

IMÁGENES DEL “DEBER SER” DEL RELIGIOSO, SEGÚN LA ORATORIA SAGRADA RIOPLATENSE

*Images of what a religious ought to be according
to the sacred oratory from the river plate*

Silvano G. A. Benito Moya*

Resumen

El Concilio de Trento, entre uno de sus propósitos, legisló para reformar la disciplina eclesiástica. Si el nuevo desafío era la evangelización, los agentes debían responder a un patrón común, que con algunas variantes en cada época se mantuvo vigente hasta entrado el siglo XIX.

De las metodologías para el propósito, que fueron variando y ajustándose con el tiempo, el sermón significó un eficaz instrumento usado en la América colonial e independiente para procurar cambios en las conductas desde una perspectiva de control social. El mismo no solamente se dirigió a la feligresía, sino también a los agentes pastorales, y se empleó asiduamente en conventos, universidades, colegios y seminarios para la formación del clero regular y secular, y para mostrar lo que se esperaba de ellos. Muchas veces, a través de discursos especialmente preparados para ocasiones puntuales, tales como las tomas de hábitos y profesiones religiosas, o a través del llamado panegírico, que tenía por objetivo en ciertas solemnidades resaltar las virtudes de santos caros a una determinada orden religiosa, se procuraba poner la vida y virtudes santorales como ejemplo a seguir por los neófitos novicios o profesos.

El trabajo procurará, a partir de varios sermones de profesión, o de santos, tales como Francisco de Asís, Antonio de Padua o Benito de Palermo, adentrarse en lo que se esperaba de un religioso rioplatense a finales del siglo XVIII y primera mitad del siglo XIX -fechas de estas piezas oratorias-.

<Oratoria sagrada> <Sermones> <Clero regular> <Disciplina eclesiástica>

Abstract

Among its many purposes, the Council of Trent legislated to reform the ecclesiastical discipline. If the new challenge was evangelization, the priests would have to follow a common pattern that remained in force until the beginning of the XIX century, with some variations in every era.

From the set of methodologies intended to achieve that purpose (some of them varied and were adjusted over time), the sermon represented an effective tool used in colonial and independent Latin America to seek a change in behavior within a perspective of social control. Such control aimed at the membership of the church as well as at the pastoral workers and it was largely used in convents, universities, schools, and seminaries, to train the secular and regular clergy, and to show what was expected of them. In this context, the lives and virtues of the saints were often taken as examples to follow for the newest novices and the young professed through speeches specially designed for certain occasions such as the taking of vows and

* Dr. en Historia. Centro de Estudios Históricos “Prof. Carlos S. A. Segreti” - Unidad asociada a CONICET - Universidad Nacional de Córdoba - Universidad Católica de Córdoba. scribalatino_ar@yahoo.com.ar

DOSSIER

Benito Moya. Imágenes del “deber ser” del religioso, según la oratoria sagrada rioplatense.

religious professions or through the so-called eulogy, which aimed at highlighting the virtues of the saints from a determined religious order in certain solemnities.

This paper will intend to deepen into what was expected from a religious of the Rio de la Plata at the end of the XVIII century and the beginning of the XIX century. In order to do so, a number of sermons is going to be analyzed, such as those by trade and by saints like Francis of Assisi, Anthony of Padua or Benedict the Moor from this time.

<Sacred oratory> <Sermons> <Regular clergy> <Ecclesiastical discipline>

Recibido: 10/05/2016 // Aceptado: 16/09/2016

1. Introducción

El Concilio ecuménico de Trento (1545-1563) legisló, entre muchos de sus cometidos, sobre la disciplina eclesiástica en general (Po-Chia Hsia, 2010; Barrio, Paredes, Ramos Lissón y Suárez, 2005: 651-654), pero en la sesión XXV, celebrada entre el 3 y 4 de diciembre de 1563 se aprobaron veintidós capítulos sobre la reforma de la vida regular¹. Con ello se quería corregir y controlar, poniendo bajo la mirada del obispo, a una serie de fundaciones religiosas rurales y urbanas, que eran muy difíciles de vigilar y que en muchos casos llevaban una vida que no condecía con las reglas y constituciones de los fundadores (Martínez Ruiz, 2004). Si bien en la vida monástica y mendicante las reformas internas habían comenzado desde fines del siglo XIV, dando lugar a los llamados *observantes*, no por ello dejaban de mantenerse en muchos casos fuera de las autoridades romanas.

En Indias la política respecto del clero regular estaba bajo la esfera casi absoluta del rey de España por el regio patronato, que no solo operaba para la creación de obispados y la presentación de candidatos para ocuparlos junto a los cabildos eclesiásticos, sino también el gobierno de los regulares estaba en manos del confesor del rey y de los comisarios generales de órdenes que, con sede en el Consejo de Indias, estaban casi exentos de la autoridad de los ministros generales (Roma) propios de la familia regular (Vázquez Janeiro, 1986; Dellaferrera, 1999; Maeder, 1999; Benito Moya, 2008; Arvizu, 2009).

Toda la reforma tridentina de la disciplina eclesial dio lugar a una profusa literatura, conocida como “devota” o “edificante”, que se propagó rápidamente gracias a la imprenta, y que apuntó sobre todo a la vida interior del modelo de católico que se pretendía (Juliá, 2001). Los libros devocionales no solo estaban dirigidos a los seglares, sino también a los consagrados seculares o regulares. Los modos de ser católico postridentino no fueron siempre uniformes, pues aunque mantuvieron la esencia, en la segunda mitad del siglo XVIII, como consecuencia de la expulsión y posterior

¹ *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, versión castellana por Ignacio López de Ayala, texto latino de la edición romana de 1564. París: Librería de Bouret, 1893, sess. XXV, *de regularibus et monialibus*.

disolución de la Compañía de Jesús, y luego por la influencia de la ilustración cristiana, la mirada sobre los aspectos de lo que debía ser un religioso empezaron a transformarse.

Además de la literatura, generalmente dirigida a grupos alfabetizados o semialfabetizados, otra herramienta a la que se recurrió en pos de la nueva evangelización y la reforma de costumbres en el clero fue el sermón y la homilía, que por su contenido oral llegaba a una feligresía más amplia, no necesariamente asidua a la lectura, como podían ser en una comunidad religiosa masculina los hermanos legos.

