



UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

# ***Theología moral sacramental: la obra de Juan de los Hebas y su inserción en un panorama discursivo en la Nueva Granada***

**Jorge Fernando Agudelo Gómez**

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Estudios Literarios (Maestría en Estudios Literarios)

Bogotá, Colombia

2014



# ***Theología moral sacramental: la obra de Juan de los Hebas y su inserción en un panorama discursivo en la Nueva Granada***

**Jorge Fernando Agudelo Gómez**

Tesis o trabajo de investigación presentada(o) como requisito parcial para optar al título

de:

**Maestro en Estudios Literarios**

Directora:

PhD. Ángela Inés Robledo

Línea de Investigación:

Estudios coloniales

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Estudios Literarios (Maestría en

Estudios Literarios.)

Bogotá, Colombia

2014



*Jesús dijo también: “Con el reino de Dios sucede como con el hombre que siembra semilla en la tierra: que lo mismo da que esté dormido o despierto, que sea de noche o de día, la semilla nace y crece, sin que él sepa cómo. Y es que la tierra produce por sí misma primero el tallo, luego la espiga y más tarde los granos que llenan la espiga. Y cuando ya el grano está maduro, lo recoge, porque ha llegado el tiempo de la cosecha”*

*Marcos 4. 26-29.*



## Agradecimientos

A Dios, compañero de camino para generaciones de hombres, quienes aún buscamos la razón de nuestra existencia. A mi familia, por acompañarme a diario en todos mis proyectos personales y profesionales. Samuel y Emilia son mis ojos, manos, oídos, pulmones, pies y pasos, ellos son el motor y la razón de cada palabra, pensamiento y trabajo. Mi mamá es mi gran compañera y mi mejor fan, nadie ha creído o se ha comprometido con mis proyectos como ella.

Agradezco a los profesores que me acompañaron en mi paso por la Universidad Nacional de Colombia, en Historia y Estudios Literarios, Ángela Robledo, Clemencia Tejeiros, María Eugenia Hernandez, Darío Campos, Víctor Viviescas, José David Cortés, y ante todo a Pablo Emilio Rodríguez, maestro y ejemplo profesional a seguir.





## **Resumen**

*Theología moral sacramental para el uso más fácil de las Conferencias que se tienen en el oratorio del Salvador del mundo en esta Corte*, escrito por Juan de los Hebas y publicado en 1713, es un texto que reflexiona sobre los bienes de salvación y el papel del clero, a la luz de la doctrina católica. La presente investigación aborda la producción, circulación, lectura y reconstrucción de discursos teológicos a la luz del ámbito colonial.

**Palabras clave:** Colonia, teología, historia, discursos, metatexto clerical, sacerdotes amanuenses, escritos religiosos.

## **Abstract**

*Theología moral sacramental para el uso más fácil de las Conferencias que se tienen en el oratorio del Salvador del mundo en esta Corte, written by Juan de los Hebas and published in 1713, is a theological text that reflects salvation wealth and clerical role, from catholic doctrine. The present investigation approaches to production, circulation, reading and reconstruction of theological discourses in the colonial environment.*

**Keywords: Colony, theology, history, discourses, clerical metatext, scribe priests, religious documents.**

Contenido

<b>Presentación.....</b>	<b>1</b>
<b>Introducción .....</b>	<b>2</b>
<b>Letras coloniales y el fervor religioso en la América española.....</b>	<b>7</b>
1.1 Sacerdotes escribientes en la conformación de la América española .....	10
1.3 Amanuenses en la conquista y colonización de la Nueva Granada.....	19
1.4 Amanece el siglo XVIII en las letras neogranadinas.....	26
<b>2. Herramientas conceptuales para abordar la obra de Juan de los Hebas.....</b>	<b>36</b>
2.1. La irradiación del poder a través del texto .....	36
2.2. Sacerdotes y amanuenses .....	40
2.3. La formación discursiva y metatexto de la disciplina clerical, presentes en <i>Theología moral sacramental para el uso más fácil de las conferencias que se tienen         en el oratorio del salvador del mundo en esta corte</i> .....	45
<b>3. Lectura de <i>Theología moral sacramental para el uso más fácil de las         conferencias que se tienen en el oratorio del Salvador del mundo en esta corte.</i> ...</b>	<b>54</b>
3.1 Juan de los Hebas .....	54
3.2 Lectura de <i>Theología moral sacramental para el uso más fácil de las conferencias             que se tienen en el oratorio del Salvador del Mundo en esta Corte</i> .....	59
<b>4- <i>Theología moral sacramental</i> en la Nueva Granada: la obra de Juan de los Hebas en diálogo con otros textos.....</b>	<b>68</b>
<b>Conclusiones .....</b>	<b>80</b>
<b>Bibliografía .....</b>	<b>82</b>
<b>Fuentes Primarias.....</b>	<b>82</b>



## Presentación

La presente investigación corresponde al proceso académico para optar al título de Maestro en Estudios Literarios de la Universidad Nacional de Colombia. Como tal, plantea un análisis discursivo de un libro teológico publicado en el siglo XVIII, las relaciones que éste establece con una red textual y el panorama social imperante hacia el final del periodo colonial en la actual Colombia.

El análisis se cimenta en las propuestas teóricas y analíticas de investigadores latinoamericanos representativos de los Estudios Literarios, quienes plantean la apertura de los análisis a otras las tipologías textuales, la ampliación del canon, más allá de los límites tradicionalmente establecidos para la *literatura*.

He reconstruido un panorama histórico en el que se insertan los sacerdotes como escritores y docentes, recreando sus textos como evidencia de su experiencia vital y horizontes de sentido. Para ello he tomado las historias de la literatura moderna, que retoman las prácticas textuales en manos de clérigos del periodo colonial, que han sido connotados como actores preponderantes en la constitución de las letras latinoamericanas. Es importante señalar que la ampliación del corpus textual y las prácticas de construcción y vitalización social de las letras es una tarea primordial para los Estudios Literarios desde la segunda mitad del siglo XX, por tanto, la teoría literaria contemporánea juega un papel fundamental dentro de la objetivación del pasado y la forma de leer las prácticas sociales alrededor de los escritos.

En un plano personal, a través del tema de investigación he podido robustecer mis conocimientos sobre la historia institucional de la Iglesia colonial, campo de investigación que considero apasionante, dado el papel del clero en la gestación de horizontes de sentido en las sociedades hispanoamericanas.

---

## Introducción

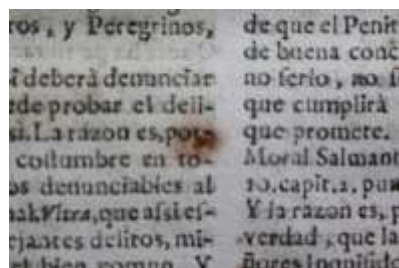
Una copia de *Theología moral sacramental para el uso más fácil de las Conferencias que se tienen en el oratorio del Salvador del mundo en esta Corte* se encuentra en la actualidad en los anaqueles de la Biblioteca Nacional de Colombia, y otra, se encuentra guardada en la Universidad Complutense en Madrid, entre pocas ediciones conservadas en la península. El ejemplar colombiano, pese a tener tres siglos de vida social, se encuentra en muy buenas condiciones. El papel prensado en el que fue impreso todavía conserva la trama de fibras vegetales que lo conforman. Ha sido expuesto parcialmente a la humedad; no por ello se ha deteriorado el material impreso.

Dado que el objeto libro se halla en muy buenas condiciones físicas, es muy fácil reconocer las pequeñas manchas de cera de vela o los pequeños quemones por la flama, dejados durante el estudio del libro en horas de la noche, en jornadas que aún no conocían la luz eléctrica.

De forma supremamente interesante, el libro ha recibido la impresión de las actividades de sus lectores, ya sea por el rastro de una gota de cera o por el tornasolado de una flama que se acercó demasiado a la hoja, incluso quedan algunas gotas de tinta negra que cayeron sobre el borde de la página. Podría inferirse que las gotas negras son la huella de una pluma cargada de tinta esperando encontrar la cita adecuada a transcribir, un gesto de copiado del volumen con fines reflexivos.

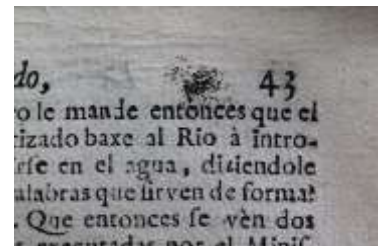


La práctica de copiado, de un texto original en un nuevo libro transcrito, fue una labor medieval que encabezaron los sacerdotes católicos. En ocasiones, las copias insertaban correcciones y modificaciones a la luz de las consideraciones del copista. La tarea de reproducción fue reemplazada por el uso de la imprenta, a raíz del descubrimiento de Gutenberg en el siglo XV. Ello no implicó la desaparición de la práctica textual de revisión y corrección de los impresos, las notas fueron relegadas a las marginalias de la hoja y al final de los capítulos.



Hasta allí se trasladó la práctica del copista sobre el objeto textual, espacio donde los lectores corregían el escrito ya editado, que con el tiempo se convertiría en la fe de erratas. Esta práctica de escritura y recomposición discursiva en los márgenes, a manuscritos personales e insertados en nuevos escritos de diferente naturaleza, continuó como ejercicio de reflexión textual en los lectores occidentales durante la época moderna (Chartier, 2009).

A semejanza de ese lector, que copiaba y recomponía el texto, el libro de Juan de los Hebas, preservado en la Biblioteca Nacional de Colombia, tiene manchas de tinta negra en los bordes de los tratados referidos a *Di Sacramentis* y *el bautismo*, sin embargo, el resto del libro no tiene marcas de tinta. Como evidencia más significativa, la página 43 tiene el rastro de una huella dactilar en tinta negra, lo cual indicaría una relación directa entre las manchas de tinta de los tratados mencionados y el trabajo de lector – amanuense sobre el objeto libro. Sin duda, el texto fue leído. Como hipótesis de trabajo, planteo que el contenido de *Theología moral sacramental*, al ser leído en territorio neogranadino, se insertó en un panorama discursivo, imperante en la Nueva Granada hacia el final del siglo XVIII. Por ello, se pueden trazar nexos entre el texto de Juan de los Hebas con respecto a otros textos editados en la península y escritos en territorio neogranadino.



De esta manera, *Theología moral sacramental* fue escrito y publicado por Juan de los Hebas en 1713, sacerdote Predicador de su Majestad y Mayor del convento de Santa Isabel en Toledo. El texto fue el resultado del trabajo ininterrumpido de veinte años de reflexión y discusión sobre los sacramentos, actividad teológica en cabeza de un selecto grupo de altos prelados de la Iglesia española. Constituye además una evidencia invaluable de la actividad reflexiva y formas de enunciación de discursos al interior de la comunidad católica que se encontraba bajo el dominio del Imperio español.

Para abordar el objeto de estudio, he planteado la pregunta con relación al cómo se leían y reconstruían los discursos eclesiásticos en territorio neogranadino hacia el final de la Colonia. Por ello, he retomado de las historias y teorías de la literatura moderna la forma en que se producían, circulaban, leían y reformulaban los discursos del periodo estudiado, con el fin analizar el abordaje de los bienes de salvación al interior de la Iglesia española, en la península y sus colonias. Lo

cual no restringe el estudio a los canales de divulgación usados para la difusión de libros. Por el contrario, integra los elementos fundamentales para el análisis del texto desde la disciplina en la que fue enunciado, las particularidades que lo insertaban en una formación discursiva eclesial, y el medio ambiente socio religioso en el que cobraba vigencia su lectura y significación.

La investigación se compone de cuatro capítulos que reconstruyen los elementos y categorías relevantes para analizar la obra de Juan de los Hebas y su inserción en una red discursiva imperante en el tardío periodo colonial, lo cual no concluye las posibilidades de interpretación del libro como fenómeno histórico. Por el contrario, intenta evocar, provocar y abrir nuevos caminos para el estudio de discursos y relaciones sociales, a la luz del leiv motiv religioso en la Colonia.

El primer capítulo *Letras coloniales y el fervor religioso en la América española* esboza una cronología general, a manera de contexto histórico; un compendio de textos y prácticas de formación desarrolladas por sacerdotes durante la Colonia, apropiadas por la tradición de los Estudios Literarios modernos y sus historias de la literatura, las cuales han dedicado un apartado especial al estudio de la producción y circulación de textos, en el marco de la construcción de horizontes de sentido en manos de los agentes coloniales.

En consonancia con la intención de dibujar un panorama amplio, al revisar las historias de la literatura latinoamericana he abarcado los estudios que bosquejan la formación y consolidación de prácticas textuales, para extractar la información recogida sobre el trabajo de sacerdotes, usando las obras de Anderson Imbert, Cedomiel Goic y José Miguel Oviedo, como indicadores generales del medio ambiente discursivo de la Colonia preservado por los Estudios Literarios modernos. Las investigaciones temáticas más recientes, que abordan temas religiosos en la Colonia, me han servido como herramientas de fundamentación personal y bagaje textual para cimentar mis propuestas, sin embargo, dada la particularidad de estos análisis, no han sido incluidas dentro del bosquejo histórico, sino como insumo de otros apartados del estudio.



Para el caso particular de la Nueva Granada, he esbozado un mapa general de los autores y textos elaborados desde la disciplina sacerdotal, usando como eje articulador la obra de José María Vergara y Vergara, historiador de la literatura del siglo XIX.

Este boceto intenta ofrecer un panorama global, a manera de cartograma, de las prácticas textuales de sacerdotes en el periodo colonial y su importancia dentro del espectro socio cultural neogranadino, con relación a la educación, la cimentación de horizontes de sentido y la construcción de representaciones sobre el Nuevo Mundo.

El segundo capítulo, denominado *Herramientas conceptuales para abordar la obra de Juan de los Hebas*, ofrece directrices conceptuales para estudiar analíticamente el libro y su inserción en una red de textos que lo cobijaba, a la luz de las propuestas analíticas de los Estudios Literarios contemporáneos. En este contexto se propone la relevancia de la palabra escrita en el ejercicio del poder en la Colonia y la relación indisoluble entre la vida sacerdotal y la práctica amanuense. La trama conceptual apunta a inscribir el libro en un panorama discursivo, para el cual tenía relevancia, en la medida que ofrecía contenidos en el buen uso de la fe y delimitaba las prácticas eclesiales.

El tercer capítulo, que se titula *Lectura de Theologia moral sacramental para el uso mas fácil de las conferencias que se tienen en el oratorio del Salvador del mundo en esta corte*, ofrece el análisis global y categórico de la obra, haciendo hincapié en las formas de enunciación de los discursos imbricados a los bienes de salvación. Juan de los Hebas expone la vida sacramental como un conjunto de prácticas simbólicas. Los sacramentos serían marcas impuestas sobre el cuerpo del feligrés, a través de una materia lejana como el agua o el aceite, que sirven de medio para imponer el signo, el grafismo, la tinta con que el sacramento graba el bien de salvación, cada oficio tendría el carácter de práctica escritural, y el conjunto de ellas conformarían un texto. Además, en cada sacramento, el uso de la palabra hablada sería fundamental en la enunciación discursiva, que al imponerlo, quedaría encadenado a los otros signos que marcan la historia del devoto en su camino hacia la trascendencia. Este acápite también aborda de forma general cómo se encuentran expuestos los argumentos teológicos y particularidades textuales usadas por Juan de los Hebas.

Por último, el cuarto capítulo ofrece una aproximación a la inserción del texto en una red discursiva imperante en Nueva Granada – actual Colombia -, y la relación que se puede establecer con el medio socioreligioso, a la luz de otros textos del mismo orden y manuscritos producidos por sacerdotes durante la segunda mitad del siglo XVIII, con lo cual se invita a proseguir con las investigaciones propuestas por los Estudios Literarios, en los cuales los horizontes de sentido son eslabones importantes de la vida social de los textos.

A manera de propuesta analítica, encuentro un conjunto de prácticas discursivas de escritura y lectura que se encarnaban en los agentes coloniales – sacerdotes – y nutrían la experiencia de la fe, discursos que obedecen a dos cortes temporales: unos universales e imperecederos, fundamentados por los bienes de salvación, las sagradas escrituras y la historia eclesiástica. Los otros, como objetos textuales afinados a las necesidades y coyunturas históricas que impactaban la vida de la Iglesia en su cotidiano discurrir. Ambos niveles discursivos se entrelazan en las construcciones discursivas que alimentaban la reflexión teológica de los sacerdotes, desde su experiencia de la fe, hasta su labor pastoral.

## **Letras coloniales y el fervor religioso en la América española**

La mayor parte de la producción y circulación de textos en territorio neogranadino, durante el periodo colonial, se encontraban empapadas del fervor religioso del mundo católico, gracias al papel fundacional y cohesionador de la Iglesia en el sistema social de la América española, la Colonia (Romano, 2004: Introducción). Tanto la producción poética, como la dramaturgia del periodo han sido el centro de gran número de análisis críticos e históricos de los Estudios Literarios modernos, con especial preponderancia de la poesía pietista o mística del Barroco americano y el teatro misional y colegial.

Para comprender el papel de las prácticas textuales que reflexionaban sobre el oficio clerical, vehículos de la producción de sentidos y generación de representaciones en manos de sacerdotes asentados en territorio americano, es importante retomar los postulados de Anderson Imbert (1954), Cedomiel Goic (1988) y José Miguel Oviedo (1995), investigadores relevantes dentro de la conformación disciplinar de la historia literaria latinoamericana durante la segunda mitad del siglo XX. Estos investigadores elaboraron listados de sacerdotes amanuenses en la Colonia, además de un compendio de textos, con la finalidad de rastrear las prácticas culturales que nutrieron la conformación de las sociedades coloniales de la América española.

Dicha producción textual es relevante en la reconstrucción del entramado discursivo imperante en la tardía Colonia, lo que conlleva a la ampliación del corpus de análisis de los Estudios Literarios para abarcar la circulación de dichos libros y la reproducción de discursos en manos de sacerdotes asentados en territorio indiano. Este aspecto traslada el foco analítico más allá de las *bellas letras*, categoría utilizada para abarcar los géneros literarios tradicionales: épico - narrativa, lírico y dramático (Mignolo, 1986: 143 - 144).

Al investigar un espectro amplio de las tipologías textuales, la reconstrucción histórica de las prácticas amanuenses por sacerdotes se evidencia como un panorama complejo, en el cual, el uso de la lengua escrita encierra valores positivos para el ejercicio de la dominación, el buen uso de la fe, la administración de los bienes de salvación y la moral. Esto conlleva necesariamente a revalorar la función de lo literario para el entramado políticosocial entre las colonias y la metrópoli.

Esta red imperial se manifestaba en territorio americano como un espacio de producción social donde se entrecruzaban el ejercicio del poder, el mundo de las creencias, la objetivación social de la belleza y de la verdad, las letras como vehículo de ideas, las prácticas de pegamento social, y a su vez, de forma soterrada, las disensiones y contravenciones al sistema imperante.

Para abordar particularmente el análisis histórico en el territorio neogranadino, es importante retomar la obra de José María Vergara y Vergara, quien abanderó los estudios literarios durante la segunda mitad del siglo XIX, con su obra *Historia de la literatura en Nueva Granada. Primera parte. Desde la Conquista hasta la Independencia. 1538 – 1820*, publicada en 1867. El autor es considerado uno de los pioneros de la historia de la literatura nacional.

El centro analítico de Vergara y Vergara gira en torno a la aparición de la literatura en territorio neogranadino, fenómeno que intenta rastrear de forma histórica. Para el autor, lo literario sería la consecuencia de un proceso de depuración del buen uso de la palabra, correcta composición de obras bajo los cánones de la literatura clásica, el refinamiento del gusto y el surgimiento de motivos propios en la Nueva Granada, en diálogo con la tradición literaria.

El autor concibe lo literario en términos tradicionales, las bellas letras y el buen uso de la lengua, sin embargo, la compilación histórica agrupa un amplio espectro de la producción textual, además de hechos de la esfera sociocultural del periodo.

El corpus recogido sirve como insumo en la reconstrucción de un entorno complejo, lo que implica el estudio de los textos que abordan el problema de lo religioso. Los logros de la Iglesia en la formación sociocultural neogranadina se unen a los valores positivos que generaron la *patria*, contexto al que el autor se reconoce vinculado:

*El lector encontrará al repasar las páginas que he trazado, una cosa que le sorprenderá desagradablemente si es espíritu fuerte: mi libro no viene a ser sino un largo himno cantado a la Iglesia. De este cargo no me disculparé. Quise escribir solamente una historia literaria; y si en ella hubiera encontrado algo que redundase en contra de la Iglesia, lo hubiera escrito francamente o hubiera renunciado a la obra. Más, ya que lo que buscaba, las letras, lo encontré siempre en el seno de la Iglesia misma, no tenía para qué ocultarlo. No tengo tampoco para qué negar que me es muy grato reunir las glorias de la Iglesia a las de la patria. (Vergara y Vergara, 1867: XXII – XXIII)*

Según el autor, el proceso de formación de la literatura en Nueva Granada nació con la llegada y el asentamiento de españoles en territorio conquistado, a través del cultivo de las letras y la cultura –europeas- en sus hijos nacidos en América, nutrido por la posterior conjunción entre la literatura española y la producción de escritos por amanuenses asentados en territorio indiano (producciones textuales hispanas y americanas indisolublemente emparentadas), así como la paulatina conformación de una literatura propia, dado que, el cultivo de las virtudes –incluyendo las letras – es un proceso histórico:

*Para mí era y es indudable que, con excepción de los Profetas, todos los demás hombres notables por su genio, son la síntesis y no el paréntesis de una generación. No hay fenómenos ni excepciones en este particular: el espíritu humano se desarrolla a pasos contados: llega a épocas en que hombres superiores precipitan su desarrollo, y otras en que, hombres medianos o nullos lo retardan, pero jamás lo estancan. (Vergara y Vergara, 1867: XIV)*

En consonancia con el paradigma imperante en el siglo XIX, Vergara y Vergara concibe la sociedad como el resultado de un proceso evolutivo inscrito en la historia, traslucido en la depuración del buen uso de la lengua, y por consiguiente, la aparición y formación de la literatura en Nueva Granada.

Así, plantea que el uso de la lengua de los primeros pobladores europeos de Nuevo Mundo fue poco refinado. Para ellos la educación y las letras constituían un factor de primera importancia en la educación de sus hijos, que ayudaron al cultivo de un medio ambiente rico, en el que se refinaría el gusto y la producción textual. Hay que sumar a este proceso, la llegada de sacerdotes regulares (dominicos, franciscanos, agustinos y jesuitas) provenientes de Europa, quienes aportaron a la producción de textos y la fundación de colegios, seminarios y universidades que enriquecieron el cultivo de las letras y la literatura.

En segundo término, he usado como referente *La literatura colombiana*, elaborada por Antonio Gómez Restrepo, et al, quienes reconstruyen de forma panorámica la historia de la literatura desde los tiempos de Conquista. Lo literario, para Gómez, puede ser ubicado en términos tradicionales, con relación a los géneros literarios. Sin embargo, el texto glosa a Vergara y Vergara con relación a la formación de las letras y el papel de la Crónica de Indias como tipología textual propia de la Colonia en América.

En menor medida, he abordado *La literatura colonial y popular de Colombia* escrito por Gustavo Otero Muñoz, quien reconstruye el panorama colonial con el uso de algunas producciones textuales destacadas, para dar forma a la genealogía de la literatura colombiana con fines educativos

El estudio de la literatura colombiana, omitido hasta hace poco en el programa del bachillerato es una signatura cuya fundación se hacía necesaria para complementar el conocimiento de nuestra génesis nacional... la evolución de nuestras fuerzas espirituales y de las formas literarias que las habían fijado (Otero, 1928: 7).

Para Otero, lo literario estaría ligado al proceso de reconocimiento y afirmación de Colombia como nación. La publicación de Otero resulta supremamente interesante, ya que recoge a manera de anexos un elevado número de canciones, estribillos, rimas y composiciones de la tradición popular colombiana, material susceptible de ser usada para estudiar las prácticas tradicionales de la cultura popular.

## **1.1 Sacerdotes escribientes en la conformación de la América española**

Según la *Historia de la literatura hispanoamericana. I – Colonia. Cien años de república*, escrita por Anderson Imbert, durante el siglo XVII se dio una mixtura de géneros textuales. La escritura de crónicas, tratados religiosos y libros didácticos, prácticas caligráficas extendidas durante la temprana Colonia, continuaron cultivándose gracias a la expansión del sistema imperial en las Indias Orientales. Dada su importancia, las diferentes formas narrativas eran producidas por el mismo autor, y en ocasiones, combinadas en un mismo escrito. Imbert señala que estos subgéneros se mezclaron en un estilo propiamente barroco, tocando el umbral de la literatura.

