



Tomo III

Figuras dominicas,
SIGLOS XVI-XX

FABIÁN LEONARDO BENAVIDES SILVA
EUGENIO MARTÍN TORRES TORRES, O.P.
ANDRÉS MAURICIO ESCOBAR HERRERA
EDITORES



Tomo III
Figuras dominicas,
siglos XVI-XX



Tomo III

Figuras dominicas, siglos XVI-XX

Fabián Leonardo Benavides Silva
Eugenio Martín Torres Torres, O.P.
Andrés Mauricio Escobar Herrera
EDITORES



Cruz Alonso, María

Orden de predicadores, 800 años: Tomo III. Figuras dominicas, siglos XVI-XX/ María Cruz Alonso [y otros trece], editor Fabián Leonardo Benavides Silva, Eugenio Martín Torres Torres, O.P. y Andrés Mauricio Escobar Herrera Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2017.

276 páginas; fotografías blanco y negro, fotografías a color, tablas

Incluye referencias bibliográficas

ISBN: 978-958-782-069-0

E-ISBN: 978-958-782-070-6

1. Dominicos -- Órdenes religiosas 2. Frailes 3. Dominicas -- Religiosas 4. Vida Religiosa
I. Universidad Santo Tomás (Colombia).

CDD 271.2

CO-BoUST



© Alberto René Ramírez Téllez | Fabián Leonardo Benavides Silva | Eugenio Martín Torres Torres | Andrés Mauricio Escobar Herrera | María Cruz Alonso | Pino Valero Cuadra | María Teresa Tenti | Mariano Ferrari | Gonzalo Edmundo Jiménez Villar | William Elvis Plata Quezada | Clara Emilia Vázquez | Juan Sebastián Ballén Rodríguez | Sara Graciela Amenta | Miguel Ángel Vega |
Edición general: Fabián Leonardo Benavides Silva, Eugenio Martín Torres Torres, Andrés Mauricio Escobar Herrera.

Edición académica: Fabián Leonardo Benavides Silva, Eugenio Martín Torres Torres, Andrés Mauricio Escobar Herrera, Eduardo Alberto Gómez Bello, Francisco Javier Yate Rodríguez, Juan Sebastián Ballén Rodríguez, Édgar Arturo Ramírez Barreto, Juan Sebastián López López, Sigifredo Romero Tovar.

© Universidad Santo Tomás, 2017

Ediciones USTA
Carrera 9 n.º 51-11
Bogotá, D. C., Colombia
Teléfonos: (+571) 587 8797 ext. 2991
editorial@usantotomas.edu.co
<http://www.ediciones.usta.edu.co>

Coordinación de libros: Karen Grisales Velosa
Corrección de estilo: Gabrielle Rubiano
Asistencia editorial: Andrés Felipe Andrade Cañón
Diseño de cubierta: Kilka Diseño Gráfico
Diagramación: María Paula Berón

Hecho el depósito que establece la ley
ISBN: 978-958-782-069-0
E-ISBN: 978-958-782-070-6
Primera edición, 2017

Esta obra tiene una versión de acceso abierto disponible en el Repositorio Institucional de la Universidad Santo Tomás: <https://doi.org/10.15332/li.lib.2017.00119>

Imagen de carátula: *Santa Rosa de Lima*. Anónimo. Óleo sobre tela. Alto: 126 cm., ancho: 82 cm. Siglo XVIII. Colección Convento Santo Domingo de Guzmán, Tunja. Fotografía: Diego Felipe Espinosa.

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio, sin la autorización expresa del titular de los derechos.

Nota aclaratoria

Esta obra es resultado del proyecto de investigación titulado “Historia de la Orden de Predicadores: 800 años de presencia” (código 17050503), avalado y financiado por el Instituto de Estudios Socio-Históricos Fray Alonso de Zamora —Ieshfaz— del Departamento de Humanidades y Formación Integral, de la Universidad Santo Tomás.

Contenido

AGRADECIMIENTOS	11
PRESENTACIÓN	13
ALBERTO RENÉ RAMÍREZ TÉLLEZ, O.P.	
PRÓLOGO	15
CAPÍTULO 1	23
<i>DOCTRINA CRISTIANA</i> DE FRAY PEDRO DE CÓRDOBA EN NUEVA ESPAÑA, 1482-1521	
MARÍA CRUZ ALONSO	
CAPÍTULO 2	47
JUAN DE ESTRADA, DOMINICO Y TRADUCTOR EN EL MÉXICO COLONIAL	
MARÍA DEL PINO VALERO CUADRA	
CAPÍTULO 3	73
EL APOORTE DE FRAY JUAN GRANDE, O.P., Y EL DE SUS DISCÍPULOS AL DESARROLLO HISTÓRICO DE ARGENTINA. FINALES DEL SIGLO XVIII	
MARÍA TERESA TENTI	
CAPÍTULO 4	103
CULTO Y DEVOCIÓN EN EL INTERIOR DE LA ORDEN DE PREDICADORES EN EL BUENOS AIRES TARDOCOLONIAL. EL CASO DE FRANCISCO DE LETAMENDI, COMERCIANTE VASCO	
MARIANO FERRARI	

CAPÍTULO 5	129
COMPRENSIÓN TEOLÓGICA DE FRAY SATURNINO GUTIÉRREZ SILVA, O.P.: ANÁLISIS HERMENÉUTICO DE SU HOMILÍA GONZALO EDMUNDO JIMÉNEZ VILLAR	
CAPÍTULO 6	155
FUNDAR, A PESAR DE TODO: LA MADRE GABRIELA DE SAN MARTÍN Y LAS PRIMERAS COMUNIDADES LOCALES DE LA CONGREGACIÓN DE DOMINICAS DE SANTA CATALINA DE SENA. COLOMBIA, 1880-1905 WILLIAM ELVIS PLATA QUEZADA CLARA EMILIA VÁSQUEZ PINZÓN, O.P.	
CAPÍTULO 7	203
EL VIAJE DEL FRAILE DOMINICO JOSÉ DE CALASANZ VELA POR LA ORINOQUÍA COLOMBIANA: CIVILIZACIÓN Y BARBARIE JUAN SEBASTIÁN BALLÉN RODRÍGUEZ	
CAPÍTULO 8	221
FRAY JACINTO CARRASCO, O.P. (1883-1956), UN FRAILE DOMINICO: ORADOR, ESCRITOR, HISTORIADOR Y PERIODISTA ARGENTINO SARA GRACIELA AMENTA	
CAPÍTULO 9	249
JOSÉ PÍO AZA TRADUCE (E INTERPRETA) LA CULTURA AMAZÓNICA A LA GLOBALIDAD MIGUEL ÁNGEL VEGA CERNUDA	

Agradecimientos

Agradecemos a la Universidad Santo Tomás, en cabeza del rector general fray Juan Ubaldo López Salamanca, O.P., a fray Carlos Mario Alzate Montes, O.P., rector periodo 2011-2015 y director fundador del Instituto de Estudios Socio-Históricos Fray Alonso de Zamora —Ieshfaz—; y a fray Alberto René Ramírez Téllez, O.P., director del Departamento de Humanidades y Formación Integral y del Ieshfaz, por el decidido respaldo en las labores de investigación del Instituto.

A la Provincia de San Luis Bertrán de Colombia, especialmente al provincial fray Said León Amaya, O.P., a fray Mauricio Cortés Gallego, O.P., vicerrector académico general, fray Carlos Arturo Ortiz, O.P. y fray Arturo Restrepo, O.P., por el interés en la difusión de la impronta dominica en distintas coyunturas y escenarios académicos.

A los autores de los capítulos el rigor y el profesionalismo que cada uno puso en su trabajo. Esperamos que este esfuerzo mancomunado redunde en el futuro en la visibilización de sus investigaciones, pero sobre todo en la consolidación de redes alrededor de la historia de la Orden de Predicadores.

A nuestros compañeros del comité académico, los docentes e investigadores de la Universidad Santo Tomás Eduardo Alberto Gómez Bello, Francisco Javier Yate Rodríguez, Juan Sebastián Ballén Rodríguez, Édgar Arturo Ramírez Barreto, Juan Sebastián López López y Sigifredo

Romero Tovar, por sus invaluable y oportunas recomendaciones en la revisión y organización temática del tomo.