Conviene distinguir estos dos espacios de la prédica en el mundo cenobial, ya que la homilía hacía referencia al tiempo, durante la misa, destinado por el *padre predicador* -que no era necesariamente el sacerdote celebrante- a la explicación del contenido de la Epístola y del primer Evangelio, o mejor dicho las dos lecturas bíblicas que eran móviles en las misas durante el año litúrgico. Ese tiempo podía ser usado inmediatamente después de la proclamación del primer Evangelio, o bien al final de la misa, después de proclamado el segundo Evangelio, que siempre era de contenido fijo, sobre los versículos iniciales del primer capítulo de San Juan².

La homilía por lo general era solo de naturaleza oral, y no mediaba escrito alguno en el concionador, salvo algunos pensamientos o ayuda memorias; en cambio el sermón, como constructo discursivo más complejo, estaba compuesto, en la mayoría de los casos por un texto (Terán Fuentes, 2002), y el espacio y tiempo en el que se decía podían diferir de los de la misa. Si bien el momento de la homilía podía estar ocupado por un sermón, también se proclamaba en actos paralitúrgicos, tales como procesiones y rogativas, y no sólo el púlpito era el espacio adecuado, sino los atrios de las iglesias, las plazas o las salas capitulares de los monasterios y conventos.

Se ha insistido mucho en la literatura histórica, sobre los aspectos modélicos buscados en la feligresía postridentina, encauzados a través de dos poderosos elementos de control social: la confesión y el sermón (Martínez de Sánchez, 2013); sin embargo, poco se ha escrito sobre lo que se esperaba de los agentes pastorales, y sobre la guía que se pretendía a través de los sermones.

Así, la elocución de este tipo de texto, se convirtió en una metodología eficaz de evangelización y de disciplinamiento de las comunidades religiosas, ya que al componerse casi siempre en lengua vernácula, permitía llegar a profesos, coristas y legos, y el contacto del predicador con los oyentes de frente a ellos, le permitía, incluso, variar los tonos y acomodar el discurso escrito y estudiado, conforme a la reacción del auditorio, acortándolo y reiterándolo, de acuerdo a las reacciones observadas.

En este trabajo nos proponemos estudiar un grupo de sermones en los que se propone un modelo de religioso masculino en el ámbito platense de fines del siglo XVIII y mediados del siglo XIX. No trabajamos el modelo femenino de la religiosa, pues aunque tuvo aspectos comunes con el masculino, por razones de género, el disciplinamiento fue diferente³.

² Jn., I, 1-14.

³ Ana María Martínez de Sánchez se ocupa de la religiosa, en un artículo que integra este dossier.

Sostenemos que en los sermones, las características que deben adornar al religioso, no son meramente retóricas, es decir, solamente extraídas de la profusa literatura que se publicaba en los reinos o repúblicas católicas europeas y americanas, y que puede haber ayudado al concionador para construir su elocución, sino también que ese constructo discursivo se nutre de la experiencia personal o de comunidad sobre la realidad que vive su orden, su provincia religiosa, y su convento en un tiempo y espacio puntual. Por lo tanto, creemos que trabajar con este tipo de fuentes, pensadas y escritas por religiosos locales, aporta mucho más a la hora de determinar los aspectos modélicos de un religioso, que aquellos trabajos que solamente apuntan al modelo a partir de la literatura impresa y publicada para otros ámbitos. En otras palabras, el “deber ser” del religioso postridentino, si bien tuvo un sustrato común, tuvo particularidades según los tiempos y los lugares, y el modelo se construyó a partir de las experiencias locales.

El trabajo no solamente apunta a los aspectos disciplinares de los sermones, sino también mediante otras fuentes, si lo que se enunciaba desde el púlpito se cumplía en la práctica, o también, en un proceso de retroalimentación, si la práctica contribuía a la elaboración del discurso.

El corpus documental seleccionado para este trabajo se compone de diez sermones que pertenecen a la colección documental “Mons. Dr. Pablo Cabrera”, de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba, y a la colección de sermones del convento de San Jorge -franciscanos- que se conservan en el Archivo del Arzobispado de Córdoba. Se los puede datar entre finales del siglo XVIII y primera mitad del siglo XIX, y los lugares donde se predicaron fueron Córdoba y Buenos Aires.

Un problema importante en la crítica de estas fuentes es determinar si el auditorio al que estaban dirigidas se componía de frailes, o por lo menos si estaban presentes en esa asamblea. En el caso de tres es factible de determinar, pues están dirigidos, uno a un franciscano que toma los hábitos⁴, otro a un hermano lego seráfico que hace su profesión⁵, y el último a dos coristas dominicos que profesan⁶. Los otros sermones pertenecen al grupo denominado *panegíricos*, que buscan enaltecer la figura de algún santo religioso y proponerlo como modelo. Si bien no tenemos certeza de que se hayan pronunciado para las comunidades religiosas, sí creemos que las virtudes de los santos religiosos propuestas como modélicas, servía tanto a los agentes como a los sujetos de la evangelización. Igualmente el concionador, que en muchos de ellos era un religioso, partía de su experiencia para proponer las virtudes santorales como modélicas, además

⁴ Archivo del Arzobispado de Córdoba (en adelante: AAC), Fondo del Convento de San Jorge, Sermones, Caja “D”, carpeta n° 23, n° 5 “Plática de la toma de hábito de Fr. José Santos Centeno”. Córdoba, 3/03/1830.

⁵ AAC, Fondo del Convento de San Jorge, Sermones, Caja “D”, carpeta n° 23. Córdoba, ¿finales del siglo XVIII e inicios del XIX?

⁶ Colección documental “Mons. Dr. Pablo Cabrera”, Biblioteca Central de la Facultad de Filosofía y Humanidades “Elma Kohlmeyer de Estrabou”, Universidad Nacional de Córdoba. Ex Instituto de Estudios Americanistas (en adelante IEA), doc. 11833. “Solemne profesión religiosa de los hermanos de coro Fr. Sebastián del Rosario Chávez, Fr. Antonino Fuliás. Predicador el prior del convento Fr. Domingo Inchaurregui”. Buenos Aires, 11/04/1839.

de la hagiografía del santo. En este sentido los sermones seleccionados están referidos, los de santos franciscanos a Francisco de Asís⁷, Francisco Solano⁸ y Benito de Palermo⁹; y en el caso de los dominicos a Domingo de Guzmán¹⁰.

Un tema que aparece recurrente en los sermones de toma de hábitos o de profesión son los tres votos religiosos de pobreza, castidad y obediencia, en ese orden; pues los sermones son franciscanos y dominicos, órdenes mendicantes que solamente hacían esos tres. Si bien el contenido es retórico, pues todos los sermones abordan ese tema, propio de la ocasión en que se pronunciaban o renovaban, es importante rescatar algunos aspectos que, a nuestro juicio buscaban señalar aspectos de la disciplina religiosa tridentina que se estaba transgrediendo, o cuya rigurosidad, dada la época se estaba transformando, pero que desde lo doctrinal se amonestaba el cambio.