Para el autor en mención, son sumamente importantes las obras de Gaspar de Villarroel, quien combinó los conocimientos de derecho canónico con episodios librescos y narrativos anecdóticos. Era defensor de la particularidad y autonomía administrativa de las colonias con respecto de la rígida dominación peninsular.

Igualmente relevante fue el jesuita Alonso de Ovalle, quien combinaba la descripción natural con rasgos de imaginación, inserto en una lista de monjas y sacerdotes escritores: Fray Bernabé Cobo, Fray Antonio de Calancha, Antonio León de Pinelo, Fray Agustín de Vetancourt, el padre Manuel Rodríguez, Fray Diego de Cordova Salinas, José Buendía, Francisco de Figueroa, Fray Francisco Vázquez y sor Juana Inés de la Cruz, quienes abanderaron la producción de textos con marcado acento del fervor religioso durante los siglos XVII y XVIII.

Dicha producción cobijó la conjunción de diferentes prácticas textuales, elaboradas bajo la denominación de *Barroco americano*, en el cual predominaba la Crónica como reconstrucción histórica del Descubrimiento y Conquista de Nuevo Mundo, el discurso religioso y el oratorio. Estos textos entretejían diversos usos del lenguaje, que van desde la narración llana, hasta la ornamentación manierista.

De otro lado, en la *Historia y crítica de la literatura hispanoamericana. Tomo I – La Colonia* compilada por Cedomiel Goic, se encuentra el ensayo *La hispanización*, escrito por Alfonso Reyes, quien elabora un recorrido sobre el proceso de conformación de la sociedad colonial. En primera instancia, nombra la imposición violenta de la estructura de dominación sobre el territorio americano, el estudio se focaliza en Nueva España. Sin embargo, el énfasis analítico de Reyes se concentra en la simbiosis social entre la población indígena y los recién llegados, gracias a la labor de reconocimiento del otro y enseñanza de los paradigmas culturales de España, liderada por el clero. Desde los primeros franciscanos hasta el asentamiento de la Compañía de Jesús, la disposición para aprender de los indígenas y la aptitud para enseñar a los niños nativos fue una constante en el interés clerical.

El papel cohesionador de la Iglesia en Nueva España, y en general en las colonias, se cimentaba en salvaguardar la salud espiritual de los pobladores americanos. Para ello, la enseñanza de la fe, los valores y preceptos católicos, la cultura, los oficios y las letras, jugaban un papel muy importante. Esto se hizo evidente en las escuelas de enseñanza para criollos, mestizos e indígenas, para quienes la ampliación de la educación primaria y la fundación de la primera universidad pontificia en territorio americano, contribuyeron en la consolidación de la sociedad colonial. Las instituciones educativas ayudaron a la especialización del aprendizaje en teología, sagrada escritura, cánones, decretos, leyes e instituta, artes, retórica y gramática. La posterior diferenciación de la población, a través del sistema de castas, deterioró el ensanchamiento de la educación, criba impulsada por la población dominante en el sistema colonial.

*La retórica en Nueva España*, texto elaborado por Ignacio Osorio - en Cedomiel Goic - señala nuevamente el papel de dicha disciplina y, posteriormente, de la teología en la educación novohispana. Para trazar la importancia de esta vertiente, retoma el proceso de implementación de la educación franciscana durante el siglo XVI y el papel del padre Francisco Cervantes Salazar, renombrado teólogo que influyó esta primera etapa de la educación en territorio mexicano. Luego de ello, Osorio elabora un recuento de las publicaciones de textos usados en la enseñanza de retórica y teología durante todo el periodo, referencias de primera importancia para observar el énfasis dado a la enseñanza eclesíastica durante la dominación peninsular.

El predominio de la Compañía de Jesús en la educación comenzó hacia 1572, momento en que arribaron al Virreinato de la Nueva España, iniciando el proceso de fundaciones de escuelas. Las corrientes renovadoras de la retórica europea estuvieron en manos de los franciscanos desde la temprana colonia, quienes habían sido influidos por el pensamiento erasmista, sin embargo, con la llegada de los jesuitas se retomó la enseñanza tradicional de la cátedra, al recuperar el *mos maiorum* (conjunto de fundamentos y normas que rigen la tradición escolástica). Con la dirección de los jesuitas, los textos se depuraron y la enseñanza se aferró a la tradición, aunque las publicaciones fueron mejoradas a través de correcciones y reediciones complementadas.

Si los franciscanos le dieron preponderancia al uso de la lengua hablada, los jesuitas, por su parte, le dieron mayor predominio al uso del texto, las prácticas de redacción y comentarios textuales. La tradición eclesial marcó el curso de la educación y el tipo de conocimientos que rigieron la América española.

Para las investigaciones compiladas por Cedomiel Goic, la producción textual americana del siglo XVII y principios del XVIII es catalogada como *Barroco*, la posterior disolución de ésta es denominada como *barroquismo*, caracterizado por la dicción gongorina y las temáticas religiosas. Aunque el desarrollo del romancero, forma literaria que abordaba temas seculares, hubiese florecido durante este periodo, los temas religiosos y doctrinales mantuvieron un papel fundamental dentro del panorama literario.



En un texto posterior a las investigaciones de Anderson Imbert y Cedomiel Goic, José Miguel Oviedo propone que la expansión de Europa sobre el territorio americano obedecía a distintas motivaciones, en el caso inglés se buscaba formar factorías para producir y comerciar entre Viejo y Nuevo Mundo. En el caso español se intentó duplicar el Viejo Mundo, europeizar los territorios descubiertos, en los cuales la religión era el fin de la dominación y la lengua se convirtió en su vehículo; de esta manera, se impusieron dos proyectos primordiales en el asentamiento colonial: la evangelización y la alfabetización, abanderados por frailes, en especial franciscanos y dominicos, tarea continuada por los jesuitas luego de su arribo a América.

Esta función pedagógica, en manos de sacerdotes, conllevó la fundación de colegios y centros educativos en aquellos lugares donde se asentaban las órdenes religiosas, primero en Santo Domingo (1505), Nueva España (1523), Nueva Castilla del Oro – Lima (1551), y posteriormente, en cada enclave colonial. Con el auge de la educación en territorio americano, se auspició la incorporación de imprentas para la edición de libros religiosos.

En 1535 se estableció la imprenta en la Nueva España, los primeros libros impresos fueron *La escala espiritual para llegar al cielo* (1535) y *Breve y compendiosa doctrina cristiana en lengua castellana* (1539), escritos por el obispo Juan de Zumarraga.

Para 1582 llegó la imprenta a Lima e, igualmente, el primer libro editado fue una doctrina católica. La difusión de imprentas y textos en territorio indiano conllevó el auge de escritos religiosos. En concordancia, las ordenanzas reales prohibieron el tráfico e impresión de libros de *literatura de imaginación* en las colonias (novelas de caballería y obras de fantasía), aunque estos textos circularon de forma ilegal.

En el diálogo entre religión y expresiones culturales, Oviedo problematiza el concepto de Barroco, periodo y conjunto de manifestaciones culturales que obedecen a la producción social de los siglos XVII y primera mitad del XVIII. Para él, las producciones visuales y escritas deben ser leídas a través del dialogo entre religión y producción cultural, el barroco sería la cultura de la contrarreforma católica. El término surgió a partir de nociones peyorativas como *barrueco* (perla irregular) o verruga, para identificar la amalgama de elementos en un todo complejo.

Si otros autores ven el Barroco como la antinomia del Renacimiento que le precede, Oviedo señala que el vitalismo, la búsqueda estética de la belleza y la vuelta a la naturaleza inspirados por el pensamiento grecolatino clásico (Aristóteles), emparentan al renacimiento y al barroco, siendo el segundo la conclusión del primero, su exageración y descomposición, a través del resquebrajamiento de las normas de armonía y equilibrio imperantes en la

estética renacentista. Sin embargo, este nuevo periodo cultural estaría compuesto por la relación entre búsqueda de un ideal ultraterreno y la realidad concreta, lo cual nunca acabaría de resolverse, tensión evidenciada por la escritura, especialmente en *El Quijote*.

A través de la recomposición histórica, Oviedo señala que la Crónica de Indias con que se fundan las letras hispanoamericanas se postergaría como un género textual del Nuevo Mundo a lo largo del siglo XVII, pero en especial durante el siglo XVIII, con la inclusión de relatos cuasi novelescos y la descripción utilitarista de la naturaleza americana. Como ejemplo paradigmático se nombra la obra del jesuita Francisco Xavier Clavijero.

## **1.2 Amanece el siglo XVIII en la producción textual de las colonias**

En el análisis de este apartado histórico, Anderson Imbert señala la aparición de nuevas ideas y manifestaciones textuales, filosóficas, culturales y sociales en Europa durante el siglo XVIII, las cuales se replicaron en América en cabeza de pocos hombres, quienes *no se expresaron* (Imbert, 1954:152). Según el autor, el siglo XVIII hispanoamericano no estuvo preparado para el salto que dio el pensamiento ilustrado del empirismo hacia la razón, como sucedió en Europa, esta corriente intelectual se heredaría de forma tardía.

La ciencia en la Colonia, de forma tradicional, estuvo amarrada a la autoridad de la Iglesia. En América, griegos y romanos eran conocidos por versiones compiladas en el mundo católico, los renacentistas y reformistas no se habían alejado de la Iglesia, la Ilustración hispánica no rompió con el poder eclesial.

El movimiento cultural en las colonias fue liderado por sacerdotes, quienes escribían sobre religión y sobresalían en la oratoria. La oratoria, arte del buen uso de la palabra hablada, influyó en el gusto de la población colonial y las prácticas textuales. Entre los mayores exponentes del género estuvieron el padre Francisco Javier Conde y Oquendo, Joaquín Díaz Betancourt, Martín Velasco, José Parreño y Manuel Lacunza.

La crónica continuó siendo un género importante en territorio indiano, sin embargo, los nuevos textos se centraron en la reconstrucción histórica. Entre los cronistas, Imbert nombra a Fray Domingo de Neyra, el Obispo Pedro Agustín Morell de Santa Cruz, Basilio Vicente Oviedo, José de Oviedo y Baños, Martí

Félix de Arrate y Acosta, el padre Juan de Velasco, Francisco Xavier Alegre y Francisco Xavier Clavigero.

Para aquel momento, la elaboración de textos tomó relevancia sobre jurisprudencia, la aparición de bibliotecas, textos religiosos sobre moral y derecho, los que se hallaban intrincados en la enseñanza de la escolástica. El conocimiento de América residía en ubicar al Nuevo Mundo, su topografía y sociedades nativas, con respecto a los horizontes de sentido originados en Europa, centro del poder en el antiguo régimen, aunque dicha tentativa de conocimiento dieciochesco fue rápidamente reemplazada por el apogeo del saber basado en la razón, ligado con las Reformas Borbónicas<sup>1</sup>.

La irrupción del racionalismo generó dos movimientos; por un lado, estuvo concentrado en el rechazo a la amenaza que se cernía sobre la tradición católica y los preceptos teológicos, postura donde se encontraba José Mariano Vallarta y Palma. En segundo término, hallamos una postura que aprovechó la objetivación del territorio indiano, a través de comisiones que aportaban observaciones geográficas, náuticas, sociales y culturales. Esta nueva vertiente fue liderada por extranjeros, no obstante, el conocimiento del momento caló en los americanos, dando pie a la posterior crítica de la tradición y al apogeo de un gusto basado en lo nuevo.

---

<sup>1</sup> Para John Lynch, Hispanoamérica desarrolló una identidad propia, "tomó conciencia de su cultura, se hizo celosa de sus recursos" (Lynch, 1985: 9). Este largo proceso de auto reconocimiento comenzó desde la Conquista, se acentuó durante la guerra de sucesión de la corona española, y tomó forma con los cambios que trajo el siglo XVIII. La Casa de los borbones, heredera del imperio español, impulsó la reorganización administrativa de las colonias, entre los cambios más notorios podemos señalar la formación final del Virreinato de la Nueva Granada en 1739.

Carlos Marichal, propone que estas reformas buscaban dar nueva vida al imperio, ayudaron al fortalecimiento del gobierno transatlántico. Carlos III entregó una corona más fuerte de la que había recibido. Entre las medidas reales, la colonización interna jugó un papel fundamental, con el retiro de los criollos de la administración colonial para ser reemplazados por peninsulares provenientes del país Vasco, el fenómeno conocido como *la segunda colonización*, generó inconformidad general entre los colonos y ayudó a fortalecer una conciencia de lo americano.

Las medidas monárquicas afectaron directamente la vida productiva de las colonias, y en especial a la Nueva Granada, con estancos a la producción de aguardiente y tabaco, control del comercio interno, a través del reforzamiento de las Alcabalas (impuesto a los intercambios comerciales, se cobraba a la recua que traía las mercaderías en la entrada de los poblados), los Almojarifazgos (impuesto al tráfico de mercancías entre las colonias y España), mayor observancia del Quinto Real (impuesto a la producción de metales). Los cambios intentaban centralizar la administración de las colonias, la regulación e incremento de los dividendos obtenidos de América, la expansión de la producción agropecuaria, lo cual, incidió en el auge de *misiones científicas* – expediciones para reconocer y promover la producción de las riquezas americanas, con el fin de nutrir los mercados europeos. El propósito de las *Reformas Borbónicas* residía en la mejor organización de los territorios de la corona española. Para obtener más información, presento dentro de la bibliografía algunos textos que amplían el tema.

Ante el fortalecimiento de la filosofía moderna se dio el retroceso de la escolástica, conocimiento paradigmático instaurado en las academias coloniales basado en Santo Tomás y Aristóteles. Como ejemplo de esta nueva tendencia, podemos referir al padre José Agustín Caballero, quien expuso en términos escolásticos a Locke y Condillac a través de su *Philosophia electiva*.

Surgió en las colonias un *hombre sensible*, prototipo del intelectual ilustrado americano, por el otro, se afirmó la imagen de la tradición católica que no comulgaba con la filosofía ilustrada. Sin embargo, este criollo comenzó a marcar serias diferencias con la corona española, antecediendo al proceso independentista, entre quienes resalta la figura de Fray Servando Teresa de Mier en México, quien a través de la exaltación de la imagen de San Tomé, señaló el fin de la dominación peninsular. Por su parte, en la actual Argentina, Manuel Belgrano y Mariano Moreno dieron cuenta de la expansión del iluminismo de Condillac y el contrato social de Rousseau en las colonias. En este momento, José Félix de Restrepo apuntaba a una reforma en la educación, la abolición de la esclavitud y la independencia del despotismo peninsular.

En concordancia con lo expuesto por Anderson Imbert, las investigaciones compiladas por Cedomiel Goic señalan el trasfondo que trae la Ilustración del siglo XVIII para Europa y América, corriente cultural que conllevó un doble proceso para las colonias: la expansión del pensamiento moderno y el deterioro discursivo de las representaciones sobre América.

Goic hace hincapié en el ataque de pensadores europeos al Nuevo Mundo, como Buffon y Corneille de Paw, quienes menospreciaron la topografía y la población americana, críticas que apuntaban a demostrar la inferioridad y degradación de la población nacida en las colonias, con respecto a los progenitores peninsulares. Contra estas tentativas discursivas estuvo en disputa la producción cultural de la América española.

La Ilustración americana estuvo cercana a la producción de historias en base a bibliografías y material documental de fuentes primarias, al tiempo, se hicieron proyectos de elaboración de enciclopedias al estilo europeo. El pensamiento ilustrado estuvo ligado al uso del racionalismo cercano a la ilustración española del padre Feijoo, quien incorporó el empirismo y reflexiones lógicas, sin abandonar los preceptos religiosos y culturales de la tradición eclesiástica. Ello no implica que en las colonias no se conocieran a los grandes exponentes de la Ilustración europea.

Entre las figuras más importantes del siglo XVIII americano encontramos a Alonso Carrió de la Vandra, Juan Ignacio Molina, Francisco Javier Clavijero, Francisco Eugenio Javier de Espejo y Santa Cruz. Para este momento, resurgieron los viajes a través de territorio colonial, con permiso monárquico. Como ejemplo, la travesía de Alexander Von Humboldt fue de vital importancia para el resurgimiento de los diarios de viajero, que brindaron al mundo una nueva representación de América.

Durante este periodo, cifrado por la Ilustración, se formó una amalgama entre pensamiento político y social, que se aunó con los procesos históricos que engendraron las independencias latinoamericanas. Este pensamiento dio paso a la denuncia de las injusticias y desmanes en el sistema colonial, entrecruzados con las manifestaciones de inconformidad y las revueltas en las sociedades coloniales, las revueltas comuneras, sin que por ello se pueda afirmar una relación directa entre los movimientos ilustrados y las revueltas sociales.

El neoclasicismo, como movimiento literario, estuvo ligado al surgimiento de los cambios socio políticos, en los cuales se intentaba encontrar raíces culturales de América en la tradición de Viejo Mundo, un movimiento doble de búsqueda en la tradición clásica europea y la ascendencia cultural de la población americana.

En contraste con Anderson Imbert y Cedomiel Goic, José Miguel Oviedo propone que, alrededor de la cultura eclesiástica, la producción de textos religiosos había tenido un papel fundamentalmente pedagógico durante el periodo colonial, al principio, abanderada por franciscanos y dominicos, posteriormente, en manos de jesuitas y agustinos. La Compañía de Jesús tuvo un papel primordial en la enseñanza colonial durante los siglos XVII y XVIII, quienes basaban su propuesta pedagógica en la escolástica, poco abiertos a la hora de innovar en interpretaciones. El papel de la palabra escrita fue supremamente importante en la formación sacerdotal de las comunidades religiosas y los padres seculares, a través del auge de la escolástica, el texto se convirtió en una herramienta vital en la formación y comunicación entre sacerdotes.

El deterioro de la monarquía española alcanzó su punto más notorio durante el reinado de Carlos II, con su muerte se desató una guerra de sucesión entre 1701 y 1713, el reinado de los Habsburgo llegaba a su fin.

La casa de los Borbones asumió la corona en cabeza de Felipe V, sobrino de Luis XIV rey de Francia. Los borbones trajeron a España el espíritu reformista, el *despotismo ilustrado*, que propugnaba por un cambio instaurado desde arriba. “la razón se había vuelto práctica y ofrecía, con optimismo, otra clase de paraíso a los hombres: aquí y ahora” (Oviedo, 1995: 283). Según Oviedo, los cambios que recomponían el contexto de la dominación europea, eran anticlericales y progresistas, basados en los avances de las ciencias naturales, ciencias exactas, astronomía, el *maquinismo*, el contractualismo, el enciclopedismo y el pensamiento histórico: un “nuevo evangelio de la transformación, la utilidad y el lucro” (283).

Los grandes monarcas reformistas fueron Felipe V y Carlos III, aunque los cambios que buscaban rescatar el Imperio no se amoldaron a las nuevas circunstancias imperantes en el Viejo Mundo. Como contraparte al pensamiento ilustrado de Europa, en España surgió una corriente de *filósofos deístas*, quienes hermanaban el antiguo régimen socio religioso con las nuevas ideas: “si el mundo era una máquina, Dios era el gran Ingeniero, figura impersonal, funcional y separada de su propia creación” (284).

En este contexto de reacción frente al cambio surgió el Rococó, periodo cultural que promulgaba los valores de la gracia, el encanto y el placer. Buscaba la delicadeza, saturado de amorío, coqueteo, devaneo erótico, y, sentido elegante de la aventura mundana, que parecían satisfacer las necesidades de los nuevos tiempos:

*Así, la naturaleza domesticada y civilizada es una vía de escape de la fantasía del alma escéptica de Dios. Siendo agnóstico, el rococó se contenía con acariciar las imágenes de la divagación naturalística y del cuento de hadas, inocentes modos de abstraerse de la pesadumbre de la vida cotidiana. (286)*

En territorios americanos, la práctica literaria perdió centralidad en la medida que se multiplicó la actividad intelectual. El periodo de crisis imperial generó el fortalecimiento del misticismo, la producción de apologías y la aparición del iluminismo devoto: “el iluminismo produce una intensa actividad intelectual y científica – derecho, religión, historia, didáctica, oratoria, ciencias naturales y exactas, enciclopedismo –, en desmedro de la literatura propiamente dicha, que ahora hay que encontrar en los márgenes o entresijos de aquella” (286).

Estas manifestaciones socioculturales estuvieron mezcladas con cambios en la estructura colonial. Debido al motín del Esquilache<sup>2</sup> en Madrid, los jesuitas fueron expulsados de los territorios españoles en 1767, señalados de haber participado dentro de la revuelta. La comunidad fue acogida por el papado en el Vaticano, lugar donde los frailes reaccionaron de manera escrita frente a lo que consideraban como una injusticia. Sus textos, abiertamente contradictores a las imposiciones monárquicas, ofrecieron una fuerte crítica frente a la dominación española en las colonias americanas. Además, la expulsión fue a todas luces un sinsabor para los criollos que se estaban educando, quienes posteriormente serían los pensadores de la Independencia.

Con la expulsión de la comunidad, los franciscanos y dominicos volvieron a asumir un papel central en la educación y difusión de la cultura, mucho más abiertos a la incorporación de nuevas ideas. La cultura eclesiástica fue una barrera contra la entrada de las ideas ilustradas, sin embargo, luego de la expulsión, se gestó un movimiento mucho más conciliador para incorporar las ideas racionalistas y ampliar el espectro de la escolástica.

### **1.3 Amanuenses en la conquista y colonización de la Nueva Granada**

La obra de José María Vergara y Vergara elabora un recuento histórico de los acontecimientos y producciones textuales más relevantes en la conformación de la sociedad neogranadina, en el cual, se entrelazan los amanuenses<sup>3</sup> laicos y los clérigos más importantes del periodo, comenzando desde el arribo de peninsulares a Tierra Firme.

---

<sup>2</sup> El motín del Esquilache fue una revuelta popular madrileña en 1766, en la cual, la turba capitalina se manifestó frente a la falta de pan. Los amotinados acusaban al marqués de Esquilache, ministro del rey, por la falta del alimento preciado. El marqués era poco apreciado por la población por sus reformas a la vestimenta tradicional española, como consecuencia de la revuelta fue expulsado junto con los cabecillas de la conspiración.

<sup>3</sup> Las palabras escribiente, amanuense y copista son palabras sinónimas, tienen en común el oficio de “copiar o poner en limpio escritos ajenos, o escribir lo que se le dicta” (<http://lema.rae.es/drae/?val=amanuense>). Los copistas, al igual que los escribanos, usaban de forma profesional el buen uso de la palabra escrita, en documentos legales, judiciales, oficiales en la administración del poder local o virreinal, etc. Sin embargo, las nociones de escribiente y amanuense, no solo nombraban la práctica profesional, también señalaban una vida activa frente al universo textual, donde la lectura, copia, reescritura y recomposición de textos juega un papel fundamental. La relación activa entre espacio vital y texto componía un rasgo definitorio de la vida de estos agentes coloniales.

En este compilado aparecen incluso títulos de obras desaparecidas que, según el autor, ayudaron aunque sea de forma parcial a la conformación de la literatura en la sociedad colonial, dado que su lectura, aunque restringida, nutrió en alguna medida el espacio de producción social. Los primeros pobladores europeos incentivaron la educación de sus hijos en las letras clásicas:

*Un epigrama latino, numeroso y sonoro, trabajado en obsequio de algún varón ilustre; una octava real o un mal soneto fueron los primeros ensayos de los pocos hombres de letras que vinieron a la colonia, o de los hijos de los rudos conquistadores a quienes sus padres hicieron aprender gramática castellana y latina.* (Vergara y Vergara, 1867: 17)

El proceso de depuración en el buen uso de la lengua fue dilatado, se unió con las experiencias de lectura de la literatura clásica, las cuales aportaban ejemplos del buen uso de la métrica y la gramática aplicada a la poesía. Según Vergara y Vergara, si los primeros neogranadinos hubiesen hecho cantos a las empresas de Conquista, el valor de españoles e indígenas y, hubiesen rememorado de forma épica las experiencias de encuentro entre los dos mundos, al estilo del Mío Cid, habrían fundado una literatura nacional. Pero embebidos por la literatura clásica, no supieron encontrar el valor literario que la realidad americana ofrecía como motivo textual. A lo cual se suma la reticencia de los llegados peninsulares para elaborar textos poéticos, según el autor, estos castellanos y andaluces eran pueblos de acervo lírico.