A Olga Lucía Solano Avellaneda y su equipo de colaboradores del Centro de Diseño e Imagen Institucional de la Seccional Bucaramanga de la Universidad, por la primera proyección editorial de la colección.

Al Comité Editorial del Departamento de Humanidades y Formación Integral, bajo la dirección de Jenny Marcela Rodríguez, por el paciente acompañamiento académico y las acertadas sugerencias para llevar a buen término este trabajo. A Ediciones USTA, en cabeza de Karen Grisales Velosa, por el arduo y maravilloso trabajo puesto en la curaduría de la obra.

A nuestros colegas y amigos de otros centros y universidades interesados en la historia dominica, con cuyo aval se pudo consolidar una convocatoria de autores y temas amplia y diversa: Cynthia Folquer, O.P. en la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino en Tucumán, Argentina; Rafael Alonso del Centro Cultural “José Pío Aza, O.P.” en Perú; y fray David Orique, O.P. del Providence College en Estados Unidos.

Finalmente, a los investigadores del Ieshfaz Juan Guillermo Miranda Corzo, Julián Mateo Bohórquez Olaya y Carlos Alberto Moya Guerrero, su incondicional apoyo en la minucia de la normalización bibliográfica.

LOS EDITORES

Bogotá, julio de 2017

Presentación

El libro que el lector tiene en sus manos hace parte de una colección dedicada a los 800 años de la Orden de Predicadores. Un aniversario de esa naturaleza merece ser celebrado no solo con actos protocolarios. Esta es, ante todo, una oportunidad para que quienes nos sentimos vinculados a la familia dominica revisitemos su pasado y profundicemos en las fuentes de una tradición espiritual, evangélica e intelectual que, sin lugar a dudas, ha contribuido significativamente en la historia y la cultura occidental.

Durante la fiesta de la Asunción de 1217, ¡hace justo ocho siglos, Domingo de Guzmán dijo a sus hermanos, los miembros de la recién creada Orden de Predicadores: “El trigo amontonado se pudre, pero cuando se esparce da fruto abundante”. Este acontecimiento, que ha llegado a constituir un hito de los primeros años de la Orden de Predicadores, podría verse también como anticipación de la diversidad con que el espíritu dominico se ha expresado a lo largo de la historia. Dominicos fueron Tomás de Aquino y Martín de Porres; Pedro de Verona y Giordano Bruno; Rosa de Lima y Catalina de Sena; Alberto Magno y Fray Angélico; Henri Didon y Giorgio La Pira. La lista podría extenderse en el tiempo y en el espacio, conjuntando figuras que, pese a sus notables diferencias, coinciden en su intensa búsqueda de la verdad y en su afán de compartir con los demás el fruto de su contemplación.

Pareciera, entonces, que solo es posible poner en valor el legado dominico en la medida que se aprende a conjugar la sencillez de su carisma con la diversidad de hombres y mujeres que lo han encarnado.

Desde el Departamento de Humanidades y Formación Integral de la Universidad Santo Tomás de Colombia hemos venido trabajando en procura de poner en contacto a nuestros estudiantes y a la comunidad académica en general con algunas de las figuras dominicas históricamente más relevantes. Este ejercicio es fundamental porque ensancha el horizonte de referencias con el que puede ser vivido y pensado el mundo actual. No obstante, cuanto más profundizamos, más claro queda que aún hay mucho por decir y descubrir sobre las figuras dominicas. De ahí que este libro resulte para nosotros tan valioso y prometedor, pues se ocupa de un ámbito con un tremendo potencial formativo que, no obstante, apenas empieza a investigarse: el papel de los dominicos en América, desde la colonia hasta nuestros días.

Vale celebrar, entonces, la iniciativa que impulsó este proyecto y los trabajos de investigación que permitieron desarrollarlo bajo un alto estándar de calidad académica e investigativa. Además, quiero agradecer a todas las personas e instancias que colaboraron en el proceso editorial. He aquí un fruto más, un esfuerzo más, que honra el ideal dominico y la misión de la Universidad.

ALBERTO RENÉ RAMÍREZ TÉLLEZ, O.P.

Director
Instituto de Estudios Socio-Históricos Fray Alonso de Zamora
Departamento de Humanidades y Formación Integral
Universidad Santo Tomás

Prólogo

La publicación de esta obra es una prueba más de que la Orden de Predicadores se ha constituido en un importante campo de estudios por parte de académicos que pertenecen a otras agremiaciones o sectores distintos al clerical o conventual. Desde 2013 se ha constituido una red oficial de estudios enfocados en el pensamiento y las acciones de los dominicos a lo largo de los 800 años de su historia en el mundo. Dicha red tiene el crédito de haber analizado, desde una mirada interdisciplinar, a los hijos de Santo Domingo en el I y el II Congreso Internacional de Historia de la Orden de Predicadores en América.¹

El trabajo juicioso de los académicos que integran ésta red ofrece una nueva cosecha cuyos frutos se evidencian en las investigaciones contenidas en este volumen, el tercero de una colección sobre los 800 años de la Orden de Predicadores. Aquí se describe y examina la labor de algunas figuras dominicas que jugaron un papel decisivo en la historia latinoamericana, desde la Colonia hasta el siglo XX.

1 El primer congreso, donde se reflexionó sobre los 500 años de su presencia en América, tuvo lugar en Ciudad de México, entre el 24 y el 26 de abril de 2013, en el Centro Universitario Cultural (CUC). Por su parte, el segundo se ocupó de los 800 años de la Orden, y se llevó a cabo en la Universidad Santo Tomás de Colombia, entre el 20 y el 22 de abril de 2016.

Tomando como referencia básica los cuatro pilares del carisma dominico —predicación, vida en comunidad, oración y estudio—, los autores se aproximan a la vida y obra de personajes como Gabriela de San Martín, Juan Grande, Pedro de Córdoba, Jacinto Carrasco, Juan de Estrada, José Pio Aza y José de Calasanz. Ello conduce, necesariamente, a revisar el modo en que cada uno se comprometió con la tradición de la que eran depositarios, así como con la situación social, cultural y política en la que vivieron. Su incansable lucha por la verdad, las disputas que tuvieron que enfrentar para hacer realidad la opción reivindicadora por las poblaciones desprotegidas y sus esfuerzos por alcanzar la consolidación de la Orden de Predicadores en su respectiva órbita de influencia, son algunos de los asuntos que abordan los textos que componen esta obra.

Vistas en conjunto, estas figuras dominicas ayudan a comprender el papel de la Orden de Predicadores en la configuración de la cultura y la sensibilidad religiosa latinoamericana. Bastaría con revisar el papel de los dominicos en la educación de la población criolla a través de la fundación de universidades y estudios generales, o su rol en la propagación y la construcción de sentido en torno a ciertas prácticas y devociones religiosas que todavía están presentes entre la población católica, como la que se realiza a la Virgen María a través del rezo del Rosario.

No menos importantes son los avatares de la misma comunidad en tierras americanas a partir de los movimientos independentistas, pues constituyen una magnífica atalaya para entender mejor la historia de nuestros países. Durante los siglos XVIII y XIX la Orden de Predicadores vivió una crisis aguda. Muchos frailes fueron condenados a muerte o al destierro y sus conventos clausurados y saqueados. En este periodo de profundos cambios políticos, el desorden al interior de las comunidades fue intenso: inobservancia de la regla y la constitución; laxitud en sus valores dominico-tomistas; descuido en la formación académica y en su vocación intelectual. Todo ello, unido a los ataques provenientes de los gobiernos liberales de la naciente vida republicana en América Latina, hizo que la Orden de Predicadores estuviese a punto de desaparecer de estas tierras.

En este contexto hostil, muchos de los personajes que se mencionan en este volumen aparecen con el claro propósito de avivar el carisma dominico, recomponer su forma de vida y atender a su vocación evangelizadora y educativa. Es así como, en un proceso que va desde finales del siglo XIX hasta bien entrado el XX, los dominicos se dieron a la tarea de restaurar sus conventos, provincias, colegios y universidades a lo largo y ancho del continente. Ello ha dejado un camino abierto, susceptible de ser examinado y valorado a la luz del tiempo presente.