2. Pobreza

El Tridentino insistió particularmente sobre este punto en las órdenes religiosas, monásticas, militares, de redención de cautivos, mendicantes y hospitalarias. En América, el abanico masculino de posibilidades fue menor, pues de las dos primeras no hubo miembros, salvo algunos hábitos de órdenes militares, pero que no formaron comunidades.

Cada instituto religioso tuvo una manera diferente de entender la pobreza, pero por lo general en los mendicantes se redujo a no tener bienes personales, a renunciar a la propiedad privada y que todas las posesiones fueran comunitarias (Martínez Ruiz, 2004: 275-276).

Ahora ¿Cómo se expresaba el cumplimiento de este voto a través de los sermones? Se insistía en dejar las riquezas del mundo, que siempre serían las materiales, pues si estas son del mundo, ellos como muertos a él, las habían abandonado. Un aspecto que se resalta es en el hábito del religioso. La figura que se llama como ejemplo es la del propio Jesucristo, en su nacimiento y en su muerte donde, tanto sus pañales como la sábana que lo amortajó, nunca le pertenecieron¹¹.

El tema aparece en el sermón dominico, mientras que en los franciscanos apenas se menciona. La pobreza debe resplandecer en los hábitos. Dos ejemplos de santos dominicos son traídos a colación, el primero del patriarca Domingo de Guzmán, que usaba hábitos tan viles y rotos, que los mismos frailes le debieron prestar uno en su última enfermedad, porque el suyo era andrajos. El segundo ejemplo, de uno de los

⁷ IEA, docs. 11607 “Panegírico de san Francisco”; 11634 “Sermón panegírico del seráfico patriarca san Francisco de Asís, predicado en 1838”; 11638 “Sermón de las llagas de san Francisco; 11817 “Sermón de llagas”.

⁸ IEA, doc. 11621 “Sermón del glorioso apóstol san Francisco Solano”.

⁹ IEA, docs. 11594 “Panegírico del glorioso san Benito de Palermo”; 11623 “Sermón de san Benito de Palermo”.

¹⁰ IEA, docs. 11624 “Sermón de nuestro glorioso padre santo Domingo de Guzmán”; 11633 “Sermón del glorioso patriarca santo Domingo de Guzmán”.

¹¹ IEA, doc. 11833.

primeros seguidores de Domingo, Reginaldo de Bolonia (ca. 1200- 1256): un religioso había recibido una limosna de un corte de paño para un remiendo de su hábito, pero sin licencia; entonces el prior que era Reginaldo lo llamó a capítulo y en frente de sus hermanos lo castigó como ladrón y mandó quemar allí mismo la tela.

Ignoramos si esta insistencia era un llamado de atención en el claustro dominico del Buenos Aires de 1839, por abusos en el uso del hábito, pues en otros lugares se denunciaba el uso de aditamentos lujosos, tales como botones de nácar, o cintas de seda y el abandono de la descalsez, en aquellos institutos que tenían eso como norma de vida (Martínez Ruiz, 2004: 255, 273). Lo cierto es que entre los franciscanos rioplatenses el uso de las vestimentas comportó quejas desde el siglo XVII, por abusos de un extremo y del otro. Así, se reconvenía en 1655 a los padres guardianes de los conventos a que observaran si la autorización de llevar camisas de lienzo bajo los hábitos o calzado respondía a prescripciones médicas, y que no siéndolo no lo consintieran¹². Pero, desde otra perspectiva en 1654, se afirmaba que la queja de los hermanos de religión de que no se les había proveído de vestuario y calzado era continua¹³. Esta práctica debió continuar, pues en 1662 se formaba constitución de que cuando los guardianes y demás prelados concurrieran al capítulo trianual, que elegiría a las nuevas autoridades provinciales, “lleven testimonios de haber dejado vestidos a los frailes indicando qué se les ha dado a cada uno”¹⁴. Todo esto dio lugar a que en el tipo documental *disposición y estado*, especie de informe que se confeccionaba por el guardián y los padres discretos de cada convento, y que se leía y aprobaba en el capítulo provincial, se empezara a anotar la ropa y calzado que se le había proveído a cada fraile en cada convento rioplatenses, y al lado de cada asiento firmaba cada uno de ellos¹⁵. Es sintomática la aparición de la firma, pues muestra que se debía informar aquello que no se había dado.

Que la disciplina era estricta, y que se procuraba que esa pobreza que se predicaba desde el púlpito *resplandeciera* en los hábitos, es testimonio un episodio más cercano al tiempo en que se predicaban los sermones que estudiamos. En 1765 dos frailes seráficos en el convento de San Jorge pidieron nuevos mantos, por lo que el guardián junto al discretorio mandaron llevar las prendas y las examinaron, hallándolas enteras y servibles, aunque no nuevas, por lo que les pareció “no ser tan urgente la necesidad, que no hubiesen [de] ser atendidas primero las de otros religiosos necesitados”¹⁶.

El cuidado del hábito en la búsqueda de evitar la ostentación era una preocupación siempre presente en la agenda del púlpito y de las autoridades religiosas, porque las transgresiones existían y se buscaba controlarlas. Un santo franciscano que era traído habitualmente, además del propio patriarca de la orden, en esta temática de un hábito que solo procuraba tapar su desnudez era Benito de Palermo¹⁷.

¹² Archivo del Convento Franciscano de Córdoba (en adelante ACFC), Libro de Patentes I (1640-1677). Constituciones generales del capítulo celebrado en el convento de Jujuy, 23/10/1655.

¹³ Ibid., Constituciones de la visita de Fr. Buenaventura Alfaro. Córdoba, 21/10/1654.

¹⁴ Ibid., Constituciones de la visita de Fr. Roque Bustamante. Córdoba, 04/08/1662.

¹⁵ ACFC, Disposiciones y estado, 26/01/1689; 20/02/1694; 08/11/1695; 19/05/1763; 04/01/1768.

¹⁶ ACFC, Libro de acuerdos (1755-1821), Acuerdo n° 21. Córdoba, 1/08/1765.

¹⁷ IEA, docs. 11594, 11623.

Otro tema recurrente en torno a la pobreza es que se evite la compra y la posesión de cosas superfluas, de hecho cuando se advierte de estas cosas en posesión de los frailes se les quita.

