan las constelaciones del toro y del buey, u otro estudio de las fuentes astrológicas mencionado por Góngora (Cisneros, «Toro celeste» 63-64, 66).

En varios de sus sermones, Espinosa Medrano fusiona figuras bíblicas con las mitológicas o astrológicas no solamente para

¹⁰⁵Valadés, por ejemplo, cree que la Biblia sanciona astronomía y astrología por su discusión de las cuatro zonas de los cielos y el movimiento de las estrellas. Él recomienda (o sanciona) que los predicadores incluyan los mismo tópicos en sus sermones (*Retórica* 79).

interesar y desafiar a sus oyentes, sino para utilizar lo humano (mitos) para glorificar a lo sagrado (santos, etc.). En su «Sermon primero a la encarnacion en Santa Catalina» (1669), Espinosa Medrano acude a las estrellas cuando necesita iluminar una parte difícil de su mensaje sagrado.¹⁰⁶ Explica la creación de las constelaciones por parte de Dios, al contar un mito en que Júpiter convirtió a siete doncellas en siete estrellas (NM 28). Sin embargo, uno de estas estrellas-doncellas no brillaba porque previamente había sido una mortal. Entonces Espinosa Medrano dice que Dios juntó a todas las otras estrellas-doncellas en una constelación al compensar a la única estrella débil:

Que por [haber] guardado heroycamente el candor de la virginitad en la tierra, las [the «doncellas»] trasladò Iupiter à ser luzeros en el Cielo. Que aunque eran siete essas Estrellas, la vna no luzia; brillando las otras; y es verdad, que vna se esconde sombria; dizen, que de verguença, ò empacho de aver casadose con vn hombre mortal, que fue Sysifo; quando todas las demàs hermanas merecieron Dioses por Esposos [...] Estas son Pleyades à lo humano. A lo Divino deven de ser Astros mysteriosos, pues tanta gala haze Dios de aver con su poder apiñado en vno essas lumbreras.(NM 28)

Aunque Espinosa Medrano mezcla el poder de creación con Dios con figuras mitológicas, todavía está muy consciente de la diferencia entre el nombre humano para esta constelación («Pleyades») y su homólogo divino sin nombre («Astros mysteriosos»).

Más adelante en el sermón, Espinosa Medrano menciona otro cuerpo celestial —la luna—. Primero, explica que el Espíritu Santo fue escogido para embarazar a María. Entonces declara que debido a que la Virgen testificó la crucifixión, Cristo nunca podría decir que las mujeres lo abandonaron allá. De esta manera María debe ser alabada por haberse quedado al lado de Cristo durante su sufrimiento (NM 32).

¹⁰⁶ Otros mitos de estrellas en *La novena maravilla* son que brillan más fuerte durante un viento del norte (20) y que brillan en general gracias a la luz de la cara de Santo Tomás (241).

Cuando el Espíritu Santo entró el vientre de María, creó tal calor que a ella se le dio sombra como protección. Espinosa Medrano explica «[p]enetrò MARIA aun mas allà de lo que se puede creer aquel ardiente y profundissimo abismo de la Sabiduria Divina». Usa tales términos como «ardiente», «incendio», «llamas» y «hoguera» para explicar este intenso calor similar al del sol que se produjo durante la concepción de Cristo por medio del Espíritu Santo. El predicador entonces afirma que la luna, no el sol ni las estrellas, se asocia más estrechamente con la belleza de María: «[a]unque el Sol y los demás Astros symbolizan à porciones las excelencias de MARIA, pero su hermosura la Luna se la adjudica». (NM 34).¹⁰⁷

A medida que la luna envía nubes para sombrear y fertilizar la tierra (y a María), también controla el rocío de la mañana (NM 34), que simboliza el semen del Espíritu Santo. Solamente una luna llena, sin embargo, es apropiada para representar a María, como El Lunarejo explica:

Pero advertid [los Filósofos], que ha de ser llena. [...] Pues porqué mas quando llena? No està hermoso tambien este corbo Planeta de la Noche, quando en las infancias de su creciente muestra dos puntas de plata? Si; pero son tan distantes, tan encontradas aparecen en su nacimiento essas puntas, que no ay criado poder, no ay fuerça, ni industria natural que las vna, o las junte [...] llegò en MARIA à su plenitud la Luna. (NM 34-35)¹⁰⁸

Espinosa Medrano explica por qué la belleza de la luna creciente con sus dos puntas plateadas no es un símbolo suficiente.

¹⁰⁷ El tópico de competencia entre el sol y la luna había existido desde la época romana y también se ve en Paravicino, quien defendió la luna en su «Sermón a Santa Isabel». Declara: «[b]ien así la luna con serena luz, más hidalga que el sol, pues a la mayor soledad y al menor aplauso del silencio, suele comunicarla a los humanos (ya que por haberla recibido de mayor planeta, se la quiso manchar alguna pluma latina y se la llamó bastarda)». (*Sermones* 177). La «pluma latina» a quien Paravicino se refiere es Plinio en su *Historia natural* (*Sermones* 177n70).

¹⁰⁸ En *La novena maravilla*, no hay signos de interrogación iniciales.

Responde que la luna creciente no está completa y ninguna fuerza es capaz de juntar sus puntas «à su plenitud» sino María. Por este tipo de descripción él no solamente puede demostrar su erudición en filosofía antigua (por mencionar a «los Filósofos») sino también su conocimiento «científico» de los cielos.

En su «Sermon a San Antonio el Magno» (1658), Espinosa Medrano describe Venus, uno de sus planetas más frecuentemente mencionados, como el «Planeta, que reyna en la sensualidad, por Astro, que influye en las torpezas». Declara que Luzbel (Satanás) se disfrazó de Venus, la estrella de la mañana, y remarca que el primer trofeo de Antonio en sus batallas con Satanás era de hecho Venus, el «genio de la sensualidad». Entonces explica que Dios quería que Venus besara los pies de Antonio porque Satanás había convertido a sí mismo de un ángel a una «hoguera del profano, influyendo lascivias, excitando torpezas». Antonio era bastante fuerte para destruir la luz maligna de Venus (Satanás) y por eso el «[e]spiritu Carnal hecho muchacho negro y horrible. [...] Llorava rebolcado à los pies de Antonio» (NM 195). Aquí, Espinosa Medrano convierte un cuerpo celestial (Venus) en una figura bíblica (Satanás) y también discute los poderes especiales (lascivia y sensualidad) que él cree que dicha planta posee.¹⁰⁹

Igual que los mitos de planetas, que se usan para honrar los poderes creativos de Dios (constelaciones), la belleza de María (luna) y la valentía de San Antonio (Venus), la astrología se emplea para honrar aún más «lo sagrado» en los sermones de Espinosa Medrano. En Europa, durante los siglos XVI y XVII, existía mucha creencia en el poder de las estrellas. La frecuente mención del zodiaco en drama y en otros géneros de ficción poética del momento presuponía un público familiarizado con el tema y su terminología (Sondheim 243). Con este conocimiento astrológico popular se combinaban la mitología, la literatura emblemática, la historia natural y la hagiografía, que a su vez autorizaban el mensaje sagrado.

¹⁰⁹ Otros mitos similares de Venus se encuentran en tres otros sermones (NM 25, 72, 177).

Paravicino menciona la astrología muchas veces en sus sermones, pero ofrece señales contradictorias del valor de ella. El predicador español subraya la idea de que el día en que las personas grandes nacen es un indicador del destino que seguirán (*Sermones* 228n38). Entonces explica que los cumpleaños de ellas siempre han sido notados cuidadosamente (por ejemplo, la Reina Margarita nació bajo un «sol misterioso»). Sin embargo, más tarde en el mismo sermón insiste en la diferencia entre la religión y la superstición, denuncia la credibilidad que algunos ponen en astrología y condena el tiempo que otros pasan en la práctica de ella (*Sermones* 229n39).

En su «Sermón a la concepción de Nuestra Señora» (1670), El Lunarejo claramente muestra cómo el horóscopo puede explicar el momento sagrado en que María fue concebida. Refiriéndose al signo de Sagitario, la novena señal del zodiaco entre 22 noviembre-23 diciembre, explica:

Que fue aquella hora fortunada, feliz; espeluzese de gozo la Naturaleza, assearonse los Cielos, doraronse mejor los Astros; y como el Hombre y el Sol engendran al Hombre, engalanòse el Sol para la mas illustre funcion de sus influxos, (metamonos à Astrologos) Hallavase el Sol al Concebirse Maria en el Signo Sagitario. [...] Avia de comproducir el Sol la humanidad mas pura, que hasta entonces avia procreado; no hallò en sus ordinarias luzes decentes instrumentos para tan limpio opificio [...]. Veo tambien, que el Sagitario es la imagen de aquel doctissimo Chyron Maestro de Achilles. (NM52)

El momento en que María fue concebida fue de perfecta belleza en los cielos. Para explicar este misterio Espinosa Medrano remarca: «metamonos à Astrologos», porque indican que el signo de nacimiento de María (Sagitario) es idéntico al de «Chyron» («Chyron», como Espinosa Medrano explica, era el maestro mítico de Aquiles y un gran cantante y maestro de la «Cytará», un instrumento musical). Entonces explica que ya que Chyron también gobernaba la armonía musical, podía transferir esta a los cielos, durante la concepción de María (NM 52). Por ende, la belleza

celestial durante la concepción de María se resuelve por ser la respuesta de la naturaleza a un evento sagrado (similar a la estrella de Belén).¹¹⁰

Espinosa Medrano también indica que la naturaleza respondió al nacimiento de María de otra manera bajo Sagitario:

Otro misterio descubro en este Horoscopo. Notad mucho, que al Concebirse Maria obstentava el Cielo vn Cisne entre los rayos de el Sol [...] Pues fue valiente emblema, de que se producía segunda mejor Eva, que no contraxo las ruines ignominias de la primera. [...] Es el Cisne cierta especie de Ansar nevado de plumas [...] Domesticase como las demás aves y observasele tal propiedad al entrar por qualquiera puerta, que por espaciosa y alta que sea, baxa siempre studiosamente la cabeça, aunque diste vna pica en alto el vmbrial, receloso de estrellarse la frente en èl, humilla naturalmente el candido cuello. [...] Ay tal gracia de Ave! Pues crean, que es gracia [...] Essa le faltò la primera Eva, que Paxaro ambicioso, Pavon ingreido se estrellò la cabeça, por entrarse por las puertas de la Divinidad. (NM 53)

Cuando María fue concebida, un cisne se vio en el cielo (símbolo de Sagitario). Esto era el «emblema» de que nació una segunda Eva, mejor. Espinosa Medrano alude a las fuentes emblemáticas de este discurso a medida de que explica que la segunda Eva (María) se simboliza por el donaire del cisne. Se cree que este pájaro se inclina la cabeza con reverencia cuando pasa bajo cualquier puerta. Entretanto, la primera Eva (en Edén) se compara a un orgulloso pavo real que solamente llama la atención de sí mismo, en forma egoísta (NM 53).¹¹¹

¹¹⁰ También de interés en esta cita es la idea de que la luna y el sol procrean juntos.

¹¹¹ Espinosa Medrano también se refiere varias otras veces a peces, reptiles y árboles cuando compara a María a Eva. Por ejemplo, los brillantes aretes de oro que unas mujeres llevaban se comparan con la morena, un pez que brilla fuertemente. En una danza erótica, la morena aparece con una serpiente igual a la primera del Edén (NM 54). Véase mi sección de historia natural en este capítulo.

Espinosa Medrano asocia el pecado original aquí con el manzano, opuesto a la palmera y el almendro que tienen poderes curativos (NM 56).

En el «Sermon de Nuestra Señora de la Caridad» (1673), Espinosa Medrano otra vez asocia a María con el zodiaco —pero esta vez a Virgo, el sexto signo entre el 22 de agosto y el 23 de septiembre—:

Celebra el Mundo la Assumpcion de Maria por Agosto, es verdad. [...] Entra por Agosto el Sol al Signo de Virgen: Dibuxan estrellas en esse azul diamante de los Cielos vna imagen de Doncella, signo femenino y entrando en ella el Mayor Planeta por Agosto, la ilustra, la abraza, la dora, la tranciende toda de luces y claridades. Essa es Maria. (NM 107-08)

Después de identificar el signo de María (Virgo), Espinosa Medrano describe que en agosto las estrellas se alinean para formar a una doncella (María) quien se ilumina por la luz de «el Mayor Planeta». Entonces cambia de temas un poco para explicar cómo Dios (para engendrar a Cristo) pensó en el sol y luego pasó este pensamiento al vientre de María. Para honrar a María el sol entra al signo de Virgo como Espinosa Medrano remarca: «[e]sto es entrar por Agosto el Sol à la imagen de Virgen, no solo adorar de refulgencias la constelacio, si no tambien à ensayar sus Auroras en el Signo» (NM 109).

En los previos tres ejemplos, la naturaleza responde a María con rayos de sol en forma de cisne, belleza y paz en los cielos, y estrellas formadas en una doncella. Pero María no es la única entidad que Espinosa Medrano enlaza con el zodiaco. En su «Oracion panegyrica segvnda» (1685), describe a Santo Tomás de Aquino como:

el Buey del Cielo, ò Tauro, en cuya testa, dizen los Astrologos, que resplandece aquel enxambre de Estrellas, que llaman las Hyades [...] y como el Sol passea por doze signos haze la cabeza de Tomàs de aquella Corona vn flamante Zodiaco, por cuya carrera alumbra al mundo. (NM 255)

Tauro, el segundo signo del zodiaco —entre el 20 de abril y el 21 de mayo—, se representa por una constelación del norte que

contiene dos grupos de estrellas nombrados «Hyades» y «Pleíades». Aquí El Lunarejo prefiere mencionar solamente las de «Hyades», que se ven en la cabeza del toro; esta última, a la vez que enfatiza la inteligencia de Santo Tomás, ilumina al mundo con su brillantez.

En la «Oracion panegyrica a la renovacion del santissimo sacramento» (1662), el predicador menciona el cuento de Petronio, quien en un banquete sirvió ingeniosamente las carnes de los animales de los signos astrológicos de sus invitados (NM 10). Sin embargo, esta elaborada fiesta no se compara con la que Dios prepara para el Hombre:

Ilustre combite y casi digno de parecer sombra de aquella Mesa Real, en que su Magestad cada mes de los doze de el Año en doze Renovaciones nos haze plato del mismo Sol, que en candidas nubes de pan rebosado pasea la flamante carrera de los Signos. Renovandose yà Peze del Iordan en Piscis para Febrero yà Cordero de la Pasqua en Aries para Março. [...] A mi me toca el Agosto y de este mes el Signo es Virgo, vna Imagen Celeste, que dibuxaron los Astros. (NM 10)

El cuento del banquete de Petronio en este discurso de Virgo sigue las directrices de la *Retórica* de Valadés que aprobó la astrología combinada con referencias mitológicas (185). Aquí Espinosa Medrano hace hincapié en la superioridad de los poderes de Dios mientras que cristianiza la comida pagana de Petronio al substituir el pescado del Río de Jordania por Piscis en febrero y el Cordero de Pascua por Aries en marzo. El Lunarejo incluso nos da unos datos personales al anunciar que él nació en agosto bajo el signo de Virgo, un signo «que dibuxaron los Astros» (NM 10).

Finalmente, en su «Sermon à la gloriosa Virgen Santa Catalina de Sena» (sic) (1663), Espinosa Medrano afirma que el horóscopo prueba el fervor religioso de la santa. Declara: «[e]n la Astro-

logía también ay que reparar, si notais, que al exemplo y fervor de esta Virgen se abrasavan los hombres» (NM 264).¹¹²

Estos cinco sermones, que contienen referencias a astrología, reflejan la dependencia de Espinosa Medrano de esta forma tradicional de interpretar los cielos. En la cultura grecolatina, la astrología no era limitada a las clases incultas o supersticiosas sino que formaba parte de las creencias eruditas de, entre otros, los estoicos y Cicerón. En la antigüedad, la astrología era de muchas maneras más cercana a la religión que a la ciencia y su estudio enlazó la vida humana con los movimientos de los cuerpos celestiales. La cristiandad no era capaz de detener la influencia de la astrología ya que hasta pilares de la fe como San Agustín admitieron que las estrellas afectan el comportamiento humano (Sondheim 245, Lenardon 503-04).

Las fechas de estos sermones (1662, 1663, 1670, 1673, 1685) cubren casi toda la carrera de predicación de El Lunarejo. Este hecho testifica el consistente asidero que la astrología tuvo sobre la imaginación del cuzqueño. Su manejo también revela la utilidad de este campo de estudio humano para la predicación. El predicador la emplea para mostrar cómo la naturaleza respondió al nacimiento de María, para demostrar las semejanzas entre María y el cisne, para comparar un cuento pagano con una creencia cristiana, para comparar la brillantez de Santo Tomás con una constelación de estrellas bajo Tauro y para personalizar su mensaje al decir su propio signo astrológico. La naturaleza, el cisne, un cuento pagano y su cumpleaños son vehículos a través de los cuales capta el interés del público y deja que sus oyentes se relacionen con él a un nivel tanto personal como erudito.

¹¹² El Lunarejo también usa astrología en su discurso de Pegaso (NM 237) y Santa Rosa (NM 270).

3.9. Agüeros

Igual de prevaleciente durante el Siglo de Oro era la creencia de que los eclipses solares y lunares, los cometas y los meteoros eran portentos para emperadores. Estos elementos predecían todo —desde rebeliones hasta la muerte de personas reales (Sondheim 244)—. En *La novena maravilla*, Espinosa Medrano usa el cielo como trasfondo para los signos del zodiaco. Estos a su vez explican misterios divinos y simbolizan a figuras sagradas que presagian eventos. Los agüeros también permiten que El Lunarejo exponga sus conocimientos de las historias españolas y naturales, hagiografía católica y emblemas. El predicador hasta admite su afinidad por los agüeros cuando dice una vez, «[t]engo à buen aguero, toparme con el Evangelio aun en este mi introito» (NM 238).

El uso de agüeros por Espinosa Medrano seguía a otros predicadores contemporáneos. Por ejemplo, Paravicino se refiere a una cantidad de agüeros contra España en su «Oración fúnebre a Fray Simón de Rojas», donde advierte:

[e]sto [...] nos amenazaban aquellos prodigiosos hielos del invierno: aquel ceño del cielo implacable, en nubes, en fríos, en aguas, en meteoros, o impresiones duras, nuevas, inclementes. [...] Esto [...] sino fatal de la obstinación rebelde contra la obediencia natural [...] contra la costumbre de España victoriosa. [...] Esto los eclipses vecinos de sol y luna, trabajos soberanos que molestan lo incorruptible y, en pronóstico de su influencia usurpada, visten la luz de luto, la cargan de tinieblas. [...] Estas señales todas esta pérdida amenazaban. (*Sermones* 115-16)

También para explicar por qué la Iglesia se llama «Reino de los Cielos» en su «Sermón a Santa Teresa», Paravicino se refiere al sufrimiento de los cristianos primitivos: «pues vimos allá junto a la otra constelación que llaman Casiopea nacer y morir aquel cometa infausto que repartió igualmente de aquella valerosa e invencible gente tanta sangre a Africa como llanto a Portugal» (Alarcos ed. 133).

En su «Sermon del glorioso apostol Santiago» (1660), Espinosa Medrano declara que Santiago y los conquistadores españoles dispersaron el Verbo de Dios al resto del mundo (NM 155). Sin embargo, Santiago era anteriormente un «rayo inexorable», quien trató de reducir una ciudad samaritana a escombros por no admitir a Cristo. Asimismo, por siete años España había prevenido que Cristo entrara en su territorio. Al evangelizar con el Verbo divino, la energía de Santiago (metaforizado como un «rayo») fue convertida por Dios en un aguacero nutritivo (NM 154). En el siguiente pasaje, Espinosa Medrano explica el papel del agüero que predijo este cambio:

solo sè, que açò la voz al Eterno Padre, rogandole [Diego a Dios], que hiziesse yà celebre y esclarecido su santo Nombre; fuele respondido desde el Cielo en sonora y alta voz [...] Y todo el Mundo la calificò por trueno [...] Que luego se sacudiò vn rayo y retumbò el estruendo Celestial, como que el estruendo salia à hazer las fianças de la Fe Española?¹¹³ Si Señor; que [...] los truenos del Cielo, aun en las profanas letras confirman agüero y acreditan los pronosticos. [...] Que en favor de los Españoles habla Dios en voz de Trueno. (NM 155)

Los rayos y truenos se aceptan tanto en escritos sagrados como humanos como agüeros válidos. La naturaleza no actúa al azar, sino en armonía bajo el poder de Dios, quien predijo dicho cambio en Santiago y quien habló a favor de los españoles a través del sonido de los truenos y el destello de los rayos.

Otro poder de los agüeros se ve en el «Sermón a las exequias de Don Felipe Quarto» (1666). Aquí El Lunarejo declara: «[n]o ay duda de que en el Cielo y en los Astros se dibujò el fallecimiento de Filipo, pues los presagios Celestes fueron sentimiento de las Estrellas» (NM 300). Una de estas estrellas era un cometa «que con capuz de funebres resplandores arrastrò luto por las esferas, indice fue de que faltaria al Mundo su mayor Monarca» (NM 300). El

¹¹³ Recuérdese que las interrogaciones iniciales no se escriben en *La novena maravilla*.

Lunarejo comenta que la alineación de las estrellas y la llegada de un cometa advirtieron al mundo de la muerte de Felipe.

Además, en su primer sermón «Al glorioso doctor de la Iglesia Santo Thomàs de Aquino» (1685) Espinosa Medrano da más ejemplos del significado alegórico de planetas y constelaciones:

Todas son constelaciones, que resplandecen por joyas de la noche. Pero Gregorio el Grande dixo, esse Cielo luzidamente salpicado de Astros es la militante Iglesia. El Arturo es lustroso emblema de los Apostoles; el Orion, q es otro estelage, que assomando al Cielo rebuelve luego tempestades, eriza tormentas, alborota Vracanes y naufragios, significa à los Martyres, pues apenas brillaron en el Cielo de la primitiva Iglesia, quando levantaron borrascas de persecuciones, quando comovieron tempestades de sangre: las Hyades son ciertas Estrellas, q hermoçando la noche, anuncian lluvias serenas, fertiles aguazeros. (NM 241)

La palabra «emblema» puede referirse a una verdadera fuerte emblemática para este pasaje. Fuera cual fuera su fuente, casi todas las ocurrencias naturales de viento y lluvia —de huracanes a suaves aguaceros— pueden explicarse por los alineamientos planetarios que Espinosa Medrano menciona aquí.

No todos los agüeros, sin embargo, tienen conexiones astro-lógicas. En el mismo sermón «Al glorioso doctor de la Iglesia Santo Thomàs de Aquino» (1685), El Lunarejo acude a una discusión de ovejas y corderos:

Observacion era de la erudicion Etrusca, que si en vn rebaño de Ovejas nacia algun Cordero con el vellon remendado de color purpurea, era pronostico venturoso, de que à la Cabeça, ò Mayoral de la casa le esperaba con suma felicidad largo esplendor de su progenie, propagacion dichosa y esclarecida de todos sus descendientes. (NM 246)

Sigue un pasaje bastante críptico. Aquí El Lunarejo traduce a Pierio porque el predicador cree que él mismo es un mejor intérprete de este agüero:

Reparad bien; si alguna res nace con el vellocino carmesi, agujero es de que al Principe de la Orden: Principi Ordinis.¹¹⁴ Quien es el Principe de la Orden y de las Ordenes, si no Domingo? Y aunque es verdad, que todas las Ovejas de su Religiosísimo Rebaño son blancas y negras, no las llamo manchadas de color, si no escritas [...] pero por el Magisterio de Thomàs forasteramente le han nacido estos Corderitos de lanas rojas y sin duda le son fausto anuncio, fortunado agujero de las clarissimas medras, de que esta Dominica-n Athenas del Cuzco ha de vetse (sic) coronada. (NM 246)¹¹⁵

A través de Pierio, el agüero de las ovejas rojas se cristianiza al atar el presagio de ellas a Santo Tomás y la futura bendición de la «Dominicana Athenas del Cuzco». Las ovejas son una señal afortunada de la gran prosperidad de que los dominicanos (el «Mayoral» de la versión pagana anterior) gozarán en Cuzco a través de Santo Tomás. Este agüero es de especial interés porque es una de las pocas veces que Espinosa Medrano menciona el Perú o el Cuzco en sus sermones.¹¹⁶

Los cuatro sermones con agüeros revelan la creencia de El Lunarejo en el poder de la naturaleza para predecir eventos. Dos

¹¹⁴ A la sección de «de que al», en esta frase le parece faltar algo, pero dicha cita es correcta.

¹¹⁵ He eliminado algunas líneas del texto entre esta y la cita anterior. Para una posible referencia de este cuento recuérdese a Labán (Génesis 30: 31-37), quien separó «todos los machos cabríos manchados, todas las cabras manchadas y cuantas tenían algo de blanco y entre los corderos todos los rayados y manchados», o el nacimiento de Zaraj (Gén. 38:30), quien salió del vientre con un hilo rojo en la mano.

¹¹⁶ Aludiendo con ironía a su estado de «Otro», inferior en la opinión de los europeos, El Lunarejo también remarca, «[e]n fin la Lyra de Orfeo hechiza al Orbe, doma los infiernos, buelca los riscos, arrebatá las fieras y los troncos: Quales? ò como? Que mas fieras, que nosotros? Que mas troncos, que estas barbaras Naciones, este nuevo Mundo, que rudamente llamais Indias: brutos son». (NM 47). Otra vez, por mencionar que él predica en una ciudad remota como Cuzco, alude a su marginalidad y a la posibilidad de que a las autoridades de la Iglesia no les importe lo que dice: «No me embarço en demostrar la definibilidad de este Mysterio: que predico en el Cuzco y no en Consistorio de Cardenales» (NM 55). Sin embargo, en otra ocasión Espinosa Medrano llama al Cuzco la «Cabeza del Nuevo Mundo» y la «famosa Metropoli de las Ciudades del Sur» (NM 157, 175).

de estos sermones datan de 1685 —el año en que termina la historia conocida de su predicación, solamente tres años antes de su muerte—. ¿Había sabido que estaba enfermo y usaba los agüeros para indirectamente predecir su propia muerte? Claro que no podemos saberlo pero el uso de ellos en este momento clave sugiere alguna posible correlación. También vale la pena mencionar que estos agüeros se mencionan solamente con figuras importantes tales como Santiago, Santo Tomás y el Rey Felipe IV, o con asuntos importantes como el linaje familiar. Este uso refleja la conexión percibida entre la realeza y los agüeros celestiales que Paravicino menciona en uno de sus sermones. De los eventos naturales que sirven de agüeros, Espinosa Medrano incluye dos relacionados con el tiempo (truenos y rayos), dos con la astronomía (cometas y estrellas) y dos con animales (ovejas y corderos).

