



Cultura escrita del siglo XVIII
a través de dos sacerdotes polémicos:
Manuel de Argüello y Bernardo Clemente de Sala

18th-century written culture
through two controversial priests:
Manuel de Argüello and Bernardo Clemente de Sala

Sonia Ibarra Valdez
SECIHTI/Universidad Autónoma de Zacatecas
ORCID: 0000-0002-3154-10
sonia_ibarra_9@hotmail.com

Resumen: En el presente artículo se realiza una aproximación a la cultura escrita novohispana del siglo XVIII a través de dos personajes polémicos: Manuel de Argüello y Bernardo Clemente de Sala, en cuyas obras (un sermón impreso y un manuscrito confiscado, respectivamente)¹ se descubre cómo el discurso religioso funcionó como forma de confrontación teológica y disidencia política. Argüello emplea la retórica barroca para polemizar en torno al dogma de la Inmaculada Concepción, mientras que De Sala articula una crítica radical contra la Iglesia y el Imperio, exaltando a los marginados como sujetos del Reino de Dios. Ambos casos muestran la escritura como un espacio de disputa ideológica en el marco del contexto virreinal.

¹ Se retoman para este artículo el sermón modernizado de Argüello que se encuentra en Ibarra Valdez, Sonia, "Edición crítica del *Sermón de la Purísima Concepción que predicó en la Iglesia Catedral de la Ciudad de la Puebla de los Ángeles el muy reverendo padre fray Manuel de Argüello*" (tesis de licenciatura, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2012); y la versión del manuscrito de De Sala que se localiza en "Crítica a la Iglesia Católica y al Imperio Español en el manuscrito prohibido *Reino eterno* (1806)", (Tesis de maestría, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2017), de la misma autora.

Palabras clave: Cultura escrita, polémica, Manuel de Argüello, Bernardo Clemente de Sala, siglo XVIII.

Abstract: This article examines the written culture of eighteenth-century New Spain through two controversial figures: Manuel de Argüello and Bernardo Clemente de Sala. Their Works (a printed sermon and a confiscated manuscript, respectively) reveal how religious discourse operated as a vehicle for theological confrontation and political dissent. Argüello employs baroque rhetoric to engage in debates over the dogma of the Immaculate Conception, while De Sala offers a radical critique of both the Church and the Spanish Empire, portraying the marginalized as rightful subjects of the Kingdom of God. Together, these cases illustrate how writing served as a contested arena for ideological struggle within the viceregal context.

Keywords: written culture, controversy, Manuel de Argüello, Bernardo Clemente de Sala, Eighteenth century.

Recuperación de la cultura escrita novohispana

¿Qué sitio ocupa la escritura en el acontecer de la cultura? Más allá de su función práctica, leer y escribir es parte inherente del desarrollo de toda cultura, en este sentido, es imposible construir o reconstruir la Historia sin acudir a los referentes escritos. Así, gracias a la permanencia del texto, en cualquiera de sus formas (manuscrito o impreso), quien se dedica a la investigación puede acceder a un mundo de datos para lograr dicha empresa.

Al respecto, es indispensable realizar, en primera instancia, indagaciones sobre la cultura escrita: el investigador José Daniel Moncada Patiño señala que ésta es un trabajo obligado para “historiadores, literatos, sociólogos, antropólogos, bibliotecólogos, entre otros. Son necesarios los proyectos investigativos que den cuenta [...] de la lectura y la escritura como expresiones de una cultura exteriorizada en todas sus posibilidades simbólicas, literarias, populares, personales e institucionales”.²

² El investigador José Daniel Moncada Patiño, en su artículo “Balance y perspectivas predominantes en la historia de la cultura escrita: una aproximación”, realiza un exhaustivo recorrido histórico de los autores más representativos que han trabajado en torno a la cultura escrita, tanto en países europeos como Italia y Francia, como en americanos, tal es el caso de Estados Unidos, México, Argentina, Perú,

Si bien el objetivo de este trabajo no es realizar un recorrido por la historia de la cultura escrita, se retoma la información precisa para comprender la importancia de su estudio en el contexto de la Nueva España del siglo XVIII, lugar y época en la que Manuel de Argüello y Bernardo Clemente de Sala desarrollaron su obra. El problema de investigación que guía este análisis parte de la pregunta sobre cómo estos autores utilizaron la escritura como medio de debate ideológico y crítica social. Para ello, se recurre al método hermenéutico y al comparativo, que permiten examinar las coincidencias y diferencias en sus discursos y contextos.

Es necesario definir primero a qué se hace referencia cuando se habla de cultura escrita. Se concibe aquí como “las prácticas de lectura y escritura y los productos materiales derivados de ellas, los actores vinculados con la creación, difusión y circulación de estas prácticas”³, en este caso sobre quiénes escriben y qué escriben (Argüello y De Sala). Así, también, es necesario considerar y reconocer el contexto histórico en el que se lleva a cabo la escritura y la lectura, incluso las situaciones jurídicas relacionadas con ellas.⁴ En el caso de la Nueva España, esto es fundamental para comprender la cultura virreinal.

Se debe entender la lectura como un instrumento que ha ocasionado (en diversas etapas históricas) revoluciones culturales y que, tanto en la cultura española como en el virreinato, atravesó por varios procesos para pasar de la lectura de textos primordialmente religiosos a la lectura de obras profanas. Cabe recordar que en la Nueva España estaba prohibida la circulación de textos que no coincidieran con los preceptos religiosos y gubernamentales y los aprobados por la Iglesia y la Corona española.

La lectura y la escritura forman parte del entorno socio-cultural, es el soporte dentro de su organización, siendo una estructura que se amalgama entre sí y de la que se desprenden temas aún poco investigados. Las transformaciones históricas de estas prácticas son un punto clave para razonar a profundidad lo referente a las relaciones establecidas entre el hombre y la sociedad, sean éstas fieles a la autoridad o contrarias a ella. Al respecto, el investigador Adrián Herrera Fuentes dice que:

Históricamente la escritura ha sido pensada como una posibilidad de rebelión. La lectura es también un mecanismo de transgresión en cuanto medio de acceso a ideas contrarias a un sistema dominante, ya sea al recurrir a textos proscritos o al

Chile, entre otros. José Daniel Patiño Moncada, “Balances y perspectivas predominantes en la cultura escrita: una aproximación”, en *Palabra clave (La Plata)*, vol. 3, no. 2, 2014, p. 102.

³ *Idem.*

⁴ *Ibidem*, p. 103.

reinterpretar textos canónicos. En cada acto de escritura y de lectura se abren las vertientes ideológicas que buscan la construcción o destrucción de las categorías en que está fundada la sociedad. Por ello es que un texto puede ser considerado como legitimador mientras que algún otro puede interpretarse como subversivo.⁵

La investigadora Monelisa Lina Pérez Marchand, en su libro *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México a través de los papeles de la Inquisición*, proporciona un vasto panorama de cómo la cultura escrita se desarrolló a lo largo del siglo XVIII, información que logró condensar gracias a la revisión de los documentos que aún se conservan en el ramo inquisitorial del Archivo General de la Nación de México.

En dicha obra, se traza la evolución intelectual de México durante el siglo XVIII al tomar en cuenta las manifestaciones escritas en diversos géneros, apologéticas o subversivas, que le dan vida a dicha época,⁶ en la que un sin número de personajes tuvo acceso a la lectura y a la escritura, ya fuera ésta permitida o no. Como el título de la obra de Pérez Marchand lo señala, en la sociedad dieciochesca se vivieron dos etapas ideológicas, por lo que se deduce un cambio de mentalidad que se vio favorecida por diversos factores, entre los que cabe resaltar la circulación de las ideas ilustradas y el cambio de régimen.

