



Canto religioso y sermones en zonas rurales y urbanas: una mirada desde el sur andino

Religious chants and sermons in rural and urban areas: a glance from the Southern Andes

ANDRÉS EICHMANN OEHRLI
Universidad Nuestra Señora de La Paz, Bolivia
apeichmann@yahoo.com.ar

Resumen: No suele comprenderse la poesía religiosa del Siglo de Oro destinada al canto desde su propia especificidad. En estas páginas me propongo: primero, mostrar qué es lo peculiar de esta poesía de circunstancias. Al considerarla en función complementaria con el sermón (formando ambas parte de un entramado intermedial más amplio) es posible abarcar toda la poesía religiosa en lenguas vernáculas, y agrupar las piezas de este universo según los tres géneros retóricos. Segundo, observar la diferencia de densidades de producción de géneros en el ámbito urbano en relación con el rural, lo que permite aventurar algunas hipótesis sobre la interacción de quienes han intervenido en el proceso comunicativo. Todo ello ante todo en Charcas, pero incluyendo también otros espacios del Virreinato del Perú.

Palabras clave: Evangelización multimedial; Apropiación religiosa; Topografías de la significación, Virreinato del Perú.

Abstract: The religious poetry of the Golden Age destined to sing is not usually understood from its own specificity. In the following pages my purpose is first, to show which is the peculiarity of the poetry of circumstances. When considering the complementary role of poetry with the sermon (both forming part of a broader framework intermedia) it may cover all religious poetry in vernacular languages, and cluster the pieces of this universe by the three rhetorical genres. And second, to observe the difference in density of production genres in urban areas relative to rural, allowing us to venture some hypotheses about the interaction of those who have been involved in the communication process. All this primarily in Charcas, but also in other territories of the Viceroyalty of Peru.

Keywords: Multimedial evangelization; Religious appropriation; Topographies of significance; Viceroyalty of Peru.

El material poético que nos interesa aquí es aquel que se encuentra a menudo debajo de pentagramas y que conforma piezas destinadas a ser cantadas con ocasión de celebraciones religiosas. La mayor parte de las piezas de ámbito urbano a las que he prestado especial atención se conservan en la colección musical del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia (en adelante, ABNB). Las de ámbito rural pueden encontrarse en la magnífica obra de Luis Jerónimo de Oré (1598), en Pérez Bocanegra (1631), en devocionarios como el de Pablo de Prado (1641), etc. A ello se suma el que en algunos pueblos de tierras altas también se conservan en papeles con notación musical.

He llevado a cabo la edición de un buen número de piezas, sobre todo de ámbito urbano, lo que me ha obligado a enfrentarme a muchos problemas que plantean. Y durante años eché en falta una teoría de la poesía religiosa. Era algo asombroso que no se contara con reflexiones sobre un material tan abundante, que también supieron cultivar incluso los mejores poetas. Recordemos que el propio Lope de Vega exaltaba “la dignidad de la poesía religiosa sobre cualquier otro género lírico” (Carreño 2006: 69).

Es cierto que algunos avances pioneros comenzaron a aparecer ya en la primera mitad del siglo xx, pero a los efectos de esta exposición los que considero imprescindibles son más recientes. Ante todo, un trabajo de Manuel Alvar sobre villancicos de Málaga del siglo xviii. Supo apreciar con perspicacia el carácter bifronte de estos textos poéticos, el sorprendente “cultismo y popularismo. Aquel como manifestación de sus cultivadores, este como necesidad sentida por quienes escuchaban” (Alvar 1973: 51). Después, otro de Margit Frenk que caracteriza tal producción como “poesía para ser cantada [...] en una determinada ocasión: *poesía de circunstancia* y además, fundamentalmente, *poesía para una música*. Sin la circunstancia y sin la música esa poesía *no es*” (Frenk 1989: 69). La autora muestra la necesidad de leer esta poesía en sus propios términos, que son los de una “poesía colectiva”, que lo es no solamente en su factura “sino igualmente por su *realización efectiva*” (Frenk 1989: 84), es decir, por su canto, que siempre es público.¹

En los últimos años tuvieron lugar algunos avances especulativos, como tendremos ocasión de ver, sobre todo en relación con géneros religiosos de tipo lúdico. Pero lo que me parece de mayor utilidad para poder abarcar, según creo, la totalidad de la poesía religiosa cantada en lenguas vernáculas (también indígenas) no es precisamente un estudio de materiales poéticos, sino un estudio de Manuel Pérez sobre sermones. Este estudioso indica que basta “una superficial observación de los tipos de sermones que se predicaban hacia fines del siglo xvii en la Nueva España” (Pérez 2011: 44) para darse

¹ La autora se ocupa de los poemas de Fernán González de Eslava, pero las palabras que he citado pueden aplicarse a toda la producción de poesía religiosa destinada al canto. En cuanto al juicio que le merecen los textos mismos, puedo estar de acuerdo si nos limitamos a los que entran en su campo visual, o sea, los de González de Eslava; porque en los repositorios que conozco los hay de todas las calidades.

cuenta de que pueden ser clasificados por su adscripción a los tres géneros retóricos: a) el sermón temático o teológico, que puede tratar de cualquier aspecto de la historia bíblica o de la doctrina católica, y correspondería al género judicial (que se ocupa del pasado); b) el género deliberativo, que se ocupa de promover decisiones (para el futuro), corresponde al sermón moral; y c) el sermón panegírico, que corresponde al género epidíctico, cuya finalidad es la de celebrar “distendidamente” un santo o algún aspecto de la fe (por ejemplo el Corpus Christi).

La distribución de los sermones por géneros retóricos viene de San Agustín, en su tratado *De doctrina christiana*, donde se encuentra la raíz de lo que expone Manuel Pérez. Por ahora basta recordar que, al hablar de la predicación, el obispo de Hipona explica (siguiendo las pautas de la retórica clásica) que en el primer tipo de discurso, cuya finalidad es enseñar, el orador sagrado debe exponer las cosas con sencillez, según las normas del estilo llano; la finalidad del segundo tipo es mover los corazones con una decisión firme, y se ha de lograr con el estilo elevado, mientras que el tercer género, que busca deleitar, ha de adoptar el estilo moderado, apto para el juego ingenioso (Agustín 1969: 241-275).²

La circunstancia de una celebración es la misma para la elaboración del sermón y para la composición, preparación (ensayos) y ejecución de las piezas polifónicas en las que se interpreta la poesía, de modo que también esta poesía puede clasificarse según los *tria genera* de la retórica.

Esto invita a intentar la aproximación al fenómeno intermedial, el cual incluye tanto los artefactos (incluido el púlpito, las imágenes, etc.) como el conjunto de acciones performativas que abarcan gestos y palabras de la liturgia junto con el sermón y la música. De poco serviría tener a la vista uno de estos elementos por separado si buscamos comprender su funcionalidad.