3. Castidad

El voto de castidad fue de especial hincapié en el concilio de Trento, con mayor insistencia en la religiosa que en el religioso. Sin embargo, cada vez que se refieren los concionadores a este punto lo tocan muy superficialmente; la castidad es algo que hay que conservar, pero de lo que no es muy lícito hablar con detalles, y menos con seglares en la iglesia el día de la toma de hábitos, o de profesión. Sí se insiste en abandonar los placeres de la carne, viviendo en pureza y limpieza¹⁸.

¿Cómo se alcanza una vida casta? Los predicadores responderán que con la mortificación de la carne; viviendo en el santo temor de Dios; y no olvidando los significados misteriosos del hábito. Este vestido que antes se ha puesto como ejemplo para el mantenimiento de la pobreza, igualmente es considerado aquí como un escudo para conservar la castidad. Al respecto dirá el dominico Fr. Domingo Incháurregui (1797-1848) que en “el blanco se significa la pureza y en el negro la penitencia”, en alusión a los colores de la túnica y el manto del hábito de la Orden de Predicadores. Pero el concionador seráfico anónimo, que dirigió la “plática” en 1830 para la profesión de un hermano lego, sostendrá que el hábito que se viste “no extingue aquella ley impresa en sus miembros y que obliga a una continua guerra”, por eso las armas para el combate son la oración, y la mortificación de la carne con la penitencia, y el ayuno; que, si bien estos son aspectos en la vida de todo cristiano son “una necesidad más urgente en un religioso que se separa del común de las gentes para condenar sus vicios, y criminales deleites”¹⁹. El hábito, que en el mundo barroco está revestido de sacralidad, pues es un poderoso blindaje para la castidad, y sobre esto insiste el sermón de Incháurregui, sin embargo la concepción ha empezado a cambiar, pues el franciscano lo considera más un signo del consagrado, que internamente debe pelear una guerra en pro del voto realizado.

Hay significados concurrentes en el concepto de *virginidad* y en el de *castidad*; para los oradores sacros son lo mismo, no hay una separación de significados entre ambos, y en todo caso un concepto que los nuclea es la *pureza*, por la que han perdido la vida muchos santos y vírgenes que procuraron conservarla hasta el final.

Además de la oración, ayuno y penitencia, otro aspecto que se espera de un religioso es la clausura, necesaria para mantener esa pureza. Incháurregui insistía en Tomás de Aquino, el maestro de la Orden, que no obstante recibir de los ángeles la comunicación de que por una virtud sobrenatural nunca iba a perder la castidad, igual buscaba el retiro y silencio de los claustros y celdas, teniendo sumo cuidado de guardar sus ojos de cualquier cosa “pues son las ventanas por donde se introduce el veneno a nuestro

¹⁸ IEA, doc. 11833.

¹⁹ AAC, Fondo del Convento de San Jorge, Sermones, Caja “D”, carpeta nº 23, nº 5 “Plática de la toma de hábito de Fr. José Santos Centeno”. Córdoba, 3/03/1830.

corazón”. La pureza se conserva con la clausura, y huyendo del trato y comunicación con personas peligrosas, léase mujeres en primer lugar. Un predicador franciscano del siglo XIX, que llegó a obispo dirá: “Concentraos en vuestra soledad, ocultáos en el interior del claustro, a donde os ha guiado la mano de su misericordia”, pues “en los claustros religiosos no pueden juntarse con armonía la religión y el mundo”²⁰.

¿Qué sucedía con la clausura en la realidad de los conventos? Es, quizá, la regla más transgredida en todos los tiempos y en todos los institutos, masculinos y femeninos. Como el voto de castidad entre las órdenes mendicantes resultaba más difícil de mantener por el abandono frecuente de la clausura para salir a pedir limosna, desde los textos posteriores al Concilio de Trento se mandó que debían salir en parejas a mendigar y siempre en compañía de un fraile mayor, evitando los lugares que pudieran tener mala fama²¹. Se buscaba evitar las tentaciones en las que los frailes pudieran incurrir, pero también la murmuración y situaciones que escandalizaran al pueblo y que disminuyeran las limosnas con las que se sostenía el convento (Martínez Ruiz, 2004: 269 y 273).

La castidad se cuida en el afuera y en el adentro, pues está expresamente prohibida la entrada de toda persona ajena a la clausura, pero este espacio se reticula de forma celular, por usar una expresión foucaultiana (Foucault, 2006), ya que lo ideal para la vida de castidad no son los claustros, el coro, o el refectorio, sino el espacio individual de la celda, donde solo puede ingresar el fraile morador y ningún otro compañero, excepto el padre superior de la comunidad (Martínez Ruiz, 2004: 258).

Es una idea persistente en la normativa de la provincia franciscana de Nuestra Señora de la Asunción del Río de la Plata, desde mediados del siglo XVII en adelante, el pedido constante en el cuidado de la clausura de los frailes; en la conversación con mujeres; en el trato con seglares; pero sobre todo en el trato con indios, esclavos y mestizos de la rancharía del convento. Así, Fr. Francisco Ramón Altamirano, que es visitador de la provincia, hace visita del convento de San Jorge el 18 de diciembre de 1645, y labra una patente que expresamente prohíbe a los hermanos coristas salir del noviciado: “que los coristas deben estar más recogidos en su noviciado, donde les instruyan en las cosas que deben estar de nuestra santa religión, y no se distraigan como se han distraído saliendo fuera de casa como de ordinario, que no salgan fuera de casa si no es con los padres ancianos o su maestro, que no salgan con sacerdotes mozos”²².

La misma patente insiste en las puertas del convento, por donde sea fácil la violación de la clausura y en el portero, figura principal en el mantenimiento de la clausura. El visitador ha visto que los indios entran y salen del convento sin el menor impedimento, pero la principal preocupación de Fr. Francisco es que por la puerta falsa, por donde se aprovisiona el cenobio, puedan ingresar “mujeres, sin que nadie las vea, especialmente indias que no saben la obligación de la clausura”. Las puertas desde Trento deben ser constantemente vigiladas por el portero, a quien se le encarga particularmente

²⁰ IEA, doc. 11834 “Recepción [de votos] de tres novicios de la Orden [franciscana]” de Fr. Nicolás Aldazor.

²¹ IEA, doc. 11633.

²² ACFC, Libro de Patentes I (1640-1677). Patente de Fr. Francisco Ramón Altamirano. Córdoba, 18/12/1645.

el mantenimiento de la clausura, que cuando no es cumplida se lo castiga duramente (Martínez Ruiz, 2004: 261, 275).