Como cabe suponer, las investigaciones que recoge este volumen van, precisamente, en esa línea de revisión histórica y reflexión crítica a la luz del mundo actual. El texto de la doctora María Cruz Alonso sobre la *Doctrina Cristiana*, de fray Pedro de Córdoba, inicia con una descripción del contexto en el que este primer catecismo americano fue escrito. La doctora Cruz nos recuerda que, tras el descubrimiento del Nuevo Mundo, las diferentes órdenes religiosas se dieron a la tarea de evangelizar las tierras conquistadas, por lo que tuvieron que enfrentar el reto de comunicarse con los nativos. Esta necesidad de entendimiento entre misioneros e indígenas hizo posible la aparición del intérprete, figura esencial para los misioneros en su labor de cristianización. Además, la intercomunicación y expresión oral no tardarían en verse favorecida por la expresión escrita con la aparición de gramáticas, artes, doctrinas, sermonarios y otros materiales similares. En ese contexto, la *doctrina cristiana* emerge como herramienta y guía clave para la evangelización de los pueblos conquistados durante el siglo XVI, y además como documento esencial para resaltar la labor de los indígenas como transmisores e intérpretes. La *doctrina cristiana* es, entonces, un reflejo del legado cultural y una riquísima fuente de información desde el punto de vista histórico, lingüístico y traductológico del movimiento misional en la América de la conquista.

Por su parte, el trabajo de la doctora María del Pino Valero se ocupa de fray Juan de Estrada y su traducción del latín al castellano del primer libro publicado en Indias, hacia 1535, *La Escalera espiritual para llegar al Cielo*, de san Juan Clímaco. En principio, se advierte que se trata de una singular obra, originalmente escrita en griego, que el cardenal Cisneros ya había ordenado traducir anteriormente y de la que, según fray Luis de Granada, otro ilustre fraile dominico, existían dos

traducciones antes de 1562. De la traducción de Juan de Estrada se da noticia por primera vez en España en el *Ensayo de una biblioteca de traductores españoles*, que Juan Antonio Pellicer y Saforcada publicó en 1778 y Verdegel rescata hace poco, en 2004. Todo ello constituye, según la autora, una muestra de los fuertes lazos que unen la historia hispanoamericana y la historia de la traducción, por lo que el papel de traductores y traducciones resulta fundamental para acabar de dilucidar los procesos de intercambio y transmisión cultural que se produjeron en la América colonial.

La profesora María Teresa Tenti se ocupa en el tercer capítulo del aporte de fray Juan Grande y sus discípulos al desarrollo histórico de la Argentina a finales del siglo XVIII. Su texto inicia con una descripción biográfica de Juan Grande, quien llegó a Buenos Aires como consecuencia del naufragio de su embarcación. Nos comenta la autora que tal vez como acción de gracias, Juan Grande decide ingresar a la vida religiosa, siendo admitido en el convento de San Pedro Telmo de la Orden de Predicadores. No obstante, tras la Revolución de Mayo, los europeos son obligados a dejar Buenos Aires y fray Juan es enviado al convento de Santiago del Estero, donde se le asigna la tarea de maestro de primeras letras. Es allí donde su vida y obra resultan más singulares básicamente por dos razones: la escuela que funda es mixta, en tiempos en que la educación de la mujer no era relevante, y abierta a todos los sectores sociales, en medio de una sociedad profundamente estratificada. Así pues, fray Juan Grande pasa a ocupar un lugar importante en la historia no solo por haber liderado un proyecto educativo de esa naturaleza, sino también por haber formado, a lo largo de cuatro décadas, una serie de discípulos con destacada participación en la vida pública de la Argentina de ese entonces.

El caso de Francisco de Letamendi, al que está dedicado el capítulo cuarto, también se ubica en territorios argentinos, más concretamente en el Buenos Aires tardocolonial. Allí y en ese entonces, argumenta el profesor Mariano Ferrari, prácticas religiosas como el culto y devoción a santos y vírgenes cumplieron un rol fundamental en términos de sociabilidad. Los comerciantes del Buenos Aires virreinal que estaban ligados a la Orden de Predicadores, como es el caso del vasco Francisco de Letamendi, encontraron en estas manifestaciones

religiosas una manera de canalizar su espiritualidad y una fuente de beneficios sociales y económicos. El caso de este comerciante, mayordomo de la Cofradía de Nuestra Señora del Rosario y miembro de la Venerable Orden Tercera de Santo Domingo permite, según Ferrari, revisar la correlación entre religiosidad, sociabilidad y “comercio en el contexto” tardocolonial e indagar en los modos cómo las prácticas devocionales se expresaban en la vida de la sociedad porteña, tanto en la esfera pública como privada.

En el capítulo quinto, el profesor Gonzalo Jiménez Villar lleva a cabo un análisis hermenéutico de las homilías de fray Saturnino Gutiérrez, insigne predicador de la provincia San Luis Bertrán de Colombia y fundador de la Congregación de Dominicas de Santa Catalina de Sena. Mediante la articulación de la investigación documental, el método empírico generalizado y de un proceso hermenéutico, el profesor Jiménez reconstruye las posiciones teológicas de fray Saturnino, en las que destacan cinco grandes experiencias de la trascendencia, del amor de Dios, de la autocomprensión del misterio humano, la contemplación de la cruz y de la eucaristía. Esto, según el autor, conduce a todos los interesados en esta figura dominica, a reflexionar no solo sobre su legado como fundador, sino también a repensar cuestiones de primerísima importancia en la teología actual, como la semejanza del ser humano con el creador, el misterio del amor, el optimismo, la vocación, la iglesia y el papel de María, a la luz de las propuestas de fray Saturnino.

Para aquellos que están familiarizados con la historia de los dominicos en Colombia la figura de fray Saturnino Gutiérrez remite a la de la madre Gabriela de San Martín, fundadora de la Congregación de Dominicas de Santa Catalina de Sena. No es casualidad, entonces, que el trabajo del profesor William Plata Quezada y sor Clara Vásquez Pinzón se haya ubicado en el capítulo sexto, pues se trata de una reflexión sobre la madre Gabriela y los primeros años de la Congregación. El texto se concentra en los primeros años de la Congregación de Dominicas de Santa Catalina de Sena, primera comunidad religiosa femenina nacida en Colombia. Cuentan los autores que, tras un origen en medio de condiciones adversas, la Congregación salió a flote gracias a la valentía y el tesón de unas mujeres en su mayoría campesinas, de baja

instrucción escolar, con muchas carencias, defectos y limitaciones, pero también llenas de fe, convicción y perseverancia. A los lectores se les presenta, entonces, el difícil contexto en que las primeras comunidades de la Congregación debieron trabajar, el perfil de las primeras religiosas y las barreras mentales y los prejuicios que tuvieron que enfrentar, sobre todo con respecto al rol de la mujer en la iglesia.

Todavía sobre el contexto colombiano, el profesor Juan Sebastián Ballén Rodríguez se ocupa en el capítulo séptimo del viaje de fray José de Calasanz Vela por la Orinoquía colombiana. Según el autor, el informe presentado por el religioso José de Calasanz, redactado en el año de 1890, luego de una de las empresas misionales en la Orinoquía colombiana, es un valioso insumo para adelantar estudios historiográficos sobre la labor misional de los dominicos en Colombia. De ahí que se formule una aproximación arqueológica a dicho informe, mostrando sus implicaciones dentro de la antropología etnográfica de la época y, por consiguiente, su relevancia dentro de la historia misional de las órdenes religiosas en Colombia, que para finales del siglo XIX experimentaban los rigores de la expulsión por parte del gobierno de Tomás Cipriano de Mosquera.

El penúltimo capítulo está dedicado a la multifacética figura de fray Jacinto Carrasco, orador, escritor, periodista y sacerdote argentino. Allí, la investigadora Sara Graciela Amenta hace un análisis de la obra y el legado de fray Jacinto, tomando como principal material de análisis su cuaderno de anotaciones y recortes. Esta libreta personal, argumenta la autora, resulta fundamental porque ilumina una obra tan prolífica como variada, al tiempo que permite un análisis de la misma desde un ángulo más íntimo y personal. La libreta es, entonces, fundamental para entender las complejas relaciones entre los distintos ámbitos en que su autor se desempeñó, así como los vínculos entre su vida pública y su intensa vida espiritual.