Por último, considero de especial interés comprobar qué géneros se cultivan con preferencia en áreas urbanas y cuáles en áreas rurales. Esto permitirá, a mi entender, establecer algunas diferencias relacionadas con la recepción, o mejor dicho con la comunicación transcultural.

GÉNERO JUDICIAL

Ámbito urbano

En un sermón para la solemnidad de la Purísima Concepción, predicado en la catedral de La Plata, Diego José Carrasco de Saavedra, en presencia del arzobispo Liñán y Cisneros (1675 o 1676), se refiere a las calamidades acarreadas por el pecado original en el linaje humano. Este quedó despojado “de cuantas riquezas y gracias le adornó la liberal

² He cambiado el orden de los tipos de discurso, que en San Agustín va de abajo arriba (del estilo llano al sublime).

mano de Dios” (Carrasco 1680: 32). El asunto, según puede verse en sus páginas, tiene relación con la Inmaculada Concepción, pero es el trasfondo de cualquier ingreso que se pueda hacer en lo que se conoce como *Historia de la Salvación*.

En un poema del ABNB se muestra primero la felicidad original del linaje humano (a través del personaje alegórico de “Naturaleza”):

Hoy la dichosa y feliz Naturaleza
 que en el primer albor de su belleza,
 de luz pura Diana copiaba su hermosura;³
 tan libre de cuidado
 por reina se juraba de lo criado
 que todo el placer, el bien amable,
 en quietud poseía inalterable.
 ¡Oh, feliz estado
 que alegre y dichoso
 en dulce reposo
 ignoró el cuidado!
 [...]

Más adelante la voz poética presenta al enemigo (la “infernial Furia”), que movida por envidia consigue despojar a Naturaleza de las “riquezas y gracias”, tal como las designó Carrasco:

Mas, como nunca puede la ventura
 de la envidia voraz estar segura,
 la infernal Furia, que rabiosa ardía
 al mirar el dominio que adquiriría,
 armando de apetitos cruel batalla
 de la gracia le asalta la muralla
 y, arruinada del todo su inocencia,
 [...]
 prisionera la entrega, por más daño,
 donde cada vasallo le es extraño.
 Con que viéndose esclava
 su pena de este modo lamentaba (ABNB, Música, 356).

Se ha perdido el texto del lamento que pondría el poeta en boca de Naturaleza, pero el hecho de que “cada vasallo le es extraño” quiere decir dos cosas: a) la naturaleza ya no es tan amigable para el hombre y b) los “paquetes racionales” de este (la voluntad, la inteligencia, la memoria, etc.) ya no le obedecen con facilidad, porque los afectan diversas disfunciones. Es lo que constata Lope de Vega cuando, al mirar en su interior, encuentra “con la razón postrada / una loca república alterada” (Lope de Vega 2006: Soneto III).

³ Hay un añadido: el artículo “la” antes de Diana.

En el sermón de Carrasco de Saavedra vemos expuesto, en términos de pandemia, el estado en que se encontraba todo ser humano:

El mundo era un hospital, donde sin que se librase ninguno entraban todos tocados de este accidente mortal [...]. San Mateo nos propone el padrón de los enfermos, por casas y familias: *fili David, filii Abraham* [...]. ¡Qué lástima! ¡Qué compasión! Pues ¿quién ha de curar a tanto enfermo, mi Dios? A enfermos de tantos siglos apestados, ¿quién ha de curar? (Carrasco 1680: 30-31).

La respuesta la podemos encontrar en un poemita cantado en el que leemos lo que sigue:

-Si dijeren que este Dios
airosamente sutil,
el principio de la vida
y remedio del morir...

-Sí, díganme que sí,
pero no me digan
que hay más. ¿Puede ser?
¡Qué! ¿hay más que decir?

-Si dijeren que Dios mismo
quiso padecer por mí,
y por darle vida al hombre
se quitó la vida... (ABNB, Música, 239).

En paralelo, Carrasco de Saavedra:

Yo, dice el Señor, he de curar a tanto enfermo [...]. ¿Tan encancerada está la llaga? ¿Tan penetrantes son las heridas? ¿Tan rebelde y obstinado es el achaque? Pues aquí es menester todo el rigor de mi justicia; pero el golpe le he de ejecutar en mi propia persona, he de sufrir azotes, padecer espinas, pasar clavos, recibir el bote de la lanza [...]. Y así ha de amargar, ha de escocer, ha de sentirse y padecerse mucho en la cura, ha de llorar lágrima viva todo enfermo, ha de suspirar de lo íntimo del corazón, para sanar (Carrasco 1680: 32).

Será útil señalar con Eva Llergo que, al menos en los textos destinados a un público letrado (caso de la catedral), no hay “pretensión de enseñanza sino sólo de recordatorio. Sobre todo teniendo en cuenta el tipo de público receptor de los textos, versado necesariamente en los códigos bíblicos y dogmáticos” (Llergo 2011: 284). Aunque este género no está ausente, no es el más frecuentado en el ámbito urbano. Aparece sobre todo en festividades como la Inmaculada Concepción y el Corpus Christi.

Como es muy sabido, son abundantes los sermones en lenguas indígenas destinados a la enseñanza de los contenidos de la fe. Como es previsible, se insiste en aquellos aspectos de la enseñanza católica que difieren de las creencias que el público heredó de sus mayores. En cuanto al material poético-musical que les servía de complemento tenemos ejemplos notables en el *Símbolo católico indiano* del franciscano Luis Jerónimo de Oré.

Veamos un aspecto en que la enseñanza cristiana se encuentra en contraste con las creencias antiguas del espacio andino, en concreto la explicación del origen de los hombres.

En el *Símbolo católico indiano* (todavía no hay traducciones al castellano de los poemas, de modo que sigo la “Declaración” del propio Oré, en prosa castellana, del quinto canto) se despliegan argumentos en favor de la enseñanza bíblica:

Todos los hombres procedemos de un solo hombre y de una mujer [...]. Y decir que los primeros indios tuvieron principio de Pacari tambo, o de tal cueva o quebrada, o de la ribera de algún río, no hay verdad en ello [...]. Porque así como del maíz sembrado nace maíz, y de la quinua, quinua [...], así de lo que engendra el animal procede otro animal y de lo que engendra el hombre procede y nace otro hombre. Pero decidme, ¿nacerá por ventura del maíz sembrado debajo de la tierra quinua en lugar de maíz? [...] Pues ¿por qué se persuaden y creen algunos que los primeros indios salieron de Pacari tambo, y otros dicen que de esta o aquella quebrada [...] y otros dicen que los primeros indios señores salieron o se nacieron dentre unas piedras y peñascos, otros que parecieron los primeros en tal ribera o río [...]. ¿Por ventura nacen de las piedras hombres o nacen por sí mismos en las quebradas o en los valles? ¿O por ventura las piedras engendran hombres o las cuevas paren hombres? (Oré [1598, f. 107 r-v.] 1992: 291-292).