Es evidente que hay una relajación importante de la clausura a mediados del siglo XVII, posiblemente en un convento, como el de Córdoba, que desde el punto de vista edilicio está muy comunicado porque está en continua construcción y ampliación. Sin embargo, lo que le ha llamado la atención al visitador son las salidas y el trato con seglares, porque al parecer salen de visita a las casas a tomar mate: “mando que ningún religioso de cualquier calidad o estado que sea tome la yerba en casa de ningún seglar, pues cuando haya necesidad mejor y con más seguridad la puede tomar en su celda”.

En 1655 en las constituciones provinciales formadas en Jujuy se insistía en que ninguna autoridad, incluso el padre provincial, estaba autorizado a mandar a pedir limosna a los estudiantes, y si hubiese alguna urgencia, como enfermedad, solo podrían salir con un padre anciano o el mismo maestro de novicios²³.

En 1663 la primera patente de novel provincial Fr. Gabriel de Valencia, insistía en las horas que debían permanecer cerrados los conventos a la siesta y a la noche en la provincia, y que las llaves quedarían en manos del padre guardián, para evitar fugas. Las murmuraciones eran tantas, que había una cédula expedida por el rey al respecto, y que él la había visto ejecutar en toda Lima cuando había morado allá²⁴. Insistía, una vez más, que se evitara el salir a la portería y mucho menos a sentarse allí.

En la segunda mitad del siglo XVIII aquellas viejas prohibiciones de las constituciones se mandaban observar con insistencia, casi al pie de la letra, lo que da la pauta de que la clausura se seguía relajando, sobre todo en las salidas de los coristas a la calle para tareas impropias a su estado y sin la compañía de padres mayores o maestros. También hay que pensar en un mayor grado de relajamiento en la antigua disciplina propia del momento, señalada por algunos autores para la España (Morgado García, 2000: 123-126). Sin embargo, en lo que respecta a los conventos franciscanos de la Provincia de la Asunción, las mismas cosas que se señalaban para la segunda mitad del siglo XVII, se señalan todavía un siglo después (Pistoia, 1989). Se prohibía la conversación con mujeres en la iglesia; el allegarse a la puerta de los conventos que comunicaba con la rancharía de indios, mestizos y negros; que no saliesen los sacerdotes jóvenes a fiestas en capillas rurales; que las salidas al campo de los estudiantes fuese en compañía de sacerdotes graves; que los religiosos que moran en las celdas que miran a la calle procuren evitar la curiosidad; solo para Córdoba, que mientras dura la obra de la capilla de la Tercera Orden, no se deje salir a los religiosos a la huerta, porque con el pretexto de ir a ver trabajos se van a la calle a pasear²⁵.

Toda esta normativa se va enseñando también a través de los *exempla* de grandes santos de las órdenes. Así mediante anécdotas pías, o mediante leyendas hagiográficas

²³ ACFC, Libro de Patentes I (1640-1677). Constituciones generales del capítulo celebrado en el convento de Jujuy, 23/10/1655.

²⁴ ACFC, Libro de Patentes I (1640-1677). Patente de Fr. Gabriel de Valencia. Buenos Aires, 18/02/1663.

²⁵ ACFC, Libro de acuerdos (1755-1821), Acuerdos 11 y 12, Córdoba 13/02/1756 y 25/04/1757.

aparecen el aborrecimiento de los santos a todo lo que en alguna ocasión pudiese haber puesto en peligro el quebranto de las reglas y de las constituciones²⁶.

Habíamos hablado que otros de los consejos enunciados desde el púlpito para permanecer en la castidad era la oración y las disciplinas -es decir la flagelación y el ayuno-, pero también esto que se propone incesantemente no se cumplía, sobre todo el tema de las oraciones comunitarias que se hacían en el coro durante las horas canónicas, es frecuente el reconvenir a los coristas de su falta de asistencia, pero también de muchos profesos que alegaban enfermedad o privilegios, o permisos, por lo que se pedía que los guardianes franciscanos no dispensaran en este *santo ejercicio* aunque solo hubiese dos hermanos en la comunidad²⁷. Respecto a las disciplinas, que podían ser diferentes tipos de mortificaciones del cuerpo, tales como flagelaciones, uso de cilicios, o el ayuno, y que podían ser individuales y por lo tanto privadas o bien colectivas y comunitarias, se habían perdido ya en el siglo XVII, por ello, cada vez que se iba a capítulo provincial cada tres años, se solicitaba oración y disciplinas colectivas²⁸.

A veces se exageraba el tema de la castidad en el sermón para causar sorpresa en el auditorio, como el barroquismo que enunciaba un concionador de mediados del siglo XIX, que la Virgen María estimó tanto ese bien de la virginidad, que comunicándole el Ángel que iba a concebir y parir al salvador del Mundo, preguntó que cómo podía ser esto si ella tenía voto de virginidad. Hasta ahí la elocución seguía el contenido de las Sagradas Escrituras, pero el predicador agregaba en labios de la Virgen la afirmación: “me parece mal aceptar esa merced, hasta saber si tengo de perder este bien, por conseguir ese otro”. En otras palabras, que María estimaba tanto su virginidad, que pensó si aceptando ser la madre del Salvador del mundo, perdería su virginidad, y pone la duda en el personaje, si debía aceptarlo o no. Esta figura más propia del sermón barroco del siglo XVII (Orozco, 1980), no era habitual que apareciera en uno del siglo XIX, sin embargo, eso no es para nada una norma fija.

Otras figuras que se traían a colación era el ejemplo de ciertos santos en el que en primer lugar aparece San José, San Juan Evangelista y Santo Domingo que “fue confortado y alimentado en sus desmayos y penitencias con la leche virginal de María”²⁹. De allí que se representara en muchos casos a la Virgen con los senos afuera de los que de un lado amamantaba al Niño Jesús y del otro a San Francisco, Santo Domingo, o San Pedro Nolasco (Barbieri, 2006: 67) o bien dos santos en sendos pechos.

4. La obediencia

El asunto de la obediencia de mucha insistencia en los sermones no es un tema menor, ya que la vulneración de la misma constituía una falta grave, que podía

²⁶ IEA, docs. 11633, 11638 y 11607.

²⁷ IEA, docs. 11633, 11638 y 11607.

²⁸ ACFC, Libro de Patentes I (1640-1677). Constituciones generales del capítulo celebrado en el convento de Jujuy, 23/10/1655.

²⁹ IEA, doc. 11833.

ocasionar desde encierro en la celda, ayunos obligados, hasta cárcel, llamada “casa de la disciplina”, a pan y agua, o hasta la expulsión de la orden.