Finalmente, el profesor Miguel Ángel Vega aborda, en el último capítulo, los trabajos de fray José Pío Aza sobre la cultura amazónica. Aunque dichos trabajos podrían verse, en principio, como un mero ejercicio tautológico, según el profesor Vega, la obra de Fray José Pío termina interpretando la cultura amazónica. Así, el autor presenta los escritos derivados de la actividad misionera de José Pío Aza, recogidos

en la edición de sus “Obras completas” (*Dentro Pío Aza de Lima*), como una contribución al servicio de la interculturalidad y como una variante de comunicación entre los pueblos que se pueden considerar en sentido estricto como una actividad traductora. Luego, partiendo del concepto de “traducción sin original textualizado”, referido a textos que versan sobre culturas ajenas a aquella en la que estos se redactan, se desarrolla la tesis de que los trabajos de fray Pío, dada la interrelación que se produce en ellos entre cuestiones lingüísticas, antropológicas, geográficas y cartográficas, entre otras, constituyen objetos invaluable para los estudios interculturales de la traducción.

Tras esta brevísima presentación no queda más que desear a los lectores de este trabajo tan diverso y esforzado, una agradable y, sobre todo, enriquecedora lectura. Deseamos que el presente volumen les permita hacerse una idea de la variedad, importancia y riqueza de estas figuras dominicas, no solo en un ámbito eclesiástico sino en el panorama más general de la historia latinoamericana.

FABIÁN LEONARDO BENAVIDES SILVA
EUGENIO MARTÍN TORRES TORRES, O.P.
ANDRÉS MAURICIO ESCOBAR HERRERA

Capítulo 1

Doctrina cristiana de fray Pedro de Córdoba en Nueva España, 1482-1521

MARÍA CRUZ ALONSO*

*Si queremos tributar un merecido agradecimiento
a quienes trasplantaron las semillas de la fe,
ese homenaje hay que rendirlo en primer lugar a las órdenes religiosas,
que se destacaron, aún a costa de ofrendar sus mártires en la tarea evangelizadora;
sobre todo los religiosos dominicos y franciscanos.*

Juan Pablo I, Homilía en Santo Domingo,
Plaza de la Independencia, Jueves 25 de enero de 1979.

Introducción

Con el descubrimiento de América se abrían nuevos horizontes no solo por lo que suponía el descubrimiento de nuevas tierras, sino por la necesidad de evangelizar a sus habitantes. Nuevamente esta misión correría a cargo de la Iglesia, principalmente de religiosos y frailes que se preocuparon de la conversión de los indígenas al cristianismo. Y aunque su labor fue evangelizadora, tampoco desatendieron los aspectos éticos de la conquista y colonización, pues en poco tiempo se convertirían en conciencia crítica para los encomenderos y conquistadores.

Contaban con una amplia formación humanística y teológica, además de una profunda y madura reflexión. Ya en los capítulos

* Profesora de francés en la Universidad Rey Juan Carlos en los grados de Turismo, Turismo y Administración de Empresas y en la Licenciatura de Traducción e Interpretación

generales de la Orden de Predicadores, mucho antes de que fueran enviados los primeros misioneros dominicos a América, se recogía: “Que los frailes viajeros al Nuevo Mundo sean idóneos para la predicación, ejemplares y doctos, a la vez que temerosos de Dios, capaces de anunciar la Palabra de Dios y de confirmarla con su ejemplo”¹. De este modo, los religiosos acabarían siendo los protagonistas de la comunicación entre las dos culturas, la europea y la indígena.

De todos es conocido que a lo largo del siglo XVI las relaciones entre el misionero y el indio no fueron buenas, pues para el indígena el misionero era igualmente visto como un conquistador, de ahí que el entorno le fuera hostil. Estos misioneros recién llegados tenían ante sí gentes de psicología muy diversa a los que poco a poco deberán ir incorporando en su tarea evangelizadora. Indudablemente, no fue tarea fácil lograr el acercamiento entre ambas culturas si se tiene en cuenta el reducido número de religiosos y la enorme variedad lingüística existente en el México del siglo XVI.

Dirigirse a esta población tan variada, ya sean cristianos, no cristianos, españoles o indígenas, exigía a los dominicos llevar a cabo métodos diferentes. En este sentido, Miguel Ángel Medina entiende que existen ciertos matices que diferencian la forma de dirigirse a los diferentes oyentes (1983, p. 80). Así, justifica los tres métodos utilizados por los dominicos ante los españoles: predicación, confesión y corrección de las costumbres; mientras que para con los indios eran nuevos y variados. Su diferencia existencial así lo exigía si se tiene en cuenta que existían indios sometidos o no a los españoles, de ahí que para poder acercarse a ellos, los misioneros utilizaran la persuasión y la defensa o empezaran por ganarse su simpatía y así poco a poco fueron aceptados por ellos.

No mucho antes de que llegaran los dominicos a La Española (1510), el gobernador de Indias, Diego Colón, imponía a los encomenderos la obligación de evangelizar y proporcionar a los indios la enseñanza religiosa. Teniendo en cuenta que apenas había clero, los

1 Capítulo General de la Orden de Predicadores. (1501). Disponible en: <https://goo.gl/4myaVb>

encomenderos asumieron las órdenes impuestas contratando laicos, a quien más tarde se les llamaría *doctrineros*, lo que da a entender que fray Pedro de Córdoba, junto con el resto de los dominicos llegados a La Española fueron los primeros en asumir el papel de *doctrineros clérigos*.

A esto cabe añadir la celebración de un capítulo conventual que tuvo lugar en Santo Domingo donde se decidió que cada domingo y día de guardar, por la tarde y después de comer, un religioso debía predicar a los indios como ya lo hiciera fray Pedro en Concepción de la Vega (1510):

Aprovechó la ocasión Fray Pedro de Córdoba y les habló a todos los presentes de la “gloria del Paraíso que tiene Dios para con los elegidos”, y terminó exhortándolos a que una vez terminados de comer, enviaran a la Iglesia a todos los indios que tenían encomendados. Así lo hicieron todos, y allí sentado en un rústico banco, con la cruz en la mano, Fray Pedro de Córdoba, les hizo el relato —que tradujeron los intérpretes— desde la Creación del Mundo hasta el día en que Cristo fue crucificado para redimir los pecados del hombre. Y como nada en agravio de la conducta de los españoles dijo, fue muy alabado y reverenciado por todos.

Desde entonces se hizo costumbre que los religiosos predicasen a los indios todos los domingos y días de guardar (Barinas, 1985, p. 53).

Poco tiempo hubo de pasar para que el dominico se diera cuenta de que para lograr los objetivos de una valedora evangelización era necesario disponer de un guion que garantizara una sintonía entre los propios frailes. Se hacía necesario crear un hilo conductor por el cual poder conducir la estructura de la *Doctrina*.

Será a partir de este momento cuando los dominicos inicien su labor misionera tomando como modelo el primer sermón pronunciado por fray Pedro de Córdoba. Para Crespo Ponce, este hecho marcará el origen “remoto” de la obra (1988, p. 27). Asimismo, no habla del origen “inmediato”, es decir, la puesta en común de ideas y experiencias

de toda la comunidad que asocia al conjunto de sermones o catequesis dominicales en forma de historia que permitirán a los asistentes conocer las verdades de la fe, los mandamientos, entre otros.

Sin embargo, de poco servirían los métodos de evangelización si no eliminaban las barreras que impedían el acercamiento y la comunicación entre los dos mundos. Los frailes entendieron que para llevar a cabo la labor evangelizadora, la conversión e instrucción de los indios debían derribar aquellos obstáculos que impidieran transmitir la fe cristiana a los indígenas, objetivo que siempre tuvieron presente desde el día en que decidieron abandonar tierras europeas y acercar a Cristo a los habitantes de las nuevas tierras conquistadas. Para lograrlo debían empezar por adentrarse en su lengua y en sus costumbres.

Así los hechos y frente al desconocimiento absoluto de lenguas y dialectos utilizados por los nativos, uno de los primeros recursos a los que echaron mano los frailes fue a la figura del intérprete y, poco a poco, fueron adquiriendo las destrezas necesarias para lograr la transculturación.