3.10. Emblemas

En el Renacimiento y el Barroco, los emblemas se usaban como *exempla* visual y moral y para enseñanza política. A través de Europa, a partir de 1541, con la *Emblemata* de Alciato, existía un gran número de obras en que el repertorio de emblemas populares circulaba y se codificaba (Maravall, *Teatro* 92, 95, 101-02). Dramaturgos como Shakespeare, Lope y Calderón los usaban para realzar el mensaje «político» de sus obras (Maravall, *Teatro* 92) y ya que el escenario ofreció elementos al púlpito para crear un ambiente más teatral, es probable que hizo lo mismo con su literatura emblemática.¹¹⁷

Maravall define y explica la importancia de los emblemas a continuación:

El emblema va dirigido al grupo de los cultos —en el XVII ya estos constituyen una verdadera masa—, los cuales conocen y les son habituales los motivos bíblicos, mitológicos, históricos, que en esa

¹¹⁷ Baso esta idea en Maravall, quien comenta que «entre teatro barroco y emblema hay un estrecho parentesco» (*Teatro* 92).

clase de escritos se manejan y de los cuales hay incluso repertorios establecidos [...] no se trata de una moda artística —lo que tampoco querría decir que estuviéramos ante un fenónemo caprichoso y sin razón—, sino [...] el uso del *slogan* publicitario, con su apelación a técnicas psicológicas capaces de llamar la atención y de sujetarla. [...] Se distinguen los emblemas de las empresas, de los enigmas, de los jeroglíficos, de las divisas, blasones, etc., pero sus caracteres son comunes en gran parte. (*Teatro* 94-95, 114)

Los emblemas se dirigían a un público grande, que se familiarizaba bien con sus significados y contextos histórico-literarios. También conocían sobre los blasones y jeroglíficos del Egipto antiguo. Algunos críticos hasta han concluido que un número de jeroglíficos egipcios de temas moralizadores eran, de hecho, emblemas primitivos en sí (Maravall, *Teatro* 96).

Algunos pasajes de poesía en sermonarios impresos durante el Siglo de Oro español se acompañaban con descripciones de emblemas. Estos emblemas se tomaban de las obras de Alciati, el *Diálogo* de Paolo Giovio (1561), la *Hieroglyphica* de Giovanni Pierio Valeriano (1556), la *Emblemata* de Sambuto (1564), la *Amorum emblemata* de Otto van Veen (1608) y «los dos Orozcos» (los *Emblemas morales* de Juan de Horozco y Covarrubias [1589] y los *Emblemas morales* de Sebastián de Covarrubias Orozco [1610]). El uso de emblemas en predicación también fue animado por Friar Diego de la Vega, quien los sugirió en su *Empleo y ejercicio* de 1604, 1607 y 1608, y por la *Relación de las honras de Antolínez* de Ponce de León, quien declaró que los emblemas mostraban conceptos de predicación. Más temprano, sin embargo, Salucio fuertemente había desanimado el uso de emblemas en sus *Avisos* de medianos a fines del siglo XVI (Smith 106-07).

Aunque la conexión entre la predicación y los emblemas no eran tan fuerte en España como en Italia durante los siglos XVI y XVII, hubo muchos predicadores barrocos españoles que los usaban. Además de los dichos Ponce de León y Diego de la Vega, predicadores bien conocidos como Luis de Rebolledo emplearon

un abanico completo de emblemas religiosos —del estilo erudito de la escuela neo-platónica a los de la *Biblia Pauperum* (Smith 107-08)—. Hasta Paravicino dice que hubo emblemas de Baviera, Alemania, España, Castilla y León, Aragón, Navarra y Portugal en su «Oración fúnebre de Sor Margarita de la Cruz» (*Sermones* 303n27).

Muchas veces, los emblemas se ubicaban juntos en el altar para realzar su poder visual colectivo (Barnes 79). Eran útiles como ayudas visuales, servían para que los predicadores enunciaran un misterio divino y proveían una elucidación importante. Las «líneas de ponderación» del predicador por ende se exponían para impresionar al público. Los emblemas en predicación, sin embargo, sí sacrificaban algo de su atracción enigmática por «unambiguous didacticism» (Smith 109).

En su «Prólogo», Cortés de la Cruz afirma que Espinosa Medrano no usa emblemas falsos en *La novena maravilla* como hacían los otros predicadores (v). Espinosa Medrano sigue una larga tradición en literatura y predicación que usa el emblema para glorificar a María, demostrar erudición y ostentar destreza en producir una lección moral para el público. En su «Sermon de Nuestra Señora de la Antigua», El Lunarejo dice de María:

En señal, de q de los Celestes Lirios de su Virginitad, de los lacteos Iazmines de su fecundidad se corona tanto sabio, pues en vez de essas guirnaldas los corona el bonete florido de tanta borla [...] Y porque digamos algo, de aquella hermosissima pintura, quiero deziros vn apologo, que honestissimamente descriviò Iacobo Casio en vn Emblema. (NM 68)

El predicador declara que usará el cuento de «Cayeta» para describir el emblema de Jacob Casio. En la siguiente descripción de este emblema, Espinosa Medrano visualmente «pinta» una lección moral para su público de la virginidad y fertilidad de María:

Alabava mucho Cayeta la joya de la virginidad à Lydia; Lydia mas curiosa, que cuerda instava, importunava por saber donde estava

la virginidad: La prudente ama viendo ansiosa à la donzella de hallar los mismos tesoros que posseia, cogiò vna AVECITA y encerrandola en vna arquilla, le dixo: Toma, he aqui donde oculta se encierra la virginidad [...] mas luego, que la donzella quedò à solas en su thalamo [...] se abrió repentinamente el arca [...] y apenas al curioso descuydo de la tapa passò à desahogos de resquicio la clausura, quando el fugitivo paxaro bolò irrevocablemente desaparecido por essos ayres [...] Ay de mi, (clamò) que la virginidad, quando la hallo, la pierdo; quando se me vâ, la experimento [...] Mas que segura, que estable, es la de Maria Santissima! (NM 68)

El personaje mitológico, Lidia, quien reconoce la virginidad cuando la pierde, se contrasta agudamente con María, cuya virginidad es «segura» y «estable». La naturaleza moral de este emblema se veía en otros medios visuales, tales como vidrieras y retablos en iglesias cristianas, durante la época barroca (Maravall, *Teatro* 106).

Espinosa Medrano menciona otro emblema en su «Sermon de Nuestra Señora de la Caridad», donde no solamente describe físicamente el cisne sino que detalla cómo muere cantando:

De el Cisne se dize, que espira cantando; què mas reyrse de la muerte? Yà sabeis, que es el Cisne vna Ave blanquissima, que mora en las aguas; peyna todo el plumaje nevado y tan totalmente candido, que por esso le llama Olor, del Griego olos, que es totus. [...] Vna pluma de las de su frente se le vâ con el tiempo atravesando para dentro y penetrandole las medulas de el cerebro, le mata; el que siente traspasarle el cañon mismo, que le naciò por gala, canta mas sonora, que nunca y lisongeando su fin con dulcissimos gorgeos; parece, que ò se regala con morir, ò festeja su fallecimiento con cantar. [...] Este es vn bellissimo emblema de el transito de oy [...] Cisne candido es Maria. (NM 103)

La «Relección Evangelica» (1681) contiene un emblema de un roble y una viña. Espinosa Medrano describe cómo parte de la madera del roble se usaba para fabricar un dios idólatra mientras la otra mitad servía de leña de fuego. Entonces explica que, cuando el Hijo de Dios vino a la selva del mundo, otro roble se dividió en dos partes —la parte inferior otra vez se reservaba

para leña y la superior para la cruz de Cristo—. Este árbol ordinario «se le representò en hermoso emblema pendiente de troncos de encina el fruto Celestial». (NM 275)

La moraleja del emblema es descrita de la siguiente manera por el predicador:

Hortelano [Christ] es quien assi sabe mejorar troncos esteriles, ennoblezar plantas infames. [...] Hortelano es quien assi supo acreditar, que es mejor el recibir de Dios, que el dar del hombre, con recibir nuestra naturaleza de encina inutil, la tornò en vid fructifera [...] no pudo averse traido mas elegante emblema, que el de la vid; que toda es vtildades, toda beneficios, naturaleza de suyo provechosa, con la vba, con el vino, con la sombra, con los sarmientos. (NM 275-76)

Cristo es el jardinero que hace árboles nobles y fértiles de unos estériles y viles. El Hombre es un roble inútil pero Cristo lo convierte en una viña fructífera que produce uvas, vino, sombra y sarmientos.

A veces Espinosa Medrano solamente alude al uso de emblemas en sus sermones. He preferido no incluir esos pasajes aquí porque no puedo señalar ejemplos concretos. Con solamente tres ejemplos claros de emblemas en *La novena maravilla* podemos ver, sin embargo, qué tipos El Lunarejo prefería. Los usaba para explicar la virginidad de María (pájaro encarcelado) y valentía frente a la muerte (cisne) y para describir a Cristo como jardinero que convierte un roble inútil en madera sagrada. Parece, por ende, que el predicador prefería emblemas de la naturaleza: una viña, un pájaro y un árbol.

3.11. Blasones, insignias, sueños y jeroglíficos

Maravall ha dicho lo siguiente:

La Edad Media aportó, con su etapa de cultura caballeresca, un elemento importante para el desarrollo del género emblemático: la

influencia de la heráldica. La representación encubierta de conceptos bajo figuras, que, recurriendo preceptivamente a la agudeza del ingenio, practica el mundo de la caballería medieval, prepara el gusto por los emblemas. Todos los que sobre la materia escriben, en el XVI y el XVII, señalan el antecedente que se encuentra en divisas, blasones, empresas, etc., esto es, en las representaciones heráldicas. (Teatro 98)

Similares a los jeroglíficos, los blasones (escudos) y las insignias (divisas) son antecedentes de los emblemas. Paravicino menciona un blasón de cisnes en uno de sus sermones (Cerdán, *Sermones* 296) y El Lunarejo mientras usa los emblemas y la historia natural, entre otros, para glorificar a María, emplea los blasones y las insignias para alabar a los santos, a los Padres de la Iglesia y a Cristo tanto como para mostrar su conocimiento de la mitología clásica y la historia bíblica.

En su «Sermon primero al glorioso Doctor [...] Thomàs de Aquino» (1685), El Lunarejo declara:

Tomas luze por todos, entiende con todos, habla por todos, explicalos todos; luz del mundo apellido en nuestro Evangelio el Señor à sus Apostoles: Vos estis lux mundi. Blason lustroso, que oy aplica la Iglesia à sus Doctores. (NM 241)

Cristo bendijo a los apóstoles con la frase «son la luz del mundo», y El Lunarejo cree que la Iglesia la aplica a sus doctores también.¹¹⁸

En la «Relección evangelica», Espinosa Medrano describe el blasón de Eneas:

Verdad es esta, que aun la conociò la ceguedad Gentilica: Hermoseavase el escudo de Eneas de varios relieves y la gravazon de oro

¹¹⁸ Espinosa Medrano se refiere al blasón de otro santo, Bartolomé, en su «Oracion [a] [...] Bartolomé» al decir: «[s]erpiente es el Basilisco y coronado blason de Bartholomè» (165).

mostrava las victorias, los triunfos, los progressos de su descendiente Augusto Cesar; viase alli la batalla, que diò à Cleopatra y à Antonio y que favorecian aquella faccion, los Dioses y numenes de Egipto acà de la Romana mostrava el butil en brillante dibuxo con otras Deydades à Marte sañudo y campeador. [...] Acompaña-vale la discordia, rasgado el ropage, à quien seguia Belona con un açote sangriento en la mano. [...] Ilustre y bellissimo tarjon el que pinta el Poetà y mas para infundir pavor [...] representar la Diosa de la guerra con vn açote, ondeando sangre en la mano. (NM280-81)

Parece divertirse al comentar la descripción sangrienta en este blasón de Belona, la diosa pagana de la guerra, por el que puede interesar a su público a través de la violencia inesperada de este discurso. Pero Belona pronto se compara al dios cristiano, de quien Espinosa Medrano dice: «[s]epase, que la benignidad Divina estudia grimas para eNMendar, no castigos verdaderos para destruir» (NM 281). De esta manera, el blasón se utiliza para comparar a los dioses paganos con el cristiano. Sin embargo, fuera cual fuera esta comparación negativa en cuanto a lo pagano, El Lunarejo sí muestra su admiración por el blasón cuando lo llama un «brillante dibuxo» y considera que una pintura de ello es «ilustre» y «brillante».

Espinosa Medrano menciona otro blasón, con un sueño, en su «Releccion evangelica» (1681):

Soñava Aftiages, que la Princesa Mandanes paria vna vid, que con sus pampanos y sarmientos hazia sombra à toda el Asia; pues en verdad, que fue representado Cyro, Rey de los Persas, en aquel frondoso geroglyfico, figura expressa de Christo bien nuestro, à quien le mereciò assi el blason de vid, como el glorioso titulo de Christo! [...] [porque] Libertò al Pueblo de Dios de la captividad Babilonica. (NM 277)

Espinosa Medrano entreteje esta imagen de la vid a través del sueño de Astiages y un jeroglífico antiguo de Ciro, quien,

por librar a Israel de Babilonia, merece el blasón de la vid.¹¹⁹
Continúa:

Y apellidole Christo el mesmo Dios. Tantos honores à vn bàrbaro?
[Cyrus]. [...] Pero adonde vamos? Que vides son las que referimos?
Que essas todas son vides soñadas y solo Christo es la verdadera.
[...] (NM 277)

Aunque Cristo, el Rey Ciro, el personaje mitológico Astiages y un jeroglífico —todos— se unen por su asociación con el blasón bíblico —la vid—, Cristo es la única verdadera vid. Las otras se imaginan en sueños y jeroglíficos que Espinosa Medrano discute a pesar de la proscripción de esta práctica por parte de Terrones del Caño (*Instrucción* 86-87) y Bonifacio (*De sapiente fructuoso* 188). Terrones del Caño también había proscrito demasiado uso de los jeroglíficos y ya que Espinosa Medrano solamente discute brevemente el de Ciro aquí, parece consciente de esta recomendación.

No todas las referencias a blasones y escudos de El Lunarejo se dirigen a lo sagrado. En su «Sermon primero de nuestra Señora de la Caridad» (1673), el predicador incluye el blasón y el escudo de Don Alonso Pérez de Guzmán, Duque de Medina-Sidonia y Corregidor del Cuzco. Los inserta en una sección del sermón donde pregunta retóricamente por qué María duerme «entre dos calderas» (alegorías por «cleros», según los grandes intérpretes de la Biblia):

Que calderas son estas? O como se vienen à los ojos los inclytos, los Reales blasones de los Guzmanes de Medina-Sidonia, dos calderas de oro jaqueladas y por orla vnos arminos en capo de plata hermo sean su heroyco Escudo. (NM 109)

Por mencionar «à los ojos» es posible que el blasón y el escudo estuvieran con el predicador en el pùlpito, o si no, que él sim-

¹¹⁹ El historiador griego, Herodoto, llamado el «Padre de la historia» era el primero que contó del Rey Ciro el Grande (Lenardon 99). Esta versión aquí (la que sugiere una lectura de Herodoto por Espinosa Medrano), es un ejemplo del uso de mitos históricos en los sermones de El Lunarejo.

plemente mostrara su familiaridad con dichos símbolos. Fuera cual fuera el caso, la detallada descripción de ellos indica que él sabía bien cómo se veían.

En el «Sermon de nuestra Señora del Carmen» (1677), es más evidente que el predicador tuvo un escudo consigo en el escenario.¹²⁰ De dirige a un grupo de monjas carmelitas y les enseña del escudo de su orden:

Essas son las Estrellas que hermocean el Escudo y Tymbre del Carmelo: Reparad que son tres; Dos altas, que ilustran los dos lados del Manto Blanco: Otra, inferior, que cae sobre el Escapulario Pardo. Las dos à los lados corresponden à los dos Pechos; la baza, al Vientre Divinissimo de MARIA: como, que si la Bienaventurança, se symboliza y señala por las Estrellas, el Vientre y Pechos de MARIA obstentan su mas lustrosa Beatitud en ser Amaltea Luciente, que diò Pechos al Hijo de Dios y en ser Madre Virgen, que diò Entrañas à la Familia del Carmelo. (NM125)

Parece guiar al oyente-espectador paso por paso a través el escudo. Habla de los dos lados y las diferentes partes del «manto blanco» donde aparentemente está el escudo para que los espectadores comprendan exactamente lo que ven.

Los sueños y las insignias también forman una combinación interesante en el «Sermon de la encarnacion del Hijo de Dios» (1682). Aquí antes de una importante batalla Espinosa Medrano cuenta cómo Alejandro el Grande apareció en un sueño a Antioco, el Rey de Siria. Alejandro le dijo que «no dudasse de la victoria, con solo que llevasse la insignia de la salud [...] que la fixasse en los pendones de el Exercito». El rey obedeció y ganó con esta poderosa insignia de la salud en los estandartes de su ejército. La insignia se describe con «dos triangulos travados entre si, dos Deltas enlazadas y en los cinco huecos, que hazen, se figuravan cinco letras. [...] Quieren dezir, salud, o sanidad». El Lunarejo cristianiza el objeto al decir

¹²⁰ Consulte mi sección de otras ayudas visuales en este capítulo.

esta figura de los dos triangulos enlazados [...] en Maria avia de Encarnar el mismo Dios [...] que son [los triángulos] si no dos naturalezas engazadas en vna persona [María]? En esse enlazamiento de dos naturalezas humana y Divina consistia la salud de el mundo».

Hasta discute su diseño simétrico cuando dice: «[m]as: que por qualquier angulo que se mire esta divisa, se representa el Arpa Real de su Padre, la Cytara de Maria y las melodias de Iesvs» (NM 42).¹²¹

Como hemos visto, los blasones y las insignias se usan tan frecuentemente como los emblemas en *La novena maravilla*. En todos estos símbolos el predicador incluye una plétora de imágenes: un refrán bíblico, el símbolo bíblico de la vida (vid), una diosa pagana de la guerra, un jeroglífico, un manto con estrellas, personajes militares y un sueño.¹²²

3.12. Juegos infantiles

Bonifacio critica la mención de juegos infantiles en sermones (*De sapiente fructuoso* 187). Espinosa Medrano, sin embargo, menciona un juego de fortuna en su «Sermon à la gloriosa Santa Rosa» (sin fecha).¹²³ Aquí describe cómo Santa Rosa y Cristo (dis-

¹²¹ «Divisa» es otro término por «insignia».

¹²² En el «Sermon [...] [a] Santo Tomàs de Aquino», Espinosa Medrano repasa el sueño de José (Gén. 37: 9-11) en que el sol, la luna y las once estrellas lo adoraban (NM 238).

¹²³ El juego de dados se menciona en el «Sermón de Santa Teresa», donde Paravicino dice: «Dios, para mostrar un amor grande, quiere sacarle a Teresa el corazón; y el casquillo, que llaman, de la flecha es con aletas [...] y la asta grande con un dardo [...] y el serafín no la tira. [...] Que tire Dios jaras de amor no me hace novedad, si aun la oración enseña que las tira [...] y las saetas del Poderoso, en lenguaje de David, pasadores ardientes son; e Isaías le vió escoger una con cuidado particular. [...] ¿Mas que no la tira? Sí tira; mas tira con fiador, porque no quiere soltar el dardo, ni quiere perder la caza» (Alarcos, ed. 144). Al mencionar a David e Isaías, Paravicino revela que la Biblia es una fuente para estos cuentos de dados.

frazado de niño) juegan dados en una competencia para predecir el futuro:

Vida, o muerte se aventura en esta Mesa: Parecese à las de la Antigüedad, que en las aras avia dados, para que tirando cada qual, por el rumbo de ellos adivinasse el sucesso feliz, ò el infausto, que le esperaba [...]. Mucho es juzgarlos en tal mesa [...] Pero mas jugarlos con el mismo Dios, solo Rosa supo qual es lo mejor de los dados [...] en fin se jugò; claro està, que seria limpiamente, pero cada vno jugava con su flor. [...] Ganò primero Rosa, pero despues perdiò; y es, que en mas escondida erudicion el dado tiene vn punto mayor que gana, que se llamava Venus. Otro infeliz y baxo, que se llamava Canis [...]. Tirò Rosa y ganò, porque el punto mayor era Venus la estrella de las Rosas. [...] Tirò Iesus y como su mayor punto le tiene en los trabajos, hecho el punto Canis. Representò en el tablero todo el lance del Can rastrero de las almas [...]. Como se atreve Rosa à jugar con quien no puede perder? No sabia que era Dios el Niño? Ignorava, que en sus manos estava su fuerte de ella y las de todos? (NM 270-71)

Por no reconocer que Cristo es el niño con quien juega, Santa Rosa parece desafiar el control divino de futuros sucesos. Sin embargo, El Lunarejo rápidamente interpone «[n]o: Pues como juega? Como era Rosa del coraçon del Niño. [...] Y el Niño alma del coraçon de Rosa» (NM 271). Ya que los dos se entretejen íntimamente es imposible que uno gane por el sacrificio del otro (NM 271).

Un juego de niños hebreos se menciona en el «Sermon de la encarnacion del Hijo de Dios» (1682). El Lunarejo explica cómo ellos lo jugaban:

repartiesse en dos Coros los niños, sonavan los vnos tañendo flautas, los otros fingiendo llantos y luego cantando se quexavan los vnos, os cantamos y no dançasteis, respondian los otros: Tambien plañiamos nosotros y no nos llorasteis.

Este juego, el predicador explica, se usa para ilustra la vanidad inútil y la futilidad de la vida humana porque «todas las cosas de esta vida, ò son desatinos para reir, ò son miserias para llorar» (NM 44).

Además de dichos juegos, Espinosa Medrano se refiere a dos otros deportes en su «Sermon a la concepcion de Nuestra Señora» (1670). Al crear el universo, dice que Dios jugó boliche con la tierra porque «[t]odo lo componia con èl y trazavalo tan gustosamente entretenido, que dize, que jugava ante el Sempiterno Padre. [...] Luego lo pareció el aver de echar à rodar la bola del Orbe». Luego su división de las razas se compara a jugar un tipo de raqueta «porque repartia los Imperios del Mundo, variandolos de gente en gente, como suele rebotarse la pelota de mano en mano» (NM 50). Estos juegos representan el extremo júbilo de Dios durante su creación del mundo.

3.13. María, San Andrés y los poderes de bálsamos y óleos

Los bálsamos y óleos se mencionan varias veces en *La novena maravilla* y la fuente de estos tópicos parece ser tanto la Biblia como Paravicino. José vertió óleo en piedras donde soñó con la escala y habló con Dios (Gén. 28:18 y 35:14). En su «Sermón a Santa Isabel», Paravicino repasa la famosa unción de Betania en San Mateo:

[a]quí, entre fertilidades de rosas, esconde su oro la gracia. Acusóle Judas a Magdalena el olor o unguento que vertió a la cabeza de Cristo, con que fuera mejor para los pobres y disculpóla el Señor, con que para su sepultura lo había vertido; que verter olores y rosas en sepulcros, erudición sagrada y profana es.

En su «Panegírico funeral a Doña Margarita», Paravicino hasta compara el nombre de Cristo a un óleo («Oleo derramado es el nombre de vuestro Hijo» [*Sermones* 181-82n83, 248]).

En el «Sermon [...] al avgvstissimo y santissimo nombre de Maria» (1668) de Espinosa Medrano, María se compara a óleos sagrados. Estos tienen el poder de untar reyes, desatar nudos, preparar atletas y gladiadores para eventos deportivos, encender lámparas, curar heridas, destruir culpa, molificar espíritus rebeldes y causar que las luciérnagas brillen de noche (NM 71). El Lunarejo discute la relación entre el buzo y el óleo de la siguiente manera:

No veis al Buzo, que seguro se arroja al Pielago? Pues con la boca llena de aceite le examina los Abismos. [...] Derrame el Oleo en las Olas; ilustrase su profundidad, con que penetra el Golfo pescando Perlas, destroncando Corales. (NM71)

El buzo (también mencionado por Paravicino [*Sermones* 248n118]) deja caer un bocado de óleo en las olas para determinar la profundidad del agua donde tiene que buscar perlas.¹²⁴ En la siguiente cita, Espinosa Medrano sacraliza óleos, buzos y perlas al declarar que el Hombre no necesita nada más que María para encontrar perlas divinas en las Escrituras:

Quien quisiere pescar Margaritas en el Oceano de las Escrituras, sepase, que no ay mas aceyte en la boca, que el nombre de MARIA en los labios, buzeare à feliz, quando le derrame y a la efusion de tan dulce acento desentrañará las Perlas de sus Mysterios y sentidos. (NM71)

Las perlas también son un frecuente tópico en los sermones de Paravicino y la mayoría del tiempo su fuente es bíblica. En su «Presentación de Nuestra Señora al templo», el predicador español dice: «[p]retiosior est lapidibus magni pretii [Es más preciosa que las piedras preciosas de gran precio]». Aunque Paravicino declara que cita la «versión de los Setenta [intérpretes]» traducida al latín, la Vulgata dice: «[v]ale más que las perlas» (*Sermones* 81n117). En el «Sermón de Santa Isabel», dice: «un hombre de negocios, o tratante en piedras, que reconociendo una margarita [perla] [...] dio, por comprarle, su hacienda» (*Sermones* 160n15). En otros momentos menciona la parábola bíblica del tesoro, la perla, el echar de las

¹²⁴ Este uso de óleo en la boca del buzo es un interesante contraste con Sor Juana, quien dice en su «Primero Sueño»:
 y sacrílega llega a los lucientes
 Faroles Sacros de perenne llama
 que extingue, si no infama,
 en licor claro la materia crasa
 consumiendo. [...] (266)

Esta cita demuestra la creencia medieval de que las lechuzas penetran los templos y beben óleo de lámparas (Merlo 289).

redes de pesca, tanto como las doce puertas de perlas de Apocalipsis y la parábola del comerciante y la perla de San Mateo (*Sermones* 186n102, 211n84, 230n48).