Al lado de esta explicación (que en Oré es formulada, a continuación, en forma de poema, destinado al canto), puede ponerse un sermón que también fue predicado en quechua, de Fernando de Avendaño (Sermón IX)⁴:

Todas las demás naciones del mundo [...] descienden de nuestros primeros padres, Adán y Eva, porque aunque cada uno de estos tiene diferente origen y pacarina de los otros y diferente lengua y diferente modo de vestido, pero ninguno niega el primer origen y pacarina de nuestros primeros padres [...]. Pregúntote⁵, hijo: todos los caballos del mundo, ¿de dónde proceden? [...] Dirasme: padre, todos proceden del primer caballo y de la primera yegua que Dios crió (Avendaño 1648: ff. 102v-103r).

⁴ Llegué a él gracias a la antología de sermones de Gerald Taylor (2002).

⁵ Era frecuente la forma verbal con pronombre enclítico ('te pregunto').

Más adelante:

Unos viejos dicen que después del diluvio cayeron tres huevos del cielo, el uno de oro, de donde nacieron los curacas, el otro de plomo, de donde nacieron los ñustas⁶, y el otro de cobre, de donde nacieron los demás indios. Dime, hijo, ¿los curacas son pollos para que saliesen de los huevos de oro? ¿No acabáis de ver que eso es cosa de risa? (f. 110v).

Sigue con otros ejemplos que muestran afinidad expositiva con lo expresado en el poema de Oré. Con la diferencia de que este último no recurre a la ridiculización, sino que parece mucho más seguro de su capacidad persuasiva, no solo mediante argumentos, sino también por la belleza del verso, elaborado según la estructura de la Oda segunda de Horacio, según él mismo declara (Oré 1598: f. 63r-v), con el que buscaba combinar el *docere* con el *delectare*. Y en efecto, llama la atención el éxito de sus composiciones. Señala Tord que este “fue tan considerable que, aún hoy, en muchos pueblos de los Andes se cantan sus composiciones [...]. Debemos destacar por otro lado que quechuistas reconocidos han ponderado la pulcritud y elegancia de los himnos, cánticos y textos traducidos o compuestos en quechua por Oré” (Tord 1992: 32).

En este grupo de poesía didáctica se incluye una gran cantidad de creaciones que no se han conservado o cuyo paradero es por ahora desconocido. La noticia del ejemplo más abultado nos llega por el agustino Ramos Gavilán, quien habla de

fray Juan Caxica, religioso de mi sagrada religión, que con santo celo del bien de las almas y conversión destos naturales compuso muchos cánticos devotos y muchas oraciones en lengua de ellos. Escribió aqueste padre treinta y dos cuerpos de libros [...] a dos lenguas, aymara y quichua (Ramos Gavilán 1621: 127-128).

Aun cuando se hubieran conservado estas y otras composiciones (y también mayor número de sermones) seguiríamos en la necesidad de dar un paso en la relación de la población rural con los distintos tipos de contenidos de la religión católica. Su transmisión, tal como ya señalaba en 1966 Javier Castillo Arroyo, no se contenía solo en lo que disponía el III Concilio Limense. Son muchos los “hechos que se realizan, pero que generalmente no se escriben. De allí la necesidad de evocarlos, antes de lanzarse a un estudio que centra la atención en un determinado ‘texto escrito’” (Castillo Arroyo 1966: 55). Está claro que los procesos comunicativos transculturales han dejado rastros, siquiera fragmentarios, a menudo fuera de las fuentes que acostumbramos consultar.

Veamos un ejemplo que puede ilustrar lo dicho no solamente con textos predicados o cantados. En el Tercer Sermón del III Concilio Limense se narra la Pasión de Cristo. Se recuerda que

padeció cruelísimos tormentos y afrentas gravísimas por nosotros, fue azotado reciamente, coronada de crueles espinas su cabeza, escupido y abofeteado por hombres viles [...] fue

⁶ Sigo la edición de 1648. No parece utilizar la palabra en el sentido en que la conocemos, sino a una casta social.

crucificado y estuvo tres horas padeciendo grandes tormentos y muchas afrentas de sus enemigos, y allí en la Cruz rogó al Padre eterno por aquellos que le hacían mal y ofreció la sangre que derramaba por todos nosotros pecadores (III Concilio Limense 1867: 26-29).

Hay una canción, interpretada por primera vez por un indio uru en Copacabana en 1587, que manifiesta esto mismo. Posiblemente sea la primera pieza poética cantada por un indígena de Sudamérica que alcanzó difusión mundial inmediata y en varias lenguas (conservamos las versiones en latín, castellano y quechua). La canción se detiene a considerar, con emoción, el estado en que está Jesús. Fija la atención, entre otros detalles, en las manos yertas, en la cabeza coronada de espinas, en la boca descolorida por la muerte, en los ojos “que todos han escupido”, en el pecho transformado en “una cascada de sangre”; finalmente recuerda que es la misericordia la que lo llevó a la cruz (Eichmann 2014: 377). Ramos Gavilán afirma en 1621 que “el día de hoy usan cantar en las iglesias de Juli y Copacabana los indios e indias de aquellos pueblos aqueste himno” (Ramos Gavilán 1621: 323), lo que muestra una cierta extensión espacial y temporal de una práctica devocional concreta.

La Pasión no era objeto solamente de meditación al hilo de la prédica y en el canto comunitario, sino que podía además contemplarse en las representaciones del Crucificado. En Copacabana son hoy millares los devotos del Cristo de Colquepata, cuya imagen (al pie del Calvario) presenta al vivo lo expresado en el sermón y en el himno del uru. Y también en el largo poema compuesto por Oré como “Sexto cántico en el cual se contiene una lamentación de los misterios de la Pasión de Nuestro señor Jesucristo” (Oré 1598: ff. 125-145).

Las generalizaciones pueden ocultar muchas diferencias, de modo que una evidencia en una población no supone que el fenómeno observado pueda atribuirse sin más a otras. Pero parece poder afirmarse, para las poblaciones de las que habla Ramos Gavilán (de la zona sur lacustre), que se registra una relación de cercanía afectiva con Cristo sufriente. Este ejemplo es, por supuesto, apenas una hebra de un complejo entramado que todavía está por descubrirse.

Aquí es muy pertinente añadir algo más sobre dinámicas intermediales. Se trata, en particular, de los espacios materializados “en la arquitectura colonial del altiplano andino” asociados con los sufrimientos de Cristo, con el pecado y con la penitencia, todo lo cual vino simbolizado “en las posas y los calvarios [...]. También su denominación andina [de calvarios] como ‘capilla miserere’ se relaciona con el sacramento de la penitencia y la Pasión de Cristo, pues hace referencia al salmo 51, uno de los siete salmos penitenciales”.⁷ Por otra parte, para el caso de Carabuco, tanto los medallones de las pinturas monumentales que analiza Windus como una piedra que (según se afirma en un documento) fue utilizada para flagelar al discípulo prehispánico evangelizador de la zona, muestran la asociación con valores visuales, táctiles y espaciales que podían traer al “aquí y ahora” los episodios de la historia sagrada.