Es plausible suponer que, a la llegada de los españoles, los pueblos nativos conservaban una incipiente producción lírica, compuesta de cantos a los dioses, hazañas a los héroes, cantos religiosos e himnos guerreros, etc. Dichas composiciones conformarían productos propios de las sociedades primitivas. Sin embargo, por su naturaleza oral desaparecieron con las sociedades ancestrales que las habían elaborado, por ello, Vergara y Vergara prefiere omitir su abordaje (14 – 15).

Salvo algunas composiciones líricas menores elaboradas por los primeros conquistadores como el Licenciado Cristóbal de León, Sebastián García, Gaspar Berrio, Pedro Núñez, entre otros, las letras neogranadinas emergen con las Crónicas de conquista, inauguradas por el propio Gonzalo Jiménez de Quesada.

Gómez Restrepo sigue a Vergara y Vergara en la interpretación del surgimiento de las prácticas textuales en territorio neogranadino, señalando como pionero en la escritura de Crónicas al propio Jiménez de Quesada con el *Compendio historial de la conquista del Nuevo Reino*, además de la redacción de una *Colección de*



*sermones con destino a ser predicados en las festividades de Nuestra Señora*, ambos textos perdidos. Según Gómez Restrepo, rasgos propios del conquistador fueron heredados por la naciente sociedad, “militar civil, valiente hasta el heroísmo, cuando la ocasión lo requiere, pero nada propenso al caudillaje, y entre las notas distintivas de la índole nacional deben señalarse el espíritu religioso, que ha permanecido incólume, en medio de las violentas luchas de ideas, y la tendencia legalista” (Gómez, 1952: 11).

Para Gustavo Otero Muñoz, la historia de la literatura alberga a personajes importantes como Quesada, Castellanos o Aguado, sin embargo, encontrar la génesis de lo literario se debe rastrear en la conformación de la sociedad colonial como tal, en la construcción de las ciudades, en la organización de las incipientes comunidades, en las prácticas de pegamento, en un carácter común: “Ese carácter común es la ausencia de un verdadero tipo nacional en las obras del ingenio. De ahí que el estudio de este periodo literario tenga más un atractivo histórico y documental que un interés estético” (Otero, 1928: 14)

Dichas crónicas continuaron produciéndose en manos de clérigos, como Juan de Castellanos, a quien Vergara y Vergara trata con detalle, dado que su libro *Elegías* retoma autores previos y canta los grandes hechos de la Conquista. Castellanos incorpora la rima, aunque no produce poesía, su obra narra en cuatro tomos los eventos ocurridos desde el Descubrimiento.

Pese a la desaparición del tomo IV de las *Elegías*, dedicado a la Nueva Granada, Vergara y Vergara compara y valora el carácter histórico del texto de Castellanos con respecto a la *Araucana* de Alonso de Ercilla, obra destacada de la literatura española de la época: “Castellanos no inventa como Ercilla, sino que describe; la *Araucana* no ha sido considerada como un documento tan histórico como las *Elegías*, que son citadas con frecuencia por nuestros historiadores como una crónica fidedigna; de tal suerte que han sido más estimadas como crónica que como monumento literario” (29). Como respuesta a la propuesta de Vergara y Vergara, acerca de alzar la obra de Castellanos al nivel de Ercilla, Gómez Restrepo señala que las *Elegías* están a cien leguas de la *Araucana*, pero se halla escrita con gran vigor y soltura de algunos versos.

Otero Muñoz introduce a Fray Geronimo de Escobar, cura y vicario de la ciudad de Cartago, quien escribió la *Historia general de Popayán*, fundador del Convento de San Agustín en dicha ciudad, se desempeñó como Visitador eclesiástico del Obispado y mandó a reedificar la iglesia de Almaguer. Viajó a España en la década de 1580 y fue asignado al Obispado de Nicaragua.

La educación juega un papel muy importante para la formación de las letras en Nueva Granada y, según Vergara y Vergara, este proceso fue liderado por los frailes desde su llegada: El sacerdote dominico Domingo de las Casas enseñó de forma gratuita en su convento desde 1543, primero gramática, y desde 1572, en artes y teología. Fray Gerónimo de Loaisa obtuvo la primera licencia para fundar un colegio en Santa Fe, el cual terminó instituyéndose en Lima. El primer colegio de Santa Fe de Bogotá fue fundado por Pedro Ortiz de Chamburú en 1576, aunque tuvo una corta vida.

La educación de los hijos de caciques fue una orden del Presidente Juan de Borja en 1607, empresa dada al colegio de los jesuitas. Aunque esta ordenanza sólo llegó hasta la compra de la casa donde iba a funcionar el colegio, Vergara y Vergara lamenta el fracaso y poco interés mostrado en la formación de los indígenas, dado que dicha formación hubiera retribuido grandes frutos de *este pueblo inteligente y virtuoso* (69).

El colegio seminario de Santa Fe fue fundado por fray Luis Zapata de Cárdenas, quien estuvo al mando hasta su muerte, sería refundado cuatro años después del deceso por el Arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero, institución que pasó a manos de jesuitas, quienes lo administraron hasta 1767.

A inicios del siglo XVII, los dominicos fundaron la primera Universidad, el Colegio de Santo Tomás, institución privilegiada por bula papal y cédula real, lo cual desató un enfrentamiento legal entre jesuitas y dominicos por el control de la educación profesional, conflicto dirimido en 1627 en favor del Colegio de Santo Tomás. A manera de desquite, los jesuitas se dedicaron a fundar colegios en Honda, Pamplona, Tunja, Cartagena y Antioquia, trece en total, convirtiéndose en la comunidad con más establecimientos educativos en la Nueva Granada.

El dominico fray Cristóbal de Torres fundó en 1653 el colegio del Rosario, institución que apuntalaría la educación superior en Nueva Granada durante el siglo XVIII. En 1715, los franciscanos fundan el colegio de San Buenaventura, donde se educaban juntos novicios y laicos.

*En el Nuevo Reino de Granada prestaron los religiosos importantísimos servicios a las letras, ya fundando los únicos colegios que hubo en la colonia, ya redactando las únicas gramáticas y los vocabularios que nos quedan de las lenguas indígenas, ya escribiendo las únicas historias que tenemos y sin las cuales no sabríamos una palabra de los hechos de nuestros padres. (Vergara y Vergara, 1867: 60 - 61)*

La enseñanza impartida en Nueva Granada se centraba en humanidades, artes y teología. Con la apertura del seminario de San Luis, el padre jesuita Dadey ofreció la primera clase de física, para explicar el movimiento de meteoros a la luz del sistema aristotélico, lo cual asombró a la *candorosa sociedad santafereña* (68). La cátedra de medicina fue abanderada por el Doctor Diego Enriquez en la Universidad Santo Tomás, desde su fundación, quien enseñaba las doctrinas de Hipócrates y Galeno. La enseñanza de la medicina cambiaría en la segunda mitad del siglo XVIII, con el arribo de José Celestino Mutis.

Entre el inventario de títulos, compilado por Vergara y Vergara, hallamos al Doctor Santiago Álvarez del Castillo, quien se unió a la orden de los capuchinos, conocido como fray Sebastián de Santafé, escribió obras de teología e historia. *Guerra y conquista de los indios pijaos*, escrito por Hernando de Angulo y Velasco, alguacil del Santo Oficio en Santafé. En Cartagena, el agustino fundador del convento de la Popa, fray Alonso de la Cruz escribió una crónica sobre su comunidad en dicha provincia.

Asesor del cabildo eclesiástico de Sevilla y natural de la Nueva Granada, el doctor Luis de Brochero escribió *Discurso sobre el uso de coches*, *Discurso sobre la prohibición del duelo* y *Discurso sobre el uso de exponer los niños en favor de los expósitos*, escritos de moral publicados en Sevilla 1626. El obispo de Popayán, Don Luis de Betancur escribió el *Tratado de la preferencia que deben tener los que nacen en Indias como patrimoniales, para ser proveídos en sus iglesias y oficios*. La crónica neogranadina del siglo XVII fue revitalizada por la obra de Fray Pedro Simón con sus *Noticias historiales*, según Vergara y Vergara: “Como el padre Simón escribió de cosas nuestras y en nuestra República, fácil es comprender la influencia que tuvieron sus escritos en el lento pero no interrumpido desarrollo de nuestras letras, y en fomentar la afición a la busca de tradiciones locales” (76).

El escritor laico Juan Rodríguez Freyle escribió *El Carnero* entre 1636 y 1638, documento paradigmático para los estudios literarios de la Colonia en Nueva Granada, dada la yuxtaposición de diferentes tipologías textuales, la unión de hechos históricos propios de la historia de conquista y motivos literarios, a lo cual se le ha denominado *histórielas*. Al igual, la complejidad discursiva del texto acusa la labor de reescritura y corrección, práctica típica de los amanuenses, lo que indica la obra de varios autores que copiaron y corrigieron el texto de Freyle en versiones diferentes que se han recuperado.

El texto posee numerosas alusiones a la literatura clásica y sagrada, y la fuerte presencia de trasfondos morales, los cuales Vergara y Vergara pondera como: “echando mano de citas sacadas de la Escritura y ejemplos tomados de la Historia... en su libro resplandece la ingenuidad y el candor, alternado con su poquillo de socarronería para deducir maliciosas pero no falsas consecuencias” (84).

Don Pedro Fernández Valenzuela escribió tres tratados espirituales sobre *Dictámenes sentenciosos*, otro sobre *El rosario de Cristo*, y otro titulado *Flores espirituales*, y, el *Tratado de medicina y modelo de curar en estas partes de Indias*. Su hermano fray Pedro de Solís y Valenzuela escribió *El desierto prodigioso o prodigio del desierto*, texto recuperado recientemente, ha sido objeto de trabajos históricos, que lo prefiguran como una de las primeras composiciones narrativas propiamente americanas.

Solís y Valenzuela publicaron en 1647 el libro *Epítome de la vida y muerte del Ilustrísimo señor doctor don Bernardino de Almanza, arzobispo de Santafé de Bogotá*. En el Epítome aparecen los sonetos de Baltazar de Jodar y San Martín. En estos textos del siglo XVII, se hallan epígrafes, dedicatorias y poemas elaborados por otros sacerdotes, quienes atraídos por el fervor que despertaban dichos escritos, comentaban y loaban a los libros y a sus autores.

El listado ofrecido por Vergara y Vergara es amplio. Podemos nombrar a fray José de Miranda con su *Lengua eucarística del hombre bueno*, impreso en 1665, *Alabanzas de María*, *Sobre la oración del Avemaría* y *Vida de Santo Domingo Soriano*, perdidas. Fray Alonso Garzón de Tahuste escribió *Sucesión de preladados y jueces seculares del Nuevo Reino de Granada* e *Historia antigua de los chibchas*, perdidas. Fray Francisco José Cardoso escribió numerosas obras que han desaparecido, entre ellas una novela, y, Antonio Osorio de las P. quien escribió libros de sermones: *Maravillas del hijo de Dios en la persona de su madre santísima*, *Maravillas de Dios en sus santos* y *Maravillas de Dios en sí mismo*. Fray Juan de Pereira, dominico cartagenero, escribió obras como *Milagros obrados por la Virgen de Chiquinquirá* y *Excelencias de Santo Domingo*.

A manera de cierre de los grandes autores del siglo XVII en las letras neogranadinas, podemos citar a los dos más importantes en el espectro colonial. Fray Andrés de San Nicolás, padre agustino de renombre por haber cofundado el convento de la Recoleta en el desierto de la Candelaria, fue cronista de orden y rector del Colegio de Alcalá de Henares, su participación clerical lo llevarían a Madrid y Roma, fue un clérigo elogiado incluso por los provinciales españoles de su orden, escribió *Passerculi solitarii planctus*, entre otros.

Por último, el sacerdote Lucas Fernández de Piedrahita es considerado como el gran cronista de la Nueva Granada durante el siglo XVII, en su juventud escribió algunas piezas teatrales (desaparecidas), su crónica más recordada fue la *Historia general del Nuevo Reino de Granada*.

Para Gómez Restrepo, la literatura de la Nueva Granada durante los siglos XVI y XVII es de pésima calidad, si se compara con las letras del Perú y Nueva España. En poesía hay pocas composiciones menores, el autor más relevante del siglo XVII fue Hernando Domínguez Camargo, natural de Santa Fe, quien compuso un poema sobre San Ignacio de Loyola. Si la poesía fue poco cultivada, la prosa tuvo mejor suerte con la escritura de Crónicas de Indias e historias de las comunidades regulares, entre las que destaca los libros de los padres José de Gumilla y José Cassani, sacerdotes jesuitas. El autor, al igual que Vergara y Vergara, le concede un apartado especial a Lucas Fernández de Piedrahita como gran historiador de la Nueva Granada, a quien emparenta con la realeza indígena, y llega a ser de las grandes figuras de las letras coloniales en la América española, como el Inca Garcilaso. Además nombra a los padres jesuitas Francisco de Figueroa natural de Popayán, y Manuel Rodríguez natural de Cali, quienes escribieron *Relación de las misiones de los jesuitas en el país de los Maynas* y *El Marañón y el Amazonas*, respectivamente.

En contraposición a Gómez Restrepo, Otero Muñoz propone que el siglo XVII se puede caracterizar por una transformación en la vida social de la Nueva Granada. Durante el siglo XVI y temprano siglo XVII se habían desarrollado la gran mayoría de las batallas de conquista contra los naturales del territorio, a lo cual, le siguió un trabajo mucho más delicado, la formación de los indígenas conquistados y de los colonos que ya hacían parte del Nuevo Reino. Por ello, desde finales del siglo XVI e inicios del XVII, la educación pasó a jugar un papel supremamente importante dentro del espectro de la vida social, rasgo común entre la propuesta de Otero Muñoz y la exposición elaborada por Vergara y Vergara. Este proceso de formación fue liderado por sacerdotes consagrados en llevar la verdad de Cristo a los pobladores, la preparación en escuelas y universidades de la población nacida en Nuevo Mundo. La actividad sacerdotal del siglo XVII se concentró en la formación de la población, complementada por la escritura de textos reflexivos e historias del Nuevo Reino.

## 1.4 Amanece el siglo XVIII en las letras neogranadinas

José María Vergara y Vergara nos acerca al inicio del siglo XVIII neogranadino, marcado por la elaboración de textos sobre temas de acervo religioso, práctica enraizada en la vida clerical del Nuevo Mundo. A lo cual podemos agregar la incorporación de la imprenta que, posibilitó la preservación de textos y ayudó en la reproducción de los discursos imperantes, aunque al interior de la limitada producción textual de la Nueva Granada, no gestó un marcado cambio en la circulación de las ideas.

Tanto Vergara y Vergara, como Gómez Restrepo, señalan que las letras del XVIII fueron inauguradas por el sacerdote dominico Alonso de Zamora con una historia sobre su orden, *Historia de la Provincia de San Antonio del Nuevo Reino de Granada, de la orden de predicadores*, elaborada a petición del padre provincial, e impresa en Barcelona para 1701, dado que las Crónicas de Indias se habían centrado en temas de conquista y guerra, dejando de lado las hazañas de la Iglesia. Según Vergara y Vergara, el Doctor Joseph Ossorio de Paz imprimió su colección de sermones en Madrid hacia 1712, intitulado *Quinquenio sacro, las cinco palabras del Apóstol San Pablo en cinco instrumentos de David, en veneración de las llagas de Cristo, Señor Nuestro, predicados en cinco sermones sobre los Evangelios de las cuatro domínicas de la cuaresma y de la domínica de pasión*.

Don Francisco Álvarez de Velasco y Zorrilla, Gobernador y Capitán General de Neiva y la Plata, funcionario laico, trazó una vida vinculado a las letras coloniales pese a su poca educación en literatura. Dentro de las escasas composiciones conservadas, se encuentra una poesía laudatoria a Sor Juana Inés de la Cruz, con quien sostuvo un intercambio epistolar. Tanto la correspondencia, como la lectura de la poesía de Sor Juana, llevan a considerar que la circulación de textos e impresos, en el ámbito colonial, no se restringía a las limitantes administrativas de los virreinos y provincias. Podría sugerirse que a inicios del siglo XVIII la circulación y lectura de textos producidos en las colonias vinculaba distintos territorios americanos, esbozando redes sociales intercoloniales, que se aunarían a las relaciones entre metrópoli y espacios coloniales en particular.

Don Joseph Ortiz de Morales publicó en 1713 su producción exegética, titulada *Coronas de oro del Patriarca san José, deducidas y sacadas de cuanto dijeron los Evangelistas y doctores de la Iglesia*. Don Felipe Romana y Herrera, redactó en latín el *Tractatus de Paenitentia*, que recogía las enseñanzas teológicas de la cátedra impartida en el Colegio del Rosario por Antonio Joseph Guzman en 1737.

Según Vergara y Vergara, Don Juan de Olmos escribió una obra en honor a la *Vida de la Madre Gerónima del Espíritu Santo*. Aunque en una investigación reciente, la Doctora Ángela Inés Robledo ha logrado descubrir que el texto fue escrito por la propia Madre Jerónima Nava, el texto es parte de un proceso reflexión autobiográfica, propio de la época.

El padre Pedro Pablo de Villamor escribió la vida de la *Madre Francisca del Niño Jesús*, impreso en Madrid 1723. El sacerdote jesuita Don Fernando de Vergara y Ascárate nativo de la Nueva Granada, fue procurador general de su provincia ante Roma, escribió *Resoluciones morales o explicación de los contratos en común y en particular, Cuestiones canónicas, Sermones de la Santísima Virgen y de los Santos, Breve noticia de la Congregación de nuestra Señora del Socorro, y Dictamen de prudencia de Nuestro Padre San Ignacio de Loyola*.

Su hermano Don José de Vergara y Ascárate, quien se incorporó en la adultez a la vida sacerdotal, escribió *El sacerdote instruido, Historia de las capellanías fundadas por laicos y religiosos en este arzobispado, Sermones morales y doctrinales, Historia de Gedeón, Ester y la casta Susana, De las religiosas y veneración de los Santos, Cuestiones del cabildo de Santa fe, y Reparos dignos de atención en la erección de parroquias*.

La producción de textos de acervo teológico en territorio neogranadino fue complementada con la llegada de la imprenta, traída por la Compañía de Jesús, el primer *impresor de oficio* de Santafé fue Francisco de la Peña. La llegada de este sistema de reproducción no conllevó la eclosión de textos y la circulación de ideas, en principio su uso fue mesurado:

*Mientras las letras se cultivaban con esfuerzos aislados e ininterrumpidos, como lo hemos visto; y la imprenta santafereña no producía aún sino catecismos y novenas, que eran en general reimpresiones; otro escritor se aparejaba, en el silencio de un convento, a enriquecer, sin quererlo ni pretenderlo, la lista de escritores sagrados.* (Vergara y Vergara, 1867: 196)

Según Gómez Restrepo, uno de los primeros textos editados en la imprenta de la Compañía de Jesús fue un folleto titulado como *Compendium privilegiorum et gratiarum Sancta Fidei Novi Regni Granatensis*, de 1739.

Es notorio que los vínculos entre literatura española y producción textual en las colonias son indisolubles, dado que la historia cultural de dichos espacios bajo el dominio monárquico, constituían un todo articulado. De allí, las letras americanas bebían preceptos y riqueza en el buen uso de la lengua.

Vergara y Vergara considera como un *funesto error* el proceso de separación de los vínculos entre ambas producciones, desencadenado por la Independencia. Dicha ruptura empobreció los procesos de lectura y creación en Nueva Granada, también llevó a los autores a incorporar productos de otros lugares como Francia, “mostrando al mundo una literatura expósita, sin padres ni tradiciones, y tratando de romper el lazo de oro, que a pesar de tan malos esfuerzos nos une aún a España: ese lazo es la lengua de Cervantes” (196).

Para este autor decimonónico, la lengua es el bien heredado por la España imperial al Nuevo Mundo, enriquece la vida cultural de América y lo vincula con un mundo cultural rico. Bajo este lente analítico, la fuente de producción y circulación del buen uso de la lengua se hallaría en el centro político, núcleo desde el que emanarían las formas y mecanismos de dominación, además de los horizontes de sentido. Sin embargo, Cedomiel Goic plantea la evolución y consolidación léxica a través de los procesos de Conquista y Colonización en América, relaciones de gran envergadura que dieron forma al Nuevo Mundo y a España.

Aunque su obra fue editada y divulgada durante el siglo XIX, la monja Doña Francisca Josefa de Castillo y Guevara es una poetisa de gran relevancia para el temprano siglo XVIII neogranadino. Su formación en letras fue escasa, con especial relevancia de la lectura de la obra de Santa Teresa de Jesús. Su obra nutrió la producción textual de la época, con alusiones a las sagradas escrituras, entrecruzadas con experiencias extáticas propias de la vida religiosa. El presbítero Pedro Andrés Calvo escribió sobre la vida de una religiosa del convento de Santa Inés de Santa Fe.

Para Gustavo Otero Muñoz, durante el siglo XVIII los poetas peninsulares se esforzaron por revitalizar la producción lírica, lo cual terminó constituyéndose en la exaltación del neoclasicismo francés, que revirtió en procesos similares en las colonias. Sin embargo, la Madre Francisca Josefa del Castillo en su celda de clausura se consolidó como la primera gran escritora de Nueva Granada y se



convirtió en un eslabón fundamental en la consolidación de la literatura colombiana:

*En un apartado rincón del Nuevo Reino de Granada el extraño suceso de que una mujer, que vivía recogida en un claustro, se dedicaba al cultivo de las letras, escribiendo, por mandato de sus confesores, sus Sentimientos espirituales, dignos de la Santa de Ávila y la relación de su vida... Su dulce y tierna lira de poetisa en prosa, - aunque también escribió versos -, dio el feliz anuncio de que iba a llegar una era brillante y verdaderamente magnífica. (Otero, 1928: 121)*

Siguiendo a Vergara y Vergara, el jesuita enviado al Nuevo Reino, Juan Rivero, escribió la *Historia de las misiones de los Llanos de Casanare y los ríos Orinoco y Meta, Historia general de las misiones de esta Provincia, Theatro del desengaño*, entre otras. El padre José Cassani elaboró una historia panegírica de su orden, a semejanza de la obra del padre Zamora, titulada *Historia de las misiones de los jesuitas en el Nuevo Reino*. El padre José Gumilla escribió *El Orinoco ilustrado, historia natural, civil y geográfica de este gran río y de sus caudalosas vertientes: gobierno, usos y costumbres de los indios sus habitantes, con nuevas y útiles noticias de animales, frutos, aceites, resinas, yerbas y raíces medicinales*. Los padres Cassani y Gumilla basaron sus obras en el texto del padre Rivero. Por su parte, Gómez Restrepo sitúa a los sacerdotes en un plano relevante de las letras del siglo, como ya he mencionado. Esto muestra una diferencia con Vergara y Vergara, para quien los textos de los sacerdotes carecen de la experiencia vital del territorio.

*Plácenos ver que en ese tiempo, o mismo que en los anteriores y aún en los posteriores hasta 1810, eran los eclesiásticos los que sostenían la afición a las letras; y que sin ellos tendríamos que pasar por alto un siglo entero como se pasa una semana (214).*

Para este último, es innegable el papel que jugaron los sacerdotes amanuenses dentro de la historia literaria en Nueva Granada, dada la importancia del texto - comenzando por el libro sagrado- y la reflexión escrita, condición particular del oficio. Ello no implica que su barrido histórico margine a agentes laicos que cultivaran dicha práctica, tan solo señala la tendencia de los clérigos a construir textos, oficio poco frecuente en la población colonial.

En la mitad del siglo XVIII no era lícito incorporar como escritor neogranadino a un amanuense nacido y formado en ultramar, sin embargo, Vergara y Vergara incorpora algunos clérigos que por pasar gran parte de su vida en el Nuevo Reino, haber escrito sobre temas referentes a la colonia, y por su contribución al cultivo de las letras, merecen una mención en su barrido histórico.

En el largo listado de clérigos amanuenses se encuentra el arzobispo Don Nicolás Javier de Bazorda Larrazabal, quien escribió el *Holocausto fúnebre, parentación funesta sacrificio luctuoso, que en las sumptuosísimas reales exequias, executadas por la inopinada, quanto deplorada muerte del muy alto, poderoso y magnánimo Monarcha, el Sr. D. Phelipe V el animoso, Rey de España y las Indias, y Emperador del Orbe todo americano...* texto publicado en la península, al igual que, el sermón fúnebre del jesuita Pedro de Troyano expuesto en Popayán.