También Paravicino se refiere a la *Historia natural* de Plinio, que declara que el rocío fertiliza ostiones precisamente a la madrugada para que produzcan perlas (*Sermones* 230n49). Al recibir este rocío los ostiones descienden al fondo del océano para esconderse del sol y el trueno, que pueden provocarles abortos. Paravicino se compara a sí mismo con un buzo que busca perlas y a Margarita con una perla al fondo del mar (*Sermones* 299n15).

Además de su conexión a buzos y perlas, el óleo desempeña otro interesante papel en la «Oracion panegyrica de el glorioso apostol San Andres» (1685). Aquí Espinosa Medrano explica que Andrés vivió dos días extras en la cruz donde convirtió a veinte mil personas a la cristiandad (NM 137). Por este trabajo su cuerpo se convirtió en «[m]añà [...] oleo [...] harina [...] nectar». Pero Espinosa Medrano pregunta: «[p]ues porquè mas el Sagrado Cadaver de Andrès ha de sudar oleo? Porquè no distila miel sabrosa, simbolo de las dulçuras de su Cruz?». Aduce que la cruz de Andrés se hizo de madera de olivo y por eso «tal vez fue tanto el azeyte, que sudaron los sacrosantos huesos, que hasta la mitad del Templo corriò en arroyos» (NM 140).¹²⁵

¹²⁵ Paravicino también hace referencias similares al sudor de sangre de Cristo: «Siendo Dios, os ostentan cuidadoso; siendo hombre, os hacen sudar en el huerto [Gethsemane] sangre» («Jesucristo desagaviado». *Sermones* 273). En otra ocasión declara «que ésas fueron las del huerto dichoso que gozó por riego a sus plantas la avenida roja de las fuentes del Salvador». Dicha cita se toma de San Lucas, quien dice «[y] estando en agonía, oraba más intensamente; y era su sudor como grandes gotas de sangre que caían hasta la tierra» («Oración a Sor Margarita de la Cruz» *Sermones* 329).

Capítulo 4

Humanizando lo sagrado en *La novena maravilla*¹

4.1. Lo sagrado y el cuerpo humano

Anteriormente, cité un pasaje donde Espinosa Medrano se refirió a los pechos de María al incorporar el cuerpo humano en sus sermones. Espinosa Medrano simplemente está respondiendo a una larga tradición de humanizar lo divino (Steinberg 9) y, por ende, hace las figuras sagradas más accesibles a un público más amplio (Maravall, *Cultura* 177-83) que necesita dirección del púlpito. Como Steinberg ha demostrado, la pintura de las genitales de Cristo y los pechos de María habían existido desde la Edad Media (28-29).²

En la Biblia, el «Amante» compara los pechos de la «Amada» a dos mellizos de gacela (Cantar de los Cantares 4:5) y en el período barroco, Paravicino describe los pechos de María como «dos cabritillos como pendientes» (*Sermones* 78-79).

¹ La mayoría de las secciones que incluyo en este capítulo son ejemplos claros de humanizar lo sagrado, pero como vimos en el Capítulo 3, algunos son válidos solamente hasta cierto punto. Notaré esos casos cuando sea apropiado y proveeré más exégesis para facilitar la comprensión de mi metodología.

² Es posible que El Lunarejo se interesara en arte y lo usara en sus sermones (véase Cap. 3, ayudas visuales). Del interés de Paravicino en arte y artistas, Caamaño Martínez ha dicho: «Paravicino, que, además de predicador, fue poeta y ocasional dramaturgo, tuvo trato con literatos y artistas de su tiempo. Gozó fama de entendido en las bellas artes» («Paravicino» 167).

Aunque Espinosa Medrano menciona los labios, el corazón, los dedos, las venas, las manos y los ojos de Dios (NM 87, 88, 263), presta la mayoría de su atención al pecho femenino en *La novena maravilla*. En su «Sermón de Nuestra Señora de la Antigua» (1656), dice:

Bienaventurados los pechos que mamaste y como que son mil vezes Bienaventurados, pues à esos pomos de nieve chuparon los Soberanos labios el nectar en jazmines destilado: Y que mayor Beatitud, que dàr la leche a vn Dios? Bien lo significò el Divino Galan, diziendo à su Esposa, que sus pechos eran razimos de vbas [...] que enamorado el Esposo comparò los pechos de su Esposa al razimo de las vbas. (NM 66)

Las frutas y flores son las metáforas del predicador para los pechos de María y de la «Amada». Cuenta cómo el «Amante» los compara a «racimos de uvas» y cómo el Niño Jesús se amamantó con «néctar destilado» a los «pomos de nieve» de los «jasmínes» de María. Más tarde, en este sermón, el predicador declara: «[a]unque si la leche es symbolo de la doctrina y de la sabiduria, como dize Pierio, los pechos que la brotan son figura de los Doctores y Maestros de la Iglesia». Aquí la leche de pecho es un símbolo de la doctrina y sabiduría cristianas y los pechos que la producen representan a los Padres de la Iglesia. Luego cita al «Amante» quien los compara a «cabritos» y a Santo Tomás quien dice: «[q]ue hermosos que son tus pechos» (NM 67).

En su «Sermón primero de Nuestra Señora de la Caridad» (1673), el predicador sigue citando las referencias del «Amante» al cuerpo de su «Amada». Explica: «[p]arecèse, Esposa mia, en la gentileza tu talle à la palma, asemejansen tus pechos à los razimos de la parra». El plural «razimos de la parra» alude al tamaño de sus pechos, mientras que la forma larga y delgada de la palmera nos presenta una imagen de su figura delicada (NM 106).

El «Sermón de Nuestra Señora del Carmen» (1677) es el más repleto de referencias a los cuerpos de la «Amada» y de María.

Aquí El Lunarejo describe su belleza empezando en la cabeza y siguiendo para abajo a los pechos, vientre y pies. Este tipo de orden no solamente había sido dictado por los retóricos y seguido por los poetas (Petrarca, Quevedo, etc.) para describir la belleza femenina (Pozuelo Yvancos 267-69) sino que se usaba en escritos de arte y religión para alejar la parte más sagrada del cuerpo humano (cabeza) de la más humana (pies) (Steinberg 143).

Para describir la belleza femenina que echa las bases para honrar a la Señora del Carmen, el predicador comienza su descripción ordenada en el siguiente pasaje sobre el cabello de la «Amada»:

Que hermoso es tu cabello, dezia el Divino Galan à la Esposa en los Cantares: Què tan hermoso? Como las crenchas de oro, que peyna el Sol? No por cierto: Como las hondas de Azabache, que encrespa la noche? Tampoco: Pues como què? [...] Como vna manada de Cabras, que trepan por el monte Galaad. (NM 122)³

A medida que el predicador busca una metáfora para la belleza de su cabello, elimina el oro del sol y la negritud de las olas. Como un símbolo apropiado, finalmente menciona la muy repetida imagen del rebaño de cabras del Monte Galaad, encontrada en el Cantar de los Cantares. A través de su asociación con pastores, el rebaño describe el cabello suelto de la «Amada» de manera rústica.

La descripción de El Lunarejo del cabello de la «Amada» no solamente incluye un aspecto visual sino uno táctil también:

Este cariño no se puede dibujar, si no con el desvelado anhelo en las hermosas de trançarlos, peynarlos, ensortijarlos, teñirlos, zahumarlos, florecerlos: Valgame Dios, que de atenciones, que de providencias! (NM 122)

³ Discutiré más tarde el uso de este tipo de diálogo de Espinosa Medrano en una sección de retórica.

Su uso de «desvelado anhelo» enfatiza la urgencia que el «Amante» siente por acariciar y decorar el cabello de la «Amada». Uno no solamente puede dibujar una pintura mental de ello sino que tiene que tocarlo para completamente experimentar su efecto de amor.

Ahora El Lunarejo se dirige a los pechos y el vientre de María y dice:

Que [...] solo le aclaman à Christo de Bienaventurados el vientre y pechos à que devio su Nacimiento y nutricion. No tal, que [...] à la Orden de el Carmelo aplauden y solemnizan, que como Maria la concibiò en la ternura espiritual de sus entrañas y la criò al cariño perpetuo de sus pechos. [...] A la Orden del Carmelo se la dize oy: Bien aya el vientre, que te pariò; bienaventurados los pechos, que mamaste. (NM124)

Las diferentes partes del cuerpo de María —«vientre», «entrañas» y «pechos»— se dispersan seis veces a través de este pasaje. Esta repetición hace hincapié en el papel de María como Madre no solamente para Cristo sino para la Orden Carmelita también. Estas partes del cuerpo se acompañan con los sustantivos amorosos «ternura» y «cariño» y con los verbos nutritivos «concibiò», «criò», «pariò» y «mamaste».⁴

Pero los pechos de María recibirán la atención más frecuente en este sermón, como vemos en la siguiente descripción del amamantar de Cristo:

⁴ Paravicino también medita el vientre y los pechos de María: «porque si hemos solemnizado el *Beatus venter* en sus entrañas todo el sermón, no se nos olviden en el *ubera quae suxisti*, sus pechos sacrosantos, en quien miraba Dios (a nuestro pensar) dos cabritillos como pendientes: *Duo ubera tua sicut duo hinnuli [...]. Meliora sunt ubera tua vino*» (*Sermones* 78-79, 84).

La fuente de las últimas dos citas latinas (traducidas al español, «[t]us dos pechos como gemelos de gacela» y «[q]ué hermosos son tus pechos, hermana, Esposa mía, más que el vino») es el Cantar de los Cantares (*Sermones* 78-79n98, 84n129).

Christo mi bien al mamar en sus infancias cautelò parecer mas aina cordero. [...] O Dignidad soberana de los pechos de tanta Madre! O cortesanía reverente de tanto Hijo! [...] Pues como mama? [...] Hinc primero las rodillas en tierra y luego mama. O! Pues no sea su Magestad si no Cordero. [...] Doble con filial sumission las rodillas y en sagradas adoraciones bese las puntas de rubi en que nevadamente remata el alabastro de sus pechos. [...] O con quanta reverencia, (dize) [«dize» refers to «El Evangelio»] con quanto honor dexo tratar y exaltar tus pechos! Y con quanta reverencia los chupa este virginal rebaño de Teresa! (NM 126)

El Niño Jesús se compara a un cordero que se arrodilla para amamantar los pechos de su madre. El predicador entonces manda que el Niño sea un cordero («Pues no sea su Majestad si no Cordero»), que se arrodille («Doble con filial sumission») y que bese las puntas de rubí que cubren la blancura de alabastro de los pechos de María («bese las puntas de rubi en que nevadamente remata el alabastro de sus pechos»). Tiene cuidado de no ofender a sus oyentes con el pasaje anterior, «con quanto honor dexo tratar y exaltar tus pechos!» Entonces describe cómo el público de monjas carmelitas besa los pechos de María de manera similar.

Finalmente, Espinosa Medrano llega a una descripción de los pies de María.⁵ Se introducen al sermón a través de una alegoría del personaje mitológico, Ródope:

Humildades son de Maria, que enamoraron al mismo Dios, aquella huella despreciada, se arrebatò las atenciones del Altissimo. Asi, no dice la erudicion profana del otro Rey, que viendo, que vna

⁵ Paravicino admira los pies de María en su «Presentación de Nuestra Señora al templo». La fuente para este tópico es otra vez el Cantar de los Cantares (*Sermones* 71n68). El español dice, «[a]clamara con Salomón los pasos de esta Señora: *Quam pulchri sunt gressus tui* (¡Qué bellos son tus pies con las sandalias!). [...] *In calceamentis quia superior, et eminentior* (pies con el calzado, porque superior y más eminente). Que iba así María calzada, porque se descollaba y excedía a todas. Privilegio que deben en lo natural las mujeres a su calzado y que María goza en el espíritu desde luego, pisando, no quince gradas solas, sino cuantas se consideran de criaturas» (*Sermones* 71).

Aguila caudalosa traia por los aryes vna Serbilla, que dexò caer del pico, enamorado de la brevedad del pie, mandò inquirir por todos aquellos confines del dueño; y averiguado, que era Rodope, la admitiò por esposa y entronizò à la Magestad? Pues assi se aficionò mas el Omnipotente de lo arrastrado de la sandalia, de la humildad profundissima de esta Niña [Mary], significada en la huella pequeña del pie, que es lo infimo y despreciado de la gallardia mugeril. (NM 123)⁶

Espinosa Medrano cree que aunque el pie es la parte menos apreciada del cuerpo femenino, su humildad atrajo a Dios a María igual que el rey era atraído hacia Ródope en este cuento.⁷

La inclusión anterior de los pechos y cuerpos de María y la «Amada» en sus sermones es un claro ejemplo de la tentativa del predicador de humanizar lo sagrado. La asociación del pecho, por ejemplo, con la nutrición del Niño Jesús y el pie como metáfora para la parte más «humana» del cuerpo no necesita más exégesis. Sin embargo, El Lunarejo también menciona el muslo. A medida que lo asocia con varios personajes bíblicos, lo sagrado se humaniza otra vez con el cuerpo humano.

En la Biblia, el muslo representa linaje familiar y es el sitio donde la fidelidad de uno a su maestro se jura. En su «Oracion panegyrica de nvestra Señora de la Antigua» (1656), El Lunarejo recuenta la historia de la lucha de Jacob con el ángel.⁸ Cuando este último se da cuenta de que no puede ganar, trata de herir a Jacob golpeándole el muslo. Sin embargo, Jacob no termina la lu-

⁶ No puedo identificar lo que quiere decir por «Serbilla».

⁷ Cisneros menciona que Espinosa Medrano también describe las manos de María en su «Sermon panegyrico al augustissimo y santissimo nombre de Maria» («Huellas» 144). Cito a continuación un ejemplo de dicho sermón: «Los ojos de toda la Vniversal Iglesia estan fixos, pendientes, atentos à solo las manos de su Señora, porque solo de ellas espera recibir todo el bien, que Dios reparte y por ellas ofrece todo el merito, que Dios acepta» (NM 87). La admiración de las manos de María se emplea aquí para honrarla y para realzar la naturaleza humana y física de su relación con el Hombre.

⁸ Esta historia es de Gen. 32.

cha hasta que recibe una bendición por parte del asaltador misterioso (NM 61).

En su «Sermon al augustissimo y santo nombre de Maria» (1668), El Lunarejo otra vez se refiere a esta lucha al decir: «[q]ue ceremonia fue esta de manosearle el muslo?» Explica que la importancia del muslo para Jacob, quien, al pedir que su hijo José cumpliera ciertas promesas, dijo «[p]on tu mano en este muslo y fiarè de tu verdad». De una manera similar el sirviente de Abraham también juró su fidelidad en el muslo de su maestro (NM 73).

El Lunarejo entonces declara que todos los hombres deben jurar su fidelidad en el muslo porque es

lugar dedicado à la generacion y como de la de esse Patriarca avia de proceder el Mesias, juran sobre el muslo, donde virtualmente se contiene la Divina descendencia: es essa parte el seminario, en que se incluye vn Dios de su linage y por este se jura. (NM 73)

Recuerda que «[t]odos los Patriarcas juravan por esse dulcissimo Nombre, pues todos en el mysterioso muslo dezian: *Por el Dios de mi linage*» (NM 74). El muslo es el símbolo de regeneración y linaje familiar para personajes bíblicos y para todos los Hombres.

Como ya hemos visto, además de la posible influencia del arte, Espinosa Medrano siguió a Paravicino y a la Biblia al incorporar el cuerpo humano en *La novena maravilla*. Estas referencias cubren casi toda su carrera. Usa el muslo en sermones de 1656 e 1668, los cuerpos de María y la «Amada» (figura, cabello, pechos, vientre, pies) en otros de 1656, 1673 y 1677 y varias partes del cuerpo de Dios en uno de 1667. Comentarios como «dizen aqui es humanarse Dios», «se forma essa Divinizada humanidad» y «[b]axò entonces el Verbo de Dios humanado en forma de candida nube» también enfatizan la tentativa del predicador de humanizar lo sagrado en sus sermones (NM 30, 36, 236).

Paravicino era el modelo de Espinosa Medrano en predicación. Igual que la mayoría de predicadores y escritores durante el Siglo de Oro, aquel era un frecuente usuario de muchos tropos retóricos (*Sermones* 23, 28).⁹ Para complementar su propio estudio y enseñanza de la retórica clásica en el seminario en Cuzco, Espinosa Medrano probablemente también estudió el uso de tropos retóricos del predicador español, con la finalidad de animar su oratoria. En su «Sermón de Nuestra Señora del Carmen», Espinosa Medrano usa tropos y figuras para describir el cuerpo de María. En la siguiente sección, catalogaré algunos de estos elementos retóricos y discutiré qué función sirven. Pero primero puede ser útil repasar algunas opiniones de Granada, Cortés de la Cruz y el mismo Espinosa Medrano acerca del uso de tropos en predicación.

4.2. Tropos retóricos, figuras de hablar y doctrina cristiana

En el Capítulo 2, vimos que Granada fue el primer retórico español que reconoció el valor de la retórica clásica en predicación. Para contrarrestar a sus críticos, quienes opinaron que la retórica era una invención humana y superflua al ya perfecto «Verbo de Dios», Granada declara que la Biblia, los Padres de la Iglesia y hasta los protestantes habían incorporado la elocuencia en sus escritos para mejor captar la benevolencia de los lectores (*Rhetorica* 4-9). Entonces pregunta: «¿por qué no debe hacer lo mismo el predicador católico?» (*Rhetorica* 15-16). Otros retóricos españoles siguieron los consejos de Granada en la discusión de artificios retóricos para predicación. Dos de los más importantes incluyen a Agustín de Santa María (*Arte de orar evangelicamente*, Cuenca, 1648) y a Francisco de Ameyugo, (*Rhetorica Sagrada* [. . .], Zaragoza, 1667 [Barnes 145]).

⁹ Véase a Alarcos para una discusión de rasgos identificadores en el uso de imágenes retóricas por Paravicino.

Para el siglo XVII los tropos y figuras «reconocidos» llegaron a más de cincuenta y generalmente se tomaban de cuatro grupos: tropos de palabras, tropos de dicción, figuras de palabras y figuras en *sentencias* (Barnes 145).¹⁰ En su «Prólogo» a *La novena maravilla*, Cortés de la Cruz dice que Espinosa Medrano era bien prolífico en el uso de tropos y figuras, como los retóricos clásicos sugirieron:

Assistíole sin puerilidad la Retorica, bien que con magisterio y magestad la eloquencia: las amplificaciones muy amenas, los tropos y figuras siempre enga[r]zadas con la gravedad de las sentencias, las metáforas sin violencia, las antítesis con valentia, los similitercadentes y desinentes muy sonoros, los donayres con mucho juyzio; los equívocos sazoados, las descripciones, aunque floridas, pero nada verdes, los retruecanos con sutileza, las paronomasias con mil sales, las prosopopeyas con mil almas. Hasta en los synonimos y epitetos era tan avisado, que no usava de ellos en prosa, como pudiera en verso, siguiendo el consejo de Aristoteles, el qual enseña, que si el Poeta puede dezir leche blanca; pero el orador pocas vezes tiene licencia para darle esse epiteto à la leche. («Prólogo» iv-v)

Aquí vemos que Cortés de la Cruz cataloga algunos de los tropos y figuras favoritos y más frecuentemente usados de El Lunarejo (epíteto, antítesis, metáfora, *similiter cadens*, sinónimo, etc.), mientras que defiende el uso restringido de ellos por su mentor, como sugirió Aristóteles.

¹⁰ Barnes enumera los siguientes términos que se aceptaban para cada grupo: 1) tropos de palabras (metáfora, metonimia, catacrexis, sinécdoque, antonomasia, onomatopeya, metalepsis, antífrasis); 2) tropos de dicción (alegoría, ironía, hipérbolo, perífrasis); 3) figuras de palabras (repetición, conversión, complexión, con-duplicación, traducción, sinonimia, polisíndeton, gradación, sinécdoque, disolución, adjunción, disyunción, sinacciosis, agnominación, *similiter cadens*, *similiter desinens*, compás, antítesis, conmutación); 4) figuras en sentencias (interrogación, responsión, subyección, prolepsis, corrección, dubitación, comunicación, prosopopeya, apóstrofe, hipotiposis, apesiopesis, énfasis, sustentación, preterición, licencia, concesión, ironía, distribución, permisión, deprecación, execración, epifonema, exclamación, imagen, transición [Barnes 145]).

Mientras que ilustra los misterios divinos del púlpito, El Lunarejo también muestra que su destreza de enseñanza retórica está todavía muy viva. Frecuentemente no solamente emplea o menciona tropos y figuras específicos sino que se los define a su público, para facilitar su comprensión de su mensaje. Esta técnica retórica de explicar el significado de palabras es llamada «definición» por Granada, quien la define como «la que abraza breve y absolutamente las calidades propias de alguna cosa». (*Rhetorica* 345). Cicerón también llama este tipo de argumentación «definición» y explica que la estrategia «is applied to the whole subject which is under consideration; this definition unfolds what is wrapped up, as it were, in the subject which is being examined» (*Topica* 389; bk. ii, sec. ix). Por ejemplo, para explicar por qué los «calientes Panes» de la Eucaristía cristiana se colocan en la «Mesa» frente al viento del norte («[e] Aquilon»), El Lunarejo declara:

Què congruencia de sentidos ay aqui? Muy grande, pensava Yo. [...] Pusose aquella Mesa en el Templo de Dios al Norte, contra el fronterizo Aquilon. [...] No me pica esso: noto si mucho, la poderosa eficacia con que este Sacrosanto pan, devidamente gustado, hostiga al punto esos invisibles Adversarios. Comer à la Mesa y ahuyentarlos, no los distingue el Caldeo; puesto, que son synonomos, ò comento vno de otro, poner la Mesa y mandar huir al Aquilon. [...] Que al Aquilon estava la Mesa. Luego comer el Pan Eucaristico en ella, es la misma fuga de el Aquilon. (NM 26)

Primero define qué «sinónimo» quiere decir («comento vno de otro»). Entonces explica que de una manera similar «poner la mesa contra el norte» es igual que «ahuyentar los vientos». Más tarde dice que «come[r] el Pan Eucaristico en ella» es similar a «la misma fuga de el Aquilon». Entonces sigue explicando que

esse nombre de Aquiló: es Griego y quiere dezir el diestro, ò derecho; y es al contrario, que no es, si no el siniestro, por soplar de la parte izquierda del mundo, que es el Norte [...] Hallo, que literalmente es esta vna Antifrasis, que llaman los Retoricos, quando la cosa significa mejor al revès, como dezis, de lo que el nombre sueña. (NM 27)

En otra ocasión explica: «[I]llamarànte vn Nombre, que le profiriò la boca misma de el Señor. Qual es esse? Qual ha de ser, [...] si no: *Ave gratia plena*. Que es perifrasis de *Ave Maria*. *Pro nomine proprio*, [...] *Gratia plena*» (NM 86).

Otros tropos, figuras y técnicas literarias que El Lunarejo menciona, emplea o define en *La novena maravilla* son: hipérbole (97, 209, 221, 279 [dos veces]), enigma (27), prosopopoeia (105, 274), antonomasia (122, 174), analogía (109, 266), alusión (164), metáfora (214, 255, 275), acumulación ([de verbos 157],¹¹ [de preguntas retóricas 186]),¹² exclamación inyectiva (276), verbo y adverbio (240),¹³ rima (274)¹⁴ y alegoría (109, 254). Sin embargo, para explicar los misterios divinos El Lunarejo implica a veces que el poder de la retórica de un orador es secundario al de las Escrituras: «No ignoro respuestas de Interpretes, ni hago caso de sutilezas de Oradores: La solidèz de el mismo Sagrado Oraculo, autorizarà mi solucion» (NM 278). En otro momento indica que los elementos retóricos son útiles para realzar la expresión porque «entre las palabras se deslizan los afectos» (NM 289).

Al descartar temporalmente las «sutilezas de Oradores» y al depender solamente de «[I]a solidèz de el mismo Sagrado Oraculo», que «autorizarà [su] solucion», Espinosa Medrano parece asignar un papel secundario a la retórica (igual que los críticos de Granada) detrás del Verbo sagrado. Al usar términos como «se deslizan», «sutilezas» y «afectos» para describir a los retóricos y la elocuencia, El Lunarejo también sugiere que la retórica es una decoración poética inventada por el Hombre. Sin embargo, como hemos visto, su discurso está repleto de elementos de la retórica clásica. En el siguiente catálogo de algunos tropos y figuras principalmente de su «Sermon de Nuestra Señora del Carmen», gana-

¹¹ «Ea, que yà le sulminas en nuestro favor, Marte Apostolico, entra, rompe, embiste, hiere, mata, corta, destroza, derriba, asuela, pasma, aturde, atropella».

¹² Hay seis preguntas seguidas aquí. En la próxima página hablo de este ejemplo.

¹³ «Cristo era el Verbo del Padre, pero Thomàs el adverbio de el Hijo de Dios».

¹⁴ «Poca vista es menester para dicernir, que es mejor el dar, que el recibir».

mos más conocimientos del estilo oratorio de Espinosa Medrano, leemos cómo sigue la recomendación de Granada de incorporar el arte de la retórica en predicación y vemos qué papel desempeña este arte en uno de sus sermones.

Granada y Valadés, dos de los retóricos españoles más interesados en la retórica clásica para predicación, definieron algunos de estos términos y yo he indicado estas referencias donde sea apropiado. Empezaré con una de las observaciones favoritas de Espinosa Medrano acerca del cabello de la «Amada»:

A) **Pregunta retórica:**

Què tan hermoso? Como las crenchas de oro, que peyna el Sol? No por cierto: Como las hondas de Azabache, que encrespa la noche? Tampoco: Pues como què?¹⁵

Con una serie de preguntas retóricas Espinosa Medrano imita un diálogo consigo mismo. Este tipo de diálogo fue recomendado por Granada en su *Rhetorica* (353-54).