Es indudable que el aprendizaje de las lenguas nativas supuso un enorme esfuerzo a la mayoría de los frailes; sin embargo, su tesón y empeño por lograr el acercamiento de las diferentes culturas se materializó en la recopilación de vocablos, términos y expresiones que más tarde verían la luz en doctrinas, confesionarios, catecismos, sermonarios, gramáticas, artes y diccionarios, herramientas de las que se servirá la Orden a lo largo de los siglos para la cristianización de los pueblos conquistados.

Ante tanta dificultad y no menos esfuerzo por parte de los dominicos a la hora de aprender las lenguas de los indígenas cabe preguntarse si no habría sido más práctico que los indios aprendieran la lengua de los cristianos, sin embargo, la respuesta viene dada desde el momento cuando en España apuestan porque sean los misioneros los que aprendan los idiomas y dialectos indígenas al entender que, de esta forma, les llega mejor el mensaje cristiano sin ser conscientes de que esta opción ralentizaría la labor evangelizadora.

Fray Pedro de Córdoba, O.P. (1482-1521): paradigma de la evangelización

Apenas se tienen datos biográficos de fray Pedro de Córdoba. Las primeras diferencias entre estudiosos e investigadores de este dominico se hacen evidentes a la hora de concretar su año de nacimiento. La mayoría lo fija en 1482 (Medina, 1983, pp. 24-25). Natural de Córdoba (España), aunque creció en medio de contradicciones políticas y religiosas, recibió una sólida educación humanística. Realizó aquí sus primeros estudios y más tarde sus padres lo enviaron a la Universidad de Salamanca dada su intención de estudiar leyes, sin embargo pronto la abandonó, pues atraído por la personalidad y forma de vida de los dominicos del convento de San Esteban decidió hacerse fraile dominico.

Comenzó sus estudios de artes, filosofía y teología; profesó hacia el año 1506 y tomó el hábito de la Orden Dominica en 1508. Este mismo año fue trasladado al convento de Santo Tomas de Ávila; desde donde, junto con otros tres frailes dominicos —fray Antonio de Montesinos, fray Bernardo de Santo Domingo y fray Domingo de Villamayor— emprendieron rumbo a las nuevas tierras conquistadas por Colón para realizar la labor de evangelización de aquellos habitantes. El rey Don Fernando, que fue quien promocionó y pagó la expedición, escribía el 20 de noviembre de 1510 a Don Diego Colón, almirante y gobernador de Indias para informarle.

Llegaron a la Isla Española en 1510, en cuya comunidad, defensora de la causa indígena, reinaba el compromiso de cumplir con dos objetivos claramente definidos: proteger a los indígenas de toda esclavitud e introducirlos al cristianismo de forma gradual y pacífica:

Los padres dominicos, que esas partes residen, viendo al buen fruto que su santa doctrina hace, procuran de crecer el número de los que allá hay, e agora van otros ciertos religiosos doctos y personas de muy buena y honesta vida y conciencia, y celosos de Dios nuestro señor, y muy buenos predicadores. Y porque allá querría hacer y fundar algunos conventos y casas de su Orden, yo os encargo y mando que les señaléis

muy buenos sitios y en lugares apacibles para su recogimiento, donde ellos puedan hacer y fundar las dichas casas de su Orden; y en todo los favoresced y ayudad, como su doctrina y buen fruto, que con ellas en esas partes hacen, merecen: que, además de ser en ello nuestro Señor muy servido, a mí haréis mucho placer y servicio (Fita, 2006, pp. 294-295).

Entre 1511 y 1521 discurre su periodo más intenso. Se preocupó por elaborar y preparar material catequético para uso de los misioneros en su labor evangelizadora y que más tarde sería la base de la *Doctrina cristiana para instrucción e información de los indios por manera de historia*, editada por primera vez en 1544 en México por Juan de Zumárraga obispo de esta ciudad.

El 21 de diciembre de 1511 será la fecha que marque un antes y un después en lo que respecta a la misión apostólica de los frailes dominicos. “La discusión y autocrítica de los métodos de cristianización fue algo que se tomó en serio en Indias” escribe Borges Morán (1960, p. 45).

Entre el reducido grupo de religiosos que configuraban la comunidad se encontraba fray Antonio de Montesinos² que será quien pronuncie uno de los sermones más duros de denuncia hacia los abusos que se estaban cometiendo en el sistema de encomiendas esclavizando a los indígenas. Comportamientos, aptitudes, atropellos, en definitiva, hechos inhumanos por parte de conquistadores y encomenderos que llevarían a la desaparición de la población indígena de no ser sacados a la luz.

2 Fray Pedro de Córdoba ordenó que todos los frailes firmaran el sermón que se había escrito, con la finalidad de que quien lo leyera no tuviera que asumir toda la responsabilidad, a la hora de reacción que tal hecho pudiera producir en las autoridades de la Isla. Fray Pedro de Córdoba manifestó que para leerlo el que tenía la voz más potente era Antón de Montesinos [...]. Siendo Adviento se pusieron de acuerdo en que el sermón se pronunciase el cuarto domingo, día en el cual se canta el evangelio donde refiere el evangelista San Juan: “enviaron los fariseos a preguntar a San Juan Bautista, quien era [...]”. Para ese día hicieron una invitación formal al Almirante, y personalmente en sus casas a los oficiales reales, así como a todas las autoridades, letrados y juristas residentes en la ciudad, informándoles que sería tratado un tema que a todos interesaba” (Barinas, 1985, p. 69).

La respuesta no se hizo esperar pues la sociedad colonial basaba sus riquezas en la explotación de la población indígena, así la Comunidad será acusada ante el monarca no solo de los atropellos a las autoridades, sino también de sembrar cizaña en los nuevos campos. Tanto Montesinos como Pedro de Córdoba tendrían que responder ante el rey de las acusaciones recibidas.

Fruto de estos enfrentamientos fueron el nacimiento de las primeras leyes de Indias, pues llegados a 1513, fray Pedro de Córdoba regresó a España para tratar de paliar la situación entre ambos poderes. Tras las conversaciones e intercambio de ideas mantenidas con el rey los dos frailes logran no solo que las leyes de Burgos (1512) se suavicen, sino también la posibilidad de recibir el apoyo y las facilidades necesarias en su gestión apostólica.

A su regreso a Santo Domingo, en 1514, fray Pedro de Córdoba volvió acompañado de quince religiosos procedentes del convento de San Esteban (Salamanca) para continuar con su labor evangelizadora. Su irresistible vocación y su tesón, unido al apoyo y entrega de sus frailes, contribuyeron a la expansión de la fe cristiana por todos aquellos lugares de razas indígenas, llegando incluso hasta Cuba.

Las expediciones se fueron sucediendo con el pretexto de la conversión y catequización hasta que la salud se lo permitió. Y si ya fijar el año de su nacimiento fue motivo de controversias y desacuerdos entre estudiosos e historiadores no ha sido menos concretar el día, mes y año de su muerte, sin embargo la fecha más fiable según Miguel Ángel Medina (1983, pp. 39-54) es la que aporta fray Bartolomé de las Casas fijándola en el 4 de mayo de 1521 en La Isla Española (actual República Dominicana).

La *Doctrina cristiana* (1544): un legado para la evangelización

Son muchas las hipótesis que surgen a la hora de determinar cuál pudo ser el origen de la *Doctrina cristiana* de Pedro de Córdoba. En el prólogo que Josep Ignasi Saranyana dedica a la obra de Crespo Ponce (1988) nos refiere que la fuente de inspiración para la elaboración de la *Doctrina* fue la experiencia de los propios dominicos, y es lógico que así sea dada su dedicación y experiencia en la formación a los indios. Pocas dudas ofrece tal aprobación si tenemos en cuenta que carecían de medios, y con la única herramienta que contaban era su sólida y fecunda formación que transmitirían a los habitantes del lugar de forma oral a través de los sermones con la finalidad de “predisponerlos a la conversión” (p. XV). Será a comienzos del siglo XVI con la aparición de la imprenta en México cuando estas doctrinas, sermonarios y catequesis empiecen a editarse.