Aunque los documentos impresos han sido la fuente más estudiada por los investigadores del mundo novohispano, por ser su soporte fijo y por estar presentes en varios registros (como en la Inquisición, bibliotecas públicas y privadas, librerías, entre otros), también hubo numerosos textos manuscritos que circularon por toda la Nueva España de forma clandestina, mismos que llegaron de mano en mano a la mayor parte de la población letrada.

De la investigación de Pérez Marchand se retoman aquellas obras que los grupos de élite estaban consumiendo durante siglo XVIII y que fueron en incremento conforme avanzaba la centuria. En la primera mitad, por ejemplo, se leían primordialmente obras de carácter religioso, textos sagrados exclusivos para eclesiásticos, como manuales, escritos de disputa entre órdenes religiosas, coplas contra el virrey o el rey, obras supersticiosas o heréticas, textos de autores ortodoxos y algunas obras científicas y políticas; todas ellas enjuiciadas desde el punto de vista religioso, ya fueran apologías o críticas.⁷

⁵ Adrián Herrera, "Lectores subversivos: fray Bartolomé de las Casas y fray Servando Teresa de Mier", en *Libros y Lectores en la Nueva España*, Blanca López de Mariscal (coord.), Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, México, 2005, p. 137.

⁶ Monelisa Lina Pérez-Marchand, *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México a través de los papeles de la Inquisición*, El Colegio de México, México, 2005, p. 29.

⁷ *Ibidem*, pp. 75-85.

Durante la segunda etapa del XVIII aumentó el interés por la lectura vedada, los lectores ya no se conformaban sólo con textos religiosos, también comenzaron a leer todo tipo de temas y géneros; entre ellos, según los términos con los que son mencionados en los propios procesos, obras deístas, ateístas, materialistas, naturalistas, tolerantistas, libertinas, sedicioso-políticas, científicas y filosóficas. Serían conocidas las obras de autores europeos como Voltaire, Raynal, Jacques Lacombe, Delaulnaye, Rousseau, Condillac, Pope, D'Alembert, Adam Smith, Leibniz, Montesquieu, entre otros. Asimismo, se leían obras filosóficas y políticas de origen americano, como *El desengaño del hombre* de Santiago Felipe Plugia, por mencionar un ejemplo.⁸

Los lectores de la Nueva España que recibían las obras de dichos autores de "espíritu nuevo" asimilaban rápidamente su contenido y eran emuladas por los novohispanos que, movidos por cierta actitud crítica, tornaban de la escolástica al eclecticismo. Se iba imponiendo a través de los libros una nueva ideología, tanto en Europa como en los reinos españoles.⁹

Cabe resaltar que, durante todo el virreinato, la cantidad de individuos iletrados, casi todos los indios, mestizos y castas, era mucho mayor que los que sabían leer, en su mayoría criollos o europeos, quienes representaban una pequeña fracción de los habitantes de la Nueva España. Sin embargo, durante la segunda mitad del siglo XVIII parte de la población analfabeta, tanto de la capital como de otras ciudades importantes, podía estar expuesta a material impreso --mayormente de carácter efímero-- e incluso a poseerlo.¹⁰

En este sentido, por ser los libros el medio más eficaz por el cual se propagaba la herejía, cosa que se descubrió muy pronto, se decretaron órdenes contra ellos. Las personas estaban obligadas a realizar una lista o catálogo de los libros que poseían y entregarla a la Inquisición, institución que se encargaba también de revisar las bibliotecas y las embarcaciones en las aduanas, en estas últimas lo más inspeccionado eran los baúles de libros, y si encontraban algún ejemplar sospechoso se enviaba a revisar y no se regresaba al dueño hasta descartar que fuera contrario a la ideología oficial, la moral o las buenas costumbres, o bien, de ser necesario, se abría un proceso contra el dueño del libro.¹¹

⁸ *Ibidem*, pp. 137-144.

⁹ *Ibidem*, p. 144.

¹⁰ Martha E. Whittaker, "La cultura impresa en la ciudad de México, 1700-1800. Las imprentas, librerías y bibliotecas" en *Historia de la literatura mexicana: cambios de reglas, mentalidades y recursos teóricos en la Nueva España del siglo XVIII*, Vogeley Nancy y Manuel Ramos Medina (coords.), p. 51.

¹¹ Monelisa Lina Pérez-Marchand, *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México...* pp. 50-53.

A pesar del control que la Inquisición pretendía imponer sobre el tráfico, tanto de libros como de manuscritos que fueran contra los preceptos religiosos o de la Corona, infinidad de obras llegaron al territorio virreinal de forma oculta: entre la ropa, en el fondo de los cofres o de cualquier petaca, entre las camas; o bien, los hacían pasar como obras de otros, cambiando el nombre del autor y no agregándolos a las listas que había que presentar en la aduana, por mencionar sólo unos ejemplos.¹²

Las formas en las que circulaban dichas obras en la Nueva España fueron variadas: préstamos, regalos, robos de bibliotecas de colegios, herencias o ventas de libros que dejaban los difuntos. Asimismo, ocurrían circunstancias que favorecían dichas prácticas como la mezcla de libros prohibidos en bibliotecas públicas desatendidas por el Santo Oficio o la venta de bibliotecas particulares. Los involucrados lo hacían de dos formas: de buena fe, es decir, ignoraban el contenido de la obra, o de mala fe, o sea, eran conscientes de su valor y significación.¹³

En la segunda mitad del XVIII las obras circulaban, mayormente, entre eclesiásticos y personas de cierta jerarquía y estatus –cocineros, peluqueros, tenderos, etc.–, quienes intervinieron en el tráfico de libros prohibidos en el virreinato,¹⁴ dando cuenta de que todos los grupos sociales, incluso aquellos más humildes, fueron parte de la circulación de la cultura escrita novohispana.

Cabe destacar que, aun y cuando en el siglo XVIII fueron diversas las obras que se leyeron en la Nueva España, de varias temáticas y géneros, como los textos literarios (poesía, fábula, novela, sátira, teatro, cuento), académicos (tesis), filosóficos, teológicos, científicos, periodísticos (artículos, ensayos),¹⁵ entre otros, ya fueran publicados o puestos en circulación de forma manuscrita; el texto por antonomasia de mayor circulación lícita fue el sermón.

Carlos Herrejón ejemplifica lo anterior en su texto “La oratoria en Nueva España”, el cual se basa en el trabajo, datos y obra de José Toribio Medina, en cuyos registros muestra que

[...] el sermón fue el género más cultivado e impreso en la Nueva España: alrededor de 1,812 piezas oratorias están consignadas de manera individual en los mencionados registros a ellas habría que añadir las que aparecen en colecciones

¹² *Ibidem*, pp. 119-122.

¹³ *Ibidem*, pp. 123-125.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 126.

¹⁵ La prensa en la Nueva España de la segunda mitad del siglo XVIII constituyó un instrumento esencial para la divulgación del conocimiento científico y de los ideales ilustrados que circulaban tanto en Europa como en las colonias españolas. También, véase Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos*, donde se analiza el caso de Menocchio como ejemplo de las estrategias empleadas por los sectores populares italianos del siglo XVI para acceder a libros.

de sermones, que probablemente haga llegar la cifra a poco más de 2,000 obras impresas de oratoria en el México novohispano.¹⁶

Aunque este artículo se centra en el siglo XVIII, por ser la época en la cual Manuel Argüello y Bernardo Clemente de Sala produjeron sus obras, es necesario hacer un breve bosquejo acerca de la importancia, características y utilidad que el sermón tuvo en el virreinato.

El sermón y el predicador en la segunda mitad del siglo XVIII

La historia judeocristiana es parte inherente de la cultura novohispana por lo que es necesario destacar la importancia de los sermones como fuente privilegiada para su estudio. Dentro de los tópicos de dichos documentos, el predicador encuentra en la Sagrada Escritura un sentido histórico, alegórico y/o moral, representándolo de forma ejemplar en la vida cotidiana a los sujetos protagonistas de sus discursos.