En 1760 llegó acompañando al virrey Messia de la Cerda el *eminente eclesiástico Dr José Celestino Mutis* (228), artífice de dar inicio a la renovación del conocimiento natural y académico en territorio neogranadino. En 1762 abrió la clase de matemáticas y astronomía, la cual, se oponía a las enseñanzas impartidas en la Universidad Santo Tomás, donde se había enraizado el pensamiento astronómico a la luz de la antigüedad clásica. El trabajo de Mutis se encontraba hermanado con las enseñanzas de sus compañeros sacerdotes asentados en Quito, quienes perseguían renovar el conocimiento sobre filosofía, en concordancia con las nuevas tendencias europeas.

*En Bogotá no fue solamente la educación la que quedó huérfana, sino la agricultura y la minería, puede decirse. A la educación le quedaban la Universidad Dominica y el Colegio del Rosario; pero en los sesenta y tres grandes predios que cultivaban los jesuitas en todos los climas, desde los llanos ardientes de San Martín hasta la Chamisera, en los alrededores de Bogotá, la agricultura quedó postrada, las minas cegadas, como la de diamantes en Tena; y en lugar de la industria creadora, asoló sus posesiones el despilfarro y el abandono. Fueron ocupadas las temporalidades consistentes en Iglesias, Colegios, casas, joyas, minas y predios rústicos, llenos de animales de labor...* (Vergara y Vergara, 1867: 226)

Al igual que Anderson Imbert, Cedomiel Goic y José Miguel Oviedo, Vergara y Vergara le dedica un capítulo especial a la expulsión de los jesuitas, dado que la ordenanza real trastocó el orden social de las colonias.

La comunidad jugaba un papel muy importante en la formación escolar y gremial, la vida productiva agropecuaria, minera y artesanal, los préstamos e incipiente banca, las actividades de pegamento social y la vida cultural de la Nueva Granada.

El padre Jesuita Antonio Julian, nativo de España, quien abandonó la Nueva Granada poco antes de la expulsión, escribió en el exilio obras en remembranza del Nuevo Reino, publicadas en 1787. Entre ellas se cuentan *Historia geográfica del río Magdalena y de todas las provincias que le tributan de una banda y otra sus ríos, y, La perla de América, provincia de Santamarta, reconocida, observada y expuesta en discursos históricos por el sacerdote Don Antonio Julian.*

Entre los bienes expropiados a la Compañía de Jesús se encontraban las librerías de los colegios de Bogotá, Honda, Pamplona y Tunja, las cuales pasaron a conformar la biblioteca pública de Bogotá – *La Real Bibliotheca*, por iniciativa del fiscal don Francisco Antonio Moreno y Escandón. Inaugurada el 9 de enero de 1777, fue nutrida de un gran número de obras teológicas, colecciones completas de los clásicos griegos, latinos y españoles, obras de física y filosofía aristotélica, entre un corpus bibliográfico que ascendía a 13.800 volúmenes de gran valor (230).

*El estado de los colegios en el Nuevo Reino era próspero y consolador; y aunque había graves faltas en el plan de estudios que los regía, a este se le iba poniendo remedio paulatinamente, ya por medio de los mismos catedráticos, ya por medio de las disposiciones gubernativas de los virreyes, o por reales cédulas, entre las cuales hay muchas muy notables y benéficas.*  
(251)

Los jesuitas, quienes se habían hecho cargo del Colegio Real y Seminario de San Bartolomé, enseñaban ordinariamente a centenar y medio de niños en clases de primeras letras, igualmente, cobijaban las clases de teología y jurisprudencia para seminaristas. Con la expulsión de la comunidad, los señores arzobispos se encargaron de estas instituciones educativas, continuando con el plan de estudios. En 1779 obtuvieron los privilegios y exenciones cedidas a las universidades más importantes de España, al igual que el Colegio del Rosario.

Con la entrada en vigor de los cambios en la administración imperial, la educación estuvo en el centro de las reformas en territorio neogranadino. Doña María Clemencia Caycedo y su segundo esposo Don Joaquín de Aróstegui y Escoto se encargaron de fundar y gestar las condiciones para preservar el *Colegio de la Enseñanza*, institución educativa para señoritas de la aristocracia y niñas de

escasos recursos en Santa Fe, a sus aulas llegaban niñas de provincia igualmente, lo que entramaba lazos de hermandad entre las señoritas del virreinato.

El plan de estudios impartido en territorio colonial se había cimentado sobre la escolástica y los fundamentos teológicos tomistas, a la luz de los clásicos grecolatinos, la universidad de Santo Tomás había abanderado la educación. Sin embargo, para la segunda mitad del siglo XVIII era innegable el estancamiento del conocimiento profesional y el sistema de enseñanza de los dominicos.

La enseñanza teológica se fundamentaba en Gonet y la filosófica de los preceptos de Goudin, el glamour académico se palpaba en el aprendizaje y pavoneo público en el uso del latín, emblematizado en la elaboración de acrósticos latinos, el conocimiento moderno era considerado como una herejía para los padres dominicos. Gracias al apoyo del virrey Guirior, el fiscal Francisco Antonio Moreno y Escandón elaboró una reforma al plan de estudios, que nunca se incorporó a la práctica de la enseñanza pero abrió un álgido debate. Sus recomendaciones proponían la implementación de conocimientos útiles en las clases para los jóvenes que se dedicaban a la vida eclesiástica, en tareas concernientes a la agricultura y la minería. Para la formación teológica, el fundamento de partida deberían ser las sagradas escrituras, por sobre cualquier interpretación – muy cercano al planteamiento de agustinos y franciscanos -, que debía ser complementado por el conocimiento de la historia, la cronología y geografía sagrada.

Con la promoción del arzobispo Don Antonio Caballero y Góngora al puesto de virrey en 1783, se le dio un nuevo aliento al conocimiento en Nueva Granada. Logró por Real Cédula del 1 de noviembre de 1783 la creación de la Expedición Botánica bajo la dirección de Mutis, “ella obró una reacción en favor de la pintura, arte olvidado en Bogotá, desde los tiempos de Gregorio Vásquez Ceballos, e hizo producir excelentes escritos a los neófitos de la expedición” (231). El virrey Caballero y Góngora promovió el establecimiento de una cátedra de medicina en el Colegio del Rosario, combatió el monopolio de la formación superior en manos de los dominicos.

Con la llegada del virrey Doctor José de Ezpeleta, arribó al Nuevo Reino el señor Manuel del Socorro Rodríguez, quien se hizo cargo de la Real Bibliotheca, cultivó las letras y la poesía con la impresión de publicaciones periódicas y literarias, además del fomento de la tertulia, forma de socialización de ideas ilustradas y promoción cultural.

Don Manuel de Caycedo Ladrón de Guevara tuvo una trayectoria académica sobresaliente, catedrático y rector del Colegio del Rosario, escribió seis obras de teología, entre las cuales se encuentran *Doctrinas sobre el credo y los artículos de la fe*, *doctrinas sobre la reincidencia en el pecado*, *Doctrinas sobre la palabra de Dios: provecho de oírla y daño de no escucharla*.

A manera de balance parcial, se puede afirmar que los historiadores de la literatura latinoamericana, durante la segunda mitad del siglo XX, retoman los textos teológicos como parte de las letras coloniales, muestra del medio cultural imperante. Sin embargo, no se abordan por separado en cuanto a discurso específico de la producción literaria.

Para Anderson Imbert y José Miguel Oviedo, los textos religiosos (teologías, manuales de oratoria, retórica, preceptivas y pastorales) no son producciones literarias. Como elementos importantes dentro del panorama cultural, hacen parte de un medio ambiente que incidió en el gusto y la formación cultural de la América colonial. Para Cedomiel Goic, mucho más cercano a la discusión de la crisis en los Estudios Literarios (60s – 80s del siglo XX) donde se buscaba una ampliación del corpus a estudiar, la apertura a los bilingüismos y otras manifestaciones literarias propias de Hispanoamérica, los textos religiosos no sólo hacen parte fundamental de la educación y panorama sociocultural de la Colonia (al igual que en los otros dos autores), además, son un tipo de discursiva propio, que se hallaba intrincado en el resto de producciones textuales de la América española.

Por su parte, Vergara y Vergara nos invita a reconocer el papel fundador y gestor de los sacerdotes dentro de la sociedad colonial, como profesores, administradores del buen uso de la fe, gestores de actividades productivas y abanderados en la producción de conocimiento y su propia crítica (innovación del conocimiento y crítica al enclaustramiento de las prácticas gnoseológicas, en manos de Mutis, Moreno y Escandón, y el Arzobispo Caballero y Góngora).

Esta actitud reflexiva frente al conocimiento puede leerse en el plano de la producción textual, a través de la lectura y recomposición de las historias sobre Nuevo Mundo, los libros originales serían corregidos por sus lectores y reconstruidos en manos de los sacerdotes que los leen. Vergara y Vergara señala la escritura y reescritura de historias del Nuevo Reino, primero en manos de sacerdotes que exploraron el territorio, y luego, reconstruidas con el uso de nuevas herramientas retóricas, por ejemplo: la *Historia de las misiones de los llanos* del Padre Juan Rivero, que sirvió de fundamento a los trabajos de los

Padres Gumilla y Cassani. Por ello, los textos elaborados por sacerdotes en Nueva Granada, no sólo nutren un medio ambiente discursivo, sino ayudan a dibujar una cartografía de la génesis, cimentación y funcionamiento de las redes sociales en territorio colonial.

Las letras coloniales en Nueva Granada surgieron con las Crónicas de Indias y una incipiente producción poética. La lírica se insertaba en las prácticas de exaltación del fervor religioso y han quedado impresas en pequeños compilados, o adornando las historias y representaciones del Nuevo Reino. Estas narraciones históricas se convirtieron en un motivo literario de la producción textual del siglo XVI y XVII, en los que se combinaban la experiencia del territorio, las referencias a los primeros conquistadores y colonos, al tiempo que se refinaban con pasajes librescos vinculados con una tradición textual clásica.

Las Crónicas de Indias dieron paso a la elaboración de historias sobre las comunidades regulares, con relación al asentamiento y surgimiento de la sociedad neogranadina. Estas historias panegíricas señalan el surgimiento de una conciencia del papel fundador de la Iglesia en la sociedad neogranadina. Por su parte, la elaboración de textos laudatorios a la doctrina católica que se inauguran con el propio Gonzalo Jiménez de Quesada se produjeron de forma regular en manos de sacerdotes durante el periodo colonial, aunque es notorio el incremento de las cartas pastorales y reflexiones teológicas entre fines del siglo XVII y el siglo XVIII.

En un ambiente mucho más focalizado, dado el deterioro de la educación y la crisis imperial durante el siglo XVIII, la enseñanza tradicional recibe un primer embate con la expulsión de los jesuitas de los territorios españoles, a lo cual, se le suman las tentativas de transformación de la educación en manos del fiscal Francisco Antonio Moreno y Escandón, proceso que tuvo un fuerte impacto y puso en duda la enseñanza de la teología tomista en la Nueva Granada. Esta reforma puede rastrearse desde los cambios instaurados por la corona en cabeza de Carlos III, sumado a las reformas para organizar y optimizar los recursos económicos y productivos de las colonias.

La llegada de la *Theología sacramental* de Juan de los Hebas a la Nueva Granada y su vinculación a un entramado discursivo se inscribió en esta coyuntura histórica, en la cual se contraponían las nuevas ideas ilustradas frente a la tradición cultural arraigada en territorio colonial, empapada del fervor religioso de contrarreforma. Estas ideas ilustradas conllevaban la objetivación del territorio, las riquezas y composición de las sociedades coloniales, sin que por ello la ilustración española marcara una separación con la tradición eclesiástica o los

capitales simbólicos propios de la Iglesia católica. En el panorama cambiante de la Nueva Granada, dadas las reformas administrativas y socio culturales, el texto, centro del análisis, fue un discurso que inclinaba la balanza de la reflexión sobre la fe y la administración de los bienes de salvación en favor de la tradición clerical y el conocimiento escolástico. Al tiempo, reafirmaba la jerarquía eclesial como medio natural para la administración de los bienes de salvación, potestad heredada desde los tiempos apostólicos. El texto, escrito rigurosamente y cuidando la coherencia con la hermenéutica católica, fue una herramienta fundamental para la tarea clerical de guiar la vida religiosa.

## 2. Herramientas conceptuales para abordar la obra de Juan de los Hebas

### 2.1. La irradiación del poder a través del texto

En su libro *La ciudad letrada*, Ángel Rama propone la conformación de las ciudades latinoamericanas en base a un ordenamiento del poder, *un parto de la inteligencia* (Rama, 2004:35). El poder encarnado en la estructura de la ciudad fue herencia del pensamiento renacentista, capitalizado por los Estados absolutos de Europa, encabezados por monarcas quienes irradiaban el poder a través una corte, y a su vez, sobre distintas capas sociales rígidamente jerarquizadas.

En América, la Iglesia sirvió a los propósitos de esta división social, cuyo entramado quedó manifiesto en lo que Rama denomina *ciudad barroca*. En esta edificación, que pasaba de lo simbólico a lo material, se opacó una multiplicidad de culturas, a las cuales les tocó la tarea de oponerse de forma contingente, jugar a infiltrarse, el anonimato que perviviría como semilla para los cambios del futuro.

Los conquistadores europeos no trasplantaron sus ciudades al Nuevo Mundo, sin embargo, impusieron el esquema del poder social a las estructuras de las nacientes ciudades americanas, donde la legitimación del poder se enraizaba en poderes celestiales desde los cuales emanaban los gobiernos terrenos.

La forma de dominación proyectada sobre la anatomía de las ciudades requería de un diseño previo, en él, los lenguajes simbólicos de la cultura fueron sujetos a una concepción racional, con miras a perpetuarse en el tiempo. El prototipo de este diseño fue el *damero*, juego medieval que se practicaba sobre una estructura que centraba el poder sobre el tablero:

*(...) fue circular y aún más revelador del orden jerárquico que lo inspiraba, pues situaba al poder en el punto central y distribuía a su alrededor, en sucesivos círculos concéntricos, los diversos estratos sociales. Obedecía a los mismos principios reguladores del damero: unidad, planificación y orden riguroso, que traducían una jerarquía social. Tanto uno como otro modelo no eran sino variaciones de una misma concepción de la razón ordenadora, la*



*que imponía que la planta urbana se diseñara “a cordel y regla” como dicen frecuentemente las instrucciones reales a los conquistadores. (41)*

Las corrientes de pensamiento emanadas de la península se encargarían de fortalecer el sistema de poder. La representación simbólica del orden instituido precedía a la fundación de la ciudad material, a través de signos: las palabras que encarnaban la voluntad fundadora y los planos mentales que dichos conquistadores intentaban materializar “Pensar la ciudad competía a esos instrumentos simbólicos que estaban adquiriendo su presta autonomía, la que los adecuaba aún mejor a las funciones que les reclamaba el poder absoluto” (42).

En el proceso de conquista se construyó una tradición de rituales fundadores que, con el tiempo, incorporaron la práctica textual de elaborar una escritura, en manos de un amanuense, quien legalizaba el proceso de fundación. La escritura daba fe de la imposición del poder imperial, el poder de la palabra escrita se hizo manifiesto:

*Esta palabra escrita viviría en América Latina como la única valedera, en oposición a la palabra hablada que pertenecía al reino de lo inseguro y lo precario. Más aún, pudo pensarse que el habla procedía de la escritura, en una percepción antisaussuriana. La escritura poseía rigidez y permanencia, un modo autónomo que remedaba la eternidad. (43)*

La perpetuidad del texto se oponía a lo transitorio de la vida material, lo cual cimentó la trascendencia de la palabra escrita en la organización e intercambio de información para la dominación imperial de España en el mundo “El sueño de un orden servía para perpetuar el poder y para conservar la estructura socio – económica y cultural que ese poder garantizaba. Y además se imponía a cualquier discurso opositor de ese poder, obligándolo a transitar, previamente, por el sueño de otro orden” (45).

En consonancia con las coordenadas analíticas de Rama, José Luis Romero en su libro *Latinoamérica: las ciudades y las ideas*, ahonda en el proceso de conformación y cambio de las ciudades latinoamericanas. Para él, la fundación de ciudades pretendió mantener la dominación peninsular sobre América Latina, en un orden rígido e inmutable, con la imposición de instituciones de gobierno, articuladas en una red colonial. Estas instituciones preexistentes cumplían una función organizacional en Europa desde siglos atrás.

Los pueblos y ciudades prehispánicas quedaron *subsumidos* ante la imposición española. Desde su fundación y durante largo tiempo, las ciudades fueron centros administrativos, *factorías*, a través de las cuales transitaban las riquezas que se dirigían al Viejo Mundo. Las sociedades urbanas se fundaron sobre un sistema cultural basado en la catequesis religiosa, sistema de dominación y cohesión social, para incorporar a los nativos y promover la inmutabilidad futura del orden social, donde se pretendía preservar el privilegio de la población peninsular:

*España afirmaba una misión que debía realizar un grupo compacto, una sociedad nueva que mantenía sus vínculos y velaba por el cumplimiento de aquélla. Era una misión que sobrepasaba el objetivo personal del enriquecimiento y la existencia personal del encomendero. Debían cumplirla todos, y el instrumento que se puso en funcionamiento para lograrlo fue la ciudad.*

*Desde su fundación misma tenía asignado la ciudad ese papel. La fundación, más que erigir la ciudad física, creaba una sociedad. Y a esa sociedad compacta, homogénea y militante, correspondía conformar la realidad circundante, adecuar sus elementos – naturales y sociales, autóctonos y exógenos – al designio preestablecido, forzarlos y constreñirlos, si fuera necesario. (Romero, 1976: 13)*

Para Romero, el poder instaurado por el uso de la palabra escrita se hallaba en manos de un sector privilegiado de amanuenses y letrados. Éstos eran la fuente de la organización simbólica de las *ciudades barrocas*, regidas por un sector de hidalgos, para quienes la economía y la sociedad deberían ser inmóviles. El proceso de cambio, cuya semilla se hallaba desde el inicio de la imposición colonial, tuvo su gran apogeo en el siglo XVIII, el cual se desencadenó gracias a los cambios materiales de la élite urbana de las ciudades latinoamericanas, para quienes el mercantilismo fue el motor que resquebrajó la inmutabilidad del sistema de organización impuesto.

La inmersión de Latinoamérica en el libre comercio que pululaba en el mundo, y tocaba a las colonias por vía del contrabando, incentivó transformaciones en la burguesía criolla. Este sector emergente veía como gran inconveniente el cerco comercial de la metrópoli sobre las colonias americanas, comenzaban a surgir las *ciudades criollas*.

El cambio se sintió con mayor vehemencia en puertos y capitales, donde las ideas económicas fluían con mayor facilidad. El proceso de transformación conllevó una mutación social de las antiguas agrupaciones urbanas, de un modelo europeizante hacia nuevas capas sociales acriolladas, herederas de las tradiciones rurales agrestes de los antiguos colonos del campo.

Los colonos del campo surgieron como un sector poblacional que se trasladó hacia las zonas de frontera huyendo de las imposiciones ciudadinas y la presión social que sufrían. Sin embargo, con los contactos económicos entre ciudad y campo, los descendientes de dichos colonos volvieron al ámbito urbano, trayendo consigo una nueva forma de apropiación cultural del paisaje bucólico y la vida rural. Los antiguos hidalgos que regían sobre las ciudades en apariencia cristalizadas se opusieron al cambio, sin embargo, el proceso de fractura tomó fuerza con las ideas y movimientos culturales provenientes de Europa:

*La ciudad criolla nació bajo el signo de la Ilustración y su filosofía. Y al calor de esas ideas renovadoras, tan caras a la burguesía, la ciudad acentuó su vocación ideológica. Tanto la vida urbana como la rural fueron sometidas a examen y sometidas a variados proyectos: moderados unos y extremados otros, casi todos encontraron partidarios que se jugaron por ellos con decisión. La ciudad fue escenario de fuertes tensiones porque las ideologías expresaban las tendencias sociales, económicas y políticas de grupos inestables para quienes el poder era garantía de un sustancioso predominio. (121)*

El resquebrajamiento del orden imperial fue precedido por la guerra de sucesión a la corona española (1700 – 1713) y los cambios instaurados por la nueva casa imperial, los borbones, cambios que llegarían a su máxima expresión con la expulsión de los jesuitas (1767) y los conflictos coloniales causados por las afamadas Reformas Borbónicas. Durante la coyuntura políticosocial, llegaron a la Nueva Granada un corpus de textos teológicos, entre los cuales se hallaba *Theología sacramental*. Este texto, publicado a inicios del siglo XVIII (1713), buscaba retomar el norte de las prácticas religiosas en la comunidad católica española y el buen uso de los sacramentos, con el fin de frenar el trastocamiento de las relaciones, que podía distorsionar la experiencia de la fe al interior de las comunidades parroquiales. El libro fue tan importante en el ámbito clerical que se publicó un segundo tomo, en el cual se hacía hincapié en las prácticas comunitarias y la vida clerical.

La obra de Juan de los Hebas fue parte de esa masa de discursos que jugó un papel moderado frente a las ideas ilustradas que comenzaban a incorporarse en las ciudades criollas, un llamado a la ortodoxia de la fe para los sacerdotes, quienes se encargaban de administrar los bienes de salvación y alimentar las relaciones socio religiosas de los devotos neogranadinos.

*Theologia sacramental* estuvo en el medio de las tensiones ideológicas que menciona Romero, las cuales, se debatían entre las innovaciones en el conocimiento, nutridas por la filosofía y los movimientos ilustrados, en contraparte con las tradiciones arraigadas y la vuelta sobre los valores católicos cimentados por el imperio español. El libro es evidencia de las directrices propuestas por la Iglesia para reordenar la vivencia de la fe y las dinámicas tradicionales de las sociedades dominadas por España:

*Pinta el mundo simbolico, un jardín adornado de todas las flores que se hallan en otros muy artificiosamente disputas, y enlazadas con esta letra: communia non communiter. No tengo flor que le pueda hallar en otra parte, pero con este aliño, y artificio solo aquí. No hay en este tomo doctrina, ni resolución, que no se halle en otros libros, pero con la facilidad, y la claridad que van aquí en ninguno, que es lo que solo se le puede pedir a un autor. (De los Hebas, 1713: 11)*

## **2.2. Sacerdotes y amanuenses**

El surgimiento del imperio español conllevó la organización de extensos territorios y comunidades repartidas alrededor del globo. Para facilitar la concentración del poder y la jerarquización social, surgió un grupo poblacional especializado, dedicado a ordenar y dirigir las sociedades al servicio del *proyecto imperial* (Rama, 2004:60). Esta élite dirigente no necesitaba trabajar o administrar sus bienes, tan sólo gobernar, por ello, debían reconocerse como llamados a ejercer un alto ministerio, equiparable al ministerio sacerdotal:

*En el centro de toda ciudad, según diversos grados que alcanzaban su plenitud en las capitales virreinales, hubo una ciudad letrada que componía el anillo protector del poder y el ejecutor de sus órdenes: una pléyade de religiosos y administradores, educadores, profesionales, escritores y múltiples servidores intelectuales, todos esos que manejaban la pluma estaban estrechamente asociados a las funciones del poder. (57)*

Durante la Colonia, los letrados se encargaron de generar un centro de poder sobre las sociedades americanas, constituyeron una *frondosa burocracia* (57), encargándose de las tareas administrativas, la transmisión de información entre la metrópoli y sus colonias, así como la tarea de evangelizar el Nuevo Mundo.

A través del dominio de la palabra escrita, los letrados se ubicaron en las instituciones de formación, organización y administración colonial como Audiencias, Capítulos, Seminarios, Colegios y Universidades (62). Los escribanos, hacedores de contratos y testamentos, amanuenses y copistas tuvieron un papel relevante dentro de la distribución social, convirtiendo el uso de la palabra escrita una profesión que se lucraba al mediar entre los agentes coloniales y la administración del poder (71).

Las disposiciones del Concilio de Trento revitalizaron las artes, otorgando importancia y esplendor a las representaciones sacras y la militancia propagadora de la fe, a través de la *fiesta barroca* (60). La dirección social en manos de los intelectuales se dio desde el pulpito, la cátedra, la administración, el teatro y los diferentes tipologías textuales (61). El empoderamiento de la palabra escrita en un grupo privilegiado fortaleció la posición del clero en la estructura social, dado el acervo letrado y especial importancia de la palabra en los fundamentos de fe, *“no sólo la escritura, también la lectura quedó reservada al grupo letrado: hasta mediados del siglo XVIII estuvo prohibida a los fieles la lectura de la Biblia, reservada exclusivamente a la clase sacerdotal”* (71).