En el siglo XVIII empieza a darse la particularidad de que los frailes discuten las decisiones de los superiores, y no se cumplen las decisiones elaboradas por los capítulos provinciales. Una costumbre es el vagabundeo de frailes por caminos y ciudades que acaba por tener quejas en los fieles. Piden continuos traslados, hasta llegar a una comunidad donde estén a gusto. Dentro de las comunidades desobedecen el asistir al coro, el mantener el silencio en los claustros, de que no beban alcohol, vicio muy extendido. Todo esto se agrava con los sucesos de la Revolución de Mayo y los desórdenes que continúan en el plano eclesiástico, con obispos deportados o presos la mayor parte del tiempo, con conventos donde las autoridades, por lo general peninsulares, son sospechados de estar contra el régimen y son encarcelados, que desembocarán con la reforma eclesiástica rivadaviana y la confiscación de varios conventos y las comunidades reagrupadas. Todo esto generaba un montón de frailes que salían de los conventos, o bien para luchar en la guerras por la independencia, o bien por otras razones y los conventos quedaban despoblados.

Por ello no era simplemente considerar hablar algo sobre el voto de obediencia, cuando profesaban algunos frailes, sino que era un llamado, una reconversión a volver a la vida comunitaria.

Incháurregui define la obediencia como la “negación del propio parecer y voluntad por la perfección”. Y la figura recurrente en el Antiguo Testamento es Abraham que obedeció hasta casi sacrificar a su hijo Isaac, y en el Nuevo Testamento es Jesucristo, que obedeció a su Padre hasta la muerte y muerte de cruz, se recalca. Así un concionador seráfico, dirigiéndose al hermano lego que ese día hacía votos le dice: “así, Su Paternidad, debe crucificar la suya [vida] en manos de sus prelados, para no hacer otra cosa que obedecer su voz, la que ha se de ser desde hoy en adelante la señal expresa de las órdenes de Dios, no de otro modo.”³⁰

En la guerra se sujetan al capitán, en la navegación se sujetan al piloto, en la religión serán guiados por los superiores y padres mayores. Se cita a San Agustín para indicar que la obediencia debe ser humilde, de modo que cuando el prelado los ocupe en oficios bajos, más deben estar alegres que si los ocupara en honrosos y distinguidos.

Otro predicador franciscano agrega: “Serás una víctima muda, sin más libertad que la que te permita el prelado, a quien aunque sea áspero o benigno, obligante o severo, prudente o indiscreto, iracundo o manso, favorable o adverso, tú deberás obedecerle hasta la muerte bajo la pena de un infierno eterno”.

5. Los exempla del santoral a imitar

Decíamos que en el planteamiento de modelos a seguir en la construcción del “deber ser”, los santos propios de cada orden eran fundantes, pues representaban los carismas, es decir, lo que se esperaba de cada religioso. De la cantera de sermones

³⁰ AAC, Fondo del Convento de San Jorge, Sermones, Caja “D”, carpeta n° 23.

de los que extraemos nuestros ejemplos los más abundantes pertenecen a la orden franciscana, con algunos de las órdenes dominica y mercedaria; dejamos de lado los sermones sobre santos jesuitas porque son posteriores a la expulsión y disolución de la Compañía y, sospechamos, que eran pronunciados por miembros no ignacianos e iban destinados a la feligresía en general.

En todos el ejemplo principal a destacar y seguir era la figura de los fundadores: san Francisco de Asís, santo Domingo de Guzmán y san Pedro Nolasco, destacándose como centrales las notas que hacían especiales las vivencias evangélicas de cada comunidad, por ejemplo en San Francisco se hacía hincapié en la pobreza, en el asemejarse a Cristo; entre los dominicos la defensa de la pureza de la fe frente a la herejía y entre los mercedarios la redención de cautivos.

La orden franciscana tuvo un abanico más complejo de *exempla*, pues para el siglo XVIII ya tenía un ejemplo de la evangelización indiana: Francisco Solano, para exhibir como el misionero americano³¹. Sin embargo, era la única orden de las rioplatenses que tenía un ejemplo de santidad en Benito de Palermo, para presentar como ejemplo entre los hermanos legos y agregados a los conventos -recordemos que los dominicos Juan Macías y Martín de Porres fueron canonizados en el siglo XX-.

Si bien, Benito estaba asociado por su tez con las cofradías de negros de toda la América española y lusitana³², se lo presentaba como el camino para un fraile lego. En los panegíricos para su fiesta del 4 de abril se destacaba su profunda humildad opuesta a la soberbia: “Dios resiste a los soberbios y franquea su gracia a los humildes”, que se comparaba con la de la Virgen María, “la más humilde de todas las criaturas y que tomó la calidad de esclava y de sierva del Señor”. Las “virtudes” que más se ensalzaban eran precisamente lo que se esperaba de un hermano lego: silencio y retiro. Ahondaban en que jamás leyó la Sagrada Escritura y, sin embargo, “sabía cargar el yugo de su ley desde su adolescencia”. Benito era analfabeto³³.

Benito había vivido como anacoreta hasta que tras la muerte del fundador de los eremitas que vivían al sur de Italia, el papa Pío IV los obligó a unirse a cualquiera de las órdenes existentes. Fue cuando Benito eligió la franciscana, por lo que también se resaltaba su obediencia. Lo que se esperaba de un hermano lego de un convento, encargado de los oficios más viles, era lo que espejaban estos sermones: humildad y obediencia, pero sobre todo el analfabetismo y el retiro en las cocinas, en la enfermería, en la huerta, en los corrales. Uno de los sermones remata que sus compañeros legos veían en él su “vestido áspero, su alimento escasísimo, su oración asidua, su humildad profundísima, su caridad ardiente, su pureza inmaculada”³⁴.

³¹ IEA, doc. 11621.

³² En Córdoba había una cofradía de negros en el convento de San Jorge de los franciscanos (Martínez de Sánchez, 2006: 300). Para Nueva España ver el trabajo de R. Castañeda García (2014) y para Brasil el de D. Lahon (2009).

³³ IEA, doc. 11623.

³⁴ IEA, doc. 11594.

San Francisco de Asís se presentaba como una figura más universal en la imitación, es decir para todos los miembros de la Orden. Los sermones de exaltación de su persona se hacían para su fiesta el 4 de octubre, como también el día de la impresión de las llagas de Cristo en su cuerpo, ocurrida -según la tradición- el 17 de septiembre de 1224 estando el santo en oración en el monte Alvernia. De los discursos apoteóticos se resaltarán la pobreza evangélica, el abandono de las cosas mundanas que hizo Francisco, que habiendo nacido en la abundancia, eligió por su patrimonio la pobreza. Por momentos los concionadores entran en barroquismos, tales como presentar a Francisco como un avaro de la pobreza, o alguien que sentía una “santa envidia” en ver a otro hombre como él, más pobre, más miserable, más indigente³⁵. “Yo bien sé -dice un predicador- que la pobreza evangélica es la piedra fundamental sobre la que descansan todas las sociedades religiosas, pero no puedo menos que decir, que lo que es gloria común de todas, es gloria propia, y especial de los hijos de Francisco”³⁶.