La *Doctrina cristiana para instrucción y formación de los indios, por manera de historia*, como parece que pudo ser intitulada, posiblemente sea el catecismo más antiguo que se conserva redactado en América, si excluimos los pictóricos. Preocupado por la salvación del hombre, fray Pedro de Córdoba fue capaz de diseñar una obra sencilla, clara y bien estructurada para ser comprendida y aceptada, mimbres que le permitirían estar más cerca del nativo a la hora de exponer la fe, además de ser el manual de predicación del que se servirá la comunidad dominica. Medina atribuye a esta obra un doble valor: labor evangelizadora y defensora del indígena.

Como ya se ha dicho en repetidas ocasiones, se sabe que el método y los contenidos llevados a cabo por los dominicos en América y por primera vez expuestos en la *Doctrina* fueron fundamentalmente catequísticos, aunque difiera de otros de la época presentados como una sucesión de preguntas y respuestas. Baste con detenernos en el título completo *por manera de historia* para comprobar que fray Pedro de Córdoba entiende la fe como una “historia de salvación”.

Se cree que fue redactada alrededor de 1520, aunque la primera edición no aparecerá publicada hasta 1544 en México en la imprenta de

Juan Cromberger. La financiación estuvo a cargo del arzobispo Juan de Zumárraga quien además de pagarla se la recomendará a los misioneros. Sin embargo, no solo Zumárraga gozaba de gran autoridad en el lugar, también en Betanzos era reconocida su valía llegando a ser provincial de los dominicos, además de ser su director espiritual.

El hecho de que apareciera la firma de los dos en el colofón de la obra planteó el problema del autor, pues hay constancia de que fray Domingo de Betanzos, además de escribir el colofón en tercera persona hiciera también algunos añadidos para uso personal:

El cual [el Obispo] pide y ruega mucho a los padres religiosos que entienden en la instrucción de los indios [...] procuren de les predicar y hacer entender esta doctrina [...]. Y esto encarga el dicho Obispo a los religiosos [...], y les pide por caridad que el catecismo tengan especial cuidado (Crespo, 1988, p. 30).

Nos refiere Luis F. Téllez que siendo consciente fray Pedro de Córdoba de las limitaciones de los indígenas, el fraile “se impone un estilo de catequesis”, un estilo “simple y llano” que poco a poco va calando entre la Orden para bien de los humildes y que dejará por escrito a petición de sus compañeros. Es posible que leído y releído este manuscrito, los frailes decidan y se atrevan a incorporar algunas ampliaciones, bien porque echan en falta temas, bien porque los que hay estén incompletos:

Es una síntesis de las catequesis, pláticas y sermones de mayor provecho y resonancia, con los cuales Fray Pedro y sus cohermanos han irrigado el caribe, durante la segunda y tercera década del siglo dieciséis, reunidos, al cabo, en volumen armónico para ser llevado a otras latitudes, y utilizado por otros predicadores (Téllez, 1992, p. 155).

Son muchos los estudiosos e historiadores que han llegado a la conclusión de que todo el material acumulado por fray Pedro de Córdoba en La Española sufriera alguna modificación o cambio en el momento

de su impresión pensando en el público a quien iba a ser dirigido. Según Salvador y Conde:

Nos basamos en para dar este parecer en que, según la manera de obrar ordinaria, cuando en una obra aparecen dos firmas o autores asociados, suele haber trabajado más en ella el que es inferior y tiene menos ocupaciones. En esos casos suele ser obra casi exclusiva del co-autor inferior y la firma del superior suele ir para autorizarla con su dignidad. Este es el caso presente: Zumárraga era el Obispo y tenía muchas ocupaciones provenientes de su mismo cargo; Betanzos podía encontrar más tiempo para ese fin dejando algunas ocupaciones más urgentes (1946, p. 329).

Subraya Téllez que la *Doctrina* de fray Pedro de Córdoba “es una especie de manual para doctrineros, utilizable asimismo por los españoles ya iniciados [...] hecha a base de sermones breves y compendiosos” (1992, p. 157). Coinciden los analistas en señalar que el hecho de que el dominico eligiera la forma de diálogo para ser escrita obedece a su experiencia personal tras comprobar que era la forma más práctica de hacerse entender.

Lo que sí parece probable es que la *Doctrina* se escribiera en La Española dados los elementos que hacen referencia a la religión de los naturales. Recoge Ángel Medina que aunque el autor material de la *Doctrina* fue fray Pedro de Córdoba, como así se refleja en la portada de la edición de 1544, “compuesta por el muy reverendo padre fray Pedro de Córdoba [...] y otros religiosos doctos de la misma Orden” (1983, p. 189), también tuvieron que ver en esta obra las posibles intervenciones de otros religiosos. Por tanto, se puede afirmar que hay un autor principal, fray Pedro de Córdoba, y autores secundarios, que serían frailes dominicos.

Es lógico pensar que al tratarse de una comunidad procedente de los conventos de Salamanca y Ávila intentara poner en común y en beneficio de los pueblos indígenas no solo su experiencia de fe y de Dios, sino también su enorme bagaje cultural.

Ante la pregunta de quién tuvo una mayor influencia en la edición, tanto para Medina como para Salvador y Conde las respuestas dadas, aunque son diferentes, se complementan. Que fray Domingo de Betanzos y fray Pedro de Córdoba hubieran estado mucho tiempo juntos en La Española, unido a su estrecha relación, hace pensar que Betanzos recibiera como herencia los manuscritos de Córdoba.

Como ya se ha dicho con anterioridad, investigadores y estudiosos de la labor evangelizadora de los dominicos nos refieren que en un capítulo conventual celebrado en 1511 en Santo Domingo quedó recogida la decisión de que un religioso predicase a los indios cada domingo o día festivo por la tarde después de comer como ya hiciera con anterioridad fray Pedro de Córdoba a su paso por Concepción de la Vega. Este hecho corrobora la decisión de los religiosos de organizar las predicaciones basadas en un esquema, pues de esta manera facilitaban la comprensión a los asistentes.

Aunque sin pruebas que lo confirmen, Medina llega a la conclusión de que la *Doctrina* pudo ser fruto de la necesidad de aunar fuerzas en la labor evangelizadora de los dominicos en México y por tal motivo se elaborara una doctrina para todos los misioneros:

Pensamos, pues, en la posibilidad de que en su origen no fuera una *Doctrina* redactada, sino un conjunto de sermones o grupo de catequesis dominicales, realizadas según un esquema y en forma de historia o exposición continua, que tenía como fin llevar a los oyentes progresivamente a un conocimiento razonado de las verdades de la fe, mandamientos, etc., sin utilizar fórmulas aptas para la memoria y consiguiendo al mismo tiempo una fácil compensación y convencimiento (1983, pp. 186-188).

En definitiva, todo parece confirmar que la *Doctrina* de Pedro de Córdoba es el reflejo de la experiencia evangelizadora de los que, como él, un día decidieron salir de España con rumbo a las tierras conquistadas para llevar la fe cristiana a los indios del lugar, para “predicar la salvación de los naturales”.

Buceando más en el tema se encuentra que, respecto a la edición de 1544, casi todos los autores están de acuerdo en afirmar que muchas de las explicaciones que aparecen, no pertenecieron a la *Doctrina* original de fray Pedro de Córdoba. Según Ángel Medina se trataría de “adiciones” llevadas a cabo en México (1983, p. 200). Estas afirmaciones se sustentan en todo lo referente a sacrificios y ritos mexicanos, pues no tiene mucho sentido si tenemos en cuenta que fray Pedro de Córdoba no estuvo en México, por lo tanto, difícilmente pudo conocer la religión de los mexicanos.

Otra de las razones que argumentan los autores para afirmar que se hicieron adiciones en el texto hace referencia al microtema al final del cual aparece una breve conclusión; pues bien, en este caso la adición es intercalada en la misma conclusión. Sin embargo, no parece estar tan claro que sean adiciones a la *Doctrina* original, las referencias al culto, a los sacrificios o a las creencias mexicanas (Medina, 1983, pp. 199-208).

Por todo lo expuesto, se entiende que la finalidad de esta obra no era editorial como argumenta Ángel Medina, “sino como una obra en continuo proceso de revisión”, en función de las experiencias recogidas por los misioneros. El ejemplo se encuentra en la edición de 1548 cuya “base sería aquella común a su tiempo” con un método nuevo “siempre dispuesto a cambios y retoques” (Medina, 1983, p. 221).