La relevancia del texto en el quehacer de un amanuense, quien consigna sus saberes y apreciaciones en *diarios* que articulan su conocimiento, labor arraigada en la Compañía de Jesús, se encuentra directamente asociado a la relación entre “inteligencia y riqueza”, el cual se había asentado desde la baja Edad Media en la sociedad occidental (Restrepo, 1997: 79), y fue institucionalizado por el fundador de los jesuitas San Ignacio de Loyola desde la creación de la comunidad en 1534, dando una importancia fundamental al género documental:

*Tras la huella de los “Ejercicios Espirituales”, obra escrita por el Santo fundador “a través de las cosas que observaba en su alma y las hallaba provechosas”, los religiosos, repartidos en lejanas tierras, debían “aprender a consignar” el dictamen de sus mociones a partir de su propia forma de conocer, saber y usar tanto las cosas espirituales como de los negocios temporales. (87)*

Debido a la tarea fundamental de registro escrito que servía de pilar en la vida de la comunidad, se generaron un gran número de volúmenes documentales en los cuales se consignaron las actividades cotidianas y organizativas de los jesuitas, lo que sirvió de modelo para coordinar las actividades de los sacerdotes pertenecientes a la Orden, desde lo espiritual hasta lo cotidiano. Este matiz hizo de la Comunidad la poseedora de un corpus documental bastante amplio, el cual incluía tanto textos privados, que sólo se enviaban a Roma y de conocimiento de los superiores, como otros de uso cotidiano y público. Los textos públicos abarcaban documentos que eran usados en general por la comunidad de jesuitas y en algunos casos informes a la corona española, por otro lado, los privados cobijaban manuscritos a los que tenían acceso únicamente los Padres Provinciales, Superiores y el Prior de la Institución.

A grandes rasgos los documentos generados por la Compañía se dividían en: Cartas Annuas o littera Annuas, informe sobre el estado material de los bienes y el estado espiritual de las personas, enviado a Madrid a la Procuraduría de Indias y al Generalato en Roma. Catálogos u Oficios de descripción de las personas de cada Casa o Colegio, en 1579 se instauran las normas para ello, y en 1589 el Padre Prior General Claudio Aquaviva hace nuevas observaciones sobre el Catálogo de Rentas, lo cual hace de este género una constancia pública de cada jesuita. Los Catálogos privados eran informes a Roma sobre *Ingenium, Judicium, Prudentia, Experientia Rerum, Profectos in Litteraris, Naturalis Complexio y Talentum* de los religiosos, virtudes que denotaban el proceso espiritual y terrenal de cada padre.

Las Brevis Personarum eran relaciones sobre la ocupación de cada religioso y Brevis Rerum sobre la situación económica de cada domicilio. Los libros de los generales, comunicaciones de los superiores, misivas ordenadas cronológicamente, órdenes temporales o perpetuas, resumen práctico de las disposiciones de la Curia Romana para los Colegios. Los Informes eran narraciones del Padre Provincial a Madrid, además de un extenso grupo de Diarios personales de los padres de la Compañía, donde cada sacerdote consignaba sus experiencias en la vida sacerdotal, tanto lo preceptivo como lo cotidiano y temporal (90).

La relevancia del género documental hizo que la Compañía lograra organizarse meticulosamente pese a estar esparcida por todo el mundo, poseer a su cargo gran cantidad de miembros y propiedades. La Compañía de Jesús poseía una muy bien estructurada organización en la cabeza de un *Prior General* que se

encontraba en Roma o *Generalato*, que congregaba a una junta General, de la cual se desprendían *Procuradores* que se aglutinaban en otra junta de *Procuradores* en Madrid y Roma, a lo cual seguían los *Padres Generales* rectores de cada provincia establecida, a su vez dando cabeza a los *Rectores o Superiores* de cada *Casa o Colegio* que se reunían en una *Congregación Provincial* (88 – 93).

Hasta su expulsión de la Nueva Granada y todos los territorios españoles, la comunidad abanderó las relaciones productivas a través de préstamos con interés – el *censo*, arrendadores de territorios para la producción agropecuaria, las escuelas de artesanos y primera educación de los niños, al igual que la formación de jóvenes en el hábito sacerdotal (Vergara y Vergara, 1867: cap. VIII)

La vida de entrega a Cristo, a través del hábito, no se restringía a los sacerdotes, para las mujeres la entrada a un convento era una loable opción de vida. En un contexto social misógino, la Colonia, las mujeres podían aspirar únicamente cuatro *subestados* sociales como doncellas, casadas, viudas o monjas. El hábito se equiparaba al estado de casada, y era levemente superior al de doncella.

Las representaciones sobre la mujer oscilaban entre la imagen positiva de la Virgen que encarnaba la santidad, la maternidad virginal y la santidad, y por el contrario, la figura de la impureza y el pecado, asociado a las prácticas sexuales. Al abrazar la vida conventual, las mujeres podían acceder a un estado por encima de los valores negativos que encarnaban el cuerpo y la feminidad, un estado de extático a través de la oración constante y la pureza de la vida de clausura. El convento fue el espacio en que *las mujeres podían apoyarse y acrecentar sus talentos*, entre ellos, el cultivo de las letras (Robledo, 2007: XVII - XVIII).

*El Concilio de Trento (1545 – 1563) definió cuestiones doctrinales, teológicas y disciplinarias fundamentales para los católicos, y trazó elementos esenciales para la revitalización de la Iglesia durante la Contrarreforma. Uno de ellos fue la invitación a las órdenes a observar sus reglas fundacionales con el fin de preservar “la antigua y regular disciplina”. Robledo, 2007: XV)*

La producción de diarios en manos de monjas servía como indicador de la observancia de la disciplina monacal, a sugerencia de los confesores, además de la afirmación de la devoción y exaltación del fervor. Dado el auge de las representaciones de lo demoniaco, en España durante el siglo XV, el Concilio de Trento estipuló darle mayor relevancia a la confesión y al sacramento de la

penitencia, para poder sondear la naturaleza de las visiones y experiencias de los feligreses católicos. Por ello, los confesores asumieron un papel fundamental en la valoración de la vida del clero y las monjas, a quienes se les recomendaba el uso de diarios para consignar sus experiencias en la vivencia de la fe. La elaboración de dichos textos fue, para las monjas escritoras, una forma de buscar la divinidad, a través del discurso místico, aunque ello implicara la enajenación de sus cuerpos y sus sexualidades. (XXXII – XXXIII).

Los manuscritos personales, informes de la salud espiritual de las comunidades, cartas pastorales, poesía pietista – mística del barroco, composiciones laudatorias y obras teatrales con motivos sagrados, historias panegíricas, relaciones y reflexiones teológicas hacían parte de la producción textual del clero, además de los diferentes informes, títulos y documentos pertenecientes a las temporalidades, estos últimos como textos que componían las funciones administrativas y organizativas de la Iglesia. Sin embargo, la actividad textual comenzaba con la lectura y reflexión de las Sagradas Escrituras, fundamento de la experiencia de la fe.

La lectura y transcripción de pasajes de la Biblia en manuscritos reflexivos era una práctica tradicional del clero, lo que implicaba un amplio dominio del latín. El aprendizaje del latín era un requisito sine qua non de la formación sacerdotal. Las consideraciones del texto sagrado llegaron hasta la traducción de fragmentos de la vulgata – Biblia (del latín al español), con la intención de hacer hincapié en el escrito y su interpretación textual. La mirada de sacerdotes españoles del siglo XVI, especialmente a Cipriano de la Hueva, se centró en identificar el *Cantar de los cantares* con un poema amoroso, facilitando el contraste con modelos literarios vulgares y contemporáneos. Lo cual abrió el debate entre los partidarios de una lectura alegórica o del sentido literal de las Sagradas Escrituras. Los debates sobre la interpretación bíblica y los principios teológicos para la enseñanza ayudaron al fortalecimiento de la escolástica y la primacía del género textual en Nuevo Mundo, aunque dicha mirada analítica se extendió en la península y América (Gómez Canseco, 2003).



### **2.3. La formación discursiva y metatexto de la disciplina clerical, presentes en *Theología moral sacramental para el uso más fácil de las conferencias que se tienen en el oratorio del salvador del mundo en esta corte***

En el artículo *El metatexto historiográfico y la historiografía indiana* de 1981, Walter Mignolo aborda la *crónica* escrita durante la Colonia como elaboración textual inmersa en un medio de producción, la cual responde a lógicas y necesidades particulares.

*La reactualización de las reglas de la formación discursiva literaria, que ya no se funda y distingue en relación a la historia, puede incorporar entre sus tipos, aquellos que si bien en el pasado les eran completamente ajenos, ofrecen - en el presente - determinados rasgos (e.g. estructuras discursivas) que son compatibles con los principios generales de la formación discursiva literaria (e.g. ciertos rasgos de estilo que presentan aquellos textos que se escribieron en estrecha relación con los preceptos de la retórica). (Mignolo, 1981: 373)*

La reflexión sobre la estructura y forma de dichos tipos textuales es una práctica de las formaciones discursivas, por ello, la inserción de la *crónica* en la Historia o los Estudios Literarios depende de las determinaciones conceptuales que prefiguran estas disciplinas. Lo que conlleva el desplazamiento de los fundamentos de la Historia, de la narración de acontecimientos – pasados y contemporáneos – hacia conocimiento del pasado, operado durante el siglo XVIII. Y la reformulación del objeto de análisis en los Estudios Literarios, de la *literatura* a los discursos, dado el interés por estudiar determinados rasgos textuales, uso de formas retóricas, estructuras semióticas, semánticas, y relaciones de vivificación social alrededor de la enunciación, circulación y recepción de textos. Aunque las historias de conquista y colonización fueron elaboradas con intenciones historiográficas, a la luz de las digresiones denotadas por los propios amanuenses que las escribieron. (Mignolo, 1981: 380)

Para los siglos XVI y XVII, la historiografía indiana aceptaba sinónimos como historia, crónica, relación y anales. (380) Dichas categorías connotaban prácticas textuales diferenciadas, desde la tradición grecolatina hasta el Renacimiento, sin embargo, los límites conceptuales entre estas tipologías se tornaron relativamente difusos durante estas centurias (374 - 375).

La escritura de *Relaciones* era una práctica oficial, en la que se narraban los acontecimientos de Conquista, la naturaleza y la descripción de sociedades del Nuevo Mundo, bajo la premisa de narrar los acontecimientos *verdaderos* -mediados por la experiencia misma. Estos escritos serían reconstruidos por otros autores desde la península, reescrituras basadas en los primeros textos elaborados y en noticias, sin contacto directo con el proceso. Y posteriormente, reelaborados de manera crítica a la luz de diferentes fuentes textuales y documentos, dada la dilación y lejanía con el fenómeno en sí (387).

Este camino de difusión de las representaciones de Nuevo Mundo en Europa es consecuente con el bosquejo histórico, de sacerdotes y textos, elaborado en el primer capítulo – *Letras coloniales y el fervor religioso en la América española*, en el cual queda connotado el papel de los sacerdotes en la escritura de textos que recomponían las historias de conquista y asentamiento colonial, usando los manuscritos de los primeros exploradores y las noticias ofrecidas por los protagonistas o sus descendientes. La reelaboración de las historias cobra mayor sentido a la luz del ordenamiento de los acontecimientos con el uso de distintas fuentes y el encadenamiento discursivo con la implementación de recursos retóricos (377). Sin embargo, es importante recalcar que la práctica historiográfica durante el siglo XVI y XVII admite varios nombres:

*La formación discursiva historiográfica acepta por sinónimos, en el siglo XVI y XVII, los de historia, crónica, anales (y aun relación) para referirse al texto historiográfico. Por lo tanto, cuando los nombres empleados son crónica, anales o relación, encontramos -al mismo tiempo- claras referencias a los principios generales de la formación discursiva historiográfica. (Mignolo, 1981: 380)*

Aunque *Theología moral sacramental* no es una Crónica de Indias, es un texto producido en la península y su función es teológica, puede interpretarse bajo el filtro propuesto por Mignolo para el análisis de la historiografía indiana. A semejanza de la crónica, terminó por incidir y ordenar de forma textual el

panorama colonial. Lo que implica una contravía en la difusión de representaciones, desde España hacia América, pero conservaría las mismas relaciones de producción y circulación a la luz de una disciplina, la Iglesia española.

De forma similar al caso de la historiografía indiana, el texto elaborado por Juan de los Hebas fue escrito con fines distintos a los estrictamente literarios: se proponía enseñar y corregir la forma en que los clérigos entendían, enseñaban y oficiaban los sacramentos católicos; bienes religiosos compartidos por la comunidad, que articulaban y cohesionaban a la Iglesia.

Juan de los Hebas basó su trabajo en una serie de conferencias y discusiones que tuvieron lugar a fines del siglo XVII en territorio español - Toledo (iniciaron en 1686 y culminaron aproximadamente dos décadas después). Como tal, buscaba insertarse en un diálogo disciplinar relevante para el medio ambiente imperial, contexto empapado del fervor de la Iglesia católica. Estos discursos religiosos contruidos en la península se irrigaban a los clérigos españoles, quienes terminaban por llevarlos a los confines de los territorios imperiales – las colonias - con el fin de reflexionar y enseñar el buen uso de la fe. Es muy factible que no hicieran parte de los textos usados como material pedagógico en las clases de teología, dado que la formación disciplinar se suplía por manuales como *Institutiones theologicae quas e fusioribus suis editis et ineditis ad usum seminariorum* escrito por Pierre Collet. El libro se insertaba entre los propósitos de la dominación, a través de las creencias, dado que el fin manifiesto de la expansión de España sobre el globo obedecía a la misión católica de llevar el evangelio al orbe, *propagar la buena nueva de la salvación* (Romano, 2004: cap. I).

En consonancia con la Crónica, la obra de Juan de los Hebas puede ser analizada a través de su inserción en un medio de producción (profundamente religioso), respondiendo a unas lógicas particulares (dirigidas por la Iglesia española), y al servicio de necesidades propias del medio social de producción (religiosas del Imperio). Todo texto es redactado en un marco de referencia, conocido por el autor, quien responde a un *horizonte de expectativas* de lectores que tendrán contacto con la obra, y a su vez el escrito es apreciado en relación con la clase textual a la que pertenece: por lo tanto, la clasificación documental se halla inmersa y delimitada por la cultura. La labor de los *estudios tipológicos* es la de describir las operaciones conceptuales en las cuales los actores sociales clasifican los textos. (Mignolo, 1981: 360 – 361)

En el caso de Juan de los Hebas, el horizonte de expectativas se hallaría con relación a la vida clerical, dado que la mayoría de los lectores serían sacerdotes, interesados en la observancia de la fe. Los clérigos estarían leyendo y reflexionando sobre libros que apuntalen las directrices en el buen uso de los bienes de salvación y la disciplina clerical. Por otro lado, el tipo de texto estaría en el rango de las teologías: espectro en el que se elaboraban discursos exegéticos, apologéticos y reflexiones sobre la tradición apostólica de la Iglesia católica, manifiesta desde las sagradas escrituras y materializada en la formación del hábito clerical.

La escritura y lectura de teologías no sólo hacían parte de la fundamentación y reflexión disciplinar del clero, también constituían una forma de conocimiento, el acercamiento a la verdad – la ciencia teológica, dado que “desde que la Teología fue considerada la ciencia que “daba fe a los principios revelados”, las tintas y vitelas producidas y conservadas en los monasterios se suponían portadoras de su sapiencia y de las razones de su doctrina” (Restrepo, 1997: 84).

Las formaciones discursivas son el resultado de las formas de control sobre la elaboración textual en una disciplina, ésta es el lugar de producción que ejerce dicha fuerza. Los discursos son prácticas textuales que forman sistemáticamente los objetos de los que hablan, en ellos se hallan inmersas formas de apropiación de la realidad y relaciones de poder. La disciplina sería el lugar desde el que se ejerce el control, fija los límites de los discursos que se generan en su interior y da unidad a los mismos en un conjunto ordenado, a través de la formulación de un cuerpo de normas actualizadas. En este contexto aparece el metatexto como medio para establecer y hacer efectivas dichas reglas. (Mignolo, 1981: 362)

En el caso de Juan de los Hebas, la disciplina que ejerce el control de la producción discursiva sería la *disciplina clerical*, dado que el hábito sacerdotal era el corazón de la Iglesia española. El clero en su conjunto se hallaba estructurado por relaciones de poder a través del uso legítimo de los capitales simbólicos, los bienes de salvación. Dicha congregación era filial de la Iglesia romana, encargada de fijar los límites de los discursos eclesiales y la coherencia de los mismos, además de la organización y distribución de las temporalidades.

Las directrices teológicas y discursivas instauradas por la disciplina clerical, para la elaboración de *Theología moral sacramental*, pueden rastrearse en el papel rector de las *Conferencias* o reuniones de altos jerarcas católicos de la península, dirigidas por *Don* Juan de Lencastre y Noroña. Allí se discutieron distintas temáticas, como la materia, naturaleza y oficio de los sacramentos, reuniones de sacerdotes a quienes el autor debe su texto, además de mantener un álgido intercambio epistolar, para poder dar forma a su libro:

*Todos los ríos que recibieron del mar sus aguas, se las vuelven después como tributo, porque la misma naturaleza enseña la noble deuda del agradecimiento: el corto raudal de sabiduría que corre por las breves hojas de este libro, salió todo del océano grande de las conferencias, a donde en continuada tarea, se reparte la doctrina a los estudiosos, con más claridad tal vez de la que tienen sus aguas en las fuentes de los libros, y pues se debe al mar, es razón que vuelva a él, como tributo. (De los Hebas, 1713: 6)*

Cabe notar el tono poético propuesto por el autor de *Theologia sacramental*, quien compara la sabiduría al flujo ininterrumpido del agua y el discurrir del río en camino de la mar, referencia a la tradición clásica y el símbolo de la experiencia vital propuesto por Heráclito, para quien la fugacidad de la experiencia es igualable al fluir de las aguas.

El clérigo, a través de la metáfora, vincula conocimiento y agua, señala que el líquido por naturaleza corresponde al mar desde donde nutre la vida de la tierra, referencia directa a la Biblia (Génesis 1: 6 - 10) Para de los Hebas, la sabiduría es un flujo del cual bebe, a través de la guía de los altos jerarcas que dirigían las conferencias, y a su vez, de los textos comunes estudiados en el seno de la formación clerical. Aunque el autor no describe la forma en que los ríos reciben *del mar sus aguas*, sí señala que todo el flujo de los ríos, y por ende de la sabiduría sacerdotal, fluye de nuevo al mar, metáfora referida a las sagradas escrituras de donde emerge la vida (Génesis 1: 20) y que nutre el conocimiento de la verdad del hombre nuevo (Juan 4: 13 – 14).

Las formaciones discursivas agrupan dos niveles de escritos: textos y dominio de objetos. El primero es el conjunto de producciones que nutren la disciplina y constituyen el dominio, dichos discursos pueden enunciarse de forma textual, oral o incluso, en el caso de los sacramentos, a través de acciones físicas que imprimen signos sobre el cuerpo (performáticos).

El segundo, sería el conjunto de esta delimitación que señala la particularidad de la disciplina. El metatexto sería el ordenador de los principios y límites disciplinares, el cual se conjuga con los textos y dominio de los textos para dar sentido a la formación discursiva.

En otras palabras, la formación discursiva de la Iglesia española era conformada por la doctrina, los textos e imágenes que conformaban los haberes católicos, las reflexiones suscitadas al interior de la práctica sacerdotal, las prácticas y disposiciones emanadas por la jerarquía clerical, bienes religiosos que estaban regidos por normas propias de dicha institución: todo el cuerpo de textos que abordaban contenidos de fe y aquellos que señalaban la buena usanza de los bienes de salvación, además de las directrices morales y relaciones sociales que caracterizaban a un buen cristiano. El *metatexto clerical* daría forma a la vida sacerdotal, delimitado y orientado por la vivencia de la fe, las prácticas formativas y normativas del clero, las directrices y discursos sobre el fervor construidas desde el seno de la Santa Iglesia Católica.

Este ordenador de la vida religiosa (metatexto clerical) daría sentido y límite a la vivencia de la fe, irrigado sobre las comunidades católicas, delimitado por el *Concilio de Trento (1545 – 1563)*, las ordenanzas reales orientadas por el nuncio y las *Leyes Nuevas para las Indias Orientales (1542)*, mecanismos oficiales para estipular los mínimos comunes, con el fin de aglutinar las comunidades católicas bajo el dominio de España, en contraposición con otras iglesias que estaban emergiendo en la temprana época Moderna.

El metatexto configura y articula la formación discursiva en tres aspectos: primero, los principios generales y normas que regulan la forma de los textos disciplinares. Segundo, los tipos discursivos (sub clasificación de textos), y por último, los rasgos o estructuras discursivas apropiadas para la formación (forma y estructura cognitiva disciplinar: las bases epistemológicas). (Mignolo, 1981: 362 – 363)

Desde la dedicatoria, en *Theología moral sacramental* se exponen los preceptos fundamentales para la escritura de teologías, expresado por el autor en el prólogo, la claridad y concisión son parte fundamental de la exposición del tema, además del uso de autores clásicos para fundamentar la narración, evitando argumentaciones innecesarias o novedades expositivas que deterioren el conocimiento de la verdad de fe, “no busco novedades, sino es el deseo de encontrar lo que sea más útil para la práctica: no entro en las cuestiones,

suponiendo, ni anotando, porque este es el camino de escribir largo, y esconder muchas veces la dificultad” (De los Hebas, 1713: Prologo).

De los Hebas aborda de forma secuencial y estructurada una serie de textos y saberes agrupados por la tradición eclesial, tomando desde autores clásicos hasta teólogos contemporáneos de la península, como: Santo Tomás de Aquino – cenit del discurso teológico, San Agustín, San Paulino, pasando por las Sagradas Escrituras, el padre Casiodoro (485 – 580), el Papa Paulo V (1605 – 1621), el Papa Inocencio III (1198 – 1216), el Concilio Tridentino y el Concilio Florentino, el Cardenal Belam, el padre Ledesma y el padre Suárez, además de escritores latinos como Cicerón y Séneca, entre otros.

A excepción de los autores de la tradición grecolatina, los escritores y textos citados señalarían el contexto discursivo del cual bebe el autor, la formación discursiva que circunda la escritura de *Theologia moral sacramental*. El primer grupo documental estaría constituido por textos escritos, tipología en la que se difundían los discursos eclesiásticos en el imperio español. Este conjunto de escritos podría denominarse como textos teológicos, aglutinando teologías, pastorales, epístolas sacerdotales, entre otras.

La segunda tipología textual de enunciación sería la palabra hablada, fundamental para el oficio de los bienes de salvación – los sacramentos. A través del uso de la palabra se enseñarían los preceptos y fundamentos de fe a los feligreses, quienes recibirían la doctrina en las escuelas pastorales y los oficios religiosos. La palabra entramaba todos los aspectos de la experiencia de la fe.

La tercera tipología textual de enunciación comprendería a la acción misma del oficio sacramental, la cual escribía signos sobre los cuerpos de los fieles. Una cuarta tipología habría sido regida por el Concilio de Trento, donde se estipuló que la enseñanza de la doctrina y la exaltación del fervor podían servirse de imágenes para promover la buena interpretación de la fe. A lo cual podría incluirse una quinta tipología discursiva, la música sacra o litúrgica también constituyó un elemento cohesionador para los fundamentos y preceptos religiosos, a través del uso de cancioneros, oratorios – composiciones musicales complejas y eruditas que abordaban temas religiosos, y diferentes tipos de motetes cortos que glosaban la historia sagrada. Estas tipologías textuales orales y escritas, serían oficiadas por los sacerdotes y comprenderían las prácticas propias de la disciplina clerical.

El diálogo con la tradición textual católica, relación explícita con una tradición de enunciación discursiva, es explícita en la Aprobación Real para la publicación de Fray Francisco de Blanco, dominico predicador de su majestad, calificador de la suprema y sus juntas secretas:

*(...) hallándose en este tratado, una librería entera de que poder servirse, sin necesitar de ver más autores, llevando aquí expresados sus pareceres con las citas, para quien quisiere verlos con más difusión, y hallara que aquí se ha escogido de todos los más seguro, pues todas sus resoluciones van autorizadas con el sentir de los más clásicos autores, y maestros; parece que el autor al escribir este tratado los tuvo todos abiertos, y como entre las flores la abeja toma las que necesita para el panal de su miel así la pluma del autor, saco de los escritos de todos lo mejor para este tratado.*  
(10)

*Theologia Sacramental* señala los rasgos particulares del buen uso de la fe católica. A la luz de las sagradas escrituras, y tomando como contraste las iglesias ortodoxas, hace hincapié en elementos comunes en la fe cristiana que fueron fundados por el redentor. Estas estructuras fundacionales y cohesionadoras de la cristiandad se desdoblan en prácticas y discursos (en su gran mayoría textuales) que aglutinan el credo, en contraposición con las creencias protestantes que se separan del buen uso de la fe. En palabras de Don Antonio San Vicente, abad del venerable cabildo de Madrid, Examinador y Theologo de la Nunciatura de España:

*A los que han de ser Maestros, no solo los habilita Dios para saber, sino que también añade aptitud para explicar, sin que al opuesto conceda valor para resistir. O fuerza de la verdadera probabilidad. Quien deshará de el ingenio peregrino de este tiempo, argumentos fundados. Yo debo esperar, no solo el fruto (que ese ya le estoy mirando) sino el premio también. Oh, tu Soberano Padre de las luces, que iluminas maravillosamente, desde los montes eternos. Acuerda (a quien toca) más que repetidas veces, sujeto que tanto importa, en la eminencia de el puesto.* (14)

Los tres rasgos particulares de la delimitación del metatexto propuesto por Mignolo (principios generales y normas disciplinares, tipos y jerarquías de discursos, y estructuras discursivas), se hallan presente en el libro de Juan de los Hebas.