Granada cree que esta técnica es perfecta para sermones porque capta la atención del público gracias a la belleza de las palabras usadas y a la expectativa que produce al demorar la respuesta final. Al obligar a que el público espere la respuesta, el predicador lo prepara para el clímax que él controla. Granada también recomienda que el predicador afecte su voz mientras ofrece las preguntas «como que en cierto modo se representan en un teatro» (*Rhetorica* 354). Es interesante notar la referencia de Granada al teatro, la que indirectamente compara al predicador a un actor en el escenario.

¹⁵ Llamada «raciocinacion» por Granada, quien la define como «una figura, por la qual nos preguntamos a nosotros mismos la razon, por que decimos cada cosa y nos pedimos a menudo la explicacion de cada proposicion de por sí» (*Rhetorica* 352). Valadés nombra esta técnica «sujeción» cuando «el orador se interroga y se responde a sí mismo» (*Retórica* 633).

Aunque Espinosa Medrano plantea cuatro preguntas (separadas por sus propias respuestas) en el ejemplo anterior, pregunta seis más en su «Panegyrico a nvestro glorioso padre S. Antonio el Magno»:

Què Muger es esta tan lustrosamente admirable? Què Dragon aquel tan vorazmente atrevido? Què Rio es este tan impetuoso, que la arriesga? Què Tierra aquella tan favorable, que se le suerbe? Què Alas estas tan oportunas, que la remontan? Què Yermo aquel tan apacible, que la abriga? (NM 186)

Granada llama esta acumulación de preguntas una «interrogación» y recomienda su uso para hacer que la oratoria de uno sea «mas primorosa» para que ni el predicador ni los oyentes se duerman (*Rhetorica* 358-59). El *Ad Herennium* también usa un término similar del latín, el *interrogatio*, que «reinforce[s] the argument» (285; bk. iv, sec. xv).

Otro ejemplo del *interrogatio*, combinado con la «repetición» de «una misma palabra con elegancia» (Granada, *Rhetorica* 318-19), se encuentra en el «Panegyrico al glorioso martyr y obispo San Blas», donde Espinosa Medrano pregunta:

Què Imperio es este? Què Corte? Què Republica? Què leyes? Monarquia donde se respeta el Principe con amor, se rinde la servidumbre sin desdoro, se exhibe el feudo sin desden, desterrada la guerra, desconocido el motin, amparada la inocencia, enfrenado el poder, rebatida la violencia, ò imperio de los hombres en los hombres? Què diverso que eres, que de semejante proceder! Imperio al fin en los hombres, imperio en retazos humanos, pues quando domine en los cuerpos, que juridicion puede exercer en las almas? (NM 229-30)

Las preguntas comienzan de una manera corta, directa y casi brusca, pero a medida que el orador entra más profundamente en el pasaje las preguntas se vuelven cada vez más complejas y largas y hasta parecen perder su calidad interrogatoria. La repetición de «se», seguida por la forma adjetiva de varios verbos, aumenta la

tensión del pasaje mientras que prolonga el suspenso de la respuesta para los oyentes.

Las siguientes son otras técnicas retóricas del «Sermón de Nuestra Señora del Carmen»:

- B) **Anáfora:** (véase repetición de «como» en #1).
- C) **Epanalepsis:** (véase «què» al principio y al final de #1).¹⁶
- D) **Similicadencia:** «traçarlos, peynarlos, ensortijarlos, teñirlos, zahumarlos, florecerlos»¹⁷
- E) **Asíndeton:** (entre los últimos dos verbos en #4).¹⁸

Espinosa Medrano emplea la anáfora, la epanalepsis y la similicadencia para prolongar su discurso (por preguntar) de María a través de repeticiones de las mismas palabras (*què, como, los*) y verbos infinitivos. Los verbos en la similicadencia son inusitados y agradables al oído y reflejan los consejos de Granada de usar belleza en la selección de palabras (*Rhetorica* 353). La omisión de la «y» entre los últimos dos verbos finales es útil para crear una sensación de urgencia porque solamente las palabras más importantes se oyen.

- F) **Interpretación:** «nubes», «nubecita», «nube», «nublado», «nubecilla», «nublo», «descalcèz», «descalço», «pies», «pisadas» (NM 123).¹⁹

¹⁶ También llamada «reduplicación» por Valadés y definida como una repetición de la misma palabra dentro de una frase o al comienzo y otra vez al final (*Retórica* 563).

¹⁷ Valadés dice que esto ocurre «cuando en la misma estructura de palabras hay dos o más palabras que son presentadas en los mismos casos de modo semejante» (*Retórica* 569). Aquí todos los verbos son infinitivos.

¹⁸ Lanham lo define como «mission of conjunctions between words, phrases, or clauses» (18).

¹⁹ Granada dice que esta técnica ocurre «quando muchas palabras de una misma significacion se juntan para instar, aumentar y tal qual vez tambien para hablar con mayor claridad» (*Rhetorica* 340).

- G) **Símil:** «son tus dos pechos, Esposa mia, como dos Cabritillos mellizos, que de vn parto echò à luz la Cabra à morder Iazmines» (NM 125).²⁰
- H) **Polisíndeton:** «Era menester, que aquel manjar solido y robusto de los Angeles se liquidasse y facilitasse para nuestra infancia y delicadèz pueril», «Bolviò à la oracion y à tercera, quarta y quinta y sesta instancia y pregunta» (NM 121, 123).²¹

La interpretación de «nube» se encuentra en una de las alegorías de Espinosa Medrano: en este sermón acerca de una nube de lluvia que se formaba de un pie. Maravall menciona que las nubes, como Proteo, eran temas favoritos de los autores barrocos ya que ellas también representaban la naturaleza siempre temporal, efímera y cambiante del Hombre en la tierra (*Cultura* 368). Aquí Espinosa Medrano usa este tópico mientras juega con la palabra raíz de «nube». Al relacionar la nube a los pies de María (que son por sí mismos un eufemismo bíblico por genitales [Steinberg 144]), El Lunarejo enfatiza la humildad de María, su papel como Madre y su papel como puente entre el Hombre y Dios.

Al usar un símil para describir los pechos de María como «dos Cabritillos mellizos», El Lunarejo sigue a Paravicino quien, como hemos visto, se refirió a ellos como «dos mellizos de gacelas». Este tópico no es original del predicador español ya que lo tomó de la Biblia (*Sermones* 79n98). El segundo ejemplo del polisíndeton contrasta con una elipsis porque extiende la frase innecesariamente con seis *y griegas*, cuando solamente una bastaría. En forma ingeniosa Espinosa Medrano usa el polisíndeton (repetición de la *y*) aquí para combinar la forma de la frase con el fondo del mensaje —que el Rey de Israel preguntó repetidamente si se veía cualquier nube de lluvia sobre su tierra reseca—.

²⁰ Según Granada es una técnica «que transfiere a una cosa algo semejante tomado de otra desigual. Y sirve, o para adorno, o para prueba, o para mayor claridad, o para poner la cosa delante de los ojos» (*Rhetorica* 376).

²¹ Lanham dice que es el «[u]se of a conjunction between each clause» (78).

I) **Similiter cadencia:**

era Deydad Virgen, porque aquel Elemento [el fuego] lo es, assi por su pureza resplandeciente, como por su esterilidad insigne; porque del fuego ninguna vida nace, el fuego ninguna semilla admite. Tenianle encendido y perpetuavanle en las Aras; sin permitir, que se apagase: Atendian con desvelo à inmortalizarle, aplicandole successivos carbones. (NM 120-21)²²

J) **Aliteración:** «Vesta por Virgen purissima [...] llama fertil, llama fecunda» (NM 121).²³

K) **Tautología:** «ascuas», «brasas», «carbones» (NM 121).²⁴

L) **Hipérbaton:** (tomado de la «Oracion panegyrica del glorioso apostol Santiago»):

Si, que tan ilustres proezas, tan estupenda y nunca esperada, ni aun pensada hazaña, como la de hallar, descubrir y conquistar otro Mundo tan desmesuradamente mayor, que el Orbe todo de antes conocido, agregandole al Christianismo y dilantando los confines de la Militante Iglesia, cosa tan grande es, que no pudieron faltar baticinios sagrados, que las indicassen, ò dibuxassen en los Divinos Oraculos. (NM 156)²⁵

Vargas Llosa ha comentado el uso de El Lunarejo de palabras musicales (895), lo que refleja la creencia de López Santos de que durante el Barroco mucha prosa se acercó a versos poéticos (364).²⁶ El empleo por parte de El Lunarejo de la *similiter cadencia* aquí provee su discurso con cierta musicalidad poética gracias a la repetición de la «e» y «le» al final de varias palabras. Estos sonidos habrían sido agradables al oído del público y por ende el público

²² Granada cree que esta está presente «quando aunque no haya casos en las palabras, son las terminaciones semejantes» (*Rhetorica* 328).

²³ Recurrencia del sonido inicial de la consonante (Lanham 6).

²⁴ Decir lo mismo con diferentes palabras (Lanham 98).

²⁵ «A generic figure of various forms of departure from ordinary word order». (Lanham 56).

²⁶ Un buen ejemplo de esto es cuando El Lunarejo dice, «[p]oca vista es menester para discernir, que es mejor el dar, que el recibir» (NM 274).

habría sido más receptivo al mensaje del sermón. Espinosa Medrano también habría complacido a sus oyentes gracias a la poética aliteración de la «v», «f» y «ll» en «Vesta», «Virgen», «fertil», «fecunda» y «llama» (esta dicha dos veces).

Para esos oyentes interesados en la erudición y conocimiento léxico del predicador la tautología habría sido útil, tanto como el hipérbaton que enreda el orden de la frase y obliga a que el público pondere el mensaje más cabalmente si desea seguir al orador. Espinosa Medrano estaba muy familiarizado con el hipérbaton ya que en su *Apologético* traza su desarrollo en la antigüedad y defiende el uso de Góngora de esta técnica retórica en la poesía de los 1600 (34-45) (Véase a Perelmuter Pérez [Capítulo 1, 32-35] para esta discusión del uso del hipérbaton por Espinosa Medrano).

De la siguiente cita discutiré dos tropos en 13 y 14:

Y al franquearse en pendones de solemne Iubileo las dulces magnificencias de aquella mesa aun las mas tardas bestezuelas, (digo) aun los pecadores mas brutos se ven coronados de pan. (NM 121)

M) Perífrasis: «las dulces magnificencias»²⁷

N) Sínecdoque: «de aquella mesa»²⁸

O) Epíteto/antonomasia:

Sagradamente passa lo mismo oy en celebridad, si no de la Diosa Buena; de la Buena por antonomasia, de la Flor del Carmelo; de la gran Madre; no de mentidas Deydades, si no de el mismo verdadero Dios, que la criò». (NM 122)²⁹

²⁷ Según Granada «al modo que la Alegoria, no se hace en un vocablo solo, sino en muchos; quando lo que podia decirse en una, lo decimos con muchas palabras, para que asi sea la Oracion mas llena, o expresiva» (*Rhetorica* 308).

²⁸ Granada dice que es un «[t]ropo, en que por la parte se entiende el todo, o al contrario, o por lo antecedente el consiguiente» (*Rhetorica* 301). Valadés dice que es «una figura del habla por la cual, desde una parte, se entiende el todo como 'popa' en vez de 'nave,' 'año' [...] por 'invierno'» (*Retórica* 615).

²⁹ Granada dice que la antonomasia pone «alguna cosa en lugar del nombre, como *Conquistador de Cartago y de Numancia* en lugar de *Cipion*» (*Rhetorica* 303).

La perífrasis de El Lunarejo («las dulces magnificencias») puede usarse metafóricamente por la «misericordia de Dios». Cualquiera que sea su verdadero significado, el tropo agrega una sensación de poesía y musicalidad a la oratoria del predicador tanto como obliga a que el público pondere el significado escondido detrás de su expresión. Al emplear la sinécdoque «aquella mesa», Espinosa Medrano se refiere a solamente la «mesa» y no a los otros componentes de la Eucaristía cristiana (pan y vino). Para comprender, los oyentes tendrían que hacer una conexión automática entre «mesa» (donde la hostia se sirve) y la «Eucaristía». Por eso estarían más involucrados activamente en el sermón. Tal participación «activa» es impuesta indirectamente sobre el público por el ponente. Esta «participación» también proviene del teatro del Siglo de Oro que «lleva a su extremo [...] ese sentido de proyección hacia fuera, de incorporación de los espectadores a la obra que se representa» (Orozco Díaz 57). Por su parte, la antonomasia es identificada correctamente por Espinosa Medrano cuando la emplea.

Los tropos y figuras retóricas desempeñan un papel vital no solamente en entretener y desafiar a los oyentes de El Lunarejo sino en erotizar el cuerpo de la Virgen, exponer creencias católicas y desarrollar alegorías. Aunque Espinosa Medrano probablemente creía que el poder del Verbo Divino era superior a la elocuencia del Hombre, hemos visto que hay una cantidad de tropos sofisticados solamente en este sermón que analizamos.

La retórica, sin embargo, no es el único vehículo que ayuda a Espinosa Medrano a describir lo sagrado. También inserta a María, a los santos católicos, a Marta, a San Antonio y a Cristo en el debate de los modos de vida contemplativos versus activos. Esta controversia, que se remonta hasta el *Somnium Scipionis* (atribuido a Cicerón), debatía si una vida llena de deberes cívicos o una con reflexión solitaria y estudio era más útil para el Hombre y bendita por Dios. Cicerón propone una saludable combinación de las dos y siempre anima a los romanos a ser políticamente activos hasta durante sus momentos de ocio (Baron 73).

4.3. Los Sermones de Espinosa Medrano y el debate activo versus contemplativo

Este debate obviamente era de gran interés al predicador cuzqueño porque se refiere a ello en catorce diferentes sermones de *La novena maravilla* (99, 100-01, 103-07, 111, 113, 117-18, 200, 224).³⁰ Humaniza lo sagrado al insertar a figuras sagradas (e.g. María, Marta, Cristo, etc.) en este debate que se desarrolló por primera vez en la cultura política de la Roma antigua. Señalaré diferentes aspectos del debate tanto como su desarrollo en la doctrina sagrada cuando sea necesario en esta sección.

En la siguiente pasaje de su «Sermon primero de Nuestra Señora de la Caridad» (1673), Espinosa Medrano describe cómo María y Marta desempeñaron diferentes servicios cuando Cristo vino a visitarlas:

que connexion tiene la Assumpcion de la Soberana Emperatriz del Cielo, con representarsenos Christo hospedado de dos hermanas, cuydadasa la vna en ministrarle; cortesana la otra en asistirle? Vna, que le sirve; otra, que le escucha; vna, que negocia su agasajo [agasajo]; otra, que atiende à su enseñança? Yà sè, que Agustino y otros enseñaron, que en ambas dibuxò el Evangelista la vida Activa y la Contemplativa. La Activa en Marta, que sirve à Christo con el trabajo exterior; la Contemplativa en Maria, que solo le atiende conversandole elevada. Marta eres, si à Christo con obras de piedad socorres en el proximo: Eres Maria, si mentalmente fixo en Dios no le pierdes de vista [...]. (NM 100)

En sus diferentes pero igualmente valiosos servicios a Cristo, una hermana (Marta) representa la vida activa y otra hermana

³⁰ Hubiera heredado este interés en dicho tema de Paravicino quien habla de un episodio de Marta y María, las hermanas de Lázaro (Lc. 10, 40) al decir: «[n]o fue solamente murmuración, sino ignorancia de María desatenta, el quejarse de que su hermana la había dejado sola servir [activa], quedándose ella en conversación con Cristo [contemplativa]» (*Sermones* 136, 136n77).

(María) la contemplativa. Pero el predicador muestra luego cómo los modos de vida de ambas hermanas se combinan en la Virgen María:

Pero esto, que haze al caso de la celebridad presente [Virgen María]? Tampoco ignoro, que Bernardo y otros lo [el caso] acomodaron al premio de gloria, que se le diò a esta Señora [Virgen María], que maravillosamente supo enga[r]zar ambas vidas, hospedando à Dios en el inclyto Castillo de su vientre, trabajando y aprendiendo, sirviendo y contemplando. (NM 100)

Esta fusión de dos estilos puede trazarse a Santo Tomás en el siglo XIII cuando

[i]n order to illustrate the contrast between *vita socialis* and *vita contemplativa*, Cicero's teachings, detached from their context, were divided as supporting either active or contemplative life (Baron 81).

Sin embargo, Santo Tomás de Aquino maneja llegar a un equilibrio entre los dos partidos. Baron explica:

The fair balance [between active and contemplative], Thomas decides, was long before achieved by St. Augustine and Gregory the Great [...] who modified Cicero's Roman view with the neo-platonic teaching that a well-ordered life must leave room for a certain "measure of escape from human affairs. (84)

La unión de Tomás de los modos de vida activa y contemplativa eventualmente moldearían la idea renacentista del «poeta-soldado». El Lunarejo también combina los dos modos en la Virgen María en este sermón.

En *La novena maravilla*, El Lunarejo cita la creencia de Santo Tomás de combinar los dos modos al decir:

[e]l Angelico Doctor Santo Thomàs [...] determina, que aunque en la patria se suspenden aquellos actos de la vida Activa, con que ahora acá se congoxa y se turba en la subvencion y socorro de el

proximo: Empero en quanto à otros actos de virtudes y dones afirma, que permanece la Activa aun en aquella serenissima tranquilidad. (107)

Además, a pesar del espíritu pro-contemplativo de la obra de Cicerón (Baron 78), San Ambrosio también parece haber llevado considerable influencia sobre Espinosa Medrano. Baron explica el punto de vista de Ambrosio en el siguiente pasaje:

Cicero's praise of an active leisure found a response in the heart of a Christian writer. St. Ambrose felt a kindred spirit in the teaching of Cicero that the best gift of solitude is not only contemplation and inward peace but the highest exertion of mental energy as a spur to action in life. Like Cicero he contrasted an otium of activity with the despised leisure of men, «who distract their minds from activity in order to indulge in idleness and recreation». But in contradiction to *De Officiis* he declared that it was not Scipio but Moses and the prophets who were the first to teach this leisure of activity. While they appeared to be alone and idle, they were listening to the voice of God and gaining strength to accomplish miracles beyond human power. (78)

Aquí Ambrosio cita a Moisés y a los profetas (no a Escipión) como la raíz del debate entre los modos de vida activa y contemplativa. Espinosa Medrano menciona a San Ambrosio en muchas ocasiones en *La novena maravilla* (i.e. 144, 176, 180-84, 202). Estas citas testifican el posible impacto del santo sobre el predicador.

Hans Baron declara lo siguiente de Cicerón y de los comienzos del debate de los dos modos de vida:

In Cicero's days, amid the confusion of the endless civil wars, many Romans were anxious to learn from Greek philosophy that there was another worthy life to be led, besides that of a politically minded Roman citizen. It was Cicero's work as a writer to counteract this development in Rome. His ethics recalled citizens to public life. He set himself the task of adapting the Greek spirit of philosophical investigation to the needs of Roman citizens who did not turn away from public work and political action. (73)

Aunque Cicerón había originalmente apoyado un «ocio activo», tanto Macrobio como Plotio (reflejando una tendencia neoplatónica más tarde) escribieron comentarios del *Somnium Scipionis*, que pretendían comprobar que Cicerón había realmente favorecido la contemplación religiosa sobre la vida activa (Baron 76-77). También en la Edad Media, San Ambrosio decidió que el *De Officiis* de Cicerón era más contemplativo de lo que originalmente habían pensado. Ambas actitudes grandemente influyeron a los clérigos y a los legos en el establecimiento y desarrollo de lo que serían monasterios (Barons 77).

La Edad Media primitiva interpretó el «ocio activo» de Cicerón como una promoción de la vida monástica y la contemplación sobre la vida activa (Baron 79). Además, Cicerón fue retratado por algunos a través del siglo XII como un misógino, un erudito monástico y un enemigo de matrimonio ya que se creía también que solamente a solas podía un hombre llegar a ser un verdadero sabio (Baron 79).

Reflejando aparentemente la superioridad de la vida contemplativa sobre la activa, Espinosa Medrano metaforiza el cuerpo humano para distinguir cada modo de vida en el mismo «Sermón primero de Nuestra Señora de la Caridad»:

Es el coraçon oficina de las facultades executivas y practicas: es la fuente de la vida Activa; pero como el Celebro es el Palacio de la contemplacion y Maria dize, que se desnudò de esta vida mortal, à buelos de la vida Contemplativa: In ipsa contemplatione, in ipsa consideratione Anima mea à corpore fuit soluta. (NM 104)

Al citar a Salomón, Espinosa Medrano sigue contrastando a María y a Marta:

de esta generacion de el Verbo, de este hospicio con que ministrè al Hijo de Dios, se me solemnize la beatitud, que aunque por concebirle parece, que mi Cuerpo le sirve Marta; no le contempla si no Maria mi Alma; y en este acto de vida, que es generacion de Verbo

y especulacion, se me ha de vincular la bienaventurança [...] . Marta es la vida Activa, Maria la vida Contemplativa. [...] Contemple Maria, que la vida le dà; sirva Marta, que no por esso es mas dichosa. (NM104)

El «no por esso es [Martha] mas dichosa» probablemente quiere decir «por esso no es mas dichosa», lo que señala la superioridad de la vida contemplativa de María sobre la activa de Marta. Pero aún después de que muriera Marta, ella seguía argumentando su caso con Cristo. Espinosa Medrano explica:

Yazia Marta en el sepulcro y parece, que devriendosele la bienaventurança principalmente al Alma [Mary], que es la que inmediata se vne por el Entendimiento con Dios en la Patria [...] le dize [Martha] à su Huesped: Señor, como es esto? [...] solo mi hermana se ha de elevar, sublimar y proseguir con su contemplacion aun en la Bienaventurança? Mandadla, que me ayude; dezid, que me dè la mano, resuscitarà assi, para que en cuerpo y alma; esto es, ayudandose ambas hermanas, gozemos con individualidad de vuestras glorias. (NM105)

Ella exhorta a que Cristo invoque la ayuda de María para que ambas hermanas puedan combinar los dos modos de vida en la alabanza de Dios.

Espinosa Medrano entonces describe cómo Dios finalmente honró el pedido de Marta de que ella resucitara de la muerte y que se uniera a María en el cielo:

Voces son de Marta, que à titulo de sus obsequios litiga, porque no se lo goze todo Maria à solas. Acordaos, Señor, mirad, que servi sola, que os hospedè solicita, mientras mi hermana os conversava ociosa [...] Ea, que si acordò y al tercero dia sucitò Dios essa Divina Estatua de sus primores, levantòse de la vrna à flamante luz el mejor domicilio de la vida. Enlazòse otra vez la carne Virginal con el Soberano Espiritu de Maria y subiò en ombros de esos lucidissimos Potentados de el Cielo al Solio Imperial. Assi lo cree la Iglesia, que ascendiò en Cuerpo y Alma à los Cielos Maria. (NM 106)

El modo activo de Marta finalmente se premia y estima igual que la contemplativa de María.³¹ Espinosa Medrano entonces crea un paralelo entre lo sagrado (Marta y María) y lo humano (modos de vida activa y contemplativa):

Y para representarnos la Assumpcion y glorificacion de entrambas substancias, que mas oportuno Evangelio pudo ser, que el de dos hermanas, porfiando por gozar de Dios, que hospedan. Son el Cuerpo y el Alma (dixo Tertuliano) dos substancias hermanas, que solo la muerte dirime con violencia: ambas suben oy triunfando de el supulcro, la vna porque ama, la otra porque sirve. (NM 106)

Espinosa Medrano enfatiza que tanto el cuerpo como el alma triunfan sobre la muerte y ascienden al cielo. Son como dos hermanas, María y Marta, quienes representan dos diferentes estilos de vida, la activa y la contemplativa. Según el punto de vista de Dios, uno no se privilegia sobre el otro y por ende Espinosa Medrano refleja un compromiso con el debate que Santo Tomás de Aquino había sugerido hace siglos.

Los diferentes papeles que María y Marta desempeñan otra vez se contrastan en la «Salvtacion» del «Sermon segvndo a la assvmpcion de Nvestra Señora», donde Espinosa Medrano declara:

Segunda vez se me representan en el Evangelio, Christo entrando en vna Aldea, ò Castillo. Marta hospedandole solicita, fatigada oficiosa en el obsequio del Soberano maestro: Maria su hermana sentada, ociosa, divertida en la plactica de su Doctrina; Marta acusando de floxedad el embeleso de Maria en ocasion de tamaño huesped. Christo advirtiendo à Marta su escusada turbacion; y escusando por acertada la parte del cariño divertido en Maria. Es todo vna alegoria, dize Augustino, con los Padres [no comma] de las dos vidas Activa y Contemplativa, que se merecen tener à Dios de puertas adentro. (NM111)

³¹ Paravicino parece haber favorecido la vida activa sobre la contemplativa. Alarcos menciona que «no le gustaba [a Paravicino] la soledad, engendrador de tristeza y misantropía [en la opinión de Paravicino]» y «[a] pesar de sus defectos, la sociedad tiene gran atractivo para Hortensio» (166).