Como se mencionó en el apartado anterior, el sermón fue el género más cultivado e impreso en la Nueva España. Aunque también existieron géneros discursivos cívicos o académicos, su número no se compara con la cantidad de sermones producidos durante el virreinato.

Definido como discurso cristiano u oración evangélica predicada ante los fieles con el propósito de enseñar la buena moral, el sermón participaba de la oralidad y del carácter interpretativo del acto predicativo, compartiendo elementos con el teatro de la época. Esta oralidad favorecía su transmisión y reproducción, incluso mediante copias manuscritas no autorizadas basadas en la memoria de los oyentes.

Los sermones, además de su función religiosa, constituyeron un medio clave para la comunicación de ideas en el ámbito social, político y cultural. Comentaban las Escrituras y otras fuentes autorizadas, pero su interpretación quedaba a cargo del predicador, quien desplegaba conocimientos teológicos, históricos y narrativos.

Investigadores como Carlos Herrejón y José Alberto Manrique han destacado su valor como medio autorizado y frecuente de comunicación, en el cual se abordaban desde datos biográficos hasta asuntos teológicos y eventos sociales, el sermón fue “un medio de comunicación privilegiado, frecuentísimo, autorizado y obligado”.¹⁷ Estas

¹⁶ Carlos Herrejón Peredo, “La oratoria en Nueva España”, en *Relaciones*, vol. 15, núm. 57, El Colegio de Michoacán, 1994, p. 59.

¹⁷ *Ibidem*, p. 60.

piezas, ya fueran orales o escritas, permitían comprender modos de pensar, imaginar y decir, asimismo, dan testimonio de una mentalidad colectiva en la cultura virreinal.

En conjunto, el predicador debía proyectar una imagen de autoridad moral e intelectual, su función era comentar las escrituras, recriminar los pecados, denunciar vicios sociales y reafirmar la doctrina. No obstante, su discurso en ocasiones podía rozar los límites de la ortodoxia. En el siglo XVIII se distinguieron dos perfiles: quienes repetían las formulas ya establecidas y quienes buscaban nuevas formas de expresarla. Esto dio lugar a tenciones y, a veces, a censuras, como lo señala González Casanova, para quienes los excesos del silogismo, el abuso de la comparación y otras desviaciones retóricas, dieron lugar a interpretaciones equivocadas y a sanciones.

Por supuesto, el predicador siempre buscaba la opción más conveniente, generalmente una llena de elementos teológicos, para no ser reprendido por las autoridades, sin embargo, generalmente, algunos terminaban siendo aberraciones grotescas de sus ideas:

Y aunque los productos del disparate no llegaban siempre a manos de los jueces, y fuera de la Inquisición quedaron cientos de sermones en que sus autores se ensañaron con la lógica cristiana y escolástica, hasta ponerla en servicio del sin sentido y del absurdo, su labor fue comentada por los alérgicos, como adversa al cristianismo y a la religión y como un ejemplo de la extravagancia humana.¹⁸

Para este autor, algunos predicadores llegaron a convertir la lógica cristiana en absurdos barrocos, incurriendo en extravagancias que fueron vistas como amenazas a la ortodoxia. El lenguaje del sermón, en este sentido, se volvió un arma de doble filo: podía edificar, pero también erosionar la fe oficial.¹⁹

En cuanto los casos del franciscano Manuel de Argüello y el agustino Bernardo Clemente de Sala, es trascendente señalar que ambos fueron miembros importantes en sus órdenes religiosas. El primero, predicador y censor de diversos libros, imprimió varios sermones y escribió poemas apologéticos en preliminares de algunas obras; el segundo, un sacerdote aplaudido por sus elocuentes discursos, publicó varios elogios, fue capellán de una fragata y tuvo la venia real para poder viajar a la Nueva España más de una vez. Sin embargo, ambos protagonizaron diversas polémicas por las opiniones que expusieron en algunos de sus discursos al tocar temas o emplear estilos que desbordaron los límites de la ideología eclesiástica y monárquica.

¹⁸ Pablo González Casanova, *La literatura perseguida en la crisis de la colonia*, SEP-Cien México, 1986, México, p. 34.

¹⁹ *Ibidem*, pp. 36-37.

Un controversial sermón de Manuel de Argüello

Fray Manuel de Argüello fue un sacerdote franciscano que llegó a ser provincial de la Provincia del Santo Evangelio de México, y si bien es autor de varios textos que le distinguieron dentro de la cultura escrita novohispana del siglo XVIII, aquí se abordará sólo uno de sus sermones, mismo que generó una controversia entre franciscanos y dominicos. El documento se caracteriza por su estilo recargado y barroco, el uso de figuras retóricas excesivas, analogías forzadas y abundancia de citas en latín que, según sus críticos, parecían improvisadas o erróneas, además por las referencias que existen en que una cosa fue lo que predicó en el púlpito y otra lo que terminó por publicar.²⁰

En el *Sermón de la Purísima Concepción* predicado por Argüello en Puebla de los Ángeles el 8 de diciembre de 1702, el autor no sólo defendió con vehemencia la Inmaculada Concepción de María, sino que también exaltó la superioridad de la orden franciscana sobre la dominica, entre otras situaciones controvertidas. Fue tanto el alboroto y el alcance de lo que se dijo de esta predicación que Antonio Robles lo registró en su *Diario de sucesos notables* (1665-1703):

Sermón del padre Argüello en la Puebla.- Miércoles 17 [enero de 1703], [...] el provincial de San Francisco de esta provincia, Fr. Manuel de Argüello, [...] predicó muchos disparates, ocasionando muchas inquietudes en los oyentes acerca del misterio de la Concepción, en la opinión de la religión de santo Domingo, y contra el cabildo de dicha iglesia; y comenzando el sermón dijo: vengo a predicar a este pueblo, digo Puebla, a estos perros machados (esto fue por los religiosos de Santo Domingo) y a enseñar al cabildo a predicar, diciendo que el Dr. Vaca, canónigo de aquella iglesia, en un sermón se había dejado las seis vacas en el cielo que él las traería de allá, y sobre esto fundó su sermón con tantos desatinos, que el cabildo hizo entonar el Credo, y no obstante prosiguió predicando, y así que se bajó del púlpito, lo desaparecieron los religiosos de su orden, conociendo que si no lo hacían así, la plebe amotinada lo quería

²⁰ Desde la Edad Media, la controversia sobre la Inmaculada Concepción de la Virgen María enfrentó a franciscanos y dominicos. Los primeros, siguiendo la doctrina de Juan Duns Escoto, defendieron fervorosamente el dogma inmaculista como una verdadera fe, promoviendo el culto en la Nueva España mediante sermones, cofradías y festividades; por el contrario, los dominicos, influenciados por la postura de santo Tomás de Aquino, la cuestionaban por sus implicaciones teológicas. Si bien la disputa se atenuó tras la bula *Sollicitudo omnium ecclesiarum* (1661), en el siglo XVIII persistieron las rivalidades académicas y simbólicas entre ambas órdenes por el control doctrinal y el prestigio público. Véase la edición del sermón en Sonia Ibarra Valdez, *Edición crítica del Sermón de la Purísima Concepción...*

ir a matar a pedradas a su convento, que no se ejecutó, porque no lo hallaron, porque luego salió para esta ciudad de México.²¹

Lo anterior tuvo repercusiones inmediatas dentro del contexto religioso. La forma en que Argüello abordó el tema de la Inmaculada Concepción, el tono provocador, así como la interpretación y la citación poco ortodoxa de las Santas Escrituras generaron un escándalo y una ola de críticas de quienes estuvieron presentes. En poco tiempo comenzaron a circular de manera clandestina diversos manuscritos satíricos en contra del predicador y otros para defenderlo y para atacar a los detractores del fraile. En pocos días fueron denunciados al Santo Oficio siendo recogidos y prohibidos entre enero y marzo del 1703.²² Estos textos polémicos son:

1. *Receta de Salomón para las caídas de oradores titubeantes*
2. *Viaje de un Mosquito a París*
3. *Pensamiento que discurrió un pensamiento en defensa de la Rana, contra los apólogos o apodos que un Mosquito le impone*
4. *Rumor del Mosquito*
5. *Noticias particulares del mosquito y sucesos de su derrota manifestados a un todavía dormido amigo suyo*
6. *La venta del lenzero. Respuesta al Lector Zancajo, prior mosquito, zumba a su trompa, mofa a su pico*
7. *Carta de don Francisco de Esquerria a Don Carlos Molero con el coloquio entre Blas Domínguez y Lorenzo Muñoz*
8. *Carta de don Carlos Molero a don Francisco de Esquerria con el coloquio entre los perros Scipión y Berganza.*²³

Dadas las circunstancias, el propio Manuel de Argüello decidió someter su sermón a la Santa Inquisición para su censura y aprobación. En febrero de 1703 obtuvo las licencias necesarias para su publicación, lo que sorprendió a muchos, pues era común que sermones tan polémicos fueran prohibidos. De hecho, el cronista Antonio de Robles también mencionó en su *Diario* que el sacerdote había conseguido imprimir el

²¹ Antonio de Robles, *Diario de sucesos notables (1665-1703)*, tomo III, México, Porrúa, 1972, p. 254.

²² María Isabel Terán Elizondo, "Imitación y Sátira: una apócrifa segunda parte del Coloquio de los perros de Miguel de Cervantes, en la polémica sobre un sermón novohispano", Silvia Alexandra Stefan (coord.), *Curiosidad y censura en la edad moderna*, București, Universităţii din București, 2020, p. 253

²³ *Ibidem*, pp. 54-56. No se profundiza en estos documentos puesto que el objeto de estudio de este artículo es el *Sermón de la Purísima Concepción*...

texto “por haberlo enmendado, y no ser el mismo sermón como lo predicó”²⁴ en diciembre de 1702, lo que podría explicar la aprobación inquisitorial.

Si bien no se cuenta con la versión predicada, en la impresa se pueden observar varios aspectos que pudieran interpretarse como crítica a la orden dominica y a ciertos personajes religiosos; asimismo se identifica que el texto se centra en la exaltación de la Virgen, de la Inmaculada Concepción y del pensamiento franciscano, en particular de Juan Duns Escoto²⁵ y de María de Jesús de Ágreda.²⁶

El sermón, dedicado “al que leyere y hubiere leído, el padre fray Joseph Jardón, Lector de Prima y Guardián del convento de Tlaxcala”, inicia con una advertencia al “Cándido y curioso lector”, del propio Jardón quien hace referencia a los “papeles anónimos que salieron contra éste [sermón]” y condenando las críticas hacia Argüello y su prédica:

Escribí a México y supe cómo habiendo depreciado tantas injurias contra su persona, provincia, individuos vivos y muertos, sin perdonar a la Virgen María Madre de Jesús

²⁴ Antonio de Robles, *Diario de sucesos notables (1665-1703)*, p. 255.

²⁵ El beato Juan Duns Escoto nació en Maxton (Escocia) y se formó en la Universidad de Oxford, donde también enseñó Teología, al igual que en París. Al llegar a esta ciudad, el asunto de la Inmaculada Concepción de María ya se había resuelto en sentido negativo. Su defensa de la idea de que María fue preservada de todo pecado contradecía la postura dominante en la Universidad, por lo que debió sostener públicamente su opinión en una disputa. Su triunfo convirtió aquella discusión en un hecho memorable en los anales de la Universidad y de la Iglesia. Según la tradición, antes del debate, Escoto se postró ante una imagen de María para pedir su auxilio y la imagen inclinó la cabeza. En el aula magna lo esperaban todos los Maestros, con los Legados del Papa presidiendo la Asamblea. Se dice que decenas de argumentos fueron esgrimidos contra Escoto, y que él los refutó de memoria uno por uno, siendo aclamado unánimemente vencedor. Este episodio se conoce como la “Disputa de la Sorbona”. Su defensa quedó sintetizada en cuatro célebres palabras: *Potuit, decuit, ergo fecit* (pudo, convino, luego lo hizo): el Señor *podía* hacer a su Madre inmaculada, *convenía* que lo hiciera por su honra, *luego lo hizo*.

²⁶ Sor María de Jesús de Ágreda (1602-1665), monja concepcionista española. Tuvo fama de santa por sus penitencias y mortificaciones corporales, llegando a ser procesada y absuelta por la Inquisición. El papa Clemente IX la declaró venerable e inició su proceso de beatificación 1765, aún en suspenso. Fue autora de varias obras ascéticas, entre ellas *La Mística ciudad de Dios*, publicada de manera póstuma en 1679 y que en un primer momento fue prohibida por la Inquisición. Fue defensora de la Inmaculada Concepción, continuando la corriente iniciada por Duns Escoto. La traducción de *La Mística ciudad de Dios* al francés en 1695 llevó a la Sorbona a condenarla. Este acto movilizó a las universidades católicas de Europa y a muchos colegios mayores y órdenes religiosas que se declararon en favor de la venerable.

(no es mucho si no reservaron a san Francisco de Asís), [...] sólo no quiso disimular el que dijeran que atropellaba las Bulas de los Sumos Pontífices [...]²⁷

Así, el fraile Jardón defiende al autor de las críticas hacia su sermón, probablemente de sectores dominicos que históricamente se opusieron a la doctrina de la Inmaculada Concepción. El hecho de que se mencione la acusación de desobedecer bulas papales, revela un conflicto teológico y doctrinal que se pasó por alto para la publicación.

Termina el sacerdote invitando a la lectura a los religiosos y haciendo un llamado y advertencia a quienes crearon y reprodujeron las sátiras:

Lee pues ¡Oh cándido y curioso lector!, y encomiéndame a Dios como yo lo hago, y [a] todos nuestros religiosos por orden de nuestro provincial, [y] a los autores de los papeles, cumpliendo en esto el mandato del superior y el ejemplo del apóstol: [...] Nos fatigamos trabajando con nuestras manos. Si nos insultan, bendecimos. Si nos persiguen, lo soportamos. Si nos difaman, respondemos con bondad. Hemos venido a ser, hasta ahora, como la basura del mundo y el desecho de todos.] (*Primera epístola a los Corintios 4*).²⁸

Después vienen los pareceres, en primer lugar se encuentra el de fray Juan Fermín de Armendáriz, quien celebra con erudición y entusiasmo el sermón, destacando la profundidad doctrinal, el rigor retórico y la elocuencia del texto, considerándolo modelo ejemplar para los estudiosos de la oratoria sagrada; equipara su calidad con los ideales clásicos de Quintiliano y lo compara con las mejores obras de Cicerón, subrayando que su autor conjuga desde el inicio la madurez intelectual que en otros apenas se alcanza al final. La pieza, según Armendáriz, honra a la tradición franciscana, defiende a la Inmaculada Concepción y permanece inmune a toda crítica, pues se sostiene en la fuerza incontestable de la verdad y la virtud.

He leído un libro o sermón lleno de graves y delicados pensamientos, autorizados con selectos textos de [la] Escritura, con la mejor inteligencia de [los] santos padres y expositores, ostentación valiente del elevado ingenio del autor y testimonio claro de sus muchas letras, [...] Los sermones todos del autor, lo cierto es que en llegando a leerlos, dejan suspensa la admiración, y en éste sobresale con valentía el ingenio, la

²⁷ Sonia Ibarra Valdez, "Edición crítica del *Sermón de la Purísima Concepción que predicó en la Iglesia Catedral de la Ciudad de la Puebla de los Ángeles el muy reverendo padre fray Manuel de Argüello*", (tesis de licenciatura, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2012), p. 61.