⁷ Citado del artículo de Astrid Windus en este mismo volumen.

Cada cierto tiempo, en las ciudades tenían lugar misiones que solían durar nueve días, e incluían, entre otros actos devotos, por lo menos un sermón diario. En la *Historia de la Villa Imperial de Potosí*, Arzáns ofrece una caracterización de estas misiones, tal como las pudo observar a principios del siglo XVIII:

Grande bien para los pueblos son las sagradas misiones pues con ellas se remedian los daños, jugando los misioneros las armas espirituales contra la protervidad de los pecadores. Ellos se muestran apacibles y humanos con los hombres pero rígidos y capitales perseguidores de los vicios. Si son en el confesionario benignos, en el púlpito son severos. [...] Levantan la voz, y con vehemente espíritu quebrantan las soberbias e hinchadas naves de Tarsis. Claman como sonoras trompetas para con sus ecos despertar los dormidos. Voces dan llamando a los errados para reducirlos al verdadero camino. Tráelos Dios a estos sus siervos humildes para que sean más eficaces sus voces (Arzáns [1965] 2012: vol. III, 26-27).

Escribe esta consideración después de anotar que en 1715 el agustino fray Juan de la Torre, conmovido por los sangrientos crímenes que menudeaban en la Villa Imperial y por los males que aquejaban a la población (peste, sequía), determinó hacer una misión, que duró desde el 16 hasta el 24 de febrero. Culminó, el último día, con una procesión final de Nuestra Señora de la Cinta, con un acompañamiento multitudinario (según Arzáns, en evidente hipérbole, habría llegado a 30.000 personas).

Fuera de estas misiones extraordinarias, en Potosí los jesuitas se encargaban de hacer cada año por el mes de septiembre una misión conocida como de “desagravios de Cristo nuestro Señor” (Arzáns [1965] 2012: vol. III, 78 y 236.). En Lima se hacían en octubre, y tenemos todo un volumen de José de Aguilar que recoge los 14 sermones (15 si se cuenta el de “convocatoria”, que se hacía la víspera del primer día en la plaza mayor después de una procesión del Santo Cristo) que predicó en la misión del año 1687 (Aguilar 1716). No dispongo de datos sobre misiones en La Plata.

Podemos saber algunos aspectos del modo en que desarrollaron las misiones “entre fieles” los jesuitas desde fines del siglo XVI. Ante todo, la intensidad con que dedicaron energías a este cometido. En los siglos XVII y XVIII “todos los años, al menos dos veces y con una duración de dos meses cada vez, se salía a predicar las misiones rurales” (Just 1998: 42) en todo el territorio de Charcas (salvo el oriente, donde más tarde se puso en marcha el proyecto reduccional). Entre otros documentos se conserva una “Instrucción” que redactó el padre Andrés de Rada SJ en 1659, que distinguía las misiones: a) destinadas en común a españoles e indios; b) aquellas que eran exclusivamente para españoles; c) las desarrolladas en pueblos de indios; y d) las “misiones de las chacaras” (Just 1998: 41), en zonas de baja densidad de población. Antes de salir a misionar enviaban delante de ellos a algunos catequistas, videntes e invidentes. Llama la atención el hecho de que “en todas las catequesis quienes jugaban un papel extraordinario eran los ciegos”, y se atestigua que los destinatarios de la misión “los aman tanto, que a porfía los quieren llevar a sus casas para ser enseñados en ellas” (Just 1998: 45).

De las misiones anuales “entre fieles” a cargo de franciscanos hay un documento (de fecha más tardía) que puede orientarnos con mucho mayor detalle. Se trata del “Manual de misioneros para el uso uniforme de los padres del Colegio de Propaganda Fide de Nuestra Señora de los Ángeles de la Villa de San Bernardo de Tarija”, escrito por el padre fray Antonio Comajuncosa (2004: 1269-1403). Contó con un antecedente: un breve capítulo titulado “Método que en las misiones observan los padres misioneros apostólicos del colegio seminario de San Miguel de Escornalbou” (Papio 1765: 97-100). Comajuncosa fue predicador en dicho colegio entre 1775 y 1777, es decir, justo antes de pasar a Tarija desde Cataluña⁸.

Este manual fue la guía que sirvió para la actividad misional “entre fieles” de ciudades y pueblos del sur peruano, del norte de Chile, del actual territorio de Bolivia, así como de Salta y Tucumán. El hecho de recomendar el “Despertador Cristiano” de José de Barcia y Zambrana (cuyos volúmenes de sermones fueron publicados en el último tercio del siglo XVII) permite ver que las ideas y materiales eran bastante estables. Integraban las actividades de la misión algunas “funciones particulares” que recomienda el manual, que resultan de gran interés: la de la calavera, que acababa con oraciones por el difunto dueño de los restos cefálicos; la del juicio, en la que el predicador, con el Cristo en las manos se hará los cargos a sí mismo, pedirá misericordia y “hará vivos propósitos de arreglar su vida y hacer penitencia” (1276); la del *ecce homo*; la del hachón encendido, en que “convidará a los pecadores a que suban y pongan allí la mano siquiera por un cuarto de hora” (1277); la del perdón de los enemigos, etc. Los recursos sensoriales y performativos eran ricos, variados y eficaces. De la función del juicio dice el manual que “mueve poderosamente a los religiosos y sacerdotes que hubiere en el sermón” (1276), lo que nos permite ver que no eran estos una “clase separada”, sino que participaban con el resto de los fieles en los actos de la misión.

Para la función del *ecce homo* indica el manual: “pondérese el estrago que hizo la culpa, y la malicia del pecado al repetir aquellas penas siempre que se comete, en cuanto es de su parte; mueva a dolor y a la enmienda por el amor” (1276). Más adelante (1286-1288) pueden leerse las letrillas que se cantaban cada día de misión antes de la prédica, que integran el llamado “acto de contrición”. No difiere su contenido de los materiales poéticos polifónicos del ABNB⁹ que he identificado para ocasiones semejantes:

Venid, almas de Jesús
a morir de compasión,
que para verle en su sangre
desmayado, no hay valor.
[...]

⁸ Agradezco a Manuel Gómez el haberme orientado amablemente en el conocimiento de este antecedente.

⁹ Las piezas de ABNB, Música 38 y 160 llevan en la portada esa denominación. Y son mucho más numerosas aquellas que, aunque la portada no lo diga, responden al mismo tipo.

Nazareno hermoso, dame
esa Cruz, que no es razón
que a Ti te postre su peso
cuando hice el pecado yo. [...]