Espinosa Medrano otra vez retrata a Marta como la hermana juiciosa y activa que trabaja para acomodar a un invitado tan importante como Cristo. María, por otro lado, es más contemplativa y está preocupada por discutir su doctrina. El Lunarejo cree que Cristo informa a Marta que el papel contemplativo de María es tan importante como la activa mientras que San Agustín declara que las dos hermanas son meras alegorías de dos tipos de vida. Aunque son diferentes, ambos tipos deben mantener su enfoque en Cristo

Aunque Espinosa Medrano frecuentemente alegoriza a María y a Marta para demostrar la fusión de las vidas activas y contemplativas hecha por Santo Tomás, usa a otras hermanas bíblicas también para apoyar su argumento. Por ejemplo, en este mismo «Sermon segvndo a la assvmpcion de Nuestra Señora», declara:

Pero no sè, que viso le dån las Sagradas letras. De aquellas tres hijas de Iob, las hembras mas hermosas de el Mundo, la vna se llamava Dia, por el dia; la otra Casia, q es aroma; y la vultima Cornustibio, que suena bugeta de Alcõhol. [...] No sè que me diga de estas hermanas; Lo que se me alcança de erudicion Sagrada es, que siempre las hermanas representaron en ella essos dos generos de vida, que exerce la Iglesia, Accion y Contemplacion. Allà en el Genesis, Raquel y Lia hermanas à la Activa y la Contemplativa representaron, segun Ruperto, San Isidoro y otros. Acullà en los Reyes Ana y Senena y tambien Merob y Michol hermanas, essas dos vidas figuravan, segun Beda, Gregorio el Magno y otros. Acà en el Evangelio Maria y Marta hermanas, essas dos funciones dibuxan vivamente, como yà dixe con Augustino. Dirèmos, pues, que de essas hijas de Iob, la primera llamada Dia es la Vida Activa; porque el dia se hizo para la operacion, para el trabajo [...] La otra que se llamò Casia, que es olor, ò fragancias aromatica (sic), es la Contemplativa; que à la oracion llamò Incienso el Profeta. [...] La Tercera pues llamada: Cornu Amaltheæ. Yà es la Caridad, que las enlaza fertilmente entrambas con fruto, con abundancia y copia de Divinos favores. (NM 117-18)

En sermones pasados, María había sido capaz de combinar las dos vidas, ahora Cornu Amaltheæ hace lo mismo para con sus dos hermanas, Dia y Casia.

Espinosa Medrano no solamente alegoriza a pares de hermanas bíblicas en el debate de los modos de vida sino que incluye a Cristo y a San Antonio en la controversia también. En su «Oracion [...] segvnda, [...] a S. Antonio el Magno» (no date), dice:

Christo y Antonio se hermanaron para la lid, Armas y Letras Christo avia de vencer con las Letras, porque era Verbo de la Sabiduria de Dios; y Antonio con las Armas, por ser el rayo mas valiente, que vibrò su Omnipotencia y assi en el Yermo en tocando à victoria campal, parece que su Magestad se la dexa à su Antonio y el vencer Demonios en triunfos militares y belicos lo adjudica y cede à su inclyto Campion. (NM 200)

Los dos se comparan implícitamente al poeta-soldado del Renacimiento —uno gana por la pluma (contemplativo), el otro por la espada (activo)—. Cristo, como el representante contemplativo, cede el poder principal a Antonio quien es más capacitado en confrontaciones militares con el Demonio en el desierto.

4.4. El Linaje «común» de San Antonio y Hércules

Ya hemos visto la frecuencia con la que Espinosa Medrano emplea a personajes mitológicos para animar su oratorio del púlpito. El Lunarejo hasta explica su dependencia de la mitología al decir «[a]hora bien: Sufridme otra Mythologia, que como dixo Eusebio Emiseno, aunque con las fabulas no probamos nada; pero explicamos mucho» (NM 8). Sin embargo, al usar la mitología en su «Oracion evangelica y panegyrica a nvestro glorioso Padre S. Antonio el Magno» Espinosa Medrano ahora intenta comprobar la relación familiar entre San Antonio y Hércules.

En este sermón dice:

Pero es Antonio el Capitan, el Lilio Principe de esos Abriles, el Hercules invencible de esas hazañas. [...] Hercules dixè no mal, porque nació Antonio para domar las Hydras, los Cerberos, los Geñones y los monstros mas espantosos del Infierno; que al fin, assi la Açucena, como Hercules blasonan de vna misma leche ce-

lestial, que los diviniza: Y porque no parezca antojo, sabeos, que nació Antonio en Heraclea de Egipto, Ciudad de Hercules famosa, como aun su mismo nombre atestigua. [...] En la antigua Roma la familia y esclarecida estirpe de los Antonios, de Hercules deriva su origen, glorianse de que Anton, hijo de Hercules es el heroico tronco de su prosapia. [...] Escrívelo Alexandro de Alexandro: Hasta el apellido de Hercules es voz Egiptia, que quiere dezir el encoçado, el armado de pieles, como dize Marco Porcio, que su proprio nombre Alcides era; y por el despojo del Nemeo Leon que le vestia, le apellidaron Hercules y esse es el traje de Antonio, la melota, ò piel rustica y humilde, que describiò el Apostol. [...] Vestido de essa coraza y empuñando la Cruz, ò Tau por clava, que yà el Mundo y la Fama la pregonan por especial Cruz de Antonio, como dize Goropio Becano. (NM 180)

Espinosa Medrano declara que la herencia de San Antonio proviene del hijo de Hércules, Anton. Como prueba adicional de esta herencia común, El Lunarejo encuentra similitud entre el nombre etimológico de Hércules («armado de pieles») y la «melota, ò piel rustica» que San Antonio usó durante su estadía en el desierto.

Aunque el predicador mezcla familias mitológicas y judías, al trazar de linajes familiares, en general, se remonta hasta Génesis en la Biblia. Paravicino lo toma de la Biblia y San Mateo pretende trazar la genealogía de Cristo hasta Abraham y la de Lucas hasta Adán (*Sermones* 118n24). Paravicino también alude al origen transcendental o divino de la familia real de España en su «Panegírico funeral al Rey Felipe III»:

Nuestros antiguos Reyes godos y los primeros a ellos antecesores de España no se sirven de encarecimientos mortales, tan sagrada niebla hace venerable su origen, tan prodigiosos encarecimientos hacen religiosamente superior a toda presunción humana su esclarecida sangre, donde aun los sudores aclamados de Hércules no son admitidos por dignos ascendientes. (*Sermones* 195)

En su comentario de los sermones de Paravicino, Cerdán declara que la creencia de que Hércules se relacionaba con la fami-

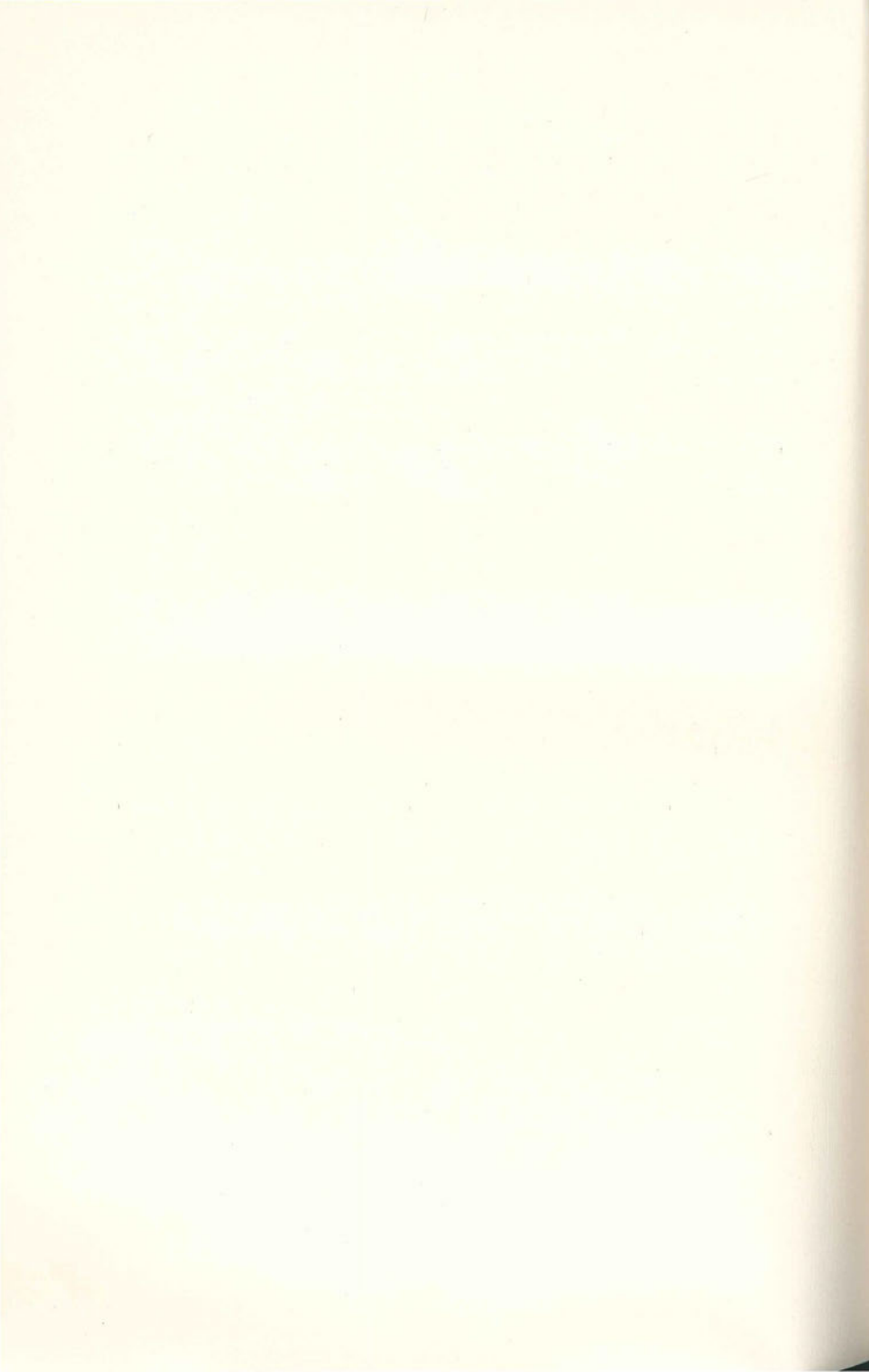
lia real española proviene de la historia y mitología romanas. Estas explicaban que, después de arreglar las dos columnas del *Nec plus ultra*, Hércules fundó Hispalis (Sevilla) y empezó a poblar la Península Ibérica. El sobrino de Hércules, «el Rey de Espán», era el verdadero fundador de España (*Sermones* 195-96n16).

Para el Barroco era dudoso que los oyentes realmente creyeran que Hércules pobló España y que fuera pariente de San Antonio. ¿Así por qué tomarían tiempo Paravicino y Espinosa Medrano para incluir tales cuentos en sus sermones? Como sabemos, seguían simplemente la tradición euhemerística de los moralistas cristianos (véase el Cap. 1). Los predicadores y poetas del Barroco también deseaban «to give the freest possible play to the imagination in the creation of a learned and breath-taking imagery intended to produce 'surprise and delight, amazement and enjoyment'» (Green, *Spain* 193). Estos cuentos no solamente animaban sus sermones con lo «increíble» sino que mostraban (a través del *ethos*) la erudición mitológica, histórica y bíblica del predicador. Por ende, era más probable que el público se entretuviera y captara la «posibilidad», si no la «probabilidad», de estas conexiones genealógicas.

Las técnicas favoritas de El Lunarejo de humanizar lo sagrado incluían descripciones físicas, tropos retóricos, personajes mitológicos y una discusión de los modos de vida activa versus contemplativa. En el proceso, como vimos en el Capítulo 3, sí viola algunas reglas que los retóricos españoles habían establecido para la predicación. Aunque todas las cuatro técnicas que he estudiado aquí se relacionan con «lo humano», Espinosa Medrano no se vacila en incluirlas con elementos sagrados.

Está claro que cualquier aversión moderna a la mezcla de lo sagrado con lo humano en la predicación de Espinosa Medrano es difícil de detectar. Sin embargo, tal vez al anticipar la crítica de la Iglesia o de retóricos, quienes se hubieran ofendido por tal mezcla, El Lunarejo incorpora dos estrategias. Cuando sacraliza lo humano obstaculiza cualquier reacción negativa para someter siem-

pre lo humano a lo sagrado. Al humanizar lo sagrado, incorpora tropos y figuras retóricas para «poetizar» sus descripciones físicas e invoca a Santo Tomás de Aquino y la Biblia para autorizar el uso de María, Marta, etc. en el debate de los modos de vida.



Conclusiones

Mi énfasis en este trabajo ha sido la mezcla de lo sagrado con fuentes humanas tradicionales, hecha por El Lunarejo. He descrito cómo él usa dichas fuentes para hacer que lo sagrado sea más accesible e interesante para sus oyentes.

En el primer capítulo, repasé la vida y obra del predicador y las investigaciones de los críticos más sobresalientes en este campo. También discutí su educación, sus sermones, su público, su fama y el efecto de su herencia americana en sus sermones. Por último, resumí los cambios en la oratoria sagrada española durante el siglo XVII y ofrecí una introducción del debate de lo sagrado versus lo humano que estudié más a fondo en los siguientes capítulos.

En el Capítulo 2, examiné lo que los retóricos más importantes de oratoria sagrada dijeron en cuanto al debate sagrado-humano del los siglos XVI y XVII. Incluí a Granada, a Montano y a Guzmán porque Espinosa Medrano los menciona en sus obras. Se incluye Terrones del Caño porque Cortés de la Cruz lo menciona en su prólogo a *La novena maravilla*. Estella, Valadés y Bonifacio eran los otros retóricos bien conocidos de oratoria sagrada y El Lunarejo probablemente se influyó por las obras de ellos.

En el Capítulo 3, mostré cómo el predicador usa digresiones, mitología, piedras preciosas, historia natural, ayudas visuales, juegos deportivos y de palabras para insertar una cantidad de teología, moralidad y doctrina en sus sermones. En otras seccio-

nes de este capítulo, estudié el uso de Espinosa Medrano de mitos de planetas, astrología, emblemas, escudos y divisas tanto como su incorporación de jeroglíficos, sueños y elementos militares en *La novena maravilla*.

Como vimos con otros elementos humanos, el predicador sigue una larga tradición bíblica en el empleo de estas estrategias (i.e. David). Sus ayudas visuales (triángulos, pinturas) son mucho menos «escandalosas» que las usadas por otros predicadores (pájaros, fuegos artificiales, etc.). Hablé largamente del lugar de la historia natural en los sermones del peruano. Esta, junto con la mitología, es la herramienta favorita de Espinosa Medrano para sacralizar lo humano. Repasé aquí varias categorías de plantas y animales usados en *La novena maravilla*, desde abejas y bálsamos hasta pájaros, insectos, peces y culebras.

En el Capítulo 4, hice un bosquejo del uso del cuerpo humano y de los linajes familiares por parte de Paravicino y la Biblia, para demostrar cómo influyeron en los sermones de El Lunarejo. Ofrecí evidencia para ilustrar el interés del predicador en el debate de los modos de vida activa y contemplativa y mostré cómo el predicador inserta a varias figuras sagradas en el proceso. Concluí este capítulo al estudiar una muestra representativa de los tropos y figuras de Espinosa Medrano según Francis Cerdán («Historia» 104-05).

Los críticos tales como Rodríguez Garrido siguen lamentando la falta de estudios de la oratoria sagrada de Espinosa Medrano («Sermón barroco» 115). Francis Cerdán también ha pedido más investigaciones de los predicadores españoles del Siglo de Oro («Historia» 103). Rodríguez Garrido resume sus propias opiniones al decir:

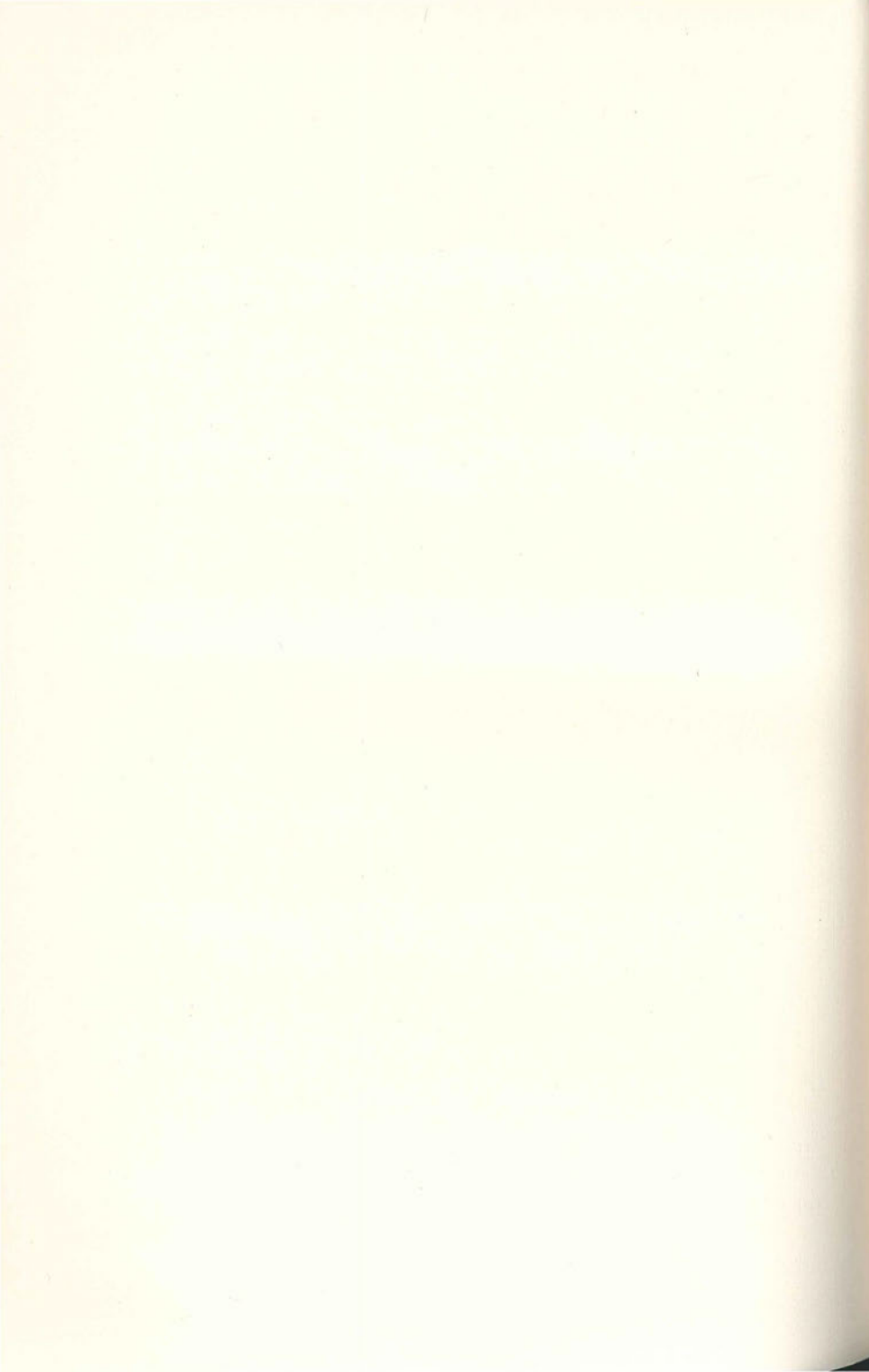
El sermón fue en efecto acompañante sustancial de la celebración barroca. Nuestro conocimiento de esta importante manifestación del XVII es aún insuficiente (a pesar del incremento bibliográfico en la última década sobre este tema, todavía carecemos de edicio-

nes modernas anotadas de los predicadores más destacados de entonces). Sin embargo, es cada vez más notorio el papel esencial que el sermón desempeñó como medio de difusión no solo de doctrina religiosa, sino también de valores sociales y políticos. («Sermón barroco» 115)

Cerdán sigue explicando que las necesidades más importantes en el campo son un *corpus* bibliográfico correcto de predicadores secundarios y géneros poco conocidos (i.e. elogio funeral) y más ediciones de sermones disponibles a los lectores («Historia» 103-04). Esta observación seguramente sería útil en el caso de Espinosa Medrano ya que ninguna edición completa de *La novena maravilla* se ha publicado desde 1695 y el acceso a esta edición es difícil (que sepa yo la obra solamente se encuentra en una selecta cantidad de colecciones de «libros raros» en los Estados Unidos y Perú).

De mi estudio es fácil de ver que El Lunarejo era tanto creativo como tradicional en su estilo de predicar. Se adhiere a la idea barroca de predicar lo antiguo de maneras nuevas y diferentes (i.e. mezclar lo sagrado con lo humano) pero a la vez nunca se aleja demasiado de las directrices conservadoras recomendadas por los retóricos españoles de su época. Después de esta conclusión he incluido el Apéndice 1 que enumera los sermones en la edición de 1695 de *La novena maravilla* y los escogidos por Tamayo Vargas para su antología del *Apologético* en 1982. A la luz de las recomendaciones en el párrafo anterior, los apéndices 2 y 3 estudian a los retóricos y predicadores de América y España quienes o son mencionados por Espinosa Medrano o constituyen las obras que hubieran influido sus sermones estilísticamente o temáticamente.

Mucho queda por hacer en el campo de la oratoria sagrada del Siglo de Oro y espero que mi estudio de los sermones de *La novena maravilla* animarán a que otros persigan investigaciones adicionales que conduzcan a una mejor comprensión del predicador más grande de América, Juan de Espinosa Medrano, El Lunarejo.



APÉNDICES

Apéndice 1: Sermones en *La novena maravilla* y en el *Apologético*

A. Catálogo de los sermones de la edición de 1695 de *La novena maravilla*

1. Sermon del santissimo sacramento del altar (1684)
2. Sermon à la renovacion del santissimo sacramento (1662)
3. Sermon de la feria tercera de Pentecostes (1682)
4. Sermon primero de la encarnacion (1669)
5. Sermon segundo de la encarnacion (1682)
6. Sermon de la concepcion purissima de N. Señora (1670)
7. Sermon de Nuestra Señora de la Antigua (1656)
8. Sermon primero del nombre de Maria (1668)
9. Sermon segundo del nombre de Maria (1667)
10. Sermon de la purificacion (sin fecha)
11. Sermon primero de la assumpcion (1673)
12. Sermon segundo de la assumpcion (sin fecha)
13. Sermon de Nuestra Señora de el Carmen (1677)
14. Sermon de San Andres Apostol (1685)
15. Sermon de Santiago Apostol (1660)
16. Sermon primero de San Bartolomè Apostol (1674)
17. Sermon segundo de San Bartolomè Apostol (1669)
18. Sermon primero de San Antonio Abad (1658)
19. Sermon segundo de San Antonio Abad (sin fecha)
20. Sermon tercero de San Antonio Abad (1668)
21. Sermon quarto de San Antonio Abad (sin fecha)
22. Sermon de San Blas obispo, y martyr (1659)
23. Sermon primero de el angelico Doctor (1685)
24. Sermon segundo de el angelico Doctor (1685)
25. Sermon de Santa Catalina de Sena (1663)
26. Sermon de Santa Rosa de Santa Maria (sin fecha)

27. Sermon de oposicion, con el thema *Ego sum vitis, &c.* (1681)
28. Sermon de el Miercoles de Ceniza (1679)
29. Sermon de la feria 4. post Dominic. secunda quadrag. (sin fecha)
30. Sermon à las exequias de el Rey D. Felipe Quarto (1666)

B. Sermones en el *Apologético* (1982)

1. Oración panegírica al augustísimo sacramento del altar (completo, #1 en lista A)
2. Oración panegírica a la renovación del santísimo sacramento (fragmento, #2 en lista A)
3. Oración panegírica de la feria tercia de Pentecostés (fragmento, #3 en lista A)
4. Oración panegírica de Nuestra Señora de la Antigua (fragmento, #7 en lista A)
5. Sermón de Nuestra Señora del Carmen (completo, #13 en lista A)
6. Oración evangélica y panegírica a nuestro glorioso padre San Antonio (fragmento, #18 en A)
7. Sermón panegírica al glorioso mártir y obispo San Blas (fragmento, #22 en lista A)
8. Oración panegírica a la gloriosa Santa Rosa (completo, #26 en lista A)
9. Sermón del Miércoles de Ceniza (fragmento, #28 en lista A)

Apéndice 2: Lista de predicadores contemporáneos de Espinosa Medrano en América y España

Este apéndice pretende ser un suplemento a las obras primarias que consulté e incluí en la Parte B de mi bibliografía. Contiene una lista parcial de las obras y predicadores aproximadamente contemporáneos con Espinosa Medrano. Estos autores o son mencionados por el mismo El Lunarejo o se consideran como influencias sobre él o sobre otros predicadores probablemente contemporáneos. Esta lista también es útil por su relevancia al tema sagrado-humano y otros tópicos pertinentes a Espinosa Medrano. En el Apéndice 3, estudiaré algunas de las entradas más notables tanto como a otros predicadores de interés al arte de predicar de El Lunarejo.

AGUILAR, José de. *Sermones varios*. Bruselas: Mateo Ibáñez de Segovia y Peralta, 1684.¹

ALDOVERA y MONSALVE, Jerónimo. *Discursos en las fiestas de los santos*. Zaragoza, 1625.

AMEYUGO, Francisco de. *Rhetorica sagrada y evangélica ilustrada con la práctica de diversos artificios retóricos para proponer la palabra divina*. Zaragoza, 1667.

¹ Solamente el primer volumen se imprimió en 1684. La segunda edición salió en Bruselas en 1704 (Vargas Ugarte, *Elocuencia* 58). Se cree que los volúmenes II y III se imprimieron en Sevilla en 1701 (Vargas Ugarte, *Elocuencia* 58). Odriozola dice que un total de ocho de los sermones de Aguilar se publicaron (230). Peralta Barnuevo elogia a Aguilar en su *Lima fundada* (230). Vieira era el modelo de predicación de Aguilar y Vargas Ugarte dice que por su talento y erudición Aguilar era el predicador más notable del Perú de su tiempo (1652-1708) (*Elocuencia* 35).