Otras ediciones de la *Doctrina*

Según los historiadores y estudiosos de la obra de fray Pedro de Córdoba no parece que las dos ediciones de la *Doctrina*, la de 1544 y 1548, fueran las únicas. Se recuerda que, con el fin de promover la buena gestión y gobierno de las diócesis de las Indias, se reúne en México, en 1546, la séptima junta eclesiástica o congregación de obispos donde se acuerda la redacción de dos doctrinas, una breve y otra más extensa, pues hasta la fecha de este encuentro ya se habían impreso en México otras doctrinas por orden del obispo Zumárraga. Será en esta junta donde los obispos decidan tomar como doctrina breve la *Doctrina cristiana breve traducida en lengua mexicana* de Alonso de Molina y publicada en México en 1546; y como doctrina larga la *Doctrina cristiana*

de fray Pedro de Córdoba. Este hecho llama la atención, pues cuando aparece publicada en 1544 figura en el colofón el reconocimiento de “breve y llana” (Crespo, 1988, p. 33).

Respecto a los ejemplares de la *Doctrina* de 1548, los autores que han tratado el tema llegan a la conclusión de que se conocen, al menos, otros tres; un ejemplar completo reeditado por Millares Carlo en 1954, otro incompleto que se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid, y el tercero que sería “un texto manuscrito de la obra entera hecha en 1775, que García Icazbalceta poseía entre sus libros y aunque le faltaban folios [...] le sirvió para conocer parte del prólogo y las primeras líneas del colofón” (Crespo, 1988, p. 83).

Llegado el año 1550 se editan dos ediciones más, una en febrero y otra en abril, tal y como se refleja en los respectivos colofones. Pudiera pensarse que el hecho de que aparecieran ediciones tan seguidas fuera por expreso deseo de los libreros o editores para que parecieran más modernas, bien por el interés de cambiar las portadas o cualquier otro motivo, sin embargo, tras el estudio exhaustivo de los ejemplares se comprueba que, aunque se trata de ediciones semejantes entre sí, las dos son diferentes no tanto en contenido como en la forma (Salvador y Conde, 1946, p. 336).

Todo parece indicar que la razón por la que aparecieron las dos ediciones tan seguidas se debiera al éxito alcanzado por la edición de 1548. Posteriormente, han seguido apareciendo ediciones en 1944, 1945, 1970, 1984 y 1987 (Crespo, 1988, pp. 39-40).

Nuevamente, al tratar de comparar las ediciones de 1548 y 1550 con la *Doctrina* de 1544, Ángel Medina habla de la “novedad de método” (1983, p. 199). Una novedad que consistiría en colocar al principio de estas *Doctrinas* una “doctrina breve”. Se estaría ante “una novedad de método que en nada disminuye la edición de 1544”, si bien al contrario, sería tratar de adaptarse a las *Doctrinas* de otros autores como Zumárraga, Molina, entre otros. Sin embargo, estas ediciones (1548 y 1550) en ningún caso serían consideradas reediciones de la *Doctrina* impresa en 1544, pues aunque se trate de ediciones revisadas y traducidas de la primera, la base es la misma, de ahí que las considere “traducciones y compilaciones” de aquélla.

En lo que concierne a la estructura, y con el fin de facilitar la predicación, la *Doctrina* (1544) se presenta en lengua latina dividida en cuarenta sermones breves y cada uno de ellos introducido por una frase de la Sagrada Escritura, a estos se añade la traducción al castellano y al náhuatl, cuya extensión en cada una de las lenguas no excede folio y medio, si bien con alguna modificación. La *Doctrina* de 1548 consta de un prólogo, una tabla donde se señalan los contenidos, un silabario, oraciones como el Padre Nuestro, el Credo, el Ave María, y otras, doctrina breve y compendiosa, Yo pecador, sermones numerados del I al XL, colofón y fe de erratas.

Esta *Doctrina* supone una síntesis de la fe católica y una reflexión teológica de los dominicos en sus primeros años de evangelización en el Nuevo Mundo lo que ratifica que se mantuvo alejada de cualquier influencia o corriente europea.

Es indudable que se está ante un texto que, aunque fue diseñado para la predicación como apoyo y base de los frailes dominicos, se presenta en forma de historia, siguiendo la narración bíblica. Es una historia relatada de forma sencilla y clara que trata de transmitir la fe con gran esfuerzo por adaptarse a la idiosincrasia de los habitantes del lugar (Otero y Ferrer, 1990).

Sin embargo, como ya dejara dicho fray Juan de Zumárraga en el colofón de la edición de 1544, “Y esta doctrina [...] será de mucho fruto [...]. Y mucho más si se traduce en lenguas de indios, pues hay tantos dellos que saben leer” (Crespo, 1988, pp. 36-37).

En el prólogo de esta segunda edición los mismos dominicos reflejan la necesidad de “una Doctrina para la salud espiritual de los indígenas”, pues el hecho de que la primera edición estuviera editada en castellano limitaba el acercamiento de los indígenas. Una vez más se ve la influencia de los acuerdos tomados en la junta de obispos de 1546.

Aprendizaje y difusión de las lenguas indígenas

De todos es conocido que a lo largo del siglo XVI las relaciones entre el misionero y el indio atravesaron momentos de enormes conflictos. No es extraño que hubiera esa desconfianza hacia el misionero cuya

figura era inexistente en su concepción del mundo, de la cultura, de la religión, de las costumbres, entre otras. Dos mundos encontrados y de idiosincrasia tan diversa, que nada hacía presagiar el acercamiento entre ambos, y menos aún si se tiene en cuenta el problema de la lengua, su mayor barrera. El misionero tenía ante sí dos escollos que no parecían de fácil solución: por un lado, el número tan reducido de religiosos; y por otro, la enorme variedad lingüística existente en el México de dicho siglo.

Entre los “métodos misionales” llevados a cabo por los dominicos estaba el aprendizaje de las lenguas y doctrinas religiosas cuyo fin primordial era tratar de alejarlos de las supersticiones y así introducirles en la fe católica. Además, incluían la reducción de las lenguas indígenas a “método y arte” mediante la redacción y publicación de gramáticas, fundación de escuelas, publicación de doctrinas cristianas, sermonarios, entre otras. Sin embargo, el foco de atención lo pondrían en los niños recogidos en sus conventos quienes, además de ser los primeros evangelizados y a su vez grandes evangelizadores, fueron de gran ayuda en el aprendizaje de las lenguas convirtiéndose en sus maestros (Fernández, 1994, pp. 134-135).

Según se recoge en el prólogo de Crespo, (1988 pp. XII-XIII), la *Doctrina* fue el catecismo oficial de la Arquidiócesis de México, de ahí que se considere una obra catequética, preparada por la comunidad dominica una vez instalada en La Española, dada la similitud que guardaba con las múltiples “doctrinas” existentes en España entre finales del siglo XV y comienzos del siglo XVI.

Para Crespo (1988) la *Doctrina* de fray Pedro de Córdoba no responde a una pauta catequética, sino más bien a “una tradición medieval, inspirada en las *Decretales pseudoisidorianas*” de gran arraigo en la Universidad de Salamanca, donde se pretendía enseñar primero en la fe para mostrar más tarde la fe cristiana y concluir con la enseñanza de la sacramentología, aunque la fuente de inspiración de la que pudo beber Pedro de Córdoba se cree que fuera Francisco de Vitoria, pues regresa a España en 1523, y no Santo Tomás, cuya influencia llegaría mucho más tarde (Crespo, 1988, p. XIV). Teniendo en cuenta que la obra estaba redactada en castellano, cabe pensar que fuera de uso exclusivo del sacerdote o catequista.

Sin embargo, la edición bilingüe de 1548, además de servir como fundamento de la fe católica, lo fue también como manual de aprendizaje de lenguas y destinada a los auxiliares seculares o lenguaraces que dominaban la lengua de los nativos:

[...] para los que quisieran deprender la lengua mexicana, o también para los naturales que quieren asimismo aprender la lengua española: que más fácilmente la deprenderán tomando una sentencia o dos más, que tomando un vocablo o dos más. Ítem para las personas que tienen pueblos encomendados, en los cuales no hay religiosos que les prediquen, podrán decirles cualquier cosa que les pareciere, de las que aquí se contienen [...], con que haya una persona que sepa leer para que les lea en su lengua lo que quisiere el que los tiene a cargo (Salvador y Conde, 1946, pp. 332-333).