¿Qué habrá hecho el pecado en mí,
si tanto ha causado en Dios?
Pequé contra Ti, atrevido.
Perdón, mi Jesús, perdón (ABNB, Música, ítems 41 y 974).

La voz poética utiliza los recursos al servicio del *mouere* para que cada oyente aplicara el arrepentimiento al tipo de “cojera moral” específica que le aquejase. Las piezas llamadas “Acto de contrición” solían cantarse, durante la misión, una vez por día antes de que comenzaran las demás actividades.

Después de este primer “toque” genérico, los sermones y los cantos de cada día ponían de relieve los aspectos de la conducta que el oyente debía examinar. Veamos un caso concreto referido a pecados contra el séptimo mandamiento. El contexto es ahora urbano, a fines del siglo XVII, y el predicador es el jesuita José de Aguilar, maestro en el arte de “arrinconar” al pecador. En su sermón remeda diálogos con penitentes cuya contrición es poco sincera porque les falta el propósito de remover la “ocasión”, es decir, las circunstancias que favorecen la recaída en hábitos nocivos:

–Padre, yo soy corregidor, o justicia mayor. Tengo hecho en mi provincia un gran repartimiento, obligando a los indios a que compren muchas cosas que no necesitan, con violencia; otras, perjudiciales a su salud y costumbres, por precios excesivos: vino, aguardiente, ropa y mulas; así lo hacen todos, y si no lo hago así, no podré sacar un real con que mantener a mi casa y obligaciones.

–Señor, eso, en términos claros, es hurtar y hallarse en ocasión próxima de seguir hurtando, convirtiendo en vara de pescar la vara de la justicia. No os resolvéis a dejarla ni yo puedo resolverme a absolveros. Dejad la confesión, que por ahora no sirve, ni servirá jamás, si no restituís lo que ahora vais robando. Si todos hacen lo mismo no lo sé. Lo que sé es que todos los que hicieren lo mismo se condenan (Aguilar 1723: 234).

Junto a esta reconvencción del predicador podemos poner los versos que siguen, del manual de misiones (Calzavarini 2004: 1316):

–Comprar y vender
contra el precio justo
es un trato injusto
que te echa a perder:
injustos aumentos
no has de buscar.

Respuesta

Para no llorar
eternos tormentos.

–Los bienes hurtados
 hazlos devolver,
 para no perder
 a los bien ganados:
 de estos documentos
 te has de aprovechar.

Respuesta

Para no llorar
 eternos tormentos.

Después del pasaje citado, José de Aguilar propone otro diálogo, con un frecuentador de casas de juego que vive cada día de las trampas que consigue hacer:

–Padre, yo vivo de andarme en las casas de juego, allí abonando las fullerías de unos y haciendo otras. Alcanzo algunos reales con que poder mantenerme, y el día que no concurro a alguna cosa de estas no tengo qué llevarme a la boca.

–Pues señor, si no buscáis otro oficio estáis en ocasión próxima. Os ponéis en ella con grave perjuicio de vuestra conciencia cuantas veces entráis a las casas de juego, y la absolución para vos ahora es infructífera, y para mí pecaminosa (Aguilar 1723: 234).

El poema del manual, a su vez, dos estrofas más delante (Calzavarini 2004: 1316-1317):

–Aquel que en el juego
 enreda o engaña,
 a sí mismo daña
 y ha de pagar luego:
 los enredamientos
 siempre has de evitar.

Respuesta

Para no llorar
 eternos tormentos.

Es notable el hecho de que ambos textos sigan el mismo esquema, tocando en idéntico orden los tipos de infracciones a los Mandamientos. Queda pendiente, por supuesto, un cotejo de mayor número de sermones con poemillas morales, porque seguramente podrán descubrirse otros aspectos de interés referidos al diseño de una misión urbana. Valdría la pena también observar con detenimiento otros sermones de género deliberativo, sobre todo del tiempo litúrgico penitencial de la Cuaresma.

Parece que hubo también misiones en poblaciones indígenas, aunque no sabría decir si con los mismos recursos, ni con cuánta regularidad. De momento tengo a mano el testimonio de Juan Meléndez (1681: 612), para el cual no resultaba extraordinario que fray Vicente Bernedo (a principios del siglo xvii) empleara sus energías en “sembrar la evangélica semilla en aquel terreno inculto y bárbaro de los indios [...]. Así el padre fray Vicente predicaba a los indios de los valles y tierras de la comarca de Potosí y Chuquisaca” (Meléndez 1681: 612). No me consta cuál era la frecuencia de las misiones en pueblos de indios. Queda pendiente este aspecto.

El grupo más abultado de poemas de ámbito urbano corresponde a fiestas que se prestan a la alabanza de Dios (Navidad, Corpus) y de los santos (empezando por María). En todos ellos se da un uso preferente de los recursos del *delectare*, y por eso no será extraño encontrar aquí a la gran mayoría de (si no todos) los cómico-festivos identificados como tales por López Guil (2011), así como los burlescos que describe y registra Osuna (2012) y los que Llergo (2011) identifica como dramáticos. Conforman también este grupo muchos poemas narrativos y líricos.

Como ejemplo veremos textos poéticos y homiléticos compuestos para la fiesta de San Francisco Javier. En la colección musical del Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia hay once piezas dedicadas al apóstol del Oriente, y por ahora he registrado siete sermones para el mismo santo. Los poemas son anónimos, mientras que los sermones, como es lógico, son de autor conocido: uno es de Diego José Carrasco de Saavedra, párroco de Quilaquila, pueblo situado 60 kilómetros al suroeste de La Plata (*Diccionario Geográfico* [1903] 2003: 266-267), y orador muy cotizado; otro del jesuita Francisco Javier Salduendo y cinco del jesuita que ya conocemos, José de Aguilar, quien fue rector de la Universidad de San Francisco Xavier.

Antes de entrar en los textos vale la pena reparar en que sobre un santo se podía disponer de un repertorio limitado de tópicos, que estaba dado por la vida, virtudes y milagros del homenajeado. Los oyentes no habrían podido retener una excesiva variedad de episodios para cada santo del calendario. Por ello una reiteración “dosificada” era también motivo de regocijo, porque el público se sentía en terreno conocido. Los episodios más frecuentados le llegaban también a través de imágenes y cuadros que podía contemplar en las iglesias, en casas particulares, en libros ilustrados, etc. De modo que cualquier devoto de san Francisco Javier sabía que el día de su fiesta, cada año, sin descartar eventuales “novedades”, se volvería sobre unos mismos episodios. Y los esperaba.