El autor estaba inscrito en el centro de una disciplina eclesiástica, que claramente había construido un corpus discursivo y demarcado los límites del mismo. En esta medida, el autor de *Theologia moral sacramental* intentaba hacer un ejercicio metatextual, a través del cual poner de manifiesto las normas actualizadas que delimitaban la práctica clerical.

### **3. Lectura de *Theología moral sacramental* para el uso más fácil de las conferencias que se tienen en el oratorio del Salvador del mundo en esta corte.**

#### **3.1 Juan de los Hebas**

El sacerdote dominico Juan de los Hebas ostentaba los títulos de *Predicador de su Majestad*, *Capellán de honor*<sup>4</sup>, *Mayor del convento de Santa Isabel*<sup>5</sup>, *Calificador de la suprema y General Inquisición*, y de *sus Juntas Secretas*<sup>6</sup>, *Examinador General del Arzobispado de Toledo y de la nunciatura de España*<sup>7</sup>. En su larga vida, que se prolonga entre la segunda mitad del siglo XVII y la primera del XVIII, Juan de los Hebas observó cambios dramáticos dentro de la administración imperial, pasando desde la muerte de Carlos II – *el hechizado* (apodo que aludía a sus malas condiciones de salud, aparentemente provocadas por efecto de la brujería), la guerra de sucesión de la corona, y, el surgimiento de las transformaciones administrativas y sociales, instauradas por la casa de los Borbones.<sup>8</sup>

---

<sup>4</sup> Encargado de oficiar misa al Rey y su corte en su oratorio particular, asistía a los oficios en horas canónicas y otros servicios de capilla en el palacio, asistía a los oficios de corte en un banco especial para capellanes.

<sup>5</sup> Llamado Convento de Santa Isabel de los Reyes es un claustro de la comunidad de las clarisas, dedicado a Santa Isabel de Hungría, fundado por concesión real de los Reyes Católicos el 20 de septiembre de 1480 y Breve del Papa Inocencio VIII del 3 de octubre del mismo año.

<sup>6</sup> Teólogo encargado de determinar la existencia y gravedad de los delitos contra la fe perpetrados por un acusado ante el Santo Oficio, su trabajo era salvaguardado por el mayor celo y secreto que albergaban las Juntas de inquisidores, alguaciles, consultores y escribanos encargados de adelantar los procesos inquisitoriales.

<sup>7</sup> Teólogo nombrado por el prelado de la arquidiócesis de Toledo para examinar a los aspirantes a las órdenes religiosas y oficiar los ministerios de párrocos, confesores, predicadores. Labor desempeñada ante el nuncio de España, representante diplomático del Papa en la península.

<sup>8</sup> Aunque he dedicado tiempo en la búsqueda de los datos biográficos de Juan de los Hebas, todos los esfuerzos han sido infructuosos. La única pista que tengo sobre el autor de *Theología moral sacramental* es el hallazgo de un homónimo, a la espera de que nuevas pesquisas puedan identificar en una misma persona a los dos Juan de los Hebas. El homónimo que encontré fue

Entre sus haberes, Juan de los Hebas escribió un buen número de libros reputados dentro de las reflexiones teológicas y discursos apologéticos de la fe católica en la península, como: “*Historia breve de la portentosa imagen de Nuestra Señora del Milagro, que con real y magnífica devoción se venera en el religiosísimo convento de las señoras descalzas reales desta Corte, Orden del Seráfico Padre San Francisco*” (1712), “*Oración fúnebre panegírica, que en las reales exequias que celebró a los señores delfines, Luis XVI de Francia, y María Adelayda de Saboya, la noble y religiosa piedad de las señoras descalzas reales desta Corte, en su real capilla*” (1712) y “*Camino real del desengaño. En seis discursos christianos, morales, y políticos. Predicados en la Capilla Real del convento de las señoras Encarnación*” (1689)

La *Theología moral sacramental* salió a la luz en el año de 1713, dado que la reflexión del libro giraba en torno a los fundamentos teológicos de los sacramentos, su buena enseñanza y administración. El texto tuvo el privilegio de ser revisado y licenciado por autoridades de primera importancia en la jerarquía eclesial de la península: El *Licenciado Doctor Isidro de Porras y Montufar, Protonotario Apostólico*<sup>9</sup>, *Juez in curia del tribunal de la Nunciatura de España y Teniente Vicario de la Villa de Madrid y su partido*<sup>10</sup>, dio licencia al texto para ser publicado. La aprobación del contenido corrió por cuenta del *Reverendísimo Fray Francisco Blanco, del orden de Santo Domingo, predicador de su Majestad*<sup>11</sup>, *calificador de la suprema y de sus Juntas Secretas*.

---

elegido gacetero mayor el 20 de agosto de 1690, nombrado por su Majestad el rey Carlos II – El hechizado. La *Gazeta de Madrid* fue una publicación periódica, concedida por su Majestad el Rey Felipe IV a su hijo ilegítimo Juan José de Austria en 1661. En ella se divulgaban las noticias más importantes del reino, las hazañas más relevantes de la corona y la información más relevante para el imperio. La gran mayoría de monarquías europeas tenían publicaciones similares, los monarcas del absolutismo sabían la importancia de estas publicaciones para la propaganda y la cohesión alrededor de la corona, aunque durante el siglo XVIII la *Gazeta de Madrid* optaría por realzar el papel del monarca ocultando las derrotas y la crisis imperial. (Martinez, 2002)

<sup>9</sup> Dignidad eclesiástica, con honores de prelación, que el Papa concede a algunos clérigos. <http://lema.rae.es/drae/?val=protonotario>.

<sup>10</sup> Juez de las congregaciones y tribunales eclesiásticos a merced del representante diplomático del papado en la península, bajo el gobierno del Pontífice romano para la observancia de la fe en la Iglesia española.

<sup>11</sup> Encargado de oficiar misa al Rey y su corte en su oratorio particular.

La segunda aprobación, tamiz impuesto por el sistema editorial de la corona española, fue otorgada por el *Señor doctor Don Manuel Nuñez, cura propio de la parroquia de Santiago, examinador sinodal del arzobispado de Toledo y congregante*<sup>12</sup>, *Consitiarto en la congregación de el Salvador*<sup>13</sup>.

Las dignidades de los lectores y del licenciado que aprobaron la publicación fijaron la importancia del tema abordado en el texto, y, la relevancia del autor dentro de un panorama de publicaciones teológicas. Pese a la humildad con la cual el autor dedica la obra a los teólogos doctos de la península, con quienes tuvo el placer de discutir, de los Hebas confiesa que el libro fue encargado:

*Pongo esta pequeña obra en las manos de Vuestra Señoría para que reconozca, que es la misma, que en tantos años de mi asistencia, he procurado recoger de los desperdicios de tantos Hombres Doctos, como me han enseñado en sus argumentos impugnando, y en sus conferencias defendiendo. Ha muchos años, que estoy labrando Questiones para mi utilidad, y ahora quiero que sirvan a la agena alentándome a esta disculpable vanidad, el aver reconocido las grandes honras que a Vuestra Señoría le he debido en oírme con gusto, y dar aprobaciones no merecidas a mi desempeño; a que se añade la confianza de averme elegido tantos años por Superintendente de esta Magnífica obra. (de los Hebas, 1713)*

Según el autor, su apasionamiento por las reflexiones teológicas lo impulsaron a entrar en un círculo de pensadores, con quienes tuvo el privilegio de aprender y discutir los tópicos más relevantes sobre la fe: la ciencia de los santos, “*sicentia sanctorum*”, que consistía en adentrarse en el conocimiento de los misterios de la fe. Un camino vedado para la gran mayoría de la Iglesia, al cual tenía acceso un pequeño grupo de padres dedicados a la reflexión teológica, entre quienes debían debatirse los principios y fundamentos de los bienes religiosos: “*han pasado por la censura de tantos Hombres Doctos, como a ellas han concurrido, asi del Estado Religioso, como del Clero Secular: las mas las he defendido en público otras las he procurado adelantar*” (19).

---

<sup>12</sup> Teólogo o canonista nombrado por el prelado diocesano para examinar a los que han de ser admitidos a las órdenes sagradas y ejercer los ministerios de párrocos, confesores, predicadores, etc. <http://lema.rae.es/drae/?val=examinador+sinodal>.

<sup>13</sup> Consejero de la Congregación de altos prelados de la Iglesia española.

A raíz de su actividad reflexiva en torno a los bienes de salvación, de los Hebas sostuvo encuentros con el *Señor Don Juan de Lencastre y Noroña, Capellán Mayor del Real Convento de la Encarnación, y Sumiller de Cortina de su Magestad*, a quien expuso sus hallazgos, surgidos de las conferencias y el intercambio epistolar, que dieron forma a la *Theología moral sacramental*, tarea iniciada en 1686. Fue Lencastre quien encargó a de los Hebas para escribir el libro, el cual se publicó en 1713.

Es notable que, en su texto de aprobación, el Señor Don Manuel Nuñez exaltó la dispendiosa tarea en la elaboración de la *Theologia moral sacramental*. Para Nuñez, las obras conllevan un tiempo de maduración, el ejercicio incansable de la reflexión que da forma al pensamiento. No son los frutos y el entendimiento de la juventud los que dan autoridad sobre el conocimiento disciplinar, por el contrario, la experiencia y la madurez pulen el conocimiento del hombre. Para dar validez a su propuesta, Nuñez usó una cita de Claudiano: “*litterarum quippe studijs dedicatus perpetuam doctissimis disciplinis mancipavit etatem*” (de los Hebas, 1713).

La obra de Juan de los Hebas fue el fruto del trabajo incansable y la reflexión constante, engendrada por años de maduración, basado en las *Conferencias Morales* que se llevaron a cabo en el *Oratorio del Salvador* a fines del siglo XVII, conjugadas con el ingenio del autor. Nuñez afirmaba que estas conferencias, de las cuales hicieron parte ambos sacerdotes, Nuñez y de los Hebas, fueron el fundamento de la *primera literatura*.

Para Nuñez las conferencias fueron un primer estadio del aprendizaje, dado que surgieron a partir de *las Academias de Teología Moral*, escenarios de enseñanza para los jóvenes quienes se hallaban en curso de oficiarse como sacerdotes y debían ser evaluados en el buen uso de los bienes de salvación: “Antes de entrar al examen han de presentar Certificación de haber asistido a alguna de las Academias de Teología Moral, que, según muchos Concilios, y Synodales se deben tener cada semana” (Lorenzana, 1779: A1 adv)

Esta primera *literatura* sería el resultado de dichos encuentros, donde “al golpe del argumento vista la solidez del fundamento, y al fuego de la disputa, manifiestos los subidos quilates de su inteligencia, y assi es una doctrina sin mezcla, y finissima como el oro, *quod per ignem probatur*” (de los Hebas, 1713). Cabe notar el tono poético que imprime la pluma de Nuñez, para quien el trabajo intelectual en las *Conferencias* se asemeja a la labor de la orfebrería, donde el temple del metal y la forma de la pieza se encuentra en el martilleo, semejante al

acto repetitivo de discutir un mismo precepto, el argumento. El valor del metal se mide en quilates, al igual que el precio de la inteligencia reside en la preservación de la doctrina en su forma pura, sin mezcla.

Si Nuñez considera que las Conferencias fueron fundamento de la primera literatura, para de los Hebas dieron forma al *Campo Literario*. La diferencia entre los dos autores reside en que, el primero asume que las conferencias fueron un paso necesario, una primera etapa de la vida eclesial. Por su lado, el segundo propone que dichos encuentros alimentaron las reflexiones, álgidas discusiones y la elaboración de textos. Para Juan de los Hebas, las conferencias no fueron un primer estadio de la reflexión sino el panorama mismo en que se engendraron los frutos del aprendizaje y la discusión, el ejercicio de clarificación del conocimiento de la fe proveniente de las sagradas escrituras y los clásicos, corpus textual al cual denominó campo literario:

*El principal intento es la claridad, sin que le embarace la brevedad en las respuestas: en lo probable sigo a Autores Clásicos, y en todo no doy paso, sin poner razón: no busco novedades, sino es el deseo de encontrar lo que sea más útil para la práctica: no entro en las cuestiones, suponiendo, ni anotando, porque este es el camino de escribir largo, y esconder muchas veces la dificultad. Y en fin servirán estos libros, como otros muchos, para la hermosa variedad del Campo Literario. A alguno le podrán aprovechar, y a ninguno creo que le harán daño: las mas cuestiones han sido ventiladas en veinte y seis años que asisto a las conferencias. (1)*

Es interesante encontrar la expresión *Campo literario* en el texto de un sacerdote español del siglo XVIII, dado que el *campo* es una categoría analítica de las ciencias humanas de la Modernidad en crisis, enunciada por Pierre Bourdieu.

Para de los Hebas, el *campo literario* caracterizaba la literatura eclesial: el corpus de textos que daba forma a las prácticas y fundamentos de la fe, dichos objetos textuales eran los contenedores de los preceptos cristianos, los contenedores de la historia sagrada y eclesiástica, la tradición y los misterios que encerraba el camino de la salvación. El autor planteaba la entrada de un texto dentro del campo literario en la medida que bebe de un saber estructurado, consolidado e inamovible, la verdad de la fe. La propuesta de los Hebas es supremamente interesante, dado que encuentra una relación directa entre tradición textual (sagradas escrituras y textos canónicos), discusiones teológicas (conferencias del oratorio de nuestro señor), y, la producción de nuevos textos teológicos.

*Theología moral sacramental* intentaba exponer de forma concisa y explícita la materia de los sacramentos, anotando de forma pertinente los lineamientos de la ortodoxia en el uso de los bienes de salvación. Estos rasgos definitorios propuestos por de los Hebas no buscaban debatir la materia misma del oficio sacramental, tan sólo exponer la sustancia, la verdad de fe, que los fundamenta y la forma en que deben ser administrados.

Para su exposición, se basó en autores clásicos dentro de la literatura eclesial y en discusiones que imperaban en la península, a la luz de las conferencias. El campo literario que nombra Juan de los Hebas, no es otra cosa que la delimitación del metatexto clerical imperante en la Iglesia católica del siglo XVII e inicios del XVIII, lineamientos que se debatían y reproducían en las citadas conferencias, y según el autor, se hallaban en crisis dada la falta de comprensión que se tenía de los mismos, por parte de los sacerdotes españoles.

### **3.2 Lectura de *Theología moral sacramental* para el uso más fácil de las conferencias que se tienen en el oratorio del Salvador del Mundo en esta Corte**

*Theología moral sacramental* expone de forma analítica dos líneas argumentales inseparables que circundaban la práctica sacerdotal: en primera instancia los fundamentos y buen uso de los bienes de salvación, a la luz de las Sagradas Escrituras, tratados, concilios, breves y los canonistas más relevantes de la tradición católica.

Dada esta primera línea argumental, el autor señala como relevante en la exposición del texto: A- recoger las enseñanzas extraídas de las conferencias sobre el Salvador, realizadas durante los últimos 26 años, B- Claridad en la materia, sin recaer en las citas de textos sin trasfondo, C- Basado en autores clásicos, D- Servir como referencia en el campo literario, E- Elevar más el discurso de los sacerdotes, E- El tratado está dirigido para la escuela y la práctica.

Como segunda línea argumental, el texto reivindica la herencia apostólica encarnada en la Santa Sede y la jerarquía eclesial, el papel primordial del clero para enseñar la doctrina, para oficiar los Santos Sacramentos, mantener la salud espiritual de la comunidad y vigilar la moral. El texto plantea la imagen del sacerdote como centro de la vida social de la comunidad católica, al tiempo que

es el guardián de la salud espiritual. Por tanto, un objetivo de la exposición es reafirmar la jerarquía eclesial en la Iglesia, para hacer frente a las amenazas gestadas por la Reforma y las iglesias *luteranas* que emergen en Europa desde el siglo XVI.

El libro se expone de forma secuencial a manera de temas y subtemas, cada tópico es abordado a partir de preguntas, cada pregunta abre un numeral en el que se despliegan argumentos encadenados, que a su vez se soportan en la tradición textual de la Iglesia, con especial preponderancia de: Concilio Tridentino, Concilio Florentino, Santo Tomás de Aquino, San Agustín, San Paulino, Papa Inocencio III, Papa Paulo V, Cardenal Belam, Cardenal Dicastillo, Abad Guarrico, Padre Suarez, Coninch, Padre Leandro, Padre Ledesma, Casiodoro, Agustino, Seneca, Cicerón, Claudiano, entre otros.

Juan de los Hebas expone dos manifestaciones de la ley divina: la *ley escrita* y la *ley de gracia*. La primera constaría de todas las directrices y normas instituidas por Cristo en su paso por la tierra, consignadas por los evangelistas en las Santas Escrituras. La segunda, fue dada por la experiencia de la fe, proveniente del advenimiento del Espíritu Santo, en tiempos apostólicos, heredados a la clerecía a través de la historia eclesiástica.

Las leyes inscritas en la Biblia constituyen los fundamentos que erigieron la Iglesia, en sus límites normativos, la administración de los bienes de salvación y prácticas devotas en la experiencia de la fe. Los canonistas posteriores a los tiempos apostólicos se dedicaron a la exegesis, la interpretación de los principios de fe, que debían responder a las vicisitudes del presente de la comunidad, y, sostenían el cuerpo imperecedero del cristianismo, teniendo en cuenta que la Iglesia de Cristo, la congregación Católica por naturaleza era ecuménica (universal), era la verdad transmitida por Dios al mundo y debía extenderse al orbe.

De los Hebas reconocía que el cristianismo era un cuerpo social; como tal, la verdad debía expandirse por el mundo hasta convertirse en universal. La Iglesia Griega comulgaba en los principios, pese a que los sacramentos formalmente fuesen oficiados de manera diferente, la naturaleza de los sacramentos y la fe era la misma, cambiaban las manifestaciones formales de los ritos. Sin embargo, el planteamiento de Juan de los Hebas no pretendía disertar sobre las diferencias entre las comunidades cristianas, por el contrario, se enfocaba en preservar la unión de la Iglesia católica de la península contra los embates de las falsas interpretaciones de las iglesias protestantes y las desviaciones de la fe que pudiesen nacer al interior de la congregación española.



Juan de los Hebas concentró su reflexión en los sacramentos, bienes de salvación instaurados por Cristo, encaminados a dar forma a la Iglesia: “*signum sensibile institutum a Deo ad significandam gratiam ipsi sacramentum suscipienti*” (2). Textualmente, son signos impuestos de forma sensible que significan la gracia divina que el sacramento otorga:

*Que por sacramento entendemos aquellos modos, por los cuales Cristo bien nuestro nos comunica infaliblemente la gracia habitual, significada con aquel signo exterior. Y así es de razón de sacramento que signifique aquella gracia que se le concede a quien recibe aquel rito, o ya el mismo signo sea la causa, o se quede para señal de la gracia que se concede.* (de los Hebas, 1713: 2)

Recibir estos signos, impuestos de forma simbólica por los sacerdotes, constituía la voluntad del creyente por aferrarse a la vida en Cristo, y a su vez, reconocer a la Santa Iglesia Católica como cuerpo social sobre el que recaía la tarea de evangelizar. Como signos, los sacramentos eran manifestaciones físicas ofrendadas por los sacerdotes que marcaban de forma real el cuerpo del devoto, aunque no fuesen visibles para los ojos humanos, los sacramentos eran ritos de gracia.

Si el sacramento era un signo impuesto para simbolizar la gracia dada por Dios al hombre, y estos habían sido instituidos por Cristo durante su vida terrenal, los sacramentos acercaban al feligrés a la experiencia de Jesús en vida. El sacramento tenía un valor unívoco para la cristiandad, dado que era fundado por la divinidad. Era análogo porque, pese a las formas que podía haber tomado en las diferentes comunidades cristianas (griega, ortodoxa y romana), significaba la misma santidad con que fue fundado por Cristo:

*...con la común de los theologos, que Christo de tal manera designo la materia y la forma de este sacramento, que no la señaló in individuo, sino es que estableció que se pusiese alguna cosa significativa de aquella consecración, o potestad que se concede, y que fuese con palabras que la signifiquen: y assi la iglesia Latina pone una materia más explicada, la iglesia Griega más contraída, pero ambas son de la institución de Christo en quanto instituyó signo sensible que fuese significativo de la tal potestad.* (5)

Los signos hacían parte de la vida religiosa del pueblo judaico antes de la llegada del nazareno al mundo, impuestos por la voluntad de la divinidad de forma directa a los patriarcas de la comunidad, siendo señales de la conveniencia entre la divinidad y el pueblo, marcas indelebles que marcaban al hombre de por vida, y

cifraban su experiencia vital. Sin embargo, la nueva ley y los sacramentos fueron revitalizados por la vida y enseñanzas del redentor:

*ha de ser, pues, una señal sensible instituida por Dios para significar la gracia que se da al que recibe el Sacramento: ha de ser sensible, porque o pudiendo do los hombres percivirlo por los sentidos, no sería acomodada señal para el culto de Dios, y santificación del suscipiente, pero es signo de gracia invisible, porque esta no se percive por los sentidos: ha de ser instituido por Dios, porque solo él pudo aligar la gracia a la suscepção: ha de ser digno y permanente, o permanecer significante. En esto convienen todos. La razón es porque se toma como medio para dar culto al Dios verdadero, y santificar su pueblo lo que no se hiziera bien, sino avia esta permanencia. (de los Hebas, 1713: 3)*

El interés de los textos de este tipo se concentra en dos líneas fundamentales: la cátedra y el púlpito, preocupaciones literarias opuestas. Difíciles de congeniar en un texto, dado que se desarrolla más una que otra. Aclarar los fundamentos y sustancia<sup>14</sup> propia de los sacramentos era de primera importancia para la clerecía peninsular, dado que en la España vivida por Juan de los Hebas se creía que el martirio o el agua bendita eran sacramentos. Como elementos de la vida católica eran considerados de forma positiva, en el caso del martirio, puesto que la experiencia del dolor vinculaba al devoto a la experiencia de Cristo en sus últimas horas de vida. Sin embargo, de los Hebas denunciaba falta de comprensión sobre la materia y fundamento de los sacramentos: ni el martirio, ni el agua bendita eran (ni son) sacramentos, el sacramento era un signo practicado de forma física sobre el cuerpo del devoto que simbolizaba la gracia que otorgaba Dios al hombre:

*A que se añade, que el sacramento consiste en una acción que instituyó Dios, y la acción con que se infiere la muerte al mártir no lo está, pues es ilícita; la tercera, que las lenguas de fuego que se aparecieron en la misión del Espíritu Santo, no son sacramentos: la razón es, porque no significaban la gracia santificante, sino es los Dones gratis datos; esto es de lenguas. (de los Hebas, 1713: 4)*

---

<sup>14</sup> Elementos inherentes al oficio sacramental, tanto materiales como simbólicos.

Los sacramentos se constituían por dos elementos fundamentales: la acción física invisible que impone un signo, y, la materia y gracia que simboliza, enseñadas por el redentor en su vida terrena. Por tanto, los sacramentos eran conformados por dos partes: una materia próxima y otra remota:

*¿si todos los sacramentos tienen materia próxima, y remota? Respuesta, que si. En el bautismo el agua es la materia remota y la ablución la próxima. En la confirmación, la remota es la chrisma, la próxima la unción. En la eucaristía el pan y el vino son la materia remota y la próxima las especies sacramentales.*  
(6)

El sacramento conllevaba el oficio sobre el cuerpo del feligrés, siendo la materia próxima la acción misma, el acto de lavar con el agua el pecado original, la manifestación sensible de la gracia. La materia remota es la sustancia que vehiculiza la acción, el agua, el aceite, etc. Según de los Hebas, los sacramentos de la nueva Ley constan de cosas y palabras:

*estableció que se pusiese alguna cosa significativa de aquella consecración, o potestad que se concede, y que fuese con palabras que la signifiquen: y assi la iglesia Latina pone una materia más explicada, la iglesia Griega más contraída, pero ambas son de la institución de Christo en quanto instituyó signo sensible que fuese significativo de la tal potestad.* (5)

La palabra hablada evocaba, y evoca, el acto primigenio de la instauración del sacramento, actualiza el ritual fundado por la divinidad y promueve la voluntad trascendente de universalizar la buena nueva, la salvación. El uso de la palabra hablada toma relevancia en la medida que la gracia se extiende a través de la repetición del acto primigenio, la reiteración hablada del acto sacramental.