En los sermones sobre las llagas seráficas se resalta la penitencia -como explicábamos antes- y la práctica del dolor en el cuerpo, pues los sermones insistirán en que Francisco en vida se va pareciendo cada vez más al Hijo de Dios, al punto en que Él lo decide premiar con la impresión de las cinco llagas en su cuerpo, pero el premio es aún más doloroso para el resto de su vida que las mismas renunciadas hechas a la riqueza, comodidad, banquetes y opulencias³⁷.

Pobreza evangélica y penitencia son los caminos ofrecidos para un religioso franciscano rioplatense de fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX, donde la palabra es imagen, y un predicador puede tomarse la licencia poética -sin caer en la herejía- de decir que las llagas de Francisco fueron más duraderas, más dolorosas y más santas que las de Jesucristo y dedicar gran parte de su sermón a fundamentarlo³⁸.

En cambio, Domingo de Guzmán es presentado de manera diferente, y las “virtudes” resaltadas son el fomento de la devoción -a través de la difusión del rosario- y la lucha contra el error dogmático, resaltando al Domingo misionero del Languedoc en la lucha contra los albigenses³⁹. Pedro Nolasco es el que da la vida por los demás, el que se entrega a sí mismo para salvar a un cristiano⁴⁰.

La sermonística usaba las hagiografías y el panegírico para que cada año, en la festividad indicada por el calendario litúrgico, la comunidad conventual, presente en el templo junto a la feligresía, renovase, una vez más, las notas características de la vida cenobial. En cada una de esas solemnes fiestas el templo se adornaba y los actos paralitúrgicos -como las procesiones-, junto a símbolos y signos especiales entre los que estaba el sermón recordaban el deber ser de cada religioso.

Un predicador del siglo XVIII proponía en un sermón de profesión:

³⁵ IEA, doc. 11607.

³⁶ IEA, doc. 11634.

³⁷ IEA, doc. 11638.

³⁸ IEA, doc. 11817.

³⁹ IEA, doc. 11624 y 11633.

⁴⁰ IEA, doc. 11637.

“Qué podemos proponerle a los mortales para despertarlos de este funesto letargo? Será oportuno el ejemplo de los mártires, que en otro tiempo alentaban el fervor de los fieles, por medio de la efusión de su sangre; o del sacrificio de sus vidas? Aquellos primeros siglos ya pasaron! Y ya no vemos unos modelos tan eficaces! Pero qué es lo que digo? No tenemos otros generosos ejemplos, capases de honrrar, y defender el cristianismo? Sí los ay: estos son los santos religiosos; aquellas vírgenes prudentes; que han subsecido a los mártires, para dar al evangelio el testimonio que el hijo de Dios pedía a sus discípulos.”⁴¹

6. Recapitulación

El objeto de análisis ha sido el religioso rioplatense a fines del siglo XVIII y mediados del siglo XIX y de lo que se esperaba de él a través de la oratoria sagrada. Es un período que se caracteriza por las continuidades más que por los cambios.

El foco de atención ha querido mostrar principalmente que, no obstante haber toda una literatura que venía en servicio de la composición del sermón y de la que estaban, por lo usual, atestadas las bibliotecas, también la experiencia personal del concionador jugaba un papel igual o más importante. Esa experiencia se obtenía del confesionario, fundamentalmente, cuando estaba el sermón destinado a la feligresía seglar, pero cuando estaba destinado a la población conventual, la experiencia personal de vida y la observación de las conductas internas del cenobio o las externas de otros conventos provinciales, curia incluida, era capital. El cotejo del discurso homilético de algunos sermones que se decían para ocasiones especiales de los religiosos como tomas de hábito, profesiones o renovación de votos, con otras fuentes dispositivas como “patentes provinciales” o acuerdos al interior de un convento, muestran un espejamiento frente a los antimodelos que se debían evitar, según el sermón, y castigar, según los documentos dispositivos de la realidad conventual.

Se insiste mucho en los votos de pobreza, castidad y obediencia que hacían los franciscanos y dominicos, pues los sermones trabajados pertenecieron a esas dos órdenes mendicantes. La pobreza es la meta, pues representaba la propia desnudez de Cristo, es decir, nada había pertenecido a él, ni siquiera sus pañales o las mismas sandalias. Por eso se insistirá con nostalgia en la pérdida de la descalsez y en no poseer más de dos hábitos, así como de no comprar ni atesorar cosas superfluas.

La castidad, de la que se habla poco en los sermones, posiblemente para no ser demasiados explícitos en un templo en que debía haber seglares, pero sobre todo para no profanar un espacio sagrado, se cultiva siempre por una continua guerra interior, pero a la que ayudan el hábito, que también se presenta como emblema de pobreza y la mortificación de la carne. Aparece aquí, aunque menos insistentemente que en

⁴¹ IEA, doc. 11838 “Sermón de profesión [de una religiosa]”.

los sermones de religiosas, el tema de la clausura, no solamente en no tener trato con mujeres, sino también en alejarse de los indios o mestizos, concebidos, estos últimos, como de malas costumbres. La celda se convierte en un ámbito prohibido, incluso para los miembros de la comunidad, pues solo puede entrar quien mora y el superior. Sin lugar a dudas que esta insistencia en la sermonística muestra que es una norma frecuentemente transgredida.

Es una época en que la forma en que se ha dado la obediencia en tiempos pasados es cuestionada, ya la ciega orden y su cumplimiento resulta difícil de digerir, sobre todo en sermones del siglo XIX, luego de los procesos independentistas. Sin embargo, las promesas de perpetuos infiernos, si no se acatan los mandatos del prelado siguen recurrentes.

Referencias bibliográficas

Fuentes

El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento, versión castellana por Ignacio López de Ayala, texto latino de la edición romana de 1564. París: Librería de Bouret, 1893.

Biblia de Jerusalén, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2009.

COLECCIÓN DOCUMENTAL “MONS. DR. PABLO CABRERA”, Biblioteca Central de la Facultad de Filosofía y Humanidades “Elma Kohlmeyer de Estrabou”, Universidad Nacional de Córdoba. Ex Instituto de Estudios Americanistas.