Es necesario señalar, aunque parezca obvio, la gran diferencia de amplitud y estilo entre un poema y un sermón. Un sermón es una pieza extensa (los siete sermones ocupan, en conjunto, 148 páginas) y suele abarcar muchos episodios y reflexiones. En cambio la concisión y brevedad de la poesía obliga a ser selectivo, también temáticamente. Nuestros poemas pueden agruparse como sigue: a) tres celebran al santo como patrono de la universidad de San Francisco Javier, y están atentos principalmente al “ilustre claustro de letras” (ABNB, Música, 30); b) dos lo destacan como evangelizador del Oriente; c) uno alude solamente a su afán apostólico; d) otros dos responden a lo que llamo “textos-comodín o intercambiables”, tan genéricos que es difícil ver en ellos rasgo alguno de un santo concreto (Eichmann 2011: 69); e) por último, quedan solamente tres que se ocupan de milagros.

Sería muy largo mostrar todas las consonancias que hay entre los once poemas y los siete sermones, de modo que habré de limitarme a ver con algún detalle la que se verifica en torno a los dos milagros marítimos que aparecen en los tres textos poéti-

cos. El primero es muy frecuente en representaciones del santo y en piezas literarias. Sigo el relato de José de Aguilar:

Armore una terrible tempestad. Arrojó Javier, para frenar su furia, pendiente de un cordón, una imagen de bronce de Cristo crucificado, que traía siempre al cuello. Y no sé cómo, se la llevaron las olas. Quedó Javier perdido. Todo su amor a la mar. Aquí se le cayó el corazón. Abonanzó la borrasca, y en el pecho de Javier comenzó la tormenta (Aguilar 1723: 391).

El episodio concluye con otro milagro, que consistió en que, al día siguiente, caminando por la playa, todavía apenado por la pérdida de la amada imagen, viene a su encuentro un cangrejo que le trae, desde las profundidades del mar, el crucifijo entre sus pinzas. Pero antes del desenlace feliz se demora Aguilar en la pesadumbre de Javier (esto lo veremos después del poema).

El poema, por su parte, dedica toda la introducción a presentar, en forma dramática, el escenario de la tormenta, y en dos de las coplas alude al nudo y al desenlace del relato:

¡Hola, marineros!
 ¡Que el mar furioso, en tormenta
 olas embravece
 y en sus espumas ruína
 sangrienta al bajel anuncia!
 ¡Hola, marineros!
 ¡Que el mar furioso embravece!
 Las aguas por matar se encrespan,
 y a soplos rabiosos
 arman guerra a las esferas!

¡Hola, marineros!
 ¡Buscad asilos, seguid la estrella
 que en Javier ofrece
 su poderosa, felice diestra!
 ¡A Javier, marchantes,
 a quien los rayos respetan!
 Pero no... que el mar
 a su voz aquí no se sujeta
 pues más su espuma
 cólera vomita sangrienta.

Coplas

[...]

2. Sosiega rabiosa espuma
 entregando al elemento
 a Jesús; ¡mayor tormenta

sin Jesús siente su pecho!
 ¿Quién a Javier sosiega
 el llanto, si está su dueño
 lejos de su mano?

3. Mayor borrasca le asalta
 sin Jesús; mas vuelve luego
 entre las manos de un pece
 a serenar su tormento.
 Porque solo así serena
 trabajos, quien sin Jesús
 siente quebranto.

Compárese la brevedad obligada de estos versos con el despliegue de Aguilar en su sermón. Entre (muchas) otras cosas, pone en labios de Francisco Javier las siguientes palabras:

¡Adiós, fiel compañero de mis trabajos, que si en esta tormenta os vais con el naufragio yo quedo con el ahogo! Al más desventurado navegante le quedan agua y cielo. El agua nunca me faltará en mi llanto. El cielo sí, mientras me faltareis vos. Adiós, Dios de mi vida, que si me lleváis el alma bien tengo que estimaros, pues me dejáis la pena.

A continuación, se dirige Aguilar al auditorio para llevarlo a contemplar el segundo paso del episodio:

Ea¹⁰, lleguémonos a la orilla, que yo aseguro que esta ausencia os valga más de un favor. Bien que el mar le habrá ofrecido templos de coral, y plata, urnas de perlas, rendidas obediencias en el silencio de sus mudos moradores; pero siempre echará de menos el abrigo de ese pecho, leal custodia de su amor. Toman puerto y, ya en la orilla, Javier vuelve a mirar aquellas olas, piratas de su tesoro. Mas cuando no le esperaba, un humilde marisco desembarcó en la arena al mejor Jonás, y en las manos de Javier a su perdido y bien llorado amor (Aguilar 1723: 392).

Entonces, como era esperable, Aguilar añade una consideración ingeniosa, en la que alcanza el “motivo” (las paradojas de la humildad) por el que Cristo podía haber escogido, entre otros habitantes del mar, al cangrejo:

¡Oh, Dios! Para tan noble peso, ¿no hubo en el mar delfines celebrados en profanas historias? ¿No hubo ballenas aplaudidas en historias divinas? Luego, ¿hubo de ser un cangrejo el que de todo el vulgo de los peces diese las manos y las espaldas a Cristo? Sí: que es ese viaje más por el cielo que por el mar. [...] Pues si en el cielo es el Cangrejo el signo en que el sol material más se sublima, sépase que cuando por Javier se abate el Sol divino hasta lo más profundo, entonces es cuando se sublima a sus mayores glorias (Aguilar 1723: 392).

¹⁰ Interjección para estimular al auditorio.

Me he detenido en estos pasajes de Aguilar para que pueda apreciarse la dimensión lúdica e ingeniosa desplegada en estas piezas. Este milagro aparece en otros sermones del mismo autor (1704: 285 y 1723: 373). También lo vemos tratado en otro de los poemas (“Si milagros buscamos”, en ABNB, Música, 696), que le dedica una copla.

El segundo milagro consistió en dulcificar agua del mar. El santo se embarcó con 500 personas en un navío que iba de Malaca a Sanchón. Una terrible calma hizo que el barco quedara sin movimiento en alta mar, y la sed comenzó a causar estragos. Solicitan su auxilio, y Francisco Javier manda llenar todas las vasijas y recipientes con agua marina. Hecho esto, bendijo el agua recogida, y esta quedó “tan dulce y sabrosa cual nunca la habían bebido los que en el bajel iban” (Ortiz 2004: 151). En otra versión (u ocasión) la dulcificación de las aguas se produce al contacto con los pies del santo.

El motivo es un tanto marginal. No es de aquellos milagros en los que los predicadores se detienen para un despliegue en detalle o para deducir consecuencias. Lo mencionan como de paso, pero no falta en ninguno de los siete sermones. De ellos solamente tomo dos cuyo paso por el milagro, en su brevedad, es entretenido por ingenioso. Francisco Javier Salduendo, en los primeros párrafos del sermón, afirma que el santo es un “prodigio en que descuadernó sus leyes la naturaleza” (Salduendo 1693: 179). Y más adelante hace un recuento en el que muestra que le obedecen desde los astros celestes hasta los elementos sublunares, en el que leemos: “a un eco de Francisco, Neptuno del Oriente, sosegó sus impacencias el mar; mudaron sus ondas, en dulce docilidad, el desabrido rigor de su amargura” (Salduendo 1693: 201).