- AVENDAÑO, Cristóbal de. *Marial de las fiestas ordinarias y extraordinarias de la Madre de Dios señora nuestra, con sermones al fin de sus celestiales padres*. Valladolid, 1629.
- ÁVILA, Francisco de. *Castellano é indico, de sermones, en la lengua general del Perú utilísimo para los curas en el ejercicio de ella*. [¿Lima?] s.l., s.f.²
- «Oración latina». Lima, s.f.
- «Tratado de los evangelios [...]». S.l., 1648.
- ÁVILA, Juan de. *Dos pláticas hechas a sacerdotes*. Córdoba, 1595.
- *Obras completas*. Ed. Luis Sala Balust. Vol. 2. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1970.
- BORJA, San Francisco de. *Tratado breve [...] para los predicadores del Santo Evangelico*. Madrid, 1592.³
- BORROMEIO, San Carlo. *Instrucciones Praedicationis verbi Dei*. Barcelona, 1588.
- CABRERA, Juan Caballero de. *Sermones a diversos intentos, que predicó el Dr. don Juan Caballero de Cabrera*. Madrid, 1649.
- CASCALES, Francisco. *Cartas filológicas*. Murcia, 1634.
- CASTRO, Diego de. «Oración fúnebre del obispo de Quito». S.l., s.f.
- COLÓN, Padre. *Los sermones de santos de la Merced*. S.l., s.f.
- DURÁN MASTRILLI, Nicolás. «Sermón en la fiesta que hizo la congregación de la expectación del parto». Lima, 1618.
- «Panegírico de S. Pedro Nolasco». Lima, 1632.
- ESTRADA, Juan de. *Arte de predicar la palabra de Dios*. Madrid, 1667.
- *Modo de predicar y Modus concionandi*. Pío Sagüés Azcona. 2 vols. Madrid: CSIC, 1951.

² Sigo el estilo de MLA (EE.UU.) aquí y adelante cuando no se sabe el lugar ni fecha de publicación (en español «no place» es «sin lugar» [«s.l.»] y «no date» es «sin fecha» [«s.f.»]).

³ Aunque Espinosa Medrano no menciona a Borja, Paravicino se refiere a él en una ocasión: «El segundo, en los poderosos, vimos el año pasado, en la beatificación del Santo Francisco de Borja, milagroso fénix de las cenizas de alguna Isabel, reina nuestra» (*Sermones* 166). Borja se renunció al mundo al contemplar el cadáver de la Reina Isabel, esposa de Carlos V. De él Cerdán dice: «[c]omo el ave Fénix resucita entre las cenizas de su pira, San Francisco, muerto para el mundo, resucitó para el cielo entre las cenizas (o despojos mortales) de Doña Isabel» (*Sermones* 166n35).

- FERNÁNDEZ GALVÁN, FRANCISCO. *Sermones de las festividades de los santos*. Madrid, 1615.
- FERRER, VINCENT. *Tractatus de suppositionibus*. c. 1372. Ed. John A. Trentman. 2 vols. Stuttgart: Bad Cannstatt, 1977.
- FLOREZ, PEDRO. «Sermón en el auto general de fé». Lima, 1605.
- FONSECA, CRISTÓBAL DE. *Sermones de Cuaresma*. Colonia, 1618.
- FLORENCIA, JERÓNIMO DE. *Marial*. Alcalá, 1625.
- GARCÍA, JOSÉ. *Anotaciones predicables sobre el Salmo de Profundis*. Pamplona, 1623.
- GARCÍA MATAMOROS, ALFONSO. *De arte concionandi*. Alcalá, 1570.
- GERSON, JEAN CHARLIER. *Six sermons français inédits; étude doctrinale et littéraire suivie de l'édition critique et de remarques linguistiques*. París: J. Urin, 1946.
- *De septem psalmos poenitentiae*. 1515. Upsalie: Paul Grijs, 1987.
- GONZÁLEZ ZAMBRANO, FRANCISCO. *Gloria enigmática del Doctor Juan de Espinosa Medrano*. S.I., s.f.
- GRACIÁN, BALTSAR. *Agudeza y arte de ingenio*. 1648. Ed. Evaristo Correa Calderón. 2 vols. Madrid: Castalia, 1969.
- GUZMÁN, JUAN DE. *Arte de la rhetorica*. Alcalá, 1589.
- HERRERA, ALONSO DE. *Espejo de la perfecta casada*. Lima, 1627.
- *Questiones evangélicas*. Lima, 1641.
- HERRERA, FERNANDO DE. «Sermón a la colocación de la imagen de Nuestra Sra. de Guadalupe». Lima, 1660.
- «Panegírico de Sta. Rosa». Lima, 1672.
- *Sermones varios que dixo en el Perú el M.R.P. Hernando de Herrera*. Barcelona, 1675.
- HONTÓN, DIEGO DE. «Sermón que se predicó en la fiesta del patrocinio de la virgen santísima Nuestra Señora». S.I., 1662.
- ISLA, JOSÉ FRANCISCO DE. *Fray Gerundio de Campazas*. 1758 (Parte I). 1768 (Parte II). 4 vols. Ed. Russell P. Sebold. Madrid: Espasa-Calpe, 1960.
- JÁUREGUI, MARTÍN DE. *Tesoro peruano de un mineral rico*. Zaragoza, 1677.
- JESÚS MARÍA, AGUSTÍN. *Arte de orar*. Cuenca, 1648.
- LEÓN, JUAN RODRÍGUEZ DE. *El predicador de las gentes San Pablo*. Madrid, 1638.

- «Panegírico augusto castellano». 1639.
- LIMA, Miguel de. *Solemnidad fúnebre y exequias a la muerte del [...] Rey D. Felipe IV*. Lima, 1666.⁴
- LOYOLA Vergara, Francisco. «Oración fúnebre panegírica en la solemnísimas acción de exequias del [...] Fr. Gaspar de Villarroel». Lima, 1666.
- MALDONADO, Fulgencio. «Sermón en la octava de las fiestas con que se celebró en Madrid la canonización de 23 mártires del Japón». Madrid, 1627.
- «Sermón de San Genaro». Lima, 1655.
- «Sermón del mandato». Lima, 1656.
- «Sermón de S. Juan Bautista». Lima, 1658.
- MANRIQUE, Angel. *Santoral*. Valladolid, 1613.
- MELCHOR DE LIÑAN Y CISNEROS (sin nombre de pila).⁵
- MOGROVEJO, Juan. *Memorias de la gran ciudad de Cuzco*. 1690. Cuzco: Club Rotario, 1983.
- *El predicador*. S.l., s.f.
- MURILLO, Diego. *Discursos predicables*. Zaragoza, 1603.
- NÚÑEZ DELGADILLO, Agustín. *Breve y fácil declaración del artificio lulliano*. Alcalá, 1622.
- PACHECO, Francisco. *El arte de la pintura*. Sevilla, 1649.
- PALAVICINO, Francisco Xavier. «La fineza mayor». México, D.F.: María de Benavides, 1691. Santiago: Casa del Autor, 1908.
- «Sermon que predicó el D. Francisco Xavier Palavicino». México, D.F., 1694.
- PARAVICINO, Hortensio Félix. «Sermón de Jesucristo desagaviado». 1633.

⁴ Lima era el predicador para Carlos II y el Emperador Leopoldo. Peralta Barnuevo lo glorifica en su *Lima fundada* (226) pero no enumera ninguno de sus sermones ni obras. Odriozola dice: «[s]u génio poético, latino y castellano (sublime aun en los grillos de acrósticos y de anagramas), solo fue igual á su incomparable elocuencia» (226). Discuto el uso de anagramas por Espinosa Medrano (Capítulo 3) lo que hubiera heredado de Lima.

⁵ Era arzobispo de Lima, Perú en 1678. Peralta Barnuevo lo describe como «alto lustre» (262). Odriozola dice: «[s]u elocuencia en frequentes sermones y su integridad en el gobierno dejaron su sacro nombre eterno» (262).

- *Oraciones evangélicas de adviento y cuaresma*. 1636. Ed. Fr. Fernando Ramírez. 2a ed. Madrid, 1639.
- *Oraciones evangélicas y panegíricas funerales*. Madrid, 1641.
- *Oraciones evangélicas o discursos panegyricos y morales del M. Fr. Hortencio Félix Paravicino*. Madrid: Joachim Ibarra, 1766.
- PAREDES Y QUIÑONES, Alonso Bravo de. «Sermón en la solemnidad de la Virgen María señora nuestra con título de la Antigua». Cuzco, 1668.
- PAULA, Francisco de. «Panegírico de Santa Rosa». Lima, 1691.
- «Panegírico de San Bartolomé». Lima, 1694.
- PELLICER, Joseph. *La parafrasi de Tertuliano*. S.l., s.f.
- PÉREZ DE MONTALBÁN, Juan. *Para todos*. Madrid: Imprenta del Reyno, 1635.
- PÉREZ DE VALDIVIA, Diego. *De sacra ratione concionandi*. Barcelona, 1588.
- PONCE DE LEÓN, Basilio. *Discursos para diferentes evangelios del año*. Salamanca, 1609.
- QUINTERO, Benito Carlos. *Templo de la elocuencia castellana*. Salamanca, 1629.
- RAMÍREZ, Pedro. «Sermón en la muerte de la Srma. Reina Margarita de Austria». Lima, 1613.
- RIBERA, Juan de. «Panegírico de S. Pedro Nolasco». Lima, 1633.
- RODRIGO DE VALDÉS, Padre. [*Fundación de Lima?*]. S.l., s.f.⁶ Rodríguez de León. Juan. *El predicador de las gentes*. San Pablo. Madrid, 1638.
- SANTA MARÍA, Agustín. *Arte de orar evangélicamente*. Cuenca, 1648.
- SOLANO, Francisco. (santo peruano)
- TÉVAR, Ginés de. *Tratados morales*. S.l., s.f. 2 vols.⁷
- TORRES, Crisóbal de. «Oración fúnebre a Paravicino». 1633.
- TRUJILLO, Tomás. *Thesauri concionatorum libri septem*. Barcelona, 1579.
- VEGA, Diego de la. *Conciones vespertinae quadragesimales. super septem poenitentiales psalmos*. Alcalá de Henares, 1595.

⁶ Es descrito por Odriozola como un «elocuente orador» (229).

⁷ Odriozola dice que era un «predicador del Rey» (225).

- VIEYRA, Antonio. *Aprovechar deleytando*. Valencia: Bernardo Nogués, 1660.
- *Sermoes. Obras completas*. 5 vols. Ed. Rev. Padre Gonçalo Alves. Porto-Brazil: Lello & Irmão, 1959.
- VILLARROEL, Gaspar de. *Los dos cuchillos*. S.l., s.f.
- VILLAVICENCIO, Lorenzo de. *De formandis sacris concionibus seu de interpretatione Scripturarum populi libri iv*. Amberes, 1564.
- XIMÉNEZ PATÓN, Bartolomé. *Elocuencia española en arte*. Toledo, 1604.
- *El perfecto predicador*. Baeza, 1612.
- ZÁRATE, Gabriel. «Sermón en la fundación de la iglesia y monasterio de Santa Catalina». Lima, 1624.
- ZORRILLA, Alfonso. *De sacris concionibus recte formadis. deque ratione Theologiae discendae*. Rome, 1543.

Apéndice 3: Observaciones sobre otros predicadores y contemporáneos de Espinosa Medrano

A. América

Otros predicadores en América de quienes poco se sabe son: Phelipe Ramírez de Arellano (colega en el Seminario San Francisco Abad), Cristoforo Roa, Fernando Valderde, Pedro Rodríguez Guillén, Bartolomé Romero (a quien Peralta Barnuevo describe como «erudito y nítido» [*Lima fundada* 238; Canto 7, sec. clxxix]) y Pantigoso (quien se menciona con Romero [solamente por sus apellidos]) como rivales de Espinosa Medrano en una competencia de predicación para el puesto de «Canongía Magistral de la Catedral de Cuzco» [Vargas Ugarte, *Elocuencia* 15, 20; Cisneros y Guibovich Pérez 337, 342)].¹

Vargas Ugarte menciona a más predicadores bien conocidos de la época de Espinosa Medrano (aunque no ofrece los nombres de sus sermones): Bernardino de Cárdenas (a quien Vargas Ugarte describe como «célebre», y a quien Peralta Barnuevo, la fuente principal de información de Vargas Ugarte, describe como «in-

¹ Aunque he dependido fuertemente de la *Elocuencia* de Vargas Ugarte a través de este libro y especialmente aquí en la reconstrucción de los contemporáneos de Espinosa Medrano, puede ser útil recordar lo que Rodríguez Garrido señaló en cuanto a dicho estudio: «Este trabajo, a decir verdad, resulta hoy absolutamente insuficiente tanto por el prejuicio que el crítico antepone al desarrollo del tema [la oratoria sagrada] [...] como por la reducida selección de oradores sacros de la época que presenta [siglo xvii]» («Oratoria sagrada» 12). Mientras que mi reconstrucción probablemente sea incompleta, encontré que el estudio de Vargas Ugarte era útil porque todavía (con la edición de Odriozola de *Lima fundada*) es la mejor investigación disponible sobre la oratoria sagrada en Perú del siglo XVII.

mortal» en su *Lima fundada*), Gabriel de Zárate, Juan Bautista, Juan de Espinar, Cipriano de Vega, Blas de Acosta, Miguel de León, Cipriano de Medina, Juan de Ribera, Martín de Bolonia, Juan de Sotomayor, Pedro López y Gregorio de Rojas y Acevedo (*Elocuencia* 13-15). Además, uno de los compañeros de clase de Espinosa Medrano en el seminario en Cuzco (con Phelipe Ramírez de Arellano) era Diego de Hontón (Cisneros y Guibovich Pérez 337). Se sabe que Hontón predicó durante los 1660 y no es imposible que oyera a Espinosa Medrano predicar también.

Simon Joseph de Olivares y Balcarcer y Raymundo Berart escribieron «aprobaciones» de *La novena maravilla*. Berart era predicador, profesor de leyes y cura en Lérida, España y las Filipinas. Más temprano otros dos predicadores, Fulgencio Maldonado y Alonso Bravo de Paredes y Quiñones, escribieron entusiastas «Censuras» al *Apologético* de Espinosa Medrano. Espinosa Medrano, en cambio, escribió una «Censura» al «Sermón en la solemnidad [...]» de Paredes y Quiñones, predicado en Lima en 1669 (véase Bibliografía Primaria). Otros contemporáneos quienes escribieron censuras o aprobaciones al *Apologético* eran: Gonzalo Tenorio (Orden de Nuestro Padre San Francisco, Lima), Juan de Montalvo (Prebendario de la Iglesia Metropolitana de Lima), Miguel de Quiñones (maestro y guardia del Convento de San Francisco, Cuzco), Francisco de Valverde Maldonado y Xarava y Diego de Loaysa y Zarate (Orden de Alcántara, discípulos de Espinosa Medrano, Cuzco), Bernabé Gascón Riquelme (cura, Seminario de Cuzco) y Juan de Lyra y Francisco López Mexía (discípulos de Espinosa Medrano en Cuzco).

Cortés de la Cruz menciona a Juan de Almoguera como el Arzobispo de Lima (en 1674 según Peralta Barnuevo), que «quedó atonito de oírle [a Espinosa Medrano] por muchos años» («Prólogo» ii). Peralta Barnuevo describe a Almoguera como «[e]l insigne inmortal sacro Almoguera» (261; Canto 7, sec. cclviii). De él Odriozola dice: «[s]u elocuencia, su penitencia y su piedad, parece que han tenido por testimonio la integridad de su cuerpo, que se halló después de muchos años incorrupto. Sobre que dieron parecer

los médicos, probando ser sobrenatural su incorrupción» (261). Discuto el uso de este mito de la incorrupción del cuerpo del pavo real por Espinosa Medrano en el Capítulo 3.

Otros predicadores, curas y obispos cuyos sermones no son enumerados por Cortés de la Cruz pero quienes supuestamente oyeron y admiraron la predicación de Espinosa Medrano eran: Juan Alonso Ocon, Pedro de Ortega, Bernardo de Izaquirre, Manuel de Mollinedo y Juan de Mena (profesor jesuita de teología) quien de la predicación de Espinosa Medrano dijo una vez a un colega, «[p]adre, coja su manto y vamos à oir cosas que nunca hemos oido» [«Prólogo» ii]. Además, Alfonso González Zambrano, el supuesto autor de la *Gloria enigmática del Doctor Juan de Espinosa Medrano*, es llamado un predicador «insigne y erudito» por Cortés de la Cruz («Prólogo» ii).

La obra retórica de Juan Mogrovejo, *El predicador*, también es citada por Cortés de la Cruz («Prólogo» iii). Aunque Espinosa Medrano no menciona esta obra, sí describe a Mogrovejo (y a Solano y a Ortiz) como uno de las «gigantes plantas de virtud y perfeccion» que el Nuevo Mundo ha producido (NM 270).² Los consejos de Mogrovejo, «[s]iempre se tiene por mas grande el Sermon mas breve», se incorpora en la discusión de Cortés de la Cruz de cómo los sermones de Espinosa Medrano nunca aburrieron al público por ser demasiado largos («Prólogo» iii). Por defender el tacto y humildad de Espinosa Medrano en el púlpito, Cortés de la Cruz también cita a Mogrovejo de la siguiente manera: «Tiene [...] particular habilidad una lisonja sola para echar[] perder todo un Sermon. Y los oyentes mas bien escuchan muchas pesadumbres á si mismos, que una adulacion á otros» («Prólogo» iv). Solano era un santo apóstol peruano cuya vida se documentó en dos publicaciones por Gerónimo de Oré y Diego de Córdova (Odriozola

² El Solano a quien Espinosa Medrano menciona es probablemente San Francisco Solano en cuyas exequias dos predicadores, Juan Sebastián y Pedro Rodríguez Guillen, predicaron (Vargas Ugarte, *Elocuencia* 12, 31). No he podido encontrar más información de Ortiz.

224-25). De Solano, Peralta Barnuevo dice, «[y] cuantos á Francisco dán honores, / [t]antos á la alta patria le merecen» (225). Odriozola explica que en varios milagros populares se cree que Solano voló, caminó de Tucumán a Lima, pasó sobre un río en una cobija y caminó con clavos en sus sandalias aunque le rompieron los pies (246-47).

Otra importante obra que Cortés de la Cruz menciona es *La parafrasi de Tertuliano* de Pellicer («Prólogo» vii). Allí, Pellicer defiende el uso ciceroniano de todos los tipos de conocimientos en las oraciones. Cortés de la Cruz dice que Espinosa Medrano hace lo mismo, por ende El Lunarejo es «el nuevo Tertuliano de America». («Prólogo» vii). Por su parte, Espinosa Medrano parece bien familiarizado con Pellicer en su *Apologético* ya que lo incluye en su «Catálogo de Escritores» y menciona su papel como el comentarista de Góngora («En particular lo dijo de Góngora su comentarador don Joseph Pellicer» [72; pt. 7, sec. 8]) y lo describe, con Coronel, como discípulo de Góngora («También don Joseph Pellicer y don Garía Coronel son perpetuos discípulos de aquel bizarro espíritu» [73; pt. 7, sec. 8]).

Un importante predicador de fama en Perú durante la primera parte del siglo XVII fue Bartolomé Vadillo (Vargas Ugarte 25; todas las siguientes citas de Vargas Ugarte en este Apéndice se toman de su *La elocuencia sagrada en el Perú*). Cuatro o cinco de sus sermones todavía están disponibles (Vargas Ugarte no dice donde ni da sus nombres). Son similares en estilo y tema. Vargas Ugarte también cree que la predicación de Vadillo tenía cierto «fervor de espíritu» (25). Se dice que la predicación de Gabriel Zárate tenía cierto estilo y libertad mientras que «aún en las mayores solemnidades, se reprendían los excesos» (Vargas Ugarte 23). De Gaspar de Villarroel (descrito como un «gran maestro») Vargas Ugarte dice: «en la historia de nuestra elocuencia sagrada a este insigne varón le corresponde uno de los primeros puestos» (25). Sin embargo, Vargas Ugarte no menciona ninguno de los sermones de Villarroel.

Vargas Ugarte describe a Antonio Vieyra (1608-1697) y a Pablo Segneri como

«dos insignes oradores, no exentos, sin duda, de los defectos [pedantismo y gerundianismo] que muchos tenían entonces por virtudes. [...] Ambos llamaron la atención de sus contemporáneos, sobre todo el primero [Vieyra], tenido con razón por uno de los más eminentes oradores cristianos y ambos a su vez se distinguieron por su celo apostólico». (17)

Vieyra, quien predicaba en portugués y en español, «sirvió de pauta a muchos predicadores y halló entre nosotros [los Peruanos], [...] aprovechados discípulos» (Vargas Ugarte 17). Aunque nunca menciona a Vieyra, Espinosa Medrano habría sido uno de sus discípulos ya que también Vargas Ugarte «acusa» al cuzqueño de la pedantería y gerundianismo de Vieyra (18). Sin embargo, sí sabemos que en un sermón en 1650, Vieyra condenó el estilo florido en la predicación, a medida que atacó el estilo barroco de ciertos predicadores y demostró cómo debe predicarse un sermón correcto (Rabassa 178). Esta última afirmación sugiere que las conclusiones de Vargas Ugarte acerca del «gerundianismo» de Vieyra pueden ser exageradas —un opinión que Rodríguez Garrido apoya cuando dice que el libro de Vargas Ugarte es «absolutamente insuficiente [...] por su prejuicio» («Oratoria sagrada» 12)—.

Aunque mucho se ha escrito de Vieyra, me limito a unas referencias aquí sobre su fama como predicador y su estilo de predicar, que hubieran influido a Espinosa Medrano. Barnes comenta que Vieyra siempre usaba, como punto de partida en sus sermones, la estructura social que se remontaba hasta la Edad Media. Un ejemplo es su tema de «you are the salt of the earth» que se toma de la Biblia (Barnes 109). Por describir los elementos estructurados que se combinan para formar la sal, Vieyra alude a la sociedad inmóvil «in which each estate carries out the duties that Providence has assigned to it to create an organic whole». Aquí disminuye la asociación individual de cada oyente al enfatizar la participación comunitaria de todos según el papel asignado al

nacimiento (Barnes 110). Este estilo hubiera impactado la predicación de El Lunarejo porque los críticos han visto en ella un carácter colonial similar (i.e. Rodríguez Garrido, «Recepción» 167).

Vieyra siempre captaba la atención de sus oyentes al insinuar o mencionar las dificultades que surgían durante sus tentativas de exégesis bíblica (Vargas Ugarte 39). Sin embargo, procedería con su exégesis de todos modos y por ende sorprendería a sus oyentes con sus interpretaciones ingeniosas (Vargas Ugarte 39). Como vimos en la sección de «Digresiones» en el Capítulo 3, Espinosa Medrano emplea *pathos* y *ethos* en varias ocasiones. Otras técnicas de predicación que Vieyra hubiera pasado a Espinosa Medrano son sus constantes citas de Escrituras en latín, aplicaciones morales al final del sermón, sermones a la medida, que dependían del público y el uso de sutileza y agilidad verbal (Vargas Ugarte 40).

Puccini ha dicho que Vieyra es un «interessantisima figura» y un «predicatore di alto stile e talento» (37) mientras que Rabassa ha comentado la herramienta más fuerte de Vieyra (su voz del púlpito), su elocuencia y su inteligencia animada —todo lo que hizo de él un hombre bien famoso en Lisboa como predicador en palacio (177)—. Esta fama precedía su llegada al Brasil y los colonos fueron en masas a oír sus sermones. Él se interesaba en la cultura indígena local (igual que vimos de Espinosa Medrano en el Perú) y aprendió la *lingua franca* de los tupi-guaraní (Rabassa 179).

Los otros discípulos de Vieyra (quienes más tarde trataron de abandonar el estilo de predicación de Vieyra al final del siglo XVII) eran: José de Aguilar (también mencionado por Peralta Barneuevo en *Lima fundada*), Juan Bautista Sánchez (quien predicó un sermón en la dedicación de la Iglesia de San Lázaro en 1758), Tomás de Torrejón, Diego José Merlo, Baltasar de Moncada y Ramón del Arco (Vargas Ugarte 17-18). Todos estos discípulos, igual que Vieyra, eran de la Orden Jesuita que también había sido fundamental en la educación de Espinosa Medrano.

Además de Vieyra hubo varios otros predicadores conectados con Espinosa Medrano. Los sermones de José Carrasco de Saavedra se encuentran en un volumen sin nombre publicado en 1680. Ya que muchos de los sermones de Espinosa Medrano son de esta década, los de Saavedra lo hubieran influido o interesado. Cierta Padre Buendía volvió a publicar los sermones de Saavedra en Lima en 1688 y en su «Aprobación» de estos sermones llama a su autor el «Rey de Predicadores» (Vargas Ugarte 26). El «Panegírico de S. Pedro Nolasco» de Juan de Ribera se predicó en la misma ocasión así como el de otro predicador llamado Nicolás Durán Mastrilli. De la fama de Ribera, Vargas Ugarte dice «cuantos venían de España le atendían en la cátedra, le admiraban en el púlpito y daban de barato las penalidades del viaje por la satisfacción del conocimiento de tan consumado sujeto». Vargas Ugarte declara que Durán Mastrilli recibió «fama merecida» por su predicación. Sin embargo, el crítico agrega: «nos resulta frío y un tanto rebuscado en el cotejo que hace entre María Inmaculada y algunos símbolos por él excogitados» (22). Dada la pesada parcialidad de Vargas Ugarte contra el estilo de Paravicino-Espinosa Medrano, estas reservas hacia la predicación de Durán Mastrilli (descrita aquí bastante negativamente) pueden sugerir cierta conexión entre Mastrilli y Espinosa Medrano.

Del «Sermón en la muerte de la Srma. Reina Margarita de Austria» de Pedro Ramírez, Vargas Ugarte dice «lució [Ramírez] [...] sus cualidades oratorias». El editor de este sermón remarca que Ramírez también «persuadió, movió y deleitó» (Vargas Ugarte 22). Vargas Ugarte describe a Franciso de Avila como «[un] insigne debelador de idolatrías y conecedor como pocos de la lengua quechua, aun cuando no era indígena como algunos suponen» (23). Su conocimiento de quechua hubiera sido de interés y/o de influencia en Espinosa Medrano; sin embargo, ninguno de sus sermones se nombra en mis fuentes. Luis de Bilbao es mencionado por Vargas Ugarte (quien cita a cierto Meléndez por apellido solamente). Vargas Ugarte describe a Bilbao como «uno de los mayores hombres que en su tiempo gozó la Provincia del Perú». De sus sermones Vargas Ugarte dice: «[...] no conocemos sino un

sermón impreso que, ciertamente, lo recomienda por la gravedad con que trata el asunto, la llaneza y corrección del estilo y el celo que lo anima» (24).