En esta medida, para Juan de los Hebas y la clerecía española el papel del oficiante era supremamente importante, y su texto se encarga de ratificarlo en un extenso apartado, el cual pone de manifiesto la labor central del sacerdote que oficia los sacramentos. A similitud con la divinidad que instituyó los bienes de salvación para el hombre, y legó la tarea a sus discípulos, el sacerdote ha heredado la labor oficiar los sacramentos y enseñar la fe, se encarga de repetir los actos primigenios fundados por la divinidad para transmitir la gracia, a manera de homología: “Y así las acciones de los sacramentos de la Nueva Ley, porque son *moraliter* acciones de Christo, executadas por Ministros Deputados, se dignifican *formaliter* por la voluntad de Christo, que es de infinito valor, y por ella se hacen los sacramentos *moraliter*, no solo con dignos de la gracia, sino es infinitamente mayores que ella” (28).

La nueva ley revitaliza la gracia ofrecida por Dios a través de los sacramentos, dado que los sacramentos de la antigua ley no siempre se hallaban en relación con la salud de las almas, sino como una señal distintiva del pueblo de Dios, por ejemplo, la circuncisión.

Si los sacramentos fuesen oficiados por cualquier persona entonces serían de naturaleza humana, instituidos por hombres, a causa de la desvinculación entre el acto primigenio del Dios y su evocación, la repetición sacramental del oficiante quedaría en manos de cualquier hombre, deslegitimando la tarea heredada a los discípulos. Al oficiar los sacramentos, el oficiante no sólo debía cumplir con la forma externa del rito, también debía tener la intención y la convicción sobre las consecuencias de su acción sobre el feligrés, sabiendo que por su intermediación se transmitía la gracia instituida: “porque el ministro haze lo que haze como ministro de Christo; luego debe tener la intención de hacerlo en nombre suyo; luego no ha de ser con ficción” (8).

Dada la naturaleza divina debían ser administrados por aquellos que heredaron la labor de Cristo en persona, quienes recibieron el advenimiento del Espíritu Santo, “El sacramento es la causa moral, y el ministro es la causa aplicativa; y en este sentido es de algún modo causa del efecto del sacramento, al modo que es causa del incendio, el que lo aplica a las mieses” (7), respuesta que de los Hebas a las creencias de los *luteranos*, quienes criticaban la jerarquía eclesial y los desmanes del Papado.

*Theologia moral sacramental* respondía a la amenaza luterana que pudiese llegar a la península, además de afirmar los fundamentos y buen uso de los sacramentos en el seno de la propia Iglesia española. El texto pretendía incidir en la clerecía española, al reflexionar sobre los bienes de salvación dado el carácter pedagógico que los sacerdotes debían encarnar en las comunidades católicas del imperio español, en términos del Reverendo Don Antonio San Vicente, abad del venerable cabildo de eclesiástico de Madrid:

*A los que han de ser Maestros, no solo los habilita Dios para saber, sino que también añade aptitud para explicar, sin que al opuesto conceda valor para resistir. O fuerza de la verdadera probabilidad. Quien deshará de el ingenio peregrino de este tiempo, argumentos fundados. Yo debo esperar, no solo el fruto (que ese ya le estoy mirando) sino el premio también. Oh, tu Soberano Padre de las luces, que iluminas maravillosamente, desde los montes eternos. Acuerda (a quien toca) más que repetidas veces, sujeto que tanto importa, en la eminencia de el puesto. (Aprobación del libro de los Hebas)*

Dada la doble faceta de los sacerdotes, el oficio sacramental tenía una triple intención en la administración de estos bienes de salvación: la actual, la virtual y la habitual. La intención actual obedecería al propósito de oficiar el sacramento, a la creencia en el fin curativo del oficio sobre el feligrés. Según de los Hebas, esta intención solía faltar en los oficiantes, dado que es muy fácil para los hombres distraerse mientras cumplen con una labor, bastaría “que con la mente asista a la obra, y atienda al negocio que se executa” (10). La intención virtual estaría ligada con la permanencia del sacramento en la vida del creyente y por ende en la recepción de futuros sacramentos, la marca invisible que dejaría el oficio, la gracia que recibida que se preservaría en la vida sacramental. Y por último, la habitual sería la voluntad de oficiar, vocación sacerdotal unía a la clerecía de la Santa Iglesia, denotada con anterioridad al abrazar los hábitos e influiría en el efecto del oficio sacramental. Según de los Hebas, sería importante albergar los tres tipos de intención para que se convierta en absoluta, pero en dado caso de que faltare alguna, por lo menos se debía tener presente la virtual, dado que ella concretaba el acto en la vida del devoto.

Es necesaria la intención, devoción, en quienes ofician y quienes reciben el sacramento, dada la marca invisible sobre el creyente, “assi como el hombre se apartó de Dios libremente por actos propios, assi también por actos propios se ha de mover libremente a la justificación” (14). El feligrés debía tener plena intención de recibir el oficio, por ello una persona fuera de sus cabales no podía recibir los sacramentos. Así mismo, sólo los vivos podían recibir sacramentos, dado que la acción sensible se imponía en el cuerpo, “Que fue el instituirlos muy conveniente: la razón es, porque siendo los hombres carnales, y corpóreos, mejor se gobernarían por señales sensibles, para llegar a las cosas insensibles.” (17)

En relación a la voluntad del devoto, Juan de los Hebas nombra como sacramentos de fe al bautismo, confirmación y ordenamiento, momentos en que el cristiano reafirma su vida en Cristo. Según el autor, el *Sacramental* era el conjunto de los ritos y ceremonias que conformaba el conjunto de las prácticas que unían a la comunidad católica, ordenados y dirigidos por la clerecía, para guiar la salud espiritual de los feligreses y el buen culto a Dios: “ritos o ceremonias instituidas para la Iglesia, para la mayor decencia, y religioso culto de los sacramentos; como la Chrisma, el agua bendita, los exorcismos. Estos se aplican según la aprobación de la Iglesia... porqué se llaman ceremonias? Es cuestión gramatical” (35).

En este orden de ideas, la Iglesia española, además de ser una institución neurálgica dentro de las relaciones sociales del imperio, era la detentora del discurso legítimo de los bienes de salvación en los reinos dominados por la corona. Los sacramentos eran prácticas que imponían de forma física signos indelebles en los feligreses, a través de la materia próxima y enunciados con el uso de una sustancia o materia remota, para conformar una materia de gracia. Dichos signos hacían parte del orden discursivo de la Iglesia, para quienes la acción abarcaba un orden simbólico, una forma de escribir en los cuerpos y las almas de los católicos, susceptibles de ser leídos por la trascendencia aunque de forma física desaparecieran para los hombres, enunciados en la historia personal del devoto.

La acción (el performance sacerdotal) escribía signos invisibles en el devoto, texto que era reafirmado por el uso de la palabra hablada del oficiante, quien a su vez enunciaba un discurso con su intención de oficiar, a través de la conciencia del acto a efectuar, rasgo de la intención virtual daban sentido al sacramento, rastro que seguiría articulándose con otros sacramentos posteriores que escribirían la vida del creyente. Si en dado caso la racionalidad no se hallaba presente en cada acto del sacerdote, de todas maneras su bastaría con la intención actual de oficiar que validaría dicha ceremonia, porque como texto se intrincaba en un horizonte de sentido formulado por los límites discursivos de la Iglesia.

El acto sacramental enunciaba el discurso de salvación y la gracia divina ofrecida al hombre, dado que el sacerdote replicaba los actos fundadores de la nueva ley: personificaba la voluntad divina al reemplazar al primer oficiante, Cristo, y a sus seguidores, los apóstoles y la subsiguiente clerecía. Como oficiante de una larga tradición, con sus acciones y palabras, evocaba los actos primigenios. La palabra hablada se transformaba en el sustrato más inmediato del discurso que con fines terapéuticos iniciaba la vida sacramental, lavaba los pecados y encaminaba al cristiano en su vida religiosa.

Cada sacramento era un signo que se adhería a la historia sacramental del devoto, la conjunción de estos símbolos era un texto en sí mismo, un escrito histórico de la búsqueda de la salvación del cristiano que residía codificado en su cuerpo, historia que sería leída desde la trascendencia por el lector de la historia humana, Dios, creador y receptor del texto humano.

El libro de Juan de los Hebas intentaba reafirmar el buen uso de los bienes de salvación, retomando los fundamentos y discursos históricamente contruidos en la vivencia de la fe, fijar los límites de la disciplina a través del metatexto inherente a la labor sacerdotal y el oficio sacramental. *Theología moral sacramental* sería un intento por brindar las coordenadas discursivas para la reflexión y enseñanza del sacerdocio en la Iglesia española, al tiempo que revitalizaba la adecuada interpretación de la fe fundada por Cristo, en defensa de las nuevas interpretaciones protestantes que se oponían a la Iglesia y amenazaban con disgregarla.

En este orden de ideas, Juan de los Hebas hizo parte un grupo de teólogos dedicados a reafirmar la legitimidad de la formación discursiva que emanaba de la Iglesia católica, además de fijar los límites trazados por el buen uso de los bienes de salvación inherentes al metatexto eclesial. Puedo proponer que la Iglesia del imperio español estaba compuesta por un cuerpo de discursos textuales, orales y performáticos, encarnados en comunidades de sacerdotes y fieles que se extendían por todo el mundo, quienes daban vida a los bienes de salvación a través de la experiencia de la fe, pero ante todo vivían la *buena nueva* al reescribir de forma personal y comunitaria, en sus cuerpos, mentes, papeles, palabras y almas los bienes de salvación que dichas prácticas y discursos enunciaban.

## **4- *Theología moral sacramental* en la Nueva Granada: la obra de Juan de los Hebas en diálogo con otros textos**

*Theologia moral sacramental* llegó a la Nueva Granada en la segunda mitad del siglo XVIII, con los haberes bibliográficos de José Celestino Mutis, médico de corte e intelectual que contribuyó a la transformación del conocimiento científico, la enseñanza y el conocimiento natural de la Nueva Granada. A su arribo, el sabio no se había ordenado, por lo cual se puede inferir que le había sido legado en su paso por la academia de Cádiz donde aprendió gramática y filosofía, o le fue enviado entre los cajones de libros provenientes de España en años posteriores a su llegada al Nuevo Reino. En la primera página del libro se encuentra escrita en color sepia una inscripción en latín que versa “*Perteneciente a la biblioteca de la santísima cristiana comunidad Agustina. A fe 1746*”.

Posiblemente, Mutis fue educado en el Colegio gaditano de Jesuitas de Cádiz por intelectuales que lideraron el conocimiento moderno en la península, con quienes aprendió gramática y filosofía, se trasladó a Sevilla en 1750 donde amplió sus conocimientos filosóficos. Estudió medicina en la Universidad de Sevilla y posteriormente cirugía en el Colegio de Cirugía de Cádiz (Hoyos, 1949: 45 – 53).

En 1757 recibió el galardón de médico del Tribunal del Real Protomedicato, donde se desarrolló como médico de cámara hasta que se embarcó con el virrey Messia de la Zerda camino de la Nueva Granada en 1760, como médico, profesor de las cátedras de matemáticas y astronomía del Colegio del Rosario desde 1762, y Director de la Real Expedición Botánica. Dado su trabajo de médico, astrónomo y botánico conoció y entabló amistad con investigadores modernos del siglo XVIII, tales como Carlos Linneo, Humboldt, Bonpland, entre otros.



Ya en su *Historia civil y eclesiástica de Nueva Granada* de 1889, José Manuel Groot señaló el oficio sacerdotal del sabio Mutis. En base a los compendios epistolares de Mutis, investigadores como el profesor Hoyos Sainz han propuesto una temprana inclinación por el oficio sacerdotal, lo cual se podría rastrear en la meticulosidad con que el médico asumía su profesión, y las similitudes que encontraba en la salud física y la salud espiritual. Lo cierto es que Mutis era sobrino del Provincial jesuita padre Bosio, comunidad a la que pertenecía su hermano Francisco. Sus conocimientos en latín y filosofía pudieron estar acompañados de estudios en teología en su permanencia en Cádiz, se ordenó como sacerdote en Santa Fe el 19 de diciembre de 1772 y cantó su primera misa en noche buena. Se le concedió una *canonjía* en Bogotá y fue confesor del convento de monjas de Santa Fe (203 – 204).

El libro de Juan de los Hebas pudo haber llegado a Nueva Granada con Mutis, heredado por sus familiares o como bien adquirido en su paso por la academia. Por otro lado, pudo hacer parte de los cajones de libros que regularmente eran enviados desde la península, textos que nutrieron su biblioteca personal, documentos que por lo general nutrían su gestión como naturalista y botánico.

*Por esto quede asentada, e indisoluble una perpetua unión, y hermandad nuestra, y de nuestra Santa Iglesia con todas las demás del Reyno: y para mantenerla deseamos que se arregle el Ceremonial sobre el asiento que debe darse a los Dignidades, y Canónigos de las Metropolitanas, y qual a los de las demás del Reyno: convidándose por uno, o dos Señores en unos casos, y en otros por el Maestro de Ceremonias para el Coro, y funciones de Iglesia, luego que se tenga noticia del arribo de los Señores Capitulares de otras Iglesias, y se edificará el Pueblo Christiano de esta admirable concordia: honren los que pueden, pues la honra nace del que la hace, distingue y dexa agradecido a el que la recibe. (Lorenzana, 1779)*

Es momento de abrir un paréntesis en la exposición histórica para plantear una discusión de orden conceptual. Aunque los colonos de América generaron una conciencia propia de su situación en el sistema imperial durante el siglo XVIII, como consecuencia del deterioro de su posición social en Nuevo Mundo dadas las reformas administrativas del gobierno, dichos cambios deterioraron la filiación de los americanos por la metrópoli generando un sentido de pertenencia por lo continental, lo cual se puede rastrear en los postulados de Anderson Imbert, José Miguel Oviedo y José María Vergara y Vergara.

Este espectro de los análisis históricos busca encontrar en el pasado colonial lo cultivado, susceptible de ser denominado como propio. Al tiempo, se ponen de manifiesto las relaciones de dominación y la estructura de coerción material, política y simbólica. Si esta forma de acercamiento ha sido y es muy extendida en los estudios sociales modernos, para nuestro caso de análisis no es muy útil, dado que tendríamos que recaer en el postulado categórico – no por ello falso – de que la Iglesia católica es una institución vehículo de la dominación europea en América. La fe y la lengua como instrumentos del poder ejercido sobre el continente con fines imperiales.

Si esta mirada es muy acertada y avalada por las *Ciencias humanas*, para el caso de estudio resulta una postura simplista, dado que las relaciones al interior de la Iglesia como cuerpo social fueron y son mucho más complejas que un simple aparataje de dominación, el cual podría ser descrito a través un diagrama de jerarquías y prácticas del poder a través uso de los bienes de salvación, lo que no explica la vigencia de la Iglesia católica luego del fin de la dominación peninsular, tampoco da cuenta de las relaciones comunitarias entre el clero y las pequeñas comunidades y su vivencia de la fe, entre tantos interrogantes que plantea la forma de vida de sociedades coloniales que se congregaban alrededor de la Iglesia.

La complejidad de las relaciones socioreligiosas en la Colonia conlleva a plantear un análisis pormenorizado de las formas de enunciación de la *buena nueva* a cargo del clero, y la sistematización de las variables en la vivencia comunitaria de la fe y sus relaciones comunitarias.

Así mismo, separar a los agentes coloniales como españoles o americanos, en una historia que pretende buscar lo propio al interior de un imperio, estructura sociopolítica que imponía relaciones globales, formas sociales comunes, es poco útil para abordar nuestro objeto de estudio. Dado que sería un ejercicio arqueológico para buscar los sustratos más primigenios de identidad en el pasado premoderno, imponer horizontes de sentido del mundo moderno a cortes temporales que no obedecen a la misma red de relaciones.

Como ya se ha relatado en el primer capítulo, es enorme el listado de sacerdotes españoles que invirtieron su vida en el trabajo eclesial en Nueva Granada y aportaron con su labor al desarrollo de las letras. No por haber nacido en España se puede denominar a un sacerdote como español cuando ha dedicado su experiencia vital en territorio americano, como labriego de la fe cristiana. Catalogar a un agente histórico por su lugar de nacimiento sería reducir su experiencia vital a la filiación a una ubicación geográfica incidental.

La relación entre el lugar de nacimiento y el hombre que nace en él es una categoría usada en la actualidad para otorgar la ciudadanía, se puede rastrear de forma histórica como una forma de otorgar la nacionalidad. Sin embargo, en la Colonia los sacerdotes se movían de una comunidad a otra dependiendo de las necesidades propias de la labor clerical, la enseñanza y observancia de la salud espiritual de los pueblos bajo el dominio imperial. Para mencionar algunos de estos sacerdotes nacidos en la península que ayudaron a fundar y cultivar las comunidades coloniales, podemos mencionar por ejemplo a: Fray Bartolomé Lobo Guerrero, Luis Zapata de Cardenas, Juan de Castellanos, Fray Pedro Simón, Fray Cristobal de Torres, y el propio José Celestino Mutis, entre tantos nombres de sacerdotes reputados.

Por su parte, el listado esbozado por Vergara y Vergara menciona sacerdotes nacidos en Nueva Granada, quienes jugaron un papel histórico en el imperio, aportaron a sus comunidades y sobresalieron en su labor textual y clerical en territorio europeo. Haber nacido en Nueva Granada no enmarca su papel histórico como neogranadinos, colonos o criollos, dado que su desempeño eclesiástico es históricamente importante en la península o en la Santa Sede. Estos valiosos hombres son usados para escribir las historias panegíricas y el compendio de autores peninsulares, entre estos agentes coloniales cabe nombrar a: Luis de Brochero, Fray José de Miranda, Fray Andrés de San Nicolás, Don Felipe de Vergara y Caycedo, entre otros.

Durante la última centuria, ha sido ampliamente estudiada la interdependencia entre España y América, dado que la primera no hubiese sido Imperio durante tres siglos sin la producción material - riquezas, extensión territorial, población y ubicación geopolítica de la segunda. Igualmente, la historia de la segunda como un gran todo pluriétnico, multicultural y rico en experiencias creativas no hubiese sido posible sin la intervención de la primera.

Ambas construyeron su devenir de la mano. Instituciones tradicionales, como la Iglesia española, no se inscribían únicamente dentro del papel de dominación, jugaban como medio a través del cual los discursos de salvación se encarnaban en la vida de las personas. Los sacerdotes se movían dependiendo de las necesidades de la labor eclesial, todos jugaban el papel de portadores de la buena nueva que circulaba en los territorios españoles, y por ello, no pueden inscribirse por su lugar de nacimiento únicamente, es necesario redefinir su pertinencia en un marco mucho más amplio, como agentes coloniales.

En este orden de ideas, Mutis, como agente colonial, no solo coadyuvó al avance de los conocimientos naturales, médicos y científicos en la Nueva Granada, también fungió como sacerdote, con labores eclesíásticas a través de su canonjía, la confesión del convento de Santa Fe y el oficio de la eucaristía. Su biblioteca incorporó textos de teología como *Carta pastoral del Ilustrísimo y reverendísimo Don Francisco Valero y Losa. Arzobispo de Toledo. En que manifiesta a todos sus súbditos los motivos que hay para temer que la ignorancia de las verdades christianas es mayor de lo que se hace juicio, para que todos en quanto les sea posible soliciten el remedio*, la *Colección de las pastorales y cartas del excelentísimo Señor Don Francisco Antonio Lorenzana, Arzobispo de Toledo, Primado de las Españas*, la *Pastoral del Ilustrísimo señor Don Francisco de Armaña Obispo de Lugo: en que propuesta la infalible verdad de la religión christiana, promueve la debida instrucción en su doctrina*, y la *Theologia moral sacramental* de Juan de los Hebas, entre otros.

Los textos tienen en común la exposición de los bienes de salvación desde la tradición apostólica otorgada a la Santa Sede y la tarea de evangelizar - llevar la verdad de Cristo al mundo. Con base en la necesidad de llevar la buena nueva y cuidar de la salud espiritual de los hombres. Igualmente, señalan la importancia del clero en la labor apostólica, y por consiguiente la obediencia y la penitencia como vehículos de la expansión de la fe. Estos fundamentos explícitos en Juan de los Hebas también pueden ser leídos en las cartas pastorales del Arzobispo de Toledo Don Francisco Antonio de Lorenzana:

*El Señor de la Viña que cultivamos, la cerque, y defienda: el Pastor Supremo que veneramos, apaciente nuestro Rebaño, y le atrayga con el cayado de su Misericordia: el Labrador mayor, que es Dueño de esta heredad escogida, desarraygue toda mala semilla, plante, riegue, y la dé todo el aumento; y en su santísimo nombre les echamos la bendición, para que el grano se multiplique, la tierra se fecunde, los corazones se dociliten, y todos en unidad apetezcamos ser conformes a nuestros Redentor. (Lorenzana, 1779)*

En los horizontes de sentido que podemos recomponer de estos textos, entre los cuales está la obra de Juan de los Hebas, encontramos la reflexión sobre el papel primordial del clero y la obediencia que los feligreses deben seguir, al Padre Cura y a las jerarquías, quienes fungían como centinela de la fe y guía en las relaciones sociales: “los Sacerdotes en todas sus etimologías son los que dispensan las cosas sagradas, el sagrado dote del Señor, los que enseñan los sagrados misterios, Gente Santa, Pueblo escogido, Real, y sagrada Progenie, y

los que entran todos los días en el Sancta Sanctorum, y aun le tocan, y consagran” (Lorenzana, 1779)

El Arzobispo Antonio Caballero y Góngora, amigo cercano de Mutis, escribió en 1780 una carta al Virrey Gutierrez de Piñeres informando su viaje de *visita pastoral* a las iglesias y parroquias que conformaban su jurisdicción. Para ello necesitaba dejar en la capital un reemplazo que fungiera de arzobispo en su lugar, dado que la compañía de un arzobispo era de primera importancia para la vida cotidiana de la comunidad, tanto en lo espiritual como en lo temporal (vida cotidiana y material):

*Nos Don Antonio Caballero y Gongora por la gracia de Dios y de la Santa Sede Apostolica, dignísimo arzobispo de esta diócesis y su metrópoli, del Consejo de su Majesad Vuestra – Por quanto hemos determinado con el divino auxilio salir próximamente en prosecucion de nuestra actual Santa Pastoral Visita a practicar la de los pueblos, parroquias, y sus iglesias en lo a nos tocante, e inmediatas a la comarca en que por nuestra ausencia, es necesario haya y quede persona que por nos, y en nuestro nombre rija y gobierne lo ocurrente durante ella, asi en esta capital como en el todo de su arzobispado, para el mas prompto despacho y alivio espiritual, y temporal de los fieles dél, y que por la distancia de nuestra persona no les falte este consuelo. (Góngora, 1780)*

Caballero y Góngora escogió como su reemplazo al Doctor Don Miguel Josef de Mazustegui, debido a la confianza que le tenía y su valor como clérigo. Al cederle su puesto, Caballero le concedía sus tareas y potestades para administrar tanto los oficios sacerdotales que le competían como arzobispo, como las tareas gubernamentales en la administración colonial: asistir a las juntas en el gobierno superior del virreinato, acompañar la *Junta de temporalidades* conformado para administrar los bienes de la comunidad de los jesuitas, las juntas municipales, la organización y dirección de los sínodos, y las reuniones en que se establecían las rentas para las universidades de la ciudad. Dadas las funciones a desarrollar, Caballero no solo le encargaba sus tareas a Mazustegui, también le cedía su renta como Arzobispo y funcionario de las temporalidades.