²⁸ *Ibidem*, p. 63.

elección, el discurso, la disposición, el pensar extraordinario y las voces todas, hijas de una singular elocuencia [...].²⁹

En segundo lugar, aparece el parecer del padre Francisco de Aguilera, catedrático del Colegio de San Pedro y San Pablo, quien reconoce con humildad la dificultad de juzgar un sermón tan sobresaliente como el de fray Manuel de Argüello. A pesar de la solicitud del autor de evitar elogios, Aguilera declara que no puede menos que admirarlo, y afirma que esa admiración es, en sí misma, una forma de censura positiva. Citando a Sidonio Apolinar, sostiene que la pieza requiere contemplación, no requiere corrección. Finalmente, asegura que el texto no contiene nada contrario a la fe católica y recomienda conceder la licencia para su impresión: “es muy inferior mi insuficiencia, y si no he de alabar al predicador, no lo habré de tomar en boca, pues siendo tan celebrado, decir su nombre será decir su alabanza. [...] no lo alabo, sino que lo admiro, y la admiración es la censura”.³⁰

Luego se integran la suma de licencias, una por el virrey de la Nueva España, Francisco Fernandez de la Cueva, duque de Alburquerque, quien concedió licencia para la impresión del sermón, por decreto de 15 de marzo de 1703; y otra por Antonio Aunzibay y Anaya, chantre de la santa iglesia metropolitana de México, juez, provisor y vicario general del arzobispado, quien otorgó la licencia para su impresión, por Auto de 27 de marzo de 1703.³¹

Enseguida inicia el sermón con una “Salutación”, y ya en voz de fray Manuel de Argüello se comienzan a observar ciertas críticas a la orden dominica, a su racionalismo teológico o a personajes afines a ella; por ejemplo, se puede percibir que una de las figuras centrales de la crítica es Joseph Vaca, quien representaba a la autoridad religiosa poblana, si bien el autor reconoce su erudición, lo ridiculiza, a través de la animalización, por su incapacidad de avanzar respecto a la predicación del misterio de la Concepción:

[...] tal Vaca, llena y repastada en la fertilidad de tal sitio, se quedó en el camino sin poder dar un paso: fue por lo que llevaba. Llevaba en el arca escondido el misterio de la Concepción, ya en las tablas sin quiebras, ya en la vara sin raíces, y ya en el maná sin gusanos. Además de esto, llevaba el culto de este misterio que su Iglesia lleva

²⁹ *Ibidem*, pp. 65-66.

³⁰ *Ibidem*, p. 70.

³¹ *Ibidem*, p. 71.

adelante, y justamente le pareció más fácil que dar en esto un paso con los discursos, coger el cielo con las manos.³²

De igual manera, subraya en la limitación teológica del fraile para asumir y predicar el dogma mariano, indicando que no dio los pasos prometidos en sus sermones:

Llámense por adecuada translación pasos, nuestros discursos, y los discursos de un predicador (si lo es como Vaca) no han de ser pasos de buey suelto sino de buey atado, porque ha de ajustarse a las coyundas de las exposiciones, bajar la testa y los ojos a los superiores de los intérpretes, e ir por donde le picare (como suele el gañán a la yunta) con el punto de los libros, el dictamen de los doctores y el de los padres.³³

Asimismo, el autor muestra una falsa modestia al referirse a sí mismo como rana o escuerzo (representación que sus detractores retomarían en los manuscritos satíricos para burlarse de él), animal visto como molesto e insignificante. Esta irónica autodegradación sirve para evidenciar que fue llamado para ir a predicar a Puebla a pesar de ser considerado como una figura indeseable por los dominicos.

¿Podrá una vid, cuyo olor dicen que mata los escuerzos, traer a su sombra y alentar con una parra suya a las ranas? Pero mejor es, pues vengo a hablar limpio, hablar también claro: siempre dudaré yo que esta Iglesia de la Concepción (en el día que con el calor de sus fuegos y de sus pechos difunde el buen olor que tiene en la piadosa opinión de María, por decirlo con la expresión de san Gregorio Papa: Bonae odor opinionis exprimitur [Se siente el olor de una buena opinión] (D. Gre. Hom. 3), echase mano de mí para su sermón, extendiendo hasta las lagunas de México la hoja y pluma de su magistral [...] Porque, ¿cómo era fácil que subiese tanto esta sabandija si no hubiera sido a favor de un coro angélico y al impulso de un ángel?³⁴

Mediante alegorías, el autor sugiere que la ciudad de Puebla ha cometido un error al elegirlo como predicador sin conocerlo previamente, comparando esta decisión con la insensatez de Egipto antes de ser castigado con las plagas. Advierte, por tanto, que esa elección traerá consecuencias: “Erró el de esta Iglesia en buscarme para oírme sin haberme oído, y con haber venido yo y haberme ella de oír, quedará como Egipto y con la plaga que Egipto: castigada”.³⁵ En este sentido, al hacer una irónica alusión a la

³² *Ibidem*, pp. 78-79.

³³ *Ibidem*, pp. 80-81.

³⁴ *Ibidem*, p. 72.

³⁵ *Ibidem*, p. 74.

plaga de ranas, asocia su propia voz con la de esos animales molestos e insignificantes: “Pero, ¿qué vieron los ángeles de la Puebla para hacerlo pasar de México a este púlpito, en un animalillo que, aunque tiene allá en la ciénaga voz, es voz al fin de ranas, insignificativa y molesta?”³⁶

Cabe decir que, a la par de estas críticas, el autor defiende y exalta a la orden franciscana llamándola “religión seráfica”, lo cual es importante para el desarrollo de su discurso, puesto que los franciscanos fueron grandes defensores del dogma de la Inmaculada Concepción, mientras que los dominicos se oponían teológicamente a su formulación, al menos en esa época.

Ya se ha mencionado que el sermón está orientado a exaltar la pureza y singularidad de la Concepción de María, así, en “La salutación” la defensa es tanto mística como racional, el autor emplea para su argumentación diversas alegorías bíblicas, como del Éxito y la genealogía de Cristo. “¿Por qué se han de escribir en él, para llegar a la pura y limpia Concepción de la Madre de Jesús, solamente cuarenta y dos generaciones, siendo así que precedieron más?”³⁷

Después de la parte introductoria, el sermón se divide en tres secciones en las cuales el autor sigue con la misma dinámica de crítica y defensa, por ejemplo, en el apartado I se deja entrever una crítica a los formalistas, que son identificados con los dominicos por su rigidez intelectual, al contraponer su enfoque con la agudeza conceptual de Juan Duns Escoto, figura central de la tradición franciscana. Argüello ridiculiza la insuficiencia de las categorías lógicas justificadas por los dominicos para comprender el misterio de la Inmaculada Concepción y subraya que “si la precisión es formal, el entendimiento la fabrica; si es objetiva, el entendimiento la perfecciona; si es escótica o ex natura rei, [...] aunque el entendimiento ni la hace ni la actúa sino que la supone; con todo, la declara”,³⁸ destacando así la superioridad del método escotista al reconocer una verdad que nace del razonamiento humano, de la realidad misma y, sobre todo, de la gracia divina.

En contraste, el autor ensalza la participación franciscana en la historia eclesiástica, al evocar que “este mismo, que es hoy coro de señores, fue primero de franciscanos”, y se identifica la defensa de la Inmaculada Concepción como un logro de esta orden, al afirmar que “la precisión de mi Escoto [ha de ser] tu arma”.³⁹ De esta manera Argüello reivindica tanto la agudeza teológica franciscana como su íntima vinculación con el misterio de María.

³⁶ *Ibidem*, p. 73.

³⁷ *Ibidem*, p. 82.

³⁸ *Ibidem*, p. 95.

³⁹ *Ibidem*, p. 88.