Un predicador particularmente interesante es Juan Caballero de Cabrera, quien es mencionado por Espinosa Medrano en el *Apolo-gético* (al lado de Paravicino) como uno de los mejores oradores del día (73). Herrero García describe el estilo de predicación de Cabrera como «insinuante y persuasivo y a veces hace uso de comparaciones y ejemplos americanos, que dan color a su plática y cierto sello de originalidad» (lxxv). Estos «americanismos» hubieran sido interesantes a Espinosa Medrano ya que muchas veces se refiere a la marginalidad de su existencia en el Perú (i.e., *Apolo-gético* 17). Aunque su sermionario, *Sermones a diversos intentos, que predicó el Dr. don Juan Caballero de Cabrera*, no se publicó hasta 1649, Cabrera se considera «entre los contemporáneos de Paravicino» por su destreza de oratoria (Herrero García lxxv). Peralta Barnuevo describe a Cabrera como «erudito y nítido» (221; Canto 7, sec. cxxvi) y Vargas Ugarte lo coloca al lado de los siguientes «eclesiásticos de clero secular» (ninguno de sus sermones de mencionan, aunque se dice que existen): Francisco de Palma Fajardo, Bartolomé de Benavides, Juan Santoyo de Palma, Pedro de Reina Maldonado y Nicolás Antonio Díaz de San Miguel (14, 25-26). Odriozola dice que Cabrera era un «excelente predicador: imprimióse un tomo de sus sermones» (221). Todos los veintidós sermones que tenemos de Cabrera se encuentran en el volumen de 1649 visto en mi Bibliografía (Vargas Ugarte 26).

Ninguna información está disponible de las obras del Padre Colón (no se da su nombre de pila) a quien Herrero García solamente menciona como un predicador peruano de «[s]ermones de santos» (xxv). De este grupo Herrero García dice: «[l]a que podemos llamar segunda clase de Sermones de Santos la forman los libros que encierran varios Sermones, bien de un Santo solo, bien de varios Santos de una misma Orden Religiosa, bien de varios Santos unidos por una analogía determinada» (xxv). Por la cantidad de «sermones de santos» en *La novena maravilla* es posible que Colón inspiró a Espinosa Medrano a desarrollar este tipo de sermón.

Vargas Ugarte clasifica el estilo de predicación de Fernando de Herrera como similar al de Espinosa Medrano («No es concebible que hombres de ingenio, como Espinosa Medrano, Fr. Pedro Rodríguez Guillén o Fr. Fernando de Herrera, dijeran los disparates que dijeron, si se hace caso omiso del estado del ambiente y de las aficiones del vulgo» [20]). Vargas Ugarte sigue diciendo que Herrera era

alabado también como predicador en su época, pero cuyo único tomo de Sermones no ofrece nada notable, antes bien se halla tan henchido de textos y de citas sagradas y profanas, se quiebra tantas veces el hilo del discurso y, en fin, es tan intrincado y farragoso que a lo más podrá servir para adormecer al que lo tome en las manos (14).

Peralta Barnuevo comenta en su *Lima fundada*, «[m]as ioh cuanto descuella el aclamado / [m]agnilocuo, sùtil, sublime Herrera? / [q]ue, del pùlpito Sol, en sus sermones / [p]or voces hablará constelaciones» (221; Canto 7, sec. cxxvi). Odriozola remarca que Cabrera era un «elocuentísimo orador; como lo manifiesta su fama impresa en sus sermones» (221). No debe confundirse Fernando de Herrera con un segundo Herrera —Alonso— quien es descrito por Vargas Ugarte como un predicador cuyas obras «revelan que era hombre docto, bastante ve[ras] en la Escritura y en los Padres y escritor terso y castizo» (14).

El estilo de predicar de Martín de Jáuregui se describe como «límpido y sobrio, de uno de los buenos predicadores que tuvo la Compañía [de Jesús] en el último tercio del siglo XVII», mientras Miguel de Lima (también conocido como Tomás de la Concha) sirvió como predicador a Carlos II y el Emperador Leopoldo (Vargas Ugarte 15, 21). De Lima, Vargas Ugarte dice:

[a]unque Fr. Miguel llegó a ser predicador de Carlos II [...] y tanto en Madrid como en las cortes de Viena y de Baviera, se conquistó la fama de elocuente, no dió a la imprenta sus sermones, excepto la oración fúnebre de Carlos II [...] Por la época en que vivió, su afición a la poesía cabalística, tan en uso entonces y en la cual sobre-

salió hasta el punto de darle su ya citado biógrafo [Peralta] el calificativo de 'sublime aún en los grillos de acrósticos y anagramas,' nos inducen a pensar que, no obstante haber sido predicador de Reyes, fué F. Miguel una de las muchas víctimas del mal gusto imperante (15).

Entretanto otro predicador, Francisco Loyola Vergara, quien «se destacó en la enseñanza y en el púlpito», conocía a Espinosa Medrano (Cisneros y Guibovich Pérez 335). Maldonado elogió a Vergara como uno de los predicadores más grandes de su tiempo (Vargas Ugarte 25). Sin embargo, Vargas Ugarte cree que «se deja a veces arrastrar por la corriente del mal gusto y peca de largo y farragoso. Su oración fúnebre del Arzobispo Villarroel adolece de estos defectos». (25). Vargas Ugarte también implícitamente clasifica a Espinosa Medrano como representante del estilo de «mal gusto». Vargas Ugarte cree que Francisco de Paula es inferior a Saavedra pero, sin embargo, se sabe que Paula obtuvo mucha fama por sus sermones panegíricos, de los cuales tenemos dos (26). Debido a la fecha de publicación —posterior a la muerte de Espinosa Medrano en 1688— es dudoso que El Lunarejo los conociera. Sin embargo, habría oído de ellos o los habría visto en forma escrita.

Jerónimo de Montesinos era predicador de fama al final del siglo XVII y al principio del siglo XVIII. De él y su predicación Vargas Ugarte declara: «no tuvo segundo en su tiempo y del cual, a falta de sus sermones perdidos irremediadamente, nos queda el retrato del perfecto orador sagrado que dibujó el P. Arriaga en su *Retórica cristiana*». Ninguna fecha se da de su vida y obra así que no sabemos si coincidieron con las de Espinosa Medrano. Otros predicadores activos durante de tiempo de «cruce» con Espinosa Medrano (y posiblemente influido por el estilo «culterano») eran: Gregorio López de Aguilar, Martín de Losada, Francisco López, Alonso de Cereceda, Martín de Jáuregui, Antonio de Céspedes, Francisco Javier Salduendo, José de Buendía (el publicador de Saavedra, véase a «Saavedra» en la lista anterior), Jerónimo de Elso y Pedro Quirós (Vargas Ugarte 26).

Poco se sabe de las obras de Juan de Gacitúa y Aguilar y Elso (sin nombres de pila). Según Vargas Ugarte estos predicadores reaccionaron contra el estilo de predicación de Paravicino, Vieyra y Espinosa Medrano (18). De ellos Vargas Ugarte cita una fuente anónima cuando dice: «salpicaron con todo linaje de gerundiadas varios rasgos de su elocuencia, no pueden llamarse gerundios locos» (citado en Vargas Ugarte 18). Dichos términos —«gerundianismo», «gerundiadas» y «gerundios»— eran palabras usadas para describir el estilo de predicar de los seguidores del Padre Gerundio, satirizado en su libro, *Fray Gerundio de Campazas* (Parte I-1758, Parte II-1768) por el predicador/autor español Padre José Francisco de Isla (Vargas Ugarte 16). Esta obra, publicada en España, era la cumbre de la reacción contra Paravicino.

Finalmente, como he dicho en el Capítulo 1, Espinosa Medrano menciona al famoso predicador mexicano, Francisco Xavier Palavicino Villarasa en *La novena maravilla* (238). Los sermones son difíciles de localizar para el lector moderno; sin embargo, uno de ellos, «La fineza mayor», se publicó en 1691 en México y otra vez en Santiago, Chile en 1908 (Trabulse 214-15). Se ha localizado en la Biblioteca Nacional en la Ciudad de México gracias a Marie Cécile Bénassy-Berling (Trabulse 215). Este sermón recobra el mismo tema que Sor Juana bosqueja en su *Carta atenagórica* de 1691 en cuanto a la aserción de Vieyra de «la fineza mayor» de Cristo. De la Universidad de Georgetown en Washington, D.C. yo he obtenido también otro sermón de Palavicino, que se llama «Sermon panegyrico que predicó el licenciado D. Francisco Xavier Palavicino» (1694).

En 1638 otro mexicano, Juan Rodríguez de León, propuso la aceptación de algunos principios que la predicación barroca ya había consagrado (probablemente en Europa aunque Rodríguez Garrido no elabora esta idea, «Oratoria» 15). También Rodríguez de León se describe como miembro de un grupo de oradores conceptistas que obtuvieron fama gracias a Paravicino (Schons 25). Sus sermones y/u obra maestra, *El predicador de las gentes san Pablo*, quizá habrían sido leídos por El Lunarejo.

B. España

Herrero García clasifica a Angel Manrique como «el inmediato precursor de Paravicino», especialmente por su interpretación original y personal de Escrituras y su agudeza (Iv, Ivii; todas las siguientes citas de Herrero García en este Apéndice son de su «Ensayo», que acompaña su *Sermonario clásico*). Francisco Fernández Galván también puede haber influido al estilo de predicar de Paravicino (Herrero García xliii). Como sabemos, Paravicino es mencionado varias veces por Espinosa Medrano en el *Apologético* y *La novena maravilla*. El «Jesucrito desagaviado» y la «Oración fúnebre de la Infanta Sor Margarita de la Cruz» (1633) se consideran los sermones más famosos de Paravicino. Debido a su fama de orador, este tuvo muchos imitadores y admiradores en los pulpitos de España. Por ejemplo, el elogio de Cristóbal de Torres a Paravicino se ha juzgado «muy en el estilo de Paravicino» y «quedó como ejemplo del atractivo que había ejercido su oratoria y testimonio de su influencia [las de Paravicino]» (*Sermones* 13, 15). Es posible que el elogio de Espinosa Medrano por Felipe IV fuera en cambio influido por el estilo de Torres.

Jerónimo Aldovera y Monsalve es descrito por Herrero García como otro «de los renovadores del estilo oratorio, adicto a Paravicino» (Ixi). Su estilo se describe como «una escuela donde fueron posibles las bellas creaciones metafóricas con que engalanaba los asuntos más triviales» (Herrero García lxii). Otro predicador llamado Agustín Jesús María también menciona a Luis de Granada y Paravicino como maestros y modelos de oratoria sagrada.

Fuera cual fuera la fama de Paravicino, el español sí tuvo sus enemigos y él se refirió a ellos frecuentemente en sus digresiones. Uno de sus supuestos antagonistas era José García. Herrero García describe a García como un «predicador de fama y oficial tan extremado en tejer la lana y lino de las divinas y humanas letras, que hizo raya en la real corte de Su Majestad, entre todas los predicadores de su tiempo, con universal aplauso de los doctos y cu-

riosos». (Ixix). Otro posible enemigo de Paravicino era Jerónimo de Florencia. Herrero García dice que era

«uno de los mayores oradores del siglo XVII [...] expone una doctrina oratoria sobre los panegíricos, que nos revelan el giro que tales [s]ermones iban tomando en su época [...]. [s]in duda [...] la advertencia del padre Florencia sería escuchada, porque gozó de gran autoridad. No sería su voto de poco peso en la contienda del culturanismo. La oratoria del padre Florencia mira como satélite al planeta de Paravicino» (xx, xxi).

Otros importantes predicadores españoles de posible interés para Espinosa Medrano incluyen a Murillo, quien notó el desarrollo y nueva dirección del sermón panegírico (de los cuales *La novena maravilla* se compone). De él Herrero García dice: «[f]ray Diego Murillo, en 1603, nos da noticia del nuevo giro que el Sermón de Santos había tomado y de las posiciones extremosas de los predicadores en este punto. Sus palabras son de gran valor histórico» (xix). Fonseca es de especial interés también ya que Cervantes menciona su *Tratado del amor de Dios* (pub. 1592) en el «Prólogo» al *Quijote* (Herrero García xxii, Cervantes 56). Espinosa Medrano, en cambio, pone a Cervantes en su «Catálogo de Autores» que autoriza su *Apologético* y a lo mejor aprendiera de los sermones de Fonseca al leer este prólogo.

Como hemos visto, Espinosa Medrano era un frecuente usuario de tropos retóricos en sus sermones. Otros predicadores españoles que animaron esta estrategia en sermones fueron Agustín Jesús María (*Arte de orar evangélicamente*. Cuenca, 1648), Juan Bautista Escardó (*Retórica cristiana*. Mallorca, 1647, quien hasta propuso un estilo aún más barroco) y Juan Rodríguez de León (*Súmulas de documentos de la predicación evangélica*. Sevilla, 1641). Se cree que Estrada, siguiendo a Patón en 1612, también habría influido en Paravicino en la adaptación de un sermón a un público específico (Rodríguez Garrido, «Persuasión» 289).

En cuanto a la publicación de sermones, Avendaño tuvo mucho cuidado en la agrupación de sermones por tema y ciclo

litúrgico. Otros predicadores que publicaron y agruparon sus sermones similarmente fueron Ponce de León, Pereza, Rebullosa, Valderrama, Fonseca y Ramón (Paravicino, *Sermones* 20). Se sabe que las colecciones de los sermones de Avendaño se recibieron muy bien en el exterior (Herrero García lx) y es posible que El Lunarejo las leyera. Esto es aún más probable dado que Cisneros agrega que Avendaño era muy amigo de Paravicino («El predicador» 227).

Un predicador dominicano español medieval a quien El Lunarejo menciona en *La novena maravilla*, como Granada y Paravicino combinados, es San Vicente Ferrer (1350?-1419). Por la cantidad de veces que Espinosa Medrano cita o menciona a Ferrer (NM 119, 139, 202, 206, 213, 229, 250) es evidente que este predicador era de gran importancia para él. La filosofía de Ferrer representaba la *via media* de tomismo y como Trentman escribe en su edición al *Tractatus* de Ferrer: «Vincent would prefer us to see him as following a *via media* between extremes, the extremes he identifies with the views of Ockham and Burleigh. This *via media* is again thought to be the true Aristotelianism and attributed to Aquinas» (31). Espinosa Medrano menciona a Santo Tomás de Aquino muchas veces en *La novena maravilla* y dedica dos sermones en su honor. Es probable que Espinosa Medrano conociera la principal obra filosófica de Ferrer, el *Tractatus de suppositionibus*.

Otra técnica que la predicación del siglo XVII y Espinosa Medrano heredaron de Ferrer es el uso de la oración de *Ave María* para concluir la salutación del sermón. Como Rodríguez Garrido explica: «[c]on mayor o menor fortuna los oradores sacros se las arreglarán para que la invocación al rezo mariano fluya naturalmente de la salutación. En esto hay que decir que el Lunarejo mostrará todas sus habilidades» («Oratoria» 14). Espinosa Medrano dijo: «Ave gratia plena» al final de algunos de sus saluciones (i.e. NM 2, 10, 19, 29) y «Ave María» al final de otros (NM 158, 177).

Otro predicador medieval, el francés Jean Charlier Gerson (1363-1429), se menciona en cuatro ocasiones en *La novena maravi-*

lla (65, 189, 190, 214). Un ejemplo es una cita latina de uno de los sermones («Sermon tercero») que Gerson predicó en el Consejo de Constancia (Alemania) en 1414 (NM 189). Una reciente colección de los sermones de Gerson se publicó en París en 1946 (véase lista). Es posible que Espinosa Medrano tuviera acceso al *De septem psalmos poenitentiae* de Gersón. Dicho libro es devocionario de vida cristiana y autores católicos publicado en 1515.

Bibliografía

A. Bibliografía primaria de las obras de Espinosa Medrano¹

A.1. Ediciones del *Apologético*

- ESPINOSA MEDRANO, Juan de. *Apologético en favor de Don Luis de Góngora*. Lima: Quevedo y Zárate, 1662.
- Lima: Quevedo y Zárate, 1694.
- Ed. Ventura García Calderón. *Revue Hispanique* 65 (1925): 397-538.
- Biblioteca de Cultura Peruana. Ed. Ventura García Calderón. Vol. 5. París: Desclèe de Brouwer, 1938, 55-185, 12 vol.
- *Revista Universitaria del Cuzco* 122-125 (1962-63): 1-85.
- Lima: Universidad Católica del Perú, 1973.
- *Apologético*. Ed. Augusto Tamayo Vargas. Caracas: Ayacucho, 1982, 3-109.

A.2. Ediciones del *Discurso sobre si*

- *Discurso sobre si, en un concurso de opositores a beneficio curado, debe ser preferido, caeteeris paribus, el beneficiado al que no lo es en la promoción de dicho Beneficio*. Lima: s.e., 1664.
- Ed. Luis Jaime Cisneros. *Lexis* 8.1 (1989): 109-15.

¹ Estas obras se arreglan cronológicamente. Para claridad solamente la primera entrada en la sección A.1. contiene el nombre del autor. Las obras sin fechas de publicación (o con fechas inciertas) se localizan al final de esta sección con otras con solamente una edición.

A.3. Ediciones de la *Panegírica declamación*

- Cuzco: s.e., 1664.
- Biblioteca de Cultura Peruana. Ed. Ventura García Calderón. Vol. 5. París: Desclée de Brouwer, 1938, 186-202, 12 vol.
- Tamayo Vargas 111-26.

A.4. Ediciones de la *Censura*

- *Censura del Dr. Juan de Espinosa Medrano para el «Sermón en la solemnidad de la Virgen María señora Nuestra, con título de la Antigua»*. Lima: Alonso Bravo de Paredes y Quiñones, 1669.
- Ed. Javier Núñez Isauro. *Fénix* 24-25 (1977): 5-11.

A.5. Ediciones de la *Filosofía tomística*

- Vol. 1: *La lógica*. Roma: *Revista Católica Apostólica*. 1688.
- Libro 2. Trad. Walter Redmond O'Toole 131-85. 241-94. 475-503.²

A.6. Ediciones de *El hijo pródigo*

- [Cuzco]: s.e., [1644?].
- Ed. Ernest W. Middendorf. Leipzig. Alemania: s.e., 1891.
- Biblioteca de Cultura Peruana. Ed. Jorge Basadre. Vol. 1. 263-334. 12. Vol
- Tamayo Vargas 207-47.

A.7. Ediciones de *El rapto de Proserpina y Sueño de Endimión*

- Cuzco: s.e., [1644?].
- *Teatro quechua colonial*. Ed. Teodoro L. Meneses. Lima: Edubanco, 1983, 91-163.

² Véase Parte C de la Bibliografía.

A.8. Ediciones de *Amar su propia muerte*

- «Una comedia inédita del Lunarejo». Ed. Juan del Rímac [Rubén Vargas Ugarte]. *Revista de la Universidad Católica del Perú* 1-5. 7-9 (1932-34): 36-44, 103-12, 181-92, 309-21, 403-14, 597-06, 20-27, 108-115.
- *De nuestro antiguo teatro*. Ed. Vargas Ugarte. Lima: Compañía de Impresiones y Publicidad, 1943, 39-131.
- *Teatro Hispanoamericano. Antología Crítica: Epoca Colonial*. Eds. Carlos Ripoll y Andrés Valdespino. Nueva York: Anaya. 1972, 325-84, 2 vols.
- Tamayo Vargas 251-322.

A.9. Obras con solamente una edición

- *La novena maravilla*. Valladolid: Agustín Cortés de la Cruz, 1695.³
- *Disputationes de Actibus Humanis* Cuzco: s.e., s.f.

B. Bibliografía primaria selecta de los principales tratados de predicación, sermones y obras relacionadas con la controversia sagrado *versus* humano.

ACQUAVIVA, Claudio. *Ratio studiorum*. 1599. Ed. Miguel Bertrán-Quera. Trad. Ambrosio Díez Escanciano. Madrid: UPCM, 1986.

³ La entrada bibliográfica en la Universidad de Duke (también la de algunos críticos) da la prensa de Joseph de Rueda como la publicadora de *La novena maravilla* y Madrid como el lugar de publicación. Rodríguez Garrido declara que Leonardo López Dávalos era la fuente financiera para la publicación de la obra («Retórica» 12). He preferido dar a Cortés de la Cruz como editor y Valladolid como el lugar de publicación. Sigo a Cisneros, quien es uno de mis principales fuentes para este libro. Véase el Apéndice 1.A, para un lista completa de los sermones en la edición de 1695. Véase el Apéndice 1.B. para un lista de los en la edición del *Apologético*.

- ALFONSO EL SABIO. *Antología*. Ed. Margarita Peña. México, D.F.: Porrúa, 1990.
- AGUSTÍN, SAN. *On Christian Doctrine*. c. 427. Ed. D.W. Robertson. Nueva York: Bobbs-Merrill, 1958.
- ARISTÓTELES. *The Art of Rhetoric*. Ed. T. E. Page. Trad. John H. Freese. Cambridge: Harvard UP, 1967.
- *History of Animals*. Vols. 3. Trad. A.L. Peck. Cambridge: Harvard UP, 1993.
- BERCEO, Gonzalo de. *Los milagros de Nuestra Señora*. Ed. Juan Manuel Cacho Blecua. Madrid: Espasa-Calpe, 1991.
- BONIFACIO, Juan. *De sapiente fructuoso*. 1589. *Juan Bonifacio y la cultura literaria del Siglo de Oro*. Ed. Félix G. Olmedo. Santander: Publicaciones de la Sociedad de Menéndez y Pelayo, 1939, 132-206.
- CALDERÓN DE LA BARCA, Pedro. *El gran teatro del mundo. La devoción de la misa. Autos sacramentales*. Ed. Angel Valbuena Pratt. 9a ed. Zaragoza: Editorial Ebro, 1976.
- CERVANTES, Miguel de. «Prólogo». *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*. Ed. Luis Andrés Murillo. 5a ed. Madrid: Castalia, 1987, 2 vol.
- CICERÓN. *De Inventione*. Trad. H.M. Hubbell. Cambridge: Harvard UP, 1993.
- *De Oratore*. Trad. H. Rackman. 2 vol. Cambridge: Harvard UP, 1988-92.
- *Topica*. Hubbell 375-459.
- CORTÉS DE LA CRUZ, Agustín. Carta dedicatoria «A... Sto. Domingo». *La novena maravilla*. Valladolid, 1695.
- «Prólogo». *La novena maravilla*. Valladolid, 1695.
- ESTELLA, Diego de. *Modo de predicar*. Vols. 2. Ed. P. Sagüés Azcona. Madrid: OCSC, 1951. Repub. de *Modus concionandi*. 1576.
- GÓNGORA, Luis de. «Carta de Luis de Góngora. en respuesta de la que le escribieron». *Soledades*. Ed. John Beverley. 7a ed. Madrid: Cátedra, 1991, 170-74.
- *Soledades*. 1613. Beverley 75-166.
- GRANADA, Luis de. *Rhetorica ecclesiastica*. Introducción de Josef Climent. i-xxxvi. Barcelona: Juan Jolis, 1778. Repub. de *Ecclesiasticae Rhetoricae: sive de ratione concionandi*. 1576.

- *Introducción del símbolo de la fe*. Salamanca. 1583. Ed. José María Balcells. Madrid: Cátedra, 1989.
- HESIODO. *The Homeric Hymns and Homeric*. Ed. G.P. Goold. Trad. Hugh G. Evelyn-White. Cambridge: Harvard UP, 1982.
- HOMERO. *The Odyssey*. Trad. A.T. Murray. Cambridge: Harvard UP, 1984, 2 vol.
- JUANA INÉS DE LA CRUZ, Sor. «Primero sueño». ¿1688? *Obras escogidas*. Ed. Juan Carlos Merlo. 2a ed. Barcelona: Bruguera, 1979, 265-88.
- LLULL, Ramón. *Ars Notatoria*. c. 1273-1275. Ed. Jordi Gaya. Madrid: Citema, 1978.
- MENA, Juan de. «Laberinto de fortuna». *Antología de la poesía medieval española*. Ed. Antonio Domínguez Rey. Madrid: Narcea, s.f., 197-215.
- MONTANO, Benito Arias. *Rhetoricorum*. Amberes. 1569. Ed. Daniele Domenichini. Pisa: Giardini Editori, 1985.
- *Tractatus de figuris rhetoricis*. El Escorial. [¿1590?]. Eds. Luis Gómez Canseco y Miguel Márquez Guerrero. Huelva: Universidad de Huelva, 1995.
- OVIDIO. *Metamorphoses*. Trad. Frank J. Miller. Cambridge: Harvard UP, 1951, 2 vols.
- PARAVICINO, Hortensio Félix. «Sermón de Santa Teresa». 1625. *Sermonario clásico*. Ed. Miguel Herrero García. Madrid: Escelicer, 1942, 123-48.
- *Sermones cortesanos*. Ed. Francis Cerdán. Madrid: Castalia, 1994.
- PERALTA BARNUEVO, Pedro. *Lima fundada*. Lima, 1732; *Colección de documentos*. Ed. Manuel Odriozola. Lima: Establecimiento de Tipografía y Encuadernación de Aurelio Alfaro, 1863. Washington, D.C.: Biblioteca de Congreso, 1979. Micropelícula, vol. 1, rollo 1.
- PLINIO. *The Natural History of Pliny*. Ed. John Bostock. Vol. 2. Londres: Henry G. Bohn, 1855-57, 6 vol.
- QUESADA, Ignacio. *Censura. La novena maravilla*. Valladolid, 1695.
- QUEVEDO, Francisco de. «Poema heroico a Cristo resucitado». *Obras completas*. Ed. José Manuel Blecuá. Vol. 1. Madrid: Castalia, 1969, 340-73.
- Rhetorica ad Herennium* (Anónimo) Trad. Harry Caplan. Cambridge: Harvard UP, 1981.

- ROJAS, Fernando de. *La Celestina*. Ed. Francisca Domingo del Campo. Madrid: Anaya, 1991.⁴
- SALUCIO, Agustín. [1550?]. *Avisos para los predicadores*. Ed. Alvaro Huerga. Barcelona: Juan Flors, 1959.
- TERESA DE JESÚS, Santa. *Moradas*. 15a ed. México, D.F.: Espasa-Calpe, 1989.
- TERRONES DEL CAÑO, Francisco. *Instrucción de predicadores*. 1617. Ed. Félix G. Olmedo. Madrid: Espasa-Calpe, 1946.
- VALADÉS, Diego. *Retórica cristiana*. 1579. Introducción de Esteban J. Palomera. México, D.F.: UNAM, 1989.