El otro es de Aguilar, quien toca el episodio también al interior de una enumeración: “Díganlo el mar Atlántico, Etiópico, Árábico, Eritreo, Índico, tantas veces arado y aun pisado de sus plantas; [díganlo] las tempestades sosegadas al imperio de su voz, *las aguas dulces al contacto de sus pies*, los peces obedientes a la insinuación de su gusto” (Aguilar 1723: Sermón XV, 404; el resaltado es mío).

Los versos que siguen, que tomo de dos de los poemas de la colección, muestran lo mismo:

Si milagros buscamos (ABNB, Música, 693)

Introducción

Si milagros buscamos,
 todos se hallan
 en Javier prodigioso,
 pues que en las aguas
 hace raya en portentos,
 con mucha gracia.

Coplas

[...]

4. Que obró Javier con mil gracias
 en el mar es cosa clara,
 pues ya de gusto sus sales¹¹
 a los sedientos brindaba.

Todos los cuatro elementos (ABNB, Música, 717)

Introducción

Todos los cuatro elementos
 se postran a la grandeza
 de Javier, quien les comprime
 su elemental violencia
 y, por eso, obedecen
 agua, fuego, el aire y tierra.

Coplas

1. Al agua le dio Javier
 tan conocida pureza
 que después de refrenarla
 su sal en dulzuras muestra.
 Y por eso le obedecen
 agua, fuego, el aire y tierra.

Sería muy largo mostrar los poemas narrativos, los líricos, los de tipo cómico y los burlescos que llenan las colecciones de textos que entran en esta categoría de música religiosa. Es obvio que a menudo carecen de una finalidad catequética o moral, porque su función es casi exclusivamente lúdica. Lo que hay que indicar, para cerrar esta sección, es que estas piezas las encontramos en el ámbito urbano. En las zonas rurales no parecen haber abundado tales expresiones.

FINAL

Los ejemplos presentados a lo largo de estas páginas permiten distinguir, según las áreas, densidades distintas de producción de cada categoría de piezas.

Puede apreciarse una mayor disponibilidad de poemas del primer grupo en los repertorios rurales, en los que los predicadores experimentaban la necesidad de asentar el mensaje que consideraban “correcto”. Esto no se reducía a la simple exposición de contenidos abstractos, sino que incluían herramientas de persuasión: hemos visto desde argumentos para que el auditorio descartara los mitos de origen de sus diversas

¹¹ La metáfora da a entender que el santo ofrece “de gusto” (‘gustosas’) las aguas del mar (designadas como “sus sales”). Nótese los juegos dilógicos que propone (con “sales”, por ejemplo).

castas, hasta la exposición de los dolores sufridos en favor de los hombres por parte de Jesús, con quien se anima a mantener un vínculo afectivo.

Por el contrario, casi todos los ejemplos del tercer grupo son urbanos (he dejado de lado los territorios misionales, que no entran en consideración en estas páginas). No hay duda de que lo lúdico solamente tiene cabida cuando el terreno es muy conocido y no hay dudas sobre el alcance de las afirmaciones dogmáticas y de la historia sagrada, así como de los mismos juegos (en ocasiones muy audaces) propios del periodo barroco.

Del segundo grupo hay que decir que por ahora hemos podido consultar sermones solamente de ámbito urbano, de modo que se nos hace difícil hacer comparaciones de contenido. Los poemas que transmite el “Manual” de Comajuncosa nos da una idea de lo que podía ocurrir en espacios con público de habla castellana, ya que están en dicha lengua. Es probable que tuvieran sus equivalentes en lenguas indígenas, pero de momento no hemos allegado ejemplos.

Desde el punto de vista del proceso de comunicación, los materiales que hemos reunido en estas páginas nos permiten hacer algunas reflexiones. De un lado, tal como anunciamos (en la “Introducción” de este grupo de artículos), consideramos la comunicación como un proceso sostenido de producción de significado en el que intervienen de manera activa todos los participantes. Esto queda patente, por ejemplo, en la acción de los catequistas, los cuales proceden de la misma población indígena. El hecho de que se adelanten a los sacerdotes para preparar a la población manifiesta una apropiación y una comunicación que va mucho más allá del clásico esquema de “emisor-mensaje-receptor”. Con mayor razón si se tiene en cuenta, por añadidura, el especial afecto que tenía la población indígena a los *ururis* (como se les llama en Chuquisaca a los ciegos; véase Just 1998: 45) y también la confianza que depositaban en ellos los jesuitas.

De otra parte, entendemos la información como un acto recíproco entre todos los participantes; la construcción del saber religioso no escapa a esta dinámica. Las respuestas del otro (véase “Introducción”) son las que permitieron conocer la manera de apropiarse de lo enunciado y es, en este sentido, la insistencia en determinados tipos de contenidos la que permite apreciar la intensidad del diálogo entre estos evangelizadores (“especialistas” religiosos) y las comunidades.

Creo que se ha podido apreciar también una gran variedad de fenómenos intermediales en las dinámicas expuestas: la comunicación oral mencionada de los catequistas (ciegos o no); la (también oral) performativa del sermón y de los cantos (muchos quedaban alojados en la memoria), ambos insertos en actos litúrgicos cuya densidad de signos era equivalente a la que Roland Barthes observó para el teatro. Densidad que se experimentaría igualmente en las funciones especiales de las misiones, con gran recurso a efectos sensoriales. Por último, los sermones y cantos referidos a la Pasión, junto con las imágenes del Crucificado y las devociones que perduraron en el tiempo, parecen reflejar una dinámica que se desplegó con especial vitalidad en comunidades tanto urbanas como rurales. Una dinámica en la que la dimensión afectiva puede tomarse como el factor decisivo. Como acertadamente indica Manuel Pérez, “el tejido cultural no es obra de un solo tejedor” (Pérez 2011: 11).