En la segunda parte se hace una crítica severa contra ciertos doctores parisinos que se opusieron a la doctrina de la Inmaculada Concepción, escondidos “con el mal puesto rebozo del nombre que le hurtan a su siempre piadosa facultad”.⁴⁰ Al reducir a María a “mujer” y “madre”, sin reconocer su concepción sin pecado; Argüello los acusa de negar una verdad que “nuestra facultad [...] dice que fue concebida en Gracia”.⁴¹

Esta crítica se contrapone con la enérgica defensa que se hace de san Francisco y su orden seráfica, quienes, junto a Escoto y María de Ágreda, habían concebido la pureza de María “no con culpa, sino con gracia [...]”.⁴² Así, el autor eleva a los franciscanos como los verdaderos vencedores del misterio inmaculado, exaltando a su fundador como un “*Jacob luctator*”, que lucha con armas espirituales (la doctrina y la revelación) en defensa de la concepción pura de la Virgen.

Por último, en el apartado III, se entretiene una crítica sutil pero incisiva contra la orden dominica, a la vez que se presenta una apasionada defensa del papel de san Francisco de Asís y de la pureza original de María. La crítica hacia los dominicos se insinúa cuando se menciona la práctica eclesiástica de definir artículos de fe sólo después de oír ambos lados del debate, en la que se da a entender que la Iglesia ha sido excesivamente reticente a definir la Inmaculada Concepción: “la práctica de la ley es no definir algún artículo sin tener de él igual conferencia [...] Arguye la Iglesia contra el artículo, como la Iglesia”.⁴³

Al contrario, se alaba sin ambigüedad la autoridad espiritual de san Francisco, presentándolo como figura clave en la defensa del misterio de la Inmaculada Concepción, al grado de ser figurado como la “tierra” en la que Cristo mismo escribe su sentencia, signo de divina aprobación: “Dibujó un fraile con los ojos tiernos y bajos y una paja sobre ellos: *festucam, quae in oculo fratris tui est*. [la paja en el ojo de tu hermano] ¡Quién no oye en estas palabras que Cristo responde con san Francisco de Asís verdaderamente que es sordo!”⁴⁴

Así, el texto ensalza al fundador de los franciscanos como instrumento elegido por Dios para ofrecer “solución y respuesta” a favor de María, exaltando a la vez su orden como portadora de la última palabra en la definición de este dogma mariano.

El caso de Argüello refleja así la importancia del sermón como género literario y como herramienta de influencia política y religiosa en la Nueva España. La predicación, además de un medio de evangelización, una plataforma de diálogo o

⁴⁰ *Ibidem*, p. 98.

⁴¹ *Idem*.

⁴² *Ibidem*, p. 97.

⁴³ *Ibidem*, p. 110.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 111.

discusión, y como una forma de exhibición de habilidades retóricas y erudición. No obstante, el abuso del lenguaje florido y las referencias confusas podían volverse un arma de doble filo, como sucedió en este caso.

La escritura sediciosa de Bernardo Clemente de Sala

Bernardo Clemente de Sala fue un personaje controversial cuya escritura desarrolló en la segunda mitad del siglo XVIII. Nació en la villa de Alcira, Valencia, cerca de 1746, tomó el hábito de san Agustín y, posteriormente, viajó al convento de su orden en la Habana, Cuba, donde ejerció como lector de teología; en 1771 se incorporó a la provincia del Santísimo Nombre de Jesús de México, doctorándose en la Facultad de Teología de la Universidad de México, donde fue profesor de la cátedra de Teología hasta su jubilación.⁴⁵

En las indagaciones que se realizaron sobre De Sala, se localizaron varios sermones panegíricos: *La gran madre de piedad: María dolorosa* (1775 y 1778), *La memoria eterna de la Real Isla de León* (1778), *El hombre sin semejante: Elogio del patriarca san José* (1778), *El delegado de Cristo* (1778), *La mayor felicidad de España* (1778) y el *Sermón para la fiesta de Pentecostés* (1778), que fueron elogiados por su calidad retórica y la exaltación de diversas figuras religiosas y monárquicas.

Asimismo, se tienen referencias de que el sacerdote predicó el 30 de julio de 1773 un sermón en defensa de San Ignacio de Loyola y sus partidarios, aunque el obispo en turno, Francisco Fabián y Fuero, había ordenado que los religiosos no se involucraran en el proceso de expulsión de los jesuitas. Con dicha acción, se percibe cierta inconformidad con algunas decisiones tomadas por la Iglesia y la Corona española.

También se sabe que volvió a España entre 1778 y 1779, y en Cádiz predicó e imprimió algunos de los sermones que ya se han mencionado. Se tiene información de que regresó a la Nueva España y que en 1796 se le inició un proceso inquisitorial por besar a una mujer y confesar en su habitación.⁴⁶

Gracias a los documentos preservados se cuenta también con los datos de que en 1792 Clemente de Sala fue desterrado del obispado de Puebla por su actitud

⁴⁵ SoniIbarra Valdez, "Bernardo Clemente de Sala, de sacerdote panegirista a crítico de la Iglesia: evolución ideológica a través de su obra manuscrita e impresa (1773-1806)" (tesis doctoral, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2022), p. 22

⁴⁶ *Ibidem*, p. 23

desafiante ante las autoridades y por expresar de manera indiscriminada sus ideas subversivas. Igualmente, existe otra denuncia, fechada en 1802, por blasfemia y herejía; tras las indagaciones se ordenó su reclusión definitiva en el convento de México en 1805. Sin embargo, el manuscrito *Reino eterno*, de su autoría, fue confiscado en 1806, lo cual ayuda a deducir que seguía en libertad en ese momento. De acuerdo a diversas referencias bibliográficas, De Sala falleció en el convento agustino de México en 1820.⁴⁷

Para este artículo sólo es de interés el manuscrito *Reino eterno*,⁴⁸ por ser el documento que muestra explícitamente el pensamiento crítico de Bernardo Clemente de Sala. Como se ha mencionado, el texto fue confiscado en 1806, pero no se sabe en qué momento lo escribió, aunque sí se tiene información de que lo intercambió por víveres en una tienda cuya tendera lo entregó a un sacerdote que lo denunció ante la Inquisición.

El documento resultaba sospechoso de herejía porque su autor hace diversas acusaciones y críticas a la Iglesia Católica y al Imperio Español, además de que, si bien es un documento satírico, tiene la estructura de un sermón. El manuscrito se divide en las siguientes secciones: “Decreto divino decimal”, “Elogio y plenitud de los ternos”, “Intento”, “Isagoge” y tres reinos: “Reino dulce”, “Reino igual” y “Reino amable”, constituyendo estos tres el *Reino eterno* en el que De Sala cree; el documento concluye con una “Paragoge”.

Son diversas las críticas que De Sala expone a los sectores institucionales, asimismo hace una defensa de los grupos vulnerables, como los pobres y las mujeres. En el apartado titulado “Reino dulce”, por ejemplo, el autor articula una teología profundamente disruptiva. Critica sin reservas las estructuras religiosas y políticas por traicionar el mensaje del Evangelio, y exalta a los pobres, las mujeres y los marginados como los verdaderos portadores de lo divino. Su visión, además de simbólica, es política, pues denuncia el uso de la fe para oprimir y propone una espiritualidad encarnada en la justicia, el amor y la experiencia directa de Dios.

De Sala utiliza un tono sarcástico y provocador para desarmar la autoridad eclesiástica, que acusa de estar espiritualmente vacía: “¿Qué quiere Roma, que seamos todos locos como ella?, ¿que no tengamos cabeza porque ella no la tiene?... ¡Brutísima inhumana!”.⁴⁹ No reconoce a la Iglesia como guía legítima del cristianismo, sino como

⁴⁷ *Ibidem*, p. 24

⁴⁸ Véase la edición que se encuentra en Sonia Ibarra Valdez, “Crítica a la Iglesia Católica y al Imperio Español en el manuscrito prohibido *Reino eterno* (1806)” (tesis de maestría, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2017).