C. Fuentes Secundarias

- ALARCOS, Emilio. «Los sermones de Paravicino». *Revista de Filología Española* 24 (1937), 162-97, 249-319.
- ALBORG, Juan Luis. *Historia de la literatura española*. Vol. 2. Madrid: Gredos, 1967.
- ALLEN, D.C. *Mysteriously Meant. The Rediscovery of Pagan Symbolism and Allegorical Interpretation in the Renaissance*. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1970.
- ALONSO, Dámaso. *Estudios y ensayos gongorinos*. 3a ed. Madrid: Gredos, 1970.
- «Predicadores ensonetados». *Obras Completas*. Vol. 3. Madrid: Gredos, 1974, 973-82.
- AMEISENOWA, Zofia. «Animal-Headed Gods. Evangelists. Saints and Righteous Men». *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 12 (1949) 21-45.
- APARICIO VEGA, Manuel J. (ed.) *Revista del Archivo Histórico del Cuzco*. Cuzco: Universidad Nacional de San Antonio Abad, 1963.
- «Astrología». *Diccionario de Autoridades*. 1726. Vol. 1. 1964.
- AUERBACH, Erich. *Literary Language and Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*. Trad. Ralph Manheim. Nueva York: Pantheon, 1965.
- BANDERA, Cesáreo. *The Sacred Game*. State College, Penn State UP, 1994.

⁴ El primer acto de *La Celestina* no se atribuye a Fernando de Rojas.

- BARNES, Gwen. *Sermons and the Discourse of Power. The Rhetoric of Religious Oratory in Spain (1550-1900)*. Dis. U. de Minnesota. 1988. Ann Arbor: UMI, 1990, 8910969.
- BARON, Hans. «Cicero and the Roman Civic Spirit in the Middle Ages and Early Renaissance». *Bulletin of the John Ryland Library* 22 (1938), 72-97.
- BARREDA LAOS, Felipe. *Vida intelectual del Virreinato del Perú*. 3a ed. Buenos Aires: Talleres Gráficos Argentinos, 1937.
- BASELGA Y RAMÍREZ, M. «El púlpito español en la época del mal gusto». *Revista de Aragón* 3 (1902) 64-5, 129-34, 211-14, 317-21, 402-05, 510-14.
- BEVERLEY, John. «Máscaras de humanidad. Sobre la supuesta modernidad del *Apologético* de Juan de Espinosa Medrano». *Revista de Crítica Latinoamericana* 22 (1996) 43-58.
- BYNUM, Caroline Walker. *Jesus as Mother*. Berkeley: U. de California P, 1982.
- CAAMAÑO MARTÍNEZ, Jesús. «Iconografía mariana y Hércules cristianado en los textos de Paravicino». *Boletín Seminario de Estudios de Arte y Arqueología* 23 (1967) 211-20.
- CENTENO ZELA, Antonio. *Lo autóctono y lo hispano en Espinosa Medrano «El Lunarejo»*. Lima: Talleres Gráficos, 1988.
- CERDÁN, Francis. «Elementos para la biografía de fray Hortensio Félix Paravicino y Arteaga». *Criticón* 4 (1978) 39-74.
- «Bibliografía de Fray Hortensio Paravicino». *Criticón* 8 (1979) 1-75.
- «Góngora y Paravicino». En *Hommage des hispanistes français à Noël Salomon*. Ed. Henry Bonneville. Barcelona: LAIA, 1979, 145-53.
- «En el IV centenario de Paravicino. documentos inéditos para su biografía». *Criticón* 14 (1981) 55-92.
- «Paravicino y Calderón. Religión. teatro. cultismo en el Madrid de 1629». En *Calderón. Actas del congreso internacional sobre Calderón y el teatro español del Siglo de Oro*. Ed. Luciano García Lorenzo. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1981, 1259-69.
- «El predicador y el poder. Estudio de un sermón cortesano. A la dedicación del templo de Lerma. por fray Hortensio Paravicino». *Areas* 3-4 (1983) 221-29.

- «Historia de la historia de la Oratoria Sagrada española en el Siglo de Oro. Introducción crítica y bibliografía». *Criticón* 32 (1985) 55-107.
- «La oración fúnebre del Siglo de Oro. Entre sermón evangélico y panegírico poético sobre fondo de teatro». *Criticón* 30 (1985) 79-102.
- «Cristóbal Suárez de Figueroa y la oratoria sagrada de la España de Felipe III (En torno al alivio IV de *El Pasajero*)». *Criticón* 38 (1987) 57-99.
- «El sermón barroco. un ejemplo de literatura oral». *Edad de Oro* 7 (1988) 59-68.
- «Nuevos elementos para la bio-bibliografía de Fray Hortensio Paravicino». *Criticón* 46 (1989) 109-24.
- «La emergencia del estilo culto en la oratoria sagrada del siglo XVII». *Criticón* 58 (1993) 61-72.
- ed. *Sermones cortesanos*. Madrid: Castalia, 1994.
- CISNEROS, Luis Jaime. «Sobre Espinosa Medrano. El 'toro celeste' y Góngora». *Boletín del Instituto Riva -Agüero* 12 (1981-82) 61-66.
- «Espinosa Medrano. Lector del *Polifemo*». *Hueso Húmero* 7 (1982), 78-82.
- «Huellas de Góngora en los sermones del Lunarejo». *Lexis* 6.2 (1982) 141-59.
- «Relectura del Lunarejo. El can del cielo». *Lexis* 4.2 (1982) 171-77.
- «Un ejercicio de estilo del Lunarejo». *Lexis* 7.1 (1983) 133-59.
- Reseña de *Apologético*. Ed. Augusto Tamayo Vargas. *Lexis* (1983) 315-26.
- «Sobre Espinosa Medrano. Predicador, músico y poeta». *Cielo Abierto* 10.28 (1984) 3-8.
- «La polémica Faria-Espinosa Medrano. Planteamiento crítico». *Lexis* 6.1 (1987) 1-57.
- «Rasgos de oralidad en el *Apologético* de Espinosa Medrano». En *Homenaje a Aurelio Miró Quesada*. Lima: P.L. Villanueva, 1987, 289-97.

- «Espinosa Medrano. Lectio aenigmático». En BALLÓN AGUIRRE, Enrique y Rodolfo CERRÓN-PALOMINO (eds.). *Diglosia lingüo-literaria y educación en el Perú*. Lima: Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 1989, 243-51.
- «Itinerario y estructura del *Apologético* de Espinosa Medrano». *Lexis* 16.2 (1992) 1123-88.
- y Pedro Guibovich. «Una biblioteca cuzqueña del siglo XVII». *Histórica* 6.2 (1982) 141-71.
- «Juan de Espinosa Medrano. Un intelectual cuzqueño del Seiscientos. Nuevos datos biográficos». *Revista de Indias* 182-183 (1988) 327-47.
- «Un raro opúsculo del Lunarejo». *Lexis* 13.1 (1989) 95-115.
- COOK, Authur Bernard. «The Bee in Greek Mythology». *Journal of Hellenic Studies* 15 (1895) 1-24.
- CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel. *El pensamiento de Ramón Llull*. Madrid: Castalia, 1977.
- CURTIUS, Ernest. *Literatura europea y Edad Media Latina*. Trans. Margit Frenk Alatorre and Antonio Alatorre. Vol. 1. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1955.
- CHANG-RODRÍGUEZ, Raquel. «La subversión del barroco en *Amar su propia muerte* de Juan de Espinosa Medrano». Moraña. *Relecturas* 117-48.
- CHICHARRO, Dámaso. Introduction. *Libro de la Vida*. Santa Teresa de Jesús. Madrid: Cátedra, 1990, 19-95.
- «Baltazar Gracián's Preachers. Sermon-Sources in the *Agudeza*». *Bulletin of Hispanic Studies* 58 (1986) 327- 338.
- DUVIOLS, Pierre. *La destrucción de las religiones andinas (conquista y colonia)*. Trad. Albor Maruenda. México, D.F.: UNAM, 1977.
- FISCHER, María Luisa. «Zoológicos en libertad. la tradición del bestiario en el Nuevo Mundo». *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* 20.3 (1996) 463-76.
- FRAZIER, James George. *The Golden Bough*. Nueva York: The MacMillan Company, 1947.
- GIORDANO, Jaime. «Defensa de Góngora por un comentarista americano». *Atenea* 38 (1961) 226-41.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, Roberto. «Poetics and Modernity in Juan de Espinosa Medrano. Known as Lunarejo». En *Celestina's Brood*. Durham: Duke UP, 1993, 149-69.

- GREEN, Otis. «*Se acicalaron los auditorios. An Aspect of the Spanish Literary Baroque*». *Hispanic Review* 27 (1959) 413-22.
 — *Spain and the Western Tradition*. Vol. 3. Madison: U. of Wisconsin P, 1965.
- GUIBOVICH PÉREZ, Pedro. «Bibliografía de Juan de Espinosa Medrano». *Boletín del Instituto Riva-Agüero* 15.122 (1988) 43-53.
 — «El testamento e inventario de bienes de Espinosa Medrano». *Histórica* 16.1 (1992) 1-31.
- HECKSCHER, W.S. «Relics of Pagan Antiquity in Mediæval Settings». *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 1 (1937-38) 204-20.
- HERRERO GARCÍA, Miguel. «Ensayo sobre la oratoria sagrada». En *Sermonario clásico*. Madrid: Escelicer, 1942, VII-LXXXIX.
- HERRERO SALGADO, Félix. *La oratoria sagrada en los siglos XVI y XVII*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1996.
- HOPKINS RODRÍGUEZ, Eduardo. «Poética de Juan de Espinosa Medrano en el *Apologético en favor de D. Luis de Góngora*». *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 7-8 (1978) 105-18.
 — «El humor en el *Apologético* de Juan de Espinosa Medrano». *Boletín del Instituto Riva-Agüero* 15 (1988) 33-41.
- HOWELL, Susan. «Una nueva lectura del *Apologético* de Espinosa Medrano». *Revista de Archivos* 82 (1979) 583-91.
- JAYE, Barbara H. «Ovid in the Andes. The New World Morality Play. *El rapto de Proserpina y Sueño de Endimión*». *Comparative Drama* 28.4 (1994-95) 510-26.
- JURADO, José. «El Fray Gerundio y la oratoria sagrada barroca». *Edad de Oro* 8 (1989) 97-105.
- LABERTIT, André. «Exercices de style et lecture de Góngora au Pérou vers 1600». *Tiles X. Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg* 8 (1970) 447-58.
- LANHAM, Richard. *A Handlist of Rhetorical Terms*. Berkeley: U. of California P, 1969.
- LARA GARRIDO, José. «Episteme y estética. la conformación del bestiario poético barroco». *Cuadernos Hispanoamericanos* 349 (1979) 179-85.
 — «Los retratos de Prometeo. Crisis de la demiurgia pictórica en Paravicino y Góngora». *Edad de Oro* 6 (1987) 133-47.

- LENARDON, Robert J. y Mark Morford. *Classical Mythology*. Nueva York: Longman, 1985.
- LIDA DE MALKIEL, María Rosa. «La abeja: historia de un motivo poético». *Romance Philology* 17 (1963) 75-86.
- LOAYZA, Luis. *El Sol de Lima*. Lima: Mosca Azul Editores, 1974.
- LÓPEZ SANTOS, Luis. «La oratoria sagrada en el seiscientos». *Revista de Filología Española* 30 (1946) 353-68.
- MARAVALL, José Antonio. *La cultura del Barroco*. Barcelona: Ariel, 1975.
- *Teatro y literatura en la sociedad barroca*. Barcelona: Crítica, 1990.
- MARIÁTEGUI, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. México, D.F.: Ediciones Era, 1979.
- MARTÍ, Antonio M. «La retórica sacra en el Siglo de Oro». *Hispanic Review* 38 (1970) 264-98.
- MARTÍ ALANÍS, Antonio. *La preceptiva retórica española en el Siglo de Oro*. Madrid: Gredos, 1972.
- MARTÍN, Luis. *The Intellectual Conquest of Peru*. Nueva York: Fordham UP, 1968.
- MATTO DE TURNER, Clorinda. «Don Juan de Espinosa Medrano. el Dr. Lunarejo. Estudio Biográfico». 1887. Lima: s.e., 1890.
- MEDINA, José Toribio. *Biblioteca Hispano-Americana. 1493-1810*. Lima: s.e., 1900, 3 vol.
- *La imprenta en Lima*. 1904. Santiago de Chile: Fondo Histórico y Bibliográfico J.T.M., 1966, 2 vol.
- MEJÍA VALERA, M. *Fuentes para la historia de la filosofía del Perú*. Lima: Biblioteca Filosófica, 1963.
- MENDIBURU, Manuel de. *Diccionario Histórico Biográfico del Perú*. 2a ed. Lima: Imp. «Enrique Palacios», 1931.
- MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino. *Historia de las ideas estéticas en España*. Vol. 2. Madrid: Imprenta de A. Pérez Dubrull, 1884, 528-33.
- Introducción. *Antología de poetas hispano-americanos*. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra, 1893, CCVI-CCIX.
- MIGONE, Manuel. «Juan de Espinosa Medrano como filósofo del barroco». *Acti* 1 (1982) 40-49.
- MILLER, Clarence. «Hercules and His Labors as Allegories of Christ and His Victory over Sin in Dante's *Inferno*». *Quaderni d'Italianistica* 5.1 (1984) 1-17.

- MIR, Miguel. Discurso Preliminar. *Sermones de Alonso de Cabrera*. Nueva Biblioteca de Autores Españoles. Vol. 3. Madrid: Bailly-Bailliere, 1930.
- MORÁN, Manuel y José Andrés-Gallego. «El predicador». En *El hombre barroco*. Eds. Rosario Villari et al. Madrid: Alianza Editorial, 1993, 163-200.
- MORAÑA, Mabel. «Apologías y defensas. discursos de la marginalidad en el Barroco hispanoamericano». Moraña. En *Relecturas* 31-58.
- «Barroco y conciencia criolla en Hispanoamérica». *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 14.28 (1988) 229-51.
- ed. *Relecturas del Barroco de Indias*. New Hanover: NH. Ediciones del Norte, 1994.
- MCGINNESS, Frederick John. *Counter-Reformation Rome. Sacred Oratory and the Construction of the Catholic World View. 1563-1621*. Dis. U de California-Berkeley, 1982. Ann Arbor: UMI, 1982, 8312909.
- MURPHY, James J. (ed.) *Renaissance Eloquence. Studies in the Theory and Practice of Renaissance Rhetoric*. Berkeley: U. de California P, 1978.
- *Rhetoric in the Middle Ages*. Berkeley: U de California P, 1981.
- NÚÑEZ, Javier Isauro. «Un sermón de Espinosa Medrano». *Cuadernos Hispanoamericanos* 83 (1970) 241-54.
- *El Apologético de Espinosa Medrano y la crítica peninsular del siglo diez y siete*. Dis. U. de Wisconsin-Madison, 1976. Ann Arbor: UMI, 1976, 76-16.007.
- «Aprobación para un sermón de Antonio Bravo de Paredes». *Fénix* 24-25 (1977) 5-11.
- «Propósito y originalidad del Apologético de Juan de Espinosa Medrano». *Nueva Revista de Filología Hispánica* 32 (1983) 170-75.
- «La primera edición del Apologético de Espinosa Medrano». *El Cuervo* 1 (1989) 72-75.
- ODRIOZOLA, Manuel (ed.) *Lima fundada*. Pedro Peralta Barnuevo. Lima: Establecimiento de Tipografía y Encuadernación de Aurelio Alfaro, 1863.
- OLIVARES, Julián y Elizabeth S. Boyce (eds.) *Tras el espejo la musa escribe. Lírica femenina de los Siglos de Oro*. Madrid: Siglo XXI, 1993.

- OLMEDO, Félix. «Decadencia de la oratoria sagrada en el siglo XVII». *Razón y Fe* 46 (1916) 310-21.
- «Restauración de la oratoria sagrada en el siglo XVIII». *Razón y Fe* 51 (1918) 460-72.
- «Predicadores célebres». *Razón y Fe* 56 (1919) 334, 486; 57 (1920) 76-87.
- Introducción. *Juan Bonifacio y la Cultura Literaria*. Ed. Félix Olmedo. Santander: Biblioteca de Menéndez y Pelayo, 1939.
- O'MALLEY, John W. «Content and Rhetorical Forms in Sixteenth-Century Treatises on Preaching». En MURPHY, James (ed). *Renaissance* 238-52.
- OROZCO DÍAZ, Emilio. *El teatro y la teatralidad del Barroco*. Barcelona: Planeta, 1969.
- «Sobre la teatralización del templo y la función religiosa en el Barroco». *Cuadernos para la Investigación de la Literatura Hispánica* 2-3 (1980) 171-188.
- ORTUÑO, Marian Mikaylo. «The Bee as the Soul. Apicultural Allegory in Tirso de Molina's 'Auto Sacramental'». *Romanace Quarterly* 29.1 (1982) 93-105.
- OSORIO ROMERO, Ignacio. «La retórica en Nueva España». *Dispositio* 7 (1983) 65-86.
- OSUNA, Rafael. «Bestiarios poéticos en el barroco español». *Cuadernos Hispanoamericanos* 207 (1967) 505-14.
- PERELMUTER PÉREZ, Rosa. *Noche Intelectual. la oscuridad idiomática del 'Primero sueño.'* México, D.F.: UNAM, 1982.
- PERILLI, Carmen. «La colonización y la crítica literaria. El Lunarejo». *Chasqui* 23.1 (1994) 68-74.
- PETTAZZONI, R. «The Pagan Origins of the Three-Headed Representation of the Christian Trinity». *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 9-10 (1946-47) 135-51.
- PIDAL Y MON, Alejandro. *Discursos y Artículos Literarios. Escritores Castellanos*. Vol. 55. Madrid: Manuel Tello, 1887.
- POZUELO YVANCOS, José María. *El lenguaje poético de la lírica amorosa de Quevedo*. Murcia: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Murcia, 1979.
- PRADO, Javier. *El genio de la lengua y de la literatura castellana y sus caracteres en la historia intelectual del Perú*. Lima: Imp. del Estado, 1918.

- PUCCINI, Dario. *Sor Juana Inés de la Cruz*. Roma: Edizioni dell' Ateneo, 1967.
- RABASSA, Gregory. «Vieira in the Maranhão. Out of Pragmatism. Prophecy». *Colonial Latin American Review* 1.1-2 (1992) 175-84.
- RAGGIO, Olga. «The Myth of Prometheus». *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 21 (1958) 44-62.
- REDMOND, Walter. «Juan de Espinosa Medrano. Sobre la naturaleza de los universales». *Humanidades* 3 (1969) 131-85.
- «La naturaleza de la Lógica según Juan de Espinosa Medrano». *Humanidades* 5 (1970) 241-94.
- «Juan de Espinosa Medrano. Prefacio al lector de *La Lógica*». *Fenix* 20 (1970) 74-80.
- «La Lógica en el Virreynato del Perú a través de las obras de Juan de Espinosa Medrano (1688) e Isidoro de Celis (1787)». Dis. U. Nacional de San Marcos (Peru), 1972.
- «Latin American Colonial Philosophy. The Logic of Espinosa Medrano». *The Americas* 30 (1974) 475-503.
- REYES, Alfonso. «Góngora y América». *Obras completas*. Vol. 7. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1955-68, 235-45.
- RIVERA P, Teodosio. *Perlas andinas*. Apurímac: Iral, 1973.
- RODRÍGUEZ GARRIDO, José A. «Persuasión retórica y estilo culterano en los sermones de Hortensio Paravicino». *Boletín del Instituto Riva-Agüero* 13 (1984-85), 285-95.
- «Aproximación a la oratoria sagrada de Espinosa Medrano». *Boletín del Instituto Riva-Agüero* 15 (1988) 11-32.
- «Los comentarios de Espinosa Medrano sobre el hipérbaton gongorino». *Lexis* 12.2 (1988) 125-38.
- «Sermón barroco y poder colonial. la oración panegírica al Apóstol Santiago de Espinosa Medrano». *Foro Hispánico* 4 (1992) 115-29.
- «Espinosa Medrano. La recepción del sermón barroco y la defensa de los americanos». Moraña. En *Relecturas* 149-72.
- «La exaltación religiosa del monarca en el Cuzco colonial. Espinosa Medrano y la tradición del sermón fúnebre». En RAMOS, Gabriela (ed) *La venida del reino*. Cuzco: Centro de Estudios Regional Andinos Bartolomé de Las Casas, 1994.

- «Retórica y tomismo en Espinosa Medrano». *Cuadernos de investigación* 3 (1994) 5-26.
- ROGGIANO, Alfredo A. «Juan de Espinosa Medrano. apertura hacia un espacio crítico en las letras de la América Latina». En CHANG-RODRÍGUEZ, Raquel (ed.). *Prosa hispanoamericana virreinal*. Barcelona: Hispam, 1978, 101-11.
- ROSSI, Albert L. «The Poetics of Resurrection. Virgil's Bees (*Paradiso* XXXI. 1-12)». *Romanic Review* 80.2 (1989) 305-24.
- SALAZAR BONDY, Augusto. *La filosofía en el Perú. Panorama histórico*. 2a ed. Lima: Editorial Universo, 1967.
- SÁNCHEZ, Luis Alberto. *Góngora en América y El Lunarejo y Góngora*. Quito: Imp. Nacional, 1927.
- *La literatura peruana*. Vol. 2. Lima: Ediventas, 1965, 461-76.
- SCHONS, Dorothy. «The Influence of Góngora on Mexican Literature During the Seventeenth Century». *Hispanic Review* 7 (1939) 22-34.
- SEZNEC, Jean. *The Survival of the Pagan Gods*. Trad. Barbara F. Sessions. Princeton: Princeton UP, 1995.
- SMITH, Hilary Dansey. *Preaching in the Spanish Golden Age*. Oxford: Oxford UP, 1978.
- SOLOGUREN, Javier. *Antología general de la literatura peruana*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1981.
- SONDHEIM, Moriz. «Shakespeare and the Astrology of His Time». *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 2 (1938-39) 243-59.
- STEINBERG, Leo. *The Sexuality of Christ*. New York: Pantheon, 1983.
- TAMAYO RODRÍGUEZ, J. Agustín. *Estudios sobre Juan de Espinosa Medrano «El Lunarejo»*. Lima: Studium, 1971.
- TAMAYO VARGAS, Augusto. *La literatura en Hispanoamérica*. Lima: Peisa, 1973.
- *Literatura peruana*. Lima: Studium, 1977.
- «Lo barroco y el Lunarejo». *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua*. Lima: Academia Peruana de la Lengua, 1977, 9-86.
- «Lo barroco y 'El Lunarejo'». *Apologético*. Ed. Augusto Tamayo Vargas. Caracas: Ayacucho, 1982, IX-LX.
- TAURO, Alberto. *Elementos de la literatura peruana*. 2a ed. Lima: s.e., 1969.

- TICKNOR, George. *History of Spanish Literature*. Vol. 3. Nueva York: Gordian, 1965, 180-88, 258-59.
- TORRES-RIOSECO, Arturo. *Ensayos sobre literatura latinoamericana*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1953.
- TRABULSE, Elías. «La guerra de la finezas. La otra respuesta a Sor Filotea». En MORAÑA Mabel (ed.). *Mujer y cultura en la colonia hispanoamericana*. Pittsburgh: ILLI, 1996, 203-15.
- VALBUENA PRAT, Angel. *Historia de la literatura española*. 7a ed. Vol. 1. Barcelona: Gustavo Gili, 1963.
- VARGAS LLOSA, Mario. «El Lunarejo en Asturias». En *Libro de Homenaje a Aurelio Miró Quesada*. Vol. 2. Lima: P.L. Villanueva, 1987, 893-97.
- VARGAS UGARTE, R.P. Rubén. *La elocuencia sagrada en el Perú en los siglos XVI y XVII*. Lima: Gil, 1942.
- *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*. Vol 2. Burgos: Imprenta de Aldecoa, 1963.
- VELASCO, Juan de. *Historia del Reino de Quito*. Quito, 1841.
- YÉPEZ MIRANDA, Alfredo. «Pasado y presente de la literatura peruana». *Revista Universitaria* 81 (1941) 143-244.
- *Signos del Cuzco*. Lima: Imp. Miranda, 1946.
- ZEVALLS, Noé. «Juan de Espinosa Medrano. filósofo». *Revista de la Universidad Católica* 17 (1960) 115-18.

Impreso en:



Av. Arequipa 3395 - San Isidro

Telefax: 441-0065

bookx@t-copia.com.pe

**Próximas publicaciones
del Fondo Editorial:**

*La religión en el Perú al
filo del milenio*

Manuel Marzal, Catalina
Romero y José Sánchez
(editores)

*Pluralidad cultural,
conflicto armado y Derecho
en el Perú (1980-1993)*

Biblioteca de Derecho Político
Vol. II
Gorki Gonzales

*El platonismo romántico de
Shelley*

Ana Patricia Cruzalegui

*La construcción de un artista
peruano contemporáneo*

Luis Rebaza

*Diluvios andinos a través de
las fuentes documentales*

Colección Clásicos Peruanos
Lorenzo Huertas

El arte de predicar de Juan de Espinosa Medrano en La novena maravilla estudia la gran variedad de temas «humanos» que El Lunarejo utiliza en sus sermones «sagrados», no solamente para entretener, sino para impresionar a su público. La gran erudición, y a veces la sorprendente espontaneidad, de Espinosa Medrano en los púlpitos cuzqueños del siglo XVII se puede apreciar en sus sermones a través de las ayudas visuales, de sus alusiones a la historia natural, al cuerpo humano y a los juegos infantiles. En este libro el Dr. Charles B. Moore ofrece una detallada lectura de los sermones que componen *La novena maravilla*, mientras que categoriza y traza la historia de dichos temas en la oratoria sagrada española. Como resultado, el predicador más sobresaliente de la época colonial en América —Juan de Espinosa Medrano— encuentra, por primera vez, su lugar apropiado entre los otros grandes oradores de este género, tantas veces olvidado en las letras hispanas.