- Aguilar, José de (1704): *Sermones varios predicados en la ciudad de Lima, corte de los reinos del Perú [...]*. Bruselas: Francisco Tsestevens.
- (1716): *Sermones varios de misiones [...]*. Tomo V. Madrid: Viuda de Matheo Blanco.
- (1723): *Sermones varios morales. Su autor el P. José de Aguilar, de la Compañía de Jesús, catedrático de prima de sagrada teología en la universidad de La Plata [...]*. Tomo VII. Madrid: Gabriel del Barrio.
- (1731): *Sermones varios panegíricos morales. Su autor el Padre José de Aguilar, de la Compañía de Jesús, catedrático de prima de sagrada teología en la universidad de La Plata [...]*. Tomo VIII. Madrid: Alonso Balvas.
- Agustín, San (1969): *Obras*. Volumen XV (*Tratados escriturarios*). Edición bilingüe preparada por Balbino Martín. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Alvar, Manuel (1873): *Villancicos dieciochescos (La colección malagueña de 1734 a 1790)*. Málaga: Excmo. Ayuntamiento de Málaga.
- Arzán de Orsúa y Vela, Bartolomé (y Diego) (2012): *Historia de la Villa Imperial de Potosí*. 3 vols. Ed. L. Hanke y G. Mendoza. La Paz: FCBCB/Casa Nacional de Moneda/Plural Editores.
- Avendaño, Fernando de (1648): *Sermones de nuestra santa fe católica en lengua castellana y la general del inca*. Lima: Jorge López de Herrera. En: <<https://archive.org/stream/sermonesdelosmis00aven#page/n245/mode/2up>> (26.8.2015).
- Carrasco de Saavedra, Diego José (1680): *Sermones varios [...]*. Madrid: Juan Sierra de la Cerda.
- Carreño, Antonio (2006): “Introducción”. En: Vega Carpio, Lope de: *Rimas sacras*. Eds. Antonio Carreño y Antonio Sánchez Jiménez. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, pp. 13-72.
- Castillo Arroyo, Javier (1966): *Catecismos peruanos en el siglo XVI*. Cuernavaca: CIDOC Sondeos 1.
- Comajuncosa, Antonio (2004): “Manual de misioneros para el uso uniforme de los padres del Colegio de Propaganda Fide de Nuestra Señora de los Ángeles de la Villa de San Bernardo de Tarija”. En: Calzavarini Ghinello O. F. M., Lorenzo: *Presencia franciscana y formación intercultural en el sudeste de Bolivia según documentos del Archivo Franciscano de Tarija, 1606-1936*. 7 tomos. Tarija: Centro Eclesial de Documentación, tomo III, pp. 1269-1403.
- Diccionario Geográfico del departamento de Chuquisaca* (2003). Ed. facsimilar. Sucre: Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.
- Eichmann Oehrli, Andrés (2011): “En la redención se mira / de amor el cautivo fiel: Pedro Nolasco en textos platenses”. En: Donoso, Miguel/Insúa, Mariela/Mata, Carlos (eds.): *El cautiverio en la literatura del Nuevo Mundo*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, pp. 67-94.
- (2013): “Copacabana en el escenario de la primera mundialización. Un episodio significativo”. En: *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica*, pp. 49-63.
- Frenk, Margit (1989): “Introducción”. En: González de Eslava, Fernán: *Villancicos, romances, ensaladas y otras canciones devotas*. México: El Colegio de México, pp. 13-86.
- González de Eslava, Fernán (1989): *Villancicos, romances, ensaladas y otras canciones devotas*. Ed. Margit Frenk. México: El Colegio de México.
- III Concilio Limense y explicación de la doctrina cristiana por sermones* (1867). Paris: Librería de Rosa y Boret.
- Just, Estanislao (1998): “Las misiones rurales jesuíticas en Charcas (siglos XVII y XVIII)”. En: *Anuario de la Academia Boliviana de Historia Eclesiástica*, 4, pp. 33-51.
- López Guil, Itziar (2011): *Poesía religiosa cómico-festiva del bajo barroco español. Estudio y Antología*. Bern: Peter Lang.

- Llargo, Eva (2011): *El villancico en la real capilla de Madrid en el siglo XVII: dimensión genérica, espectacular y social*. Madrid: Universidad Complutense (tesis doctoral).
- Meléndez, Juan (1681): *Tesoros verdaderos de las Indias en la historia de la gran Provincia de San Juan Bautista del Perú de el orden de los Predicadores [...]*. Volumen II, Roma: Nicolás Ángel Pinassio.
- Oré, Luis Jerónimo (1992): *Símbolo Católico Indiano*. Lima: Australis (ed. Facsimilar de la de 1598).
- Ortiz, Lorenzo (2004): *San Francisco Javier, príncipe del mar*. Ed. Ignacio Arellano. Pamplona: Fundación Diario de Navarra.
- Osuna, Inmaculada (2012): “Las oraciones y coplas de ciego como motivo burlesco culto en la poesía religiosa del siglo XVII”. En: Olivares, Julián (ed.): *Eros divino. Estudios sobre la poesía iberoamericana del siglo XVII*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, pp. 335-365.
- Papio, Juan (1765): *El colegio seminario de San Miguel de Escornalbou [...]*. Barcelona: Imprenta de los Padres Carmelitas Descalzos.
- Pérez, Manuel (2011): *Los cuentos del predicador. Historias y ficciones para la reforma de costumbres en la Nueva España*. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert.
- Pérez Bocanegra (1631): *Ritual formulario e institución de curas para administrar a los naturales de este reino los santos sacramentos [...]*. Lima: Jerónimo de Contreras.
- Prado, Pablo de (1650): *Directorio espiritual en la lengua española y quichua general del Inga [...]*. Lima: s. e.
- Ramos Gavilán, Alonso (1621): *Historia del célebre santuario de nuestra señora de Copacabana y sus milagros e invención de la cruz de Carabuco*. Lima: Jerónimo Contreras.
- Roldán, Waldemar Axel (1986): *Catálogo de manuscritos de música colonial de la Biblioteca Nacional de Bolivia*. La Paz: Unesco/Instituto Boliviano de Cultura.
- Salduendo, Francisco Xavier (1693): *Sermones varios [...]*. Madrid: Francisco Sanz.
- Taylor, Gerald (2002): *Sermones y ejemplos. Antología bilingüe castellano-quechua. Siglo XVII*. Lima: IFEA/Lluvia Editores.
- Tord, Luis Enrique (1992): “Luis Jerónimo de Oré y el Symbolo Catholico Indiano”. En: Oré, Luis Jerónimo: *Símbolo Católico Indiano*. Lima: Australis (ed. Facsimilar de 1598), pp. 15-34.
- Vega Carpio, Lope de (2006): *Rimas sacras*. Eds. Antonio Carreño y Antonio Sánchez Jiménez. Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert.

Fecha de recepción: 01.10.2015

Fecha de aceptación: 30.11.2015

Andrés Eichmann Oehrli es licenciado en Letras por la Universidad Nacional de Cuyo (Argentina) y doctor en Filología Hispánica por la Universidad de Navarra (España). Se ha desempeñado como profesor de Literatura en universidades de Francia, España y Bolivia, docente en la Universidad Mayor de San Andrés (Literatura del periodo colonial) e investigador en la Universidad Nuestra Señora de La Paz, presidente de la Sociedad Boliviana de Historia y de la Sociedad Boliviana de Estudios Clásicos. Es autor de *Letras humanas y divinas en (...) La Plata* (2005), *Entremeses, loas y coloquios de Potosí* (2005, con Ignacio Arellano) y *Cancionero mariano de Charcas* (2009).