⁴⁹ *Ibidem*, p. 121.

una institución extraviada, que ha perdido el juicio espiritual. En la medida en que pretende “meter santos en su entendimiento”,⁵⁰ usurpa funciones divinas.

Asimismo, en esta sección se rechaza de forma contundente la pretensión de que las figuras del poder, tanto civiles como religiosas, representen la voluntad de Dios: “¿Como si Dios no pudiera juzgar a la Inquisición, al papa y al rey! ¿Quiénes son estos muñecos para Dios?”.⁵¹ El autor invierte los roles, no son los hombres quienes juzgan en el nombre de Dios, es Dios quien juzga a estos “muñecos”, es decir, figuras vacías, sostenidas por una autoridad ficticia. El uso de “chiflón” (viento inútil) de manera reiterada, refuerza la idea de que sus estructuras no tienen peso ni contenido espiritual.

En cambio, Bernardo Clemente de Sala defiende al pueblo y a las mujeres, por ejemplo, a ellas les otorga un valor supremo, especialmente en su rol de madres, incluso por encima de las figuras masculinas tradicionales del cristianismo. “Hasta el mismo Dios no sabe acreditarse más que con el nombre maternal... la protección materna [es] lo mejor de Dios, lo más seguro de Dios, lo más valeroso de Dios”.⁵² Se representa pues la maternidad como máxima expresión de amor y sacrificio. La madre es la única figura capaz de “dar la vida por la vida de su hijo”⁵³ de forma natural, sincera y sin ambición; el autor contradice el orden tradicional eclesiástico, donde lo femenino ha sido subordinado.

Respecto a los pobres, en “Reino dulce” se condena la teología que promete consuelo en una “vida eterna” mientras se ignora el sufrimiento real en esta vida. De Sala identifica ese “cielo ficticio” como una invención de los poderosos para someter a los pobres. Por lo contrario, propone un “cielo intelectual”, un reino espiritual que ocurre aquí y ahora, en la justicia y en el amor práctico.

En el caso de “Reino igual” se sigue denunciando la traición del Evangelio por parte de las instituciones eclesiásticas e imperiales. La voz profética del texto exige derribar los falsos dioses contruidos por los papas, teólogos y reyes, y recuperar al Dios encarnado, pobre, amante y obediente. En este contexto, los pobres, el pueblo y las mujeres son sujetos activos del Reino que representan el verdadero rostro de Dios.

El autor ataca y señala directamente a los representantes de la Iglesia y del Imperio como estructuras mecánicas y fabricadas, carentes de autenticidad espiritual. “¡Oh los maquinales facticios papales-reales-obispales-inquisitoriales-clericales-

⁵⁰ *Idem.*

⁵¹ *Ibidem*, p. 122.

⁵² *Ibidem*, p. 127.

⁵³ *Ibidem*, p. 129.

frailares-demoniacos-burros atrevidos!”.⁵⁴ La crítica es feroz, los llama “burros” y los ubica en el terreno de lo diabólico, indicando que han fallado moralmente y han usurpado el lugar de Dios con el único fin de servirse a sí mismos.

También realiza críticas dirigidas, como al papa Juan XXII y a santo Tomás de Aquino, a quienes señala como símbolos de arrogancia teológica. “Juan XXII con aprobar por milagros sus artículos, quedándose él cómo artículo por aprobar, de lo que no resulta a Dios ninguna gloria. [...] Juan sin aprobación también puede ser un réprobo. [...] Todos juzgan en el mundo según lo que ellos son”.⁵⁵ Aquí, se realiza una crítica sutil, pero significativa, al pontífice Juan XXII, pues se le acusa de presunción doctrinal.

Por otro lado, se menciona a Tomás de Aquino de quien dice: el gran Tomás de Aquino, hombre por cuyas luces al lado de las Sagradas [Escrituras] se gobierna todo el orbe, toda la Iglesia, todo Trento. ¡Pobrecito de mi corazón! Es mi amigo, aunque más amigo es el verbo y la verdad eterna. Su falta es dispensable por ser falta de ciencia y no de perverso ánimo.⁵⁶

El autor le concede cierto respeto, pero se le limita, pues su error es no haber comprendido del todo el misterio divino. El mensaje en los dos casos es que la razón teológica no basta sin amor ni humildad, y muchas veces la “sabiduría” académica se transforma en un obstáculo para ver a Dios tal como es en la carne, en lo sencillo, en lo pobre.

En este mismo apartado defiende también al pueblo, “Sabed, mi pequeña grey matada, sacrificada, despedazada y comida por todos los lobos racionales sin vergüenza [...]”.⁵⁷ Este fragmento recurre a la metáfora del rebaño, clásica en los Evangelios, pero ahora radicalizada, además de cuidar al rebaño, se trata de denunciar que ha sido devorado por quienes debieron protegerlo. La crítica apunta a la élite eclesial, acusada de ser “lobos racionales”, es decir, intelectuales fríos, revestidos de autoridad que se aprovechan de los humildes. Frente a esa injusticia, el autor enarbola a los pobres como los verdaderos destinatarios del Reino de Dios, aquellos a quienes Jesús se dirige, más que con dogmas, con ternura.

Con la misma intención exalta la mística de una niña como figura redentora del amor divino, “[...] el amor esconde en una niña a reproducir mi encarnación y sellar

⁵⁴ *Ibidem*, p. 158.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 160.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 159.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 170

en todo el mundo por mi muñeca el amor de nuestro amor”.⁵⁸ En esta breve imagen poética y teológica, el texto reivindica a lo femenino como portador del amor divino. La niña, como símbolo de pureza, inocencia y receptividad, es elevada al lugar donde se manifiesta la encarnación. O sea, Dios elige manifestarse en la fragilidad amada y amorosa de una mujer joven y no en el poder ni el templo.

Finalmente, el apartado “Reino amable” es un grito místico y revolucionario que denuncia el secuestro del Evangelio por parte del poder eclesiástico, político y doctrinal. En su lugar, Bernardo Clemente de Sala propone un Dios que no quiere gloria para sí, lo que busca es la alegría para los suyos. El Amor, nombre del Espíritu Santo en este texto, rechaza la Iglesia por ser institución vacía, y se refugia en los pobres, en los que sufren, en las mujeres, en los niños.

El autor denuncia como estructuras diabólicas a la Iglesia y al Imperio, “Todos sois unos lobos infernales, despedazadores unívoros, homicidas de mi grey; todos sois unos diablos vivos [...] papas, reyes, obispos, inquisidores, fraili-clérigos [...]”,⁵⁹ llevando al límite la condena de la autoridad eclesiástica. No hay matices, quienes deberían guiar al pueblo son descritos como bestias, destructores activos de la grey de Dios. La crítica no se limita a lo moral o doctrinal, en algunos pasajes parece sugerirse que el problema es más profundo, casi ontológico, ya que no se trata de que actúen mal como personas, su existencia en sí misma niega el amor de Dios. De Sala los nombra con ironía “teorilocos” o “faraónicos”, despojándolos del aura de legitimidad que la tradición les ha dado.

En el mismo sentido, el autor identifica a la Iglesia con el Anticristo, encubierto de Cristo en el nombre de Dios, “Ahora pues, Iglesia, Estado y libro, que no dejan ser al Cristo, son el Anticristo, como dijo bien y muy rebién Lutero [...]”.⁶⁰ En esta cita se presenta un salto teológico provocador: la Iglesia, el Estado y la letra muerta impelan, rempazan y usurpan a Cristo. La figura del Anticristo, que en la tradición cristiana señala lo opuesto a Dios, se aplica directamente a Roma y sus instituciones. Se recupera y radicaliza la tesis luterana en cuanto a que la fe sin amor y sin encarnación real es mentira.