*Gobernador de este nuestro dicho Arzobispado, su Diocesis y metrópoli por el tiempo de nuestra voluntad y le damos todo nuestro poder, comisión y facultad competente y necesaria quanta de hecho, y de derecho se requiera para que representado en todo nuestra persona administre y gobierne como Nos lo haríamos presente siendo lo espiritual y temporal de nuestro cargo y obligación en este nuestro dicho Arzobispado; y al mismo fin le conferimos todas nuestras*

*facultades apostólicas y ordinarias, persuadidos real y justamente de que acreditada prudencia con toda ella dispensara los Beneficios y Gracias a los fieles en los casos y cosas ocurrentes. (Góngora, 1780)*

Al salir de visita, el Arzobispo cedía sus funciones al sacerdote encargado, sus facultades para gobernar. Igualmente otorgaba el privilegio de dispensar los beneficios y gracias particulares del cargo. En primera instancia, el Padre encargado debía encarnar las virtudes y sabiduría que ameritaba dicho reemplazo, lo cual fue acreditado por Caballero a raíz de su cercanía y conocimiento de templanza del Padre Mazustegui, a semejanza de la virtud descrita por el Arzobispo Lorenzana en sus cartas pastorales:

*Deben discernirse del resto del Pueblo, y sobresalir a él en la doctrina, virtud, y buen exemplo. Por lo que esperamos que se destierre toda preocupación, y nos ayuden en parte de nuestro oficio Pastoral: unos trabajen a la hora Prima, otros a la de Sexta, y otros, que son los Párrocos, con su Prelado sufran con paciencia todo el peso del día, del calor, y del frío. (Lorenzana, 1779)*

En segunda instancia, al reemplazar al arzobispo, el sacerdote encarnaba su autoridad sacerdotal, lo que implicaba liderar la vida espiritual de la comunidad, hacer los llamados de atención que fuesen necesarios en caso de poca asistencia a misa y servicios religiosos. Lideraba las reuniones y actividades propias del clero, pero también dispensaba todos los beneficios y Gracias que ameritaba la figura del arzobispo, dichas las gracias – oficiamiento de religiosos y prácticas sacramentales propias del arzobispo – debían sostenerse en la vida cotidiana de la comunidad colonial, el oficio del arzobispo era vital en la experiencia cotidiana de la fe.

*El entrar en un oficio sin saber sus obligaciones es imprudencia y temeridad; y el estar instruido antes del cargo conduce mucho para su desempeño: de quantos hay en este mundo ninguno más grave, que el de un Párroco, que ha de gobernar espiritualmente un Pueblo, dirigir las almas, administrar los Santos Sacramentos, componer discordias, mantener sus feligreses en paz, cortar escándalos, evitar pecados, ser exemplar de la vida de los demás el modelo de las virtudes, el espejo claro en que todos se miren, la regla de las buenas obras, y norma de las acciones, puro, casto, limosnero, y que se ha de hacer un todo para todos. (Lorenzana, 1779)*

La virtud, el liderazgo de la vida espiritual y temporal de la comunidad era un rasgo común del clero colonial, agentes que jugaban un papel primordial en la vida social de los espacios coloniales. No sólo eran líderes y gobernantes, también eran el centro de las miradas de los feligreses, quienes a su vez se encargaban de vigilar el buen desempeño del ministerio sacerdotal y su imagen del modelo cristiano a seguir. Ejemplo de esta actividad fiscalizadora sobre los sacerdotes fue el proceso legal que desarrolló el Fiscal General Chaves en contra del Teniente y del Padre Silvestre Polanco, cura del pueblo de indios de Soacha, a quienes denunciaron tres indias en 1795 por excesos en sus funciones. Las indias denunciaban que Polanco y el teniente les pedía que se desnudaran para castigarlas y le había impuesto un grillete al hijo de una de ellas:

*(...) no se contentan con tratarnos tan mal sino que ellos personalmente quieren ser o ministros de la tiranía, castigándonos con los castigos mas vergonzosos, como son el destaparnos nuestras carnes y sobre ellas castigarnos. Y a que se agrega que uno y otro tienen, hace el termino de cinco meses tienen preso con un grillete ha un moso hio de una de las tres sin rason ninguna, y havianle suplicado al Señor Cura, no ha querido soltarle sino que lo tienen todavía trabajando. (Chaves, 1795)*

El 2 de marzo de 1795 en Bosa se tomó juramento y versión sobre la acusación al cura, quien desmintió las ausaciones de María Durana, Raphaela Chicagueme y Magdalena Neuche. Para dilucidar la gravedad de las acusaciones sobre el Padre Polanco, el Fiscal General se trasladó al pueblo de Soacha en compañía de dos testigos, Joseph Patricio Rincon y Joseph Antonio Diaz, quienes desarrollaron interrogatorios a los indios más importantes del pueblo, estos confirmaron la versión del sacerdote, argumentando que *“le consta y es publico y notorio que María Durana, Raphaela Chicagueme y Magdalena Neuche son las mas notadas por su soberbia y faltar a misa, por cuio motivo y de que el Padre las ha amenazado, han tomado causa para quejarse, siendo las menos castigadas”* (Chaves, 1795).

Los interrogatorios repiten los mismos argumentos, a grandes rasgos, señalando que las denunciadas eran las menos dispuestas para ir a misa, para recibir los sacramentos y para llevar una vida devota. El sacerdote se encargaba de amonestar a los *omisos* desde el pulpito, para que cumplieran con los deberes de cristiano. Estas indígenas no sólo eran reacias a compartir la vida de buenos *christianos* que lideraba el Padre Polanco, su conducta era constante mucho antes de la llegada del sacerdote, y dado que los otros frailes también las amonestaban, habían intentado denunciar a los sacerdotes predecesores a

Polanco, aunque en los casos anteriores fueron detenidas por la propia comunidad:

*Maria Durana, Raphaela Chicagueme y Magdalena Neuche, son las que frecuentemente faltan a las obligaciones de christianas y que por hacerles que cumplan han acostumbrado por esso quejarse de los curas antecessores, especialmente Raphaela Chicagueme, lo que en varias ocasiones los mismos indios la han contenido por conocer lo ciniestro de su informe. (Chaves, 1795)*

La poca disposición de estas indígenas no sólo se restringía en alejarse de la vida comunitaria de la fe, también impedían que sus hijos asistieran a las clases pastorales donde el Padre les enseñaba a los niños la doctrina: “*lo mucho que ese ha esmerado en la enseñanza de la Doctrina Christiana a los párvulos. Y que le consta que los Padres de estos son los omisos, en mandar a sus hijos a la Doctrina Christiana. Disculpándose con que primero era el trabajo que apretender a resar*” (Chaves, 1795).

Según los indígenas interrogados mencionaban que Magdalena Neuche era la india más escandalosa y poco recatada del pueblo, además de sostener una relación *ilícita* – amancebamiento – con el indio Raphael Leon. El Padre Polanco continuamente la había amonestado para que dejara el trato con el indio, sin embargo, Neuche se había fugado del pueblo varias veces para ir a buscar a su compañero, quien había terminado por irse a Santa Fe, a donde ésta lo había seguido. Por su parte, Luis Hurtado hijo de Raphaela Chicagueme era grosero y buscaba pleito en el pueblo, incluso con los jueces y administradores del pueblo, Polanco varias veces lo había exhortado a cambiar su temperamento, sin hallar resultados.

Dadas las reprochables conductas de indígenas de la comunidad, el sacerdote había denunciado a los infractores ante el Corregidor, Teniente y Alcaldes para que tomaran cartas en el asunto. Estos se encargaban castigar a los infractores, por lo cual les daban entre 4 y 6 azotes a los indios adultos, encarcelaron a Leon quien se escapó para refugiarse en Santa Fe, y por orden del Corregidor le habían puesto un grillete a Hurtado, para que no se fugara del pueblo y trabajase en la huerta personal del Corregidor. Según los interrogados, estos castigos eran tradicionales en el pueblo, lo que nos lleva a pensar en el uso de la violencia física en manos de laicos para hacer cumplir los dictámenes de la Iglesia, dado que es frecuente la afirmación de que el Padre Polanco nunca ejecutó ningún castigo sobre los indígenas, en términos de Thommas Piernagorda:



*(...) le consta que todos los días festivos en que obliga la misa a los indios se quiebra la cabeza el dicho Padre Cura amonestandoles con buenas palabras, porque faltan a esta obligación. Y visto que sus buenas exhortaciones no han sido bastantes, le ha sido preciso quejarse al Señor Corregidor para su remedio que ha tomado sus providencias por medio del theniente y alcaldes, se les den quatro o seis azotes a los omisos. Y esto no siempre, sino a aquellos mas rebeldes, al cumplimiento de sus obligaciones como siempre ha sido costumbre en este pueblo. Y que jamas ha visto, que de dicho numero de azotes se hayan propasado como ni menos que dicho Padre Cura les haya castigado por su propia mano. Y a los muchachos dos, otras azotes quando mas. Y responde. (Chaves, 1795)*

A pesar del uso de la fuerza, los interrogados afirmaban los buenos tratos con los que Polanco trataba tanto a indios como a vecinos blancos: “es publico y notorio la conducta que ha observado el Padre Cura con sus feligreses tratándolos con benignidad y se ha dedicado con el mayor esmero a en enseñar la Doctrina Christiana a los Parvulos todos los días, a mañana y por la noche a aquellos mas torpes y generalmente los domingos a todos sus feligreses” (Chaves, 1795).

Parece ser inapelable el uso de la violencia en manos de agentes con poder en la administración colonial contra las castas inferiores, relaciones naturalizadas como tradicionales, no por ello menos coercitivas. Aunque es importante denotar que la violencia no podía ser ejecutada por un sacerdote, dada su función social y el discurso que legitimaba su posicionamiento en la trama de relaciones coloniales, para servirse del uso de la fuerza era necesario que recurriera a un agente laico, como el alcalde ordinario, corregidor, teniente, alguacil, etc.

El cariño y afabilidad, rasgos que describen el trato entre sacerdote y comunidad, son constantes en todas las declaraciones, igualmente, la buena disposición del sacerdote para enseñar a los niños la doctrina – bienes de salvación – en las mañanas y noches, y al resto de la comunidad en domingo.

El oficio sacerdotal conllevaría una función pedagógica continua, el cura se encargaba de la primera educación de las comunidades católicas, a quienes enseñaba y constantemente afirmaba el buen discernimiento de la doctrina.

Afirmación del papel primordial de los sacerdotes como agentes coloniales que cultivaron comunidades cristianas nutridas por horizontes de sentido religiosos, a través de su gestión docente cotidiana, lo cual se puede rastrear también en de los Hebas y en Lorenzana:

*(...) ha de ser mucho el fruto que saquemos en no obligar a los Párrocos a estar toda la vida empleados en sutilizar sobre algunas cuestiones, que en nada conducen para el ejercicio de su ministerio, y les apartan de los libros mas provechosos, y útiles para desempeñarle, del estudio de la Sagrada Escritura, y Expositores sagrados, pasando casi toda la vida en especulaciones metafísicas, que antes de ser Párrocos les abren el conocimiento, y después les secan el cerebro; y tal vez se van encaminando algunos a un laxo modo de opinar porque su discurso para todo halla salida: y no ha de ser así; sino acostumbrarse a un buen juicio práctico, mas probable, mas conforme a la razón, mas eficaz para desterrar pecados, y vicios, y mas saludable a sus Feligreses, para que amen las virtudes, y detesten los pecados. (Lorenzana, 1779)*

Las amonestaciones del párroco se concentraban en la denuncia por inasistencia a la misa dominical y en días festivos, en los que el calendario católico señalaba la remembranza de la historia sagrada a través de festividades religiosas particulares. La asistencia a misa era fundamental, dado que en ella se oficiaban los bienes de salvación que debían recibir los feligreses, los sacramentos. Igualmente, era la práctica emblemática de la vida comunitaria como cristianos, donde se exaltaba la experiencia de la fe – especialmente a través de la comunión, y la reunión en que se impartían enseñanzas aplicadas a la comunidad específica, el sermón. Dicho sermón podía servir para hacer llamados a las obligaciones propias del católico, a mantener unas relaciones saludables, entre otras.

Aunque la injerencia de los sacerdotes no se restringía únicamente al ámbito eclesial, dado que la formación no sólo inmiscuía los bienes de salvación, también alimentaban las prácticas productivas de las pequeñas comunidades, en palabras del indio Don Francisco Galeano: “le consta el buen arreglo de su cura y que no solamente propende a lo espiritual, sino también a lo temporal ayudándoles con semillas y todo lo mas necesario para cultivar sus propias tierras” (Chaves, 1795).

La facultad sacerdotal de inmiscuirse en todos los aspectos de la vida comunitaria se encontraba respaldada por la observancia de la moral y la salud espiritual y temporal de la comunidad. Esto puede ser rastreado también en el llamado de atención que el Padre Joaquin Prieto le hace a su comunidad parroquial en 1796, comenzando desde las propias autoridades del cabildo y alcaldes ordinarios, como al resto de los vecinos del pueblo:

*el día de ayer Domingo 21 del presente mes [agosto] en cumplimiento de mi Pastoral Oficio y a consecuencia de los escándalos, desordenes, embriagueces y otros insultos dolorosos que se han experimentado en esta ciudad con ocasion de los continuos desonestos bailes que ha habido en ella. En estos días hise después de la missa mayor una platica bastante enerxica en la que reprendi semejantes abusos con el debido zelo y patentiza dicho las culpas, pecados y ofenzas de Dios, que son consiguietes de ellos. (Prieto, 1796)*

El sacerdote no sólo era el modelo cristiano que guiaba la experiencia de la vida cristiana, también era el rector de la salud social, en lo espiritual y en lo temporal, en la gestación y observancia de las relaciones sociales saludables, tanto en la producción material como en las prácticas de pegamento social. La contravención de los presupuestos eclesiales sobre las buenas dinámicas sociales sería leída como un acto deshonesto que engendraría el pecado y la ofensa a Dios, una transgresión en el ámbito espiritual. Por ello, el dictamen moral de los sacerdotes era fundamental para la preservación de la salud temporal y espiritual de la comunidad.

## Conclusiones

Las prácticas y discursos de la Iglesia española jugaron un papel importante en la construcción de las sociedades hispanas, por tanto los horizontes de sentido de las sociedades coloniales se nutrieron de los contenidos enseñados por el clero. El cuerpo de discursos alimentaba todas las prácticas comunitarias de la Iglesia, partiendo desde lo textual, las actividades de reflexión y la discusión sobre los bienes de salvación, a la luz de los canonistas y la tradición apostólica, ejemplo de ello puede ser la obra de Juan de los Hebas. Sin embargo, los discursos eclesiásticos se materializaban en prácticas sacerdotales que pasaban por la enunciación oral y la escritura performática de signos invisibles sobre el cuerpo de los feligreses – los sacramentos.

La lectura y escritura de diferentes tipologías textuales serían las prácticas inherentes a la disciplina clerical: enunciadas a través de textos, de forma verbal y por último, de forma gráfica – performática en los actos sacramentales. Las actividades amanuenses estarían enraizadas en su misión sacerdotal, de velar por la salud espiritual y temporal de las comunidades católicas. Por tanto, la Iglesia no sería tanto una institución de dominación como una matriz fundacional y cohesionadora de las sociedades coloniales bajo el dominio español.

El sacerdote era un agente primordial en la fundamentación de los horizontes de sentido en las comunidades católicas. Igualmente, serviría para incentivar y cuidar las relaciones saludables de los feligreses, las cuales tendrían una doble faz: lo espiritual y lo temporal, aspectos indisolublemente ligados en la doctrina católica.

Es necesario replantear las categorías para interpretar la labor histórica de los sacerdotes en la formación de las sociedades americanas, dado que al ubicarlos, se les cataloga por el lugar de nacimiento, lo cual no es suficiente para ubicar un agente colonial con relación a la historia social de la Iglesia, teniendo en cuenta la movilidad del clero, de acuerdo con las necesidades de la gestión sacerdotal.

El hábito sacerdotal heredado, por la Iglesia española a las colonias en América, impulsó la formación de clérigos amanuenses. Estos preservaron una relación activa con el texto, como lectores asiduos y críticos, reconstructores de discursos, y productores de tipologías textuales que hermanaban diferentes acervos literarios.

Este vínculo, entre el texto y la experiencia sacerdotal de la fe, nutrió la reflexión de la disciplina clerical, la tarea de formación a la población de la Colonia en colegios y universidades. Igualmente, incidió en la gestación de un sector dedicado a las letras, quienes terminarían por ocupar un lugar importante en las relaciones de poder en la administración colonial.

Dado el papel central del clero en las sociedades coloniales, la lectura de teologías y textos pastorales conllevaría alimentar de forma conceptual el quehacer sacerdotal, como mediador de la vida social, administrador de los sacramentos y formador de los devotos en el buen uso de la fe. Las actividades eclesiales incidían tanto en la vida cultural de las colonias, como en la vida productiva de las comunidades católicas, con especial hincapié de la enseñanza, las dinámicas de pegamento social y, en menor medida, la producción material (agropecuaria).

## Bibliografía

### Fuentes Primarias

- Caballero y Góngora, A. (1780) *Caballero y Gongora Antonio, arzobispo de Santa Fe, participa su visita pastoral a la autoridad civil*. Manuscrito no publicado, Fondo Curas y Obispos. Legajo 25, orden 008. Folios 127 – 133. Bogotá: Archivo General de la Nación.
- Collet, Pierre. (1757) *Institutiones theologicae quas e fusioribus suis editis et ineditis ad usum seminariorum*. Bassani: Ex Typis Nicolai Pezzana.
- Chaves. (1795) *Polanco Silvestre: Francisco, cura de Soacha, de quien se querellan por su tiranía a los indios del lugar*. Manuscrito no publicado, Fondo Curas y Obispos. Legajo 52, orden 128. Folios 630 – 648. Bogotá: Archivo General de la Nación.
- De los Hebas, Juan. (1713) *Theología moral sacramental para el uso más fácil de las conferencias que se tienen en el oratorio del Salvador del Mundo en esta Corte*. Vol. I. Madrid: Gerónimo Estrada.
- Lorenzana y Butrón, Francisco Antonio. (1779) *Colección de las pastorales y cartas del Excelentísimo Señor Don Francisco Antonio de Lorenzana,*

*Arzobispo de Toledo, Primado de las Españas*. Madrid: Don Joachin Ibarra, impresor de Cámara de Su Majestad y de la Dignidad Arzobispal.

- Mutis, José Celestino. [1787] (1980) *Informe de Don José Celestino Mutis presbítero*. Honda: manuscrito.
- Mutis José Celestino. (1968) *Archivo epistolar del sabio naturalista Don José Celestino Mutis*. Tomo I. Bogotá: Kelly.
- Mutis José Celestino. (1968) *Archivo epistolar del sabio naturalista Don José Celestino Mutis*. Tomo II. Bogotá: Kelly.
- Prieto, J. (1796) *Prieto Joaquin: cura de Toro, se manifiesta contra los bailes poco honestos*. Manuscrito no publicado, Fondo Curas y Obispos. Legajo 52, orden 132. Folios 677 – 687. Bogotá: Archivo General de la Nación.

## Fuentes Secundarias

- Adorno, Rolena. (1989) *Cronista y príncipe: la obra de don Felipe Guaman Poma de Ayala*. Perú: Pontificia Universidad Católica.
- Bourdieu, Pierre. (1989) *El campo literario. Prerrequisitos críticos y principios de un método*. La Habana: Criterios. [http://educacion.deacmusac.es/practicaslegitimadoras/files/2010/05/bourdi\\_eucampo.pdf](http://educacion.deacmusac.es/practicaslegitimadoras/files/2010/05/bourdi_eucampo.pdf) Accessed: 01/05/2013.
- Carmagnani, Marcello. Et alt. (1999) *Para una historia de América I - Las Estructuras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Cepeda y Ahumada, Teresa de. [ ] (2003) *Las moradas del castillo interior*. Madrid: Edimat libros.

- Chartier, Roger. (2009) *El libro y sus poderes: (siglos XV/XVIII)*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Cristina, María Teresa. (1992) *La literatura en la Conquista y la Colonia*. En Jaramillo Uribe, Jaime. *Manual de historia de Colombia. Tomo I*. Bogotá: Tercer Mundo.
- Fajardo, Diógenes. (2010) *Construcción del sujeto en algunas historias de la literatura latinoamericana colonial*. En Acosta, Carmen. *Representaciones, identidades y ficciones: lectura crítica de las historias de la literatura latinoamericana*. Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas / Departamento de Literatura. Universidad Nacional de Colombia.
- Goic, Cedomiel. (1988) *Historia y crítica de la literatura hispanoamericana. Época colonial*. Barcelona: Crítica.
- Gómez Restrepo, Antonio. (1952) *La literatura colombiana*. Bogotá: Biblioteca de autores colombianos. Editorial ABC.
- Gómez Canseco, Luis. (2003) *Notas para un itinerario humanístico del “Cantar de los cantares” en el mundo hispánico*. En González, Carlos. Et alt. *Grafías del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI – XVIII)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- González Sthepan, Beatriz. (1985) *Contribución al estudio de la historiografía literaria hispanoamericana*. Caracas: Academia Nacional de Historia.
- Hoyos Sainz, Luis de. (1949) *José Celestino Mutis: naturalista, médico y sacerdote*. Madrid: Editora Nacional.
- Imbert, Anderson. (1954) *Historia de la literatura hispanoamericana. I – Colonia. Cien años de república*. México: Fondo de cultura económica.
- Lynch, John. (1985) *Las revoluciones hispanoamericanas 1808 – 1826*. Barcelona: Editorial Ariel
- Marichal, Carlos. (1999) *La bancarrota del virreinato: Nueva España y las finanzas del imperio español. 1780 – 1810*. México: Fondo de Cultura Económica.



- Martínez, Rosa. (2002) *La Gazeta de Madrid y la Guerra de Sucesión*. En *Cuadernos dieciochistas*. No. 3. España: Ediciones Universidad de Salamanca. Pp. 35 – 56.
- Mignolo, Walter. (1981) *El metatexto historiográfico y la historiografía indiana*. En: Revista MLN. Vol. 96 No. 2, Hispanic Issue. U.S.: The Johns Hopkins University Press. Pp. 358 – 402. <http://www.jstor.org/stable/2906354?origin=JSTOR-pdf>. Accessed: 27/04/2012.
- Mignolo, Walter. (1986) *La lengua, la letra, el territorio (o la crisis de los estudios literarios coloniales)* En: Revista *Dispositio*. Vol. 11 No. 28/29, Literature and historiography in the new world. U.S.: Center of Latin American and Caribbean Studies, University of Michigan. Pp. 137 – 160. <http://www.jstor.org/stable/41491294?origin=JSTOR-pdf>. Accessed: 14/01/2013.
- Mignolo, Walter. (1996) *La lengua, la letra, el territorio (o la crisis de los estudios literarios coloniales)*. En Medina, José Ramón. *Lectura crítica de la literatura americana: inventarios, invenciones y revisiones*. Tomo I. Caracas: Biblioteca de Ayacucho.
- Oviedo, José Miguel. (1995) *Historia de la literatura hispanoamericana. 1. De los orígenes a la Emancipación*. Madrid: Alianza.
- Otero Muñoz, Gustavo. (1928) *La literatura colonial y popular de Colombia*. La Paz: Academia colombiana de historia.
- Pinilla, Germán. (2008) *Historia de la cátedra de teología del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario. 1653 – 1850*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Rama, Ángel. [1984] (2004) *La ciudad letrada*. Chile: Tajarar editores.
- Restrepo, Estela. (1997) *La formación de la memoria. El archivo de la Compañía de Jesús 1767*. En: Anuario Colombiano de Historia social y de la cultura ACHSC. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Pp. 79 – 100.

- Robledo, Ángela Inés. (2007) *Madre Francisca Josefa de la Concepción de Castillo. Su vida*. Venezuela: Fundación Biblioteca de Ayacucho.
- Romano, Ruggiero. (2004) *Mecanismo y Elementos del sistema económico colonial americano. Siglos XVI – XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Romano, Ruggiero. (1998) *Moneda, seudomonedas y circulación monetaria en los caminos de México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Romano, Ruggiero. (1997) *Braudel y nosotros: reflexiones sobre la cultura histórica de nuestro tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Silva, Renan. (2008) *Los ilustrados de Nueva Granada. 1760 – 1808. Genealogía de una comunidad de interpretación*. Medellín: Fondo editorial universidad EAFIT.
- Tovar, Hermes. (1994) *Convocatoria al poder del número: censos y estadísticas de la Nueva Granada (1759 – 1830)*. Bogotá: Archivo General de la Nación.
- Vergara y Vergara, José María. (1867) *Historia de la literatura en Nueva Granada. Primera parte. Desde la Conquista hasta la Independencia (1538 – 1820)*. Bogotá: Imprenta Echeverría hermanos.