Doc. 11594 “Panegírico del glorioso san Benito de Palermo”;

Doc. 11607 “Panegírico de san Francisco”;

Doc. 11621 “Sermón del glorioso apóstol san Francisco Solano”;

Doc. 11623 “Sermón de san Benito de Palermo”;

Doc. 11624 “Sermón de nuestro glorioso padre santo Domingo de Guzmán”;

Doc. 11633 “Sermón del glorioso patriarca santo Domingo de Guzmán”;

Doc. 11634 “Sermón panegírico del seráfico patriarca san Francisco de Asís, predicado en 1838”;

Doc. 11637 “Sermón de San Pedro Nolasco”;

Doc. 11638 “Sermón de las llagas de san Francisco”;

Doc. 11817 “Sermón de llagas”;

Doc. 11833 “Solemne profesión religiosa de los hermanos de coro Fr. Sebastián del Rosario Chávez, Fr. Antonino Fulias. Predicador el prior del convento Fr. Domingo Inchaurregui”. Buenos Aires, 11/04/1839;

Doc. 11834 “Recepción [de votos] de tres novicios de la Orden [franciscana]” de Fr. Nicolás Aldazor;

Doc. 11838 “Sermón de profesión [de una religiosa]”.

DOSSIER

Benito Moya. Imágenes del “deber ser” del religioso, según la oratoria sagrada rioplatense.

ARCHIVO DEL ARZOBISPADO DE CÓRDOBA - FONDO DEL CONVENTO DE SAN JORGE

- Sermones, Caja “D”, carpeta n° 23, n° 5 “Plática de la toma de hábito de Fr. José Santos Centeno”. Córdoba, 3/03/1830.
- Sermones, Caja “D”, carpeta n° 23. Córdoba, [Sermón de profesión de un hermano lego] ¿finales del siglo XVIII e inicios del XIX?

ARCHIVO DEL CONVENTO FRANCISCANO DE CÓRDOBA

- Libro de Patentes I (1640-1677).
- Disposiciones y estado, 26/01/1689; 20/02/1694; 08/11/1695; 19/05/1763; 04/01/1768.
- Libro de acuerdos (1755-1821).

Bibliografía edita

- Arvizu, F. de 2009. “Criterios para la provisión de sedes episcopales en Indias (1676-1700). *Anuario de Historia del Derecho Español*, 79, 261-284.
- Barbieri, S. 2006. *Patrimonio Artístico Nacional. Inventario de bienes muebles: Iglesia y Monasterio de Santa Catalina de Siena de Córdoba*. Buenos Aires: Academia Nacional de Bellas Artes.
- Barrio, M.; Paredes, J.; Ramos Lissón, D.; Suárez, L. 2005. *Diccionario de los papas y concilios*. Barcelona: Ariel, 2005.
- Benito Moya, S. G. A. 2008. “Las luces de la pobreza. Franciscanos y reforma en la Universidad de Córdoba del Tucumán”. *Cuadernos del Instituto Antonio de Nebrija*, 11, Madrid: Universidad Carlos III, 25-43.
- Castañeda García, R. 2014. “Santos negros, devotos de color. Las cofradías de San Benito de Palermo en Nueva España. Identidades étnicas y religiosas, siglos XVII-XVIII”. En: O. Álvarez Gila, A. Angulo Morales y J. A. Ramos Martínez (coords.) *Devoción y paisanaje: las cofradías, congregaciones y hospitales de naturales en España y América*, Vitoria, Universidad del País Vasco, 2014, pp. 145-164.
- Chartier, R. 1994. *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*. Madrid: Alianza.
- Chartier, R. 2001. “Lecturas y lectores ‘populares’ desde el Renacimiento hasta la época clásica”. En G. Cavallo y R. Chartier (eds.), *Historia de la lectura en el mundo occidental* (pp. 469-493). Madrid: Taurus.
- Dellaferrera, N. 1999. “Iglesia diocesana: las instituciones”. En Academia Nacional de la Historia, *Nueva Historia de la Nación Argentina*, t. 2: *Periodo Español (1600-1810)* (pp. 385-415). Buenos Aires: Planeta.
- Foucault, M. 2006. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la Prisión*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Juliá, D. 2001. “Lecturas y Contrarreforma”. En G. Cavallo y R. Chartier (eds.), *Historia de la lectura en el mundo occidental* (pp. 415-467). Madrid: Taurus.

- Lahon, D. 2009. "Saints Noirs et iconographie durant l'èpoque de l'esclavage dans la Péninsule Iberique et Brésil XVII-XIX siècle". En: *Cahier des Anneaux de la Mémoire*, nº 12, pp. 1-24.
- Maeder, E. J. A. 1999. "La Iglesia diocesana: el clero secular y las órdenes religiosas". En Academia Nacional de la Historia, *Nueva Historia de la Nación Argentina*, t. 2: *Período Español (1600-1810)* (pp. 417-431). Buenos Aires: Planeta.
- Martínez de Sánchez, A. M. 2006. *Cofradías y obras pías en Córdoba del Tucumán*, Córdoba, EDUCC.
- Martínez de Sánchez, A. M. 2013. "Púlpito y confesionario: los espacios de la persuasión". En A. M. Martínez de Sánchez (dir.). *Cátedra, púlpito y confesionario. Hacer y decir los sermones* (pp. 9-30). Córdoba: CIECS.
- Martínez Ruiz, E. 2004. *El peso de la Iglesia. Cuatro siglos de Órdenes Religiosas en España*. Madrid: Actas.
- Morgado García, A. 2000. *Ser clérigo en la España del Antiguo Régimen*, Cádiz: Universidad de Cádiz.
- Orozco, E. 1980. "Sobre la teatralización del templo y la función religiosa en el barroco: el predicador y el comediante". En *Cuadernos para investigación de la literatura hispánica*, 2-3, Madrid: Fundación Universitaria Española, 171-188.
- Pistoia, B. H. 1989. *Los Franciscanos en el Tucumán 1566- 1810*. Salta: s/n.
- Po-Chia Hsia, R. 2010. *El mundo de la renovación católica 1540-1770*. Madrid: Akal.
- Terán Fuentes, M. 2002. *El artificio de la fe. La vida pública de los hombres del poder en el Zacatecas del siglo XVIII*. México: Instituto Zacatecano de la Cultura, Universidad Autónoma de Zacatecas.
- Vázquez Janeiro, I. 1986. "Estructura de la Orden Franciscana en América". En: *Actas del I Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo (La Rábida, 16-21 de septiembre de 1985)*. *Archivo Ibero-Americano*, 46, Madrid, 181-184.