En este apartado también continúan las defensas al pueblo, a los pobres, a las mujeres, dejando claro que el amor es la única autoridad legítima: “Dios qué más quiere que vivamos nosotros alegres y en paz que vivir el exaltado y respetado. [...]”

⁵⁸ *Ibidem*, p. 166.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 208.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 213.

Yo morí, porque más me quiero a mí en mi imagen viva que el hombre que en mi tipo misterioso que es la hostia”.⁶¹

En este pasaje se subvierte toda la lógica del cristianismo sacramental, ya que no hay valor en la hostia si no encarna al Cristo vivo en los pobres. La “imagen viva” (los hombres y mujeres del pueblo) es más valiosa para Dios que cualquier símbolo, rito o doctrina. Se trata de una defensa del ser humano oprimido, que ha sido desplazado por una teología que sacraliza la letra (la Biblia) pero desprecia el cuerpo vivo.

Al final, se retoma la simbología de la niña como morada del Espíritu, “Mi refugio es una niña. Allí respiro yo. Mi Deuteronomio es ella, toda perdida por mí hasta que yo quiera [...]”.⁶² En esta imagen poética, el Amor declara que su verdadera morada no está en el cielo oficial ni en la Iglesia institucional, se encuentra en una niña. Lo que implica una revalorización de lo pequeño, lo marginado, lo femenino como espacio sagrado y protegido.

La “niña” se convierte en figura teológica, es carne viva, revelación oculta, presencia inalcanzable para los teólogos y poderosos. Es una defensa de la mujer como portadora del misterio y del Espíritu, en oposición a un mundo que la ha negado históricamente.

Si bien no se hace una interpretación exhaustiva del manuscrito ni de los panegíricos escritos por Bernardo Clemente de Sala, lo expuesto ilustra la delgada línea entre la ortodoxia y la disidencia en la cultura escrita del siglo XVIII. Su obra panegírica le otorgó un lugar dentro del discurso oficial, pero su progresiva radicalización lo convirtió en un personaje problemático para la Iglesia y la monarquía. *Reino eterno* representa la culminación de su transformación intelectual y su rechazo a las estructuras de poder de su tiempo.

Consideraciones finales

El estudio de la cultura escrita del siglo XVIII a través de los textos de Manuel de Argüello y Bernardo Clemente de Sala permite observar cómo el sermón se consolidó tanto como discurso religioso como instrumento político, ideológico y estético; de igual manera, dado que por medio de los manuscritos satíricos se esparcieron conocimientos o pensamientos críticos de mano en mano, estos han sido una manera de cuestionar la cultura en la que se vive. Ambos sacerdotes, desde su particular estilo

⁶¹ *Ibidem*, p. 212.

⁶² *Ibidem*, p. 200.

y contexto, utilizaron la palabra escrita para intervenir activamente en los debates de su tiempo, desbordando incluso los límites de lo normativo, generando cierta controversia dentro y fuera del ámbito eclesiástico.

Fray Manuel de Argüello, mediante una elocuencia barroca y polémica, articuló una defensa exaltada del dogma de la Inmaculada Concepción desde una perspectiva franciscana, enfrentándose a la orden dominica con agudeza teológica y recursos retóricos que, aunque escandalosos, obtuvieron el aval de la Inquisición gracias a sus vínculos con el poder. Su caso ilustra cómo el púlpito fue un espacio de confrontación y cómo la escritura amplificaba tanto los ecos de la prédica como las reacciones críticas.

Por su parte, Bernardo Clemente de Sala representa una forma más radical de disidencia, donde la escritura deviene un gesto profético de ruptura. En su manuscrito *Reino eterno*, se observa una crítica a las estructuras del poder eclesiástico y civil, así como una defensa del amor divino encarnado en los pobres, las mujeres, las niñas y los niños. Esta obra, confiscada por la Inquisición, simboliza el tránsito de un autor del ámbito panegírico al desacuerdo teológico y evidencia la frágil línea entre lo ortodoxo y lo herético en la cultura escrita novohispana.

Los ejemplos analizados dan muestra de que la escritura, en el contexto virreinal, fue un vehículo de transmisión doctrinal, así como un espacio de tensión y de resistencia. La circulación de sermones impresos o manuscritos clandestinos demuestra cómo, a pesar de los controles de la Inquisición, las ideas se filtraban, se transformaban y generaban comunidades lectoras críticas. Así, la cultura escrita dieciochesca aparece como un campo dinámico en el que los predicadores además de repetir dogmas, en ocasiones, los desafiaban, los reinterpretaban o los subvertían.

Finalmente, la recuperación de textos como los de Argüello y De Sala permite a la historiografía actual ampliar su comprensión del discurso religioso y satírico colonial como un terreno plural, cargado de contradicciones, disputas y posibilidades expresivas. En ese sentido, estos documentos se convierten en testimonios valiosos de los márgenes de ese pensamiento, donde lo doctrinal, literario, poético, teológico y político se entrecruzan para producir sentidos nuevos.

Bibliografía

Antonio de Robles, *Diario de sucesos notables (1665-1703)*, t. III, México, Porrúa, 1972.
Ginzburg, Carlo, *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*, trad. por Francisco Martín, Barcelona, Muchnik Editores, 1999.

- González Casanova, Pablo, *La literatura perseguida en la crisis de la colonia*, México, SEP, 1986.
- Herrejón Peredo, Carlos, "La oratoria en Nueva España", en *Relaciones*, vol.15, núm. 57, México, El Colegio de Michoacán, 1994.
- _____, "Lectores subversivos: fray Bartolomé de las Casas y fray Servando Teresa de Mier", en *Libros y Lectores en la Nueva España*, Blanca López de Mariscal (coord.), Monterrey, ITESM, 2005.
- Ibarra Valdez, Sonia, "Edición crítica del *Sermón de la Purísima Concepción que predicó en la Iglesia Catedral de la Ciudad de la Puebla de los Ángeles el muy reverendo padre fray Manuel de Argüello*", tesis de licenciatura, Univ. Aut. de Zacatecas, 2012.
- _____, "Crítica a la Iglesia Católica y al Imperio Español en el manuscrito prohibido *Reino eterno* (1806)", tesis de maestría, Univ. Aut. de Zacatecas, 2017.
- _____, "Bernardo Clemente de Sala, de sacerdote panegirista a crítico de la Iglesia: evolución ideológica a través de su obra manuscrita e impresa (1773-1806)", tesis doctoral, Universidad Autónoma de Zacatecas, 2022.
- Patiño Moncada, José Daniel, "Balances y perspectivas predominantes en la cultura escrita: una aproximación", en *Palabra clave (La Plata)*, vol. 3, no. 2, Argentina, Universidad Nacional de la Plata, 2014.
- Pérez-Marchand, Monelisa Lina, *Dos etapas ideológicas del siglo XVIII en México a través de los papeles de la Inquisición*, México, El Colegio de México, 2005.
- Terán Elizondo, María Isabel, "Imitación y Sátira: una apócrifa segunda parte del Coloquio de los perros de Miguel de Cervantes, en la polémica sobre un sermón novohispano", en Silvia Alexandra Stefan (coord.), *Curiosidad y censura en la edad moderna*, București, Universităţii din Bucureşti, 2020.
- _____, "Los desconciertos de un sermón barroco: entre el sectarismo religioso y los excesos del estilo", en Julieta Valdés García y Gerardo Ramírez Vidal (eds.), *Entre Roma y Nueva España. Homenaje a Roberto Heredia Correa. 50 años de docencia*, México, UNAM, 2011, pp. 425-440.
- Whittaker, Martha E., "La cultura impresa en la ciudad de México, 1700-1800. Las imprentas, librerías y bibliotecas" en *Historia de la literatura mexicana: cambios de reglas, mentalidades y recursos teóricos en la Nueva España del siglo XVIII*, Vogeley Nancy y Manuel Ramos Medina, (coords.), México, Siglo XXI, 2011.