Tarea nada fácil para los religiosos, el aprendizaje de las lenguas del lugar, pues nada tenía que ver con el castellano y el latín, siendo éstas las que verdaderamente conocían. Este hecho explica que, en los primeros intentos, la comunicación fuera mediante gestos, señas e incluso dibujos y hasta no lograr un dominio de la lengua indígena trataron de enseñarles las principales oraciones en latín:

Lo primero que en las escuelas les comenzaron a enseñar lo que al principio se enseña a los hijos de los cristianos: conviene a saber, el signarse y santiguarse, rezar el Pater noster, Ave Maria, Credo, Salve Regina, todo esto en latín (por no saber los religiosos su lengua ni tener intérpretes que lo volbiesen en ella: lo demás que podían, por señas (como mudos) se lo daban a entender (De Mendieta, 2016, p. 217).

Estos primeros pasos, en tan grande diferenciación lingüística, fueron dados de la mano del intérprete. Comenta Medina (1983) que “la importancia de aprender la lengua quedó demostrada ante la necesidad de utilizar ‘lenguas’ o intérpretes para poder predicar” y añade que el mismo fray Pedro de Córdoba cuando tiene que responder al

interrogatorio iniciado por Rodrigo de Figueroa, dice: “hasta agora harto se ha hecho en deprender la lengua para entenderlos y que los entiendan” (pp. 86-87).

El esfuerzo por hacerse entender provocó en los misioneros cierta inseguridad, problema que quedaría resuelto con la figura del intérprete que tenderá un puente de comunicación entre ambas culturas sobre todo en lo que a predicación y confesión respecta. Sin embargo, aun reconociendo el gran papel que ejercieron durante los primeros años de evangelización, los religiosos no tardaron en reaccionar y comprender que para llegar mejor al indígena era fundamental aprender su lengua, solo así podrían garantizar una perfecta comunicación. Así pues, se puede hablar de un método provisional, pues en ocasiones, se producían numerosas inexactitudes y en lo que atañe a la administración de los sacramentos, como en el caso de la confesión, se perdía la confidencialidad y la intimidad:

En esto de las lenguas se tenga consideración de lo mucho que importa á los Religiosos desta tierra aprendellas, porque el principal fructo que en estas ánimas han de hacer es con las confesiones y predicaciones, como en todo el mundo lo hacen, las cuales cosas no se pueden ejercitar sin saber la lengua de los naturales (García, 1892, p. 73).

Su bagaje cultural —conocían el latín, el griego y el hebreo— les será de gran ayuda para el aprendizaje de las diferentes lenguas de las tierras conquistadas; un aprendizaje que a pesar de ser lento y costoso, poco a poco y con la ayuda de los niños acabarían por descubrir los secretos de la lengua indígena y los niños, descubrirían el español. La compensación a este esfuerzo pronto se vio reflejada en la publicación de gramáticas, diccionarios, doctrinas, y otros. De ahí que la *Doctrina* de fray Pedro de Córdoba sea un verdadero instrumento de evangelización para la población indígena y de aprendizaje de lenguas para ambos.

Modo de evangelización

Es necesario remontarse a la Edad Media para comprobar que ya desde entonces la órdenes mendicantes realizaron un enorme esfuerzo a la hora de ejercer el apostolado entre los fieles cristianos. El tesón y empeño de los misioneros por defender y difundir la fe cristiana tendrá su continuidad a lo largo de los siglos.

El descubrimiento de América trajo consigo la necesidad de evangelizar a las nuevas poblaciones descubiertas. Esta necesidad de evangelización jugó un papel importantísimo a la hora de otorgarle a España las nuevas tierras descubiertas, ya que la conversión al cristianismo de las personas que allí habitaban era la única justificación posible de la conquista, situación que traería aparejada la necesidad de comunicarse y de lograr un entendimiento mutuo entre los misioneros e indígenas.

A su llegada a La Española y demás islas, los dominicos se encontraron con una de las mayores dificultades para la evangelización, no tanto por lo que suponían las diferencias socioculturales entre los recién llegados y los indígenas, sino por el régimen de desigualdad e injusticia establecido por los españoles para con los indios (Medina, 1983, p. 119). Esta situación exigirá conversaciones y acuerdos que fijarán la condición esencial para su evangelización y el mejor camino para llegar al alma de estos pueblos.

Ante un ambiente tan hostil cabe preguntarse entonces ¿qué método utilizaron los dominicos para eliminar esas barreras o, mejor aún, para atraer al indio? Es obvio pensar que por tratarse de oyentes diferentes, ya fueran de La Española o del resto de las islas, el método que aplicaran debía ser el mismo para todos. Y quizá esta fuera la clave con la que, a medida que iba transcurriendo el tiempo, fueran ganando adeptos.

Creyeron fundamental dirigirse a “su público” con términos que les hicieran sentirse cercanos, próximos, lo que Medina llama “método positivo”. Era necesario adaptar la predicación a las exigencias indígenas, adentrarse en sus vidas y poco a poco ir ganando confianza, condición *sine qua non*, para atraer al indio hacia sí y hacia la religión cristiana. Sirva como ejemplo este extracto de la obra de fray Pedro de Córdoba:

Muy amados hermanos: sabed y tened por muy cierto que os amamos de mucho corazón y por este amor que os tenemos: tomamos muy grandes trabajos viniendo de muy lejanas tierras y pasando grandes mares: poniéndonos a muchos peligros de muerte por venir a ver (Córdoba, 1945, p. 64).

Evangelizar suponía no solo salir de su entorno, abandonar su tierra, su país, para enfrentarse a lo nuevo y a lo desconocido. Enfrentarse a una mentalidad, a un carácter y a una condición nueva y diferente a la europea. Eliminar estas barreras suponía dejar de ser “uno mismo”, aceptar lo nuevo, compartir y convivir, comprender y aprender, respetar y escuchar, intercambiar culturas, permitir el acercamiento del “otro”. Y eso fue lo que hizo fray Pedro de Córdoba a su llegada a Concepción de la Vega, eligió sentarse en un banco en lugar del púlpito para dirigirse a los indios. Se propusieron mantener y defender el pasado en todo lo que no tuviese relación con la religión:

Conservaron con amor las lenguas, conservaron los usos y costumbres cotidianos, si los creían indiferentes; adaptaron su enseñanza al temperamento y capacidades de los indios; llegaron a más: en los lugares de veneración de las viejas deidades elevaron sus santuarios más famosos (Ricard, 1986, p. 104).

Para llevar a cabo esta ingente tarea los religiosos tenían la necesidad de conocer la cultura del lugar. Era necesario conocer sus costumbres, su religión, su visión del mundo y sobre todo su lengua, para poder realizar una conversión masiva al cristianismo. Ante la posibilidad de que los frailes enseñaran castellano a los indios, no faltaron opiniones que trataron de poner trabas a esta decisión, argumentadas por un lado, con la incapacidad de los indios para aprenderlo; y por otro, la imposibilidad de los frailes dado el número tan reducido que había llegado y tan vasta la misión que tenían por delante.

Es indudable que entre los métodos de evangelización llevados a cabo por los dominicos está en un primer plano el aprendizaje de las lenguas nativas. Su interés por llevar la fe de Cristo a los habitantes de

las tierras conquistadas pasaba por una dedicación férrea al estudio y entendimiento de la lengua de los indios. Así pues, la evangelización y lengua son dos eslabones de la cadena que, a lo largo del siglo XVI, irá uniendo pueblos y culturas con el compromiso de la propagación de la fe y de la defensa de los derechos del indio.

Los conocimientos adquiridos no tardarán en ser reflejados en los libros, herramienta fundamental para lograr sus objetivos. Así es como nacieron las doctrinas, catecismos, sermonarios, traducciones del Evangelio y epístolas, vidas de santos, gramáticas, artes y demás manuales todos ellos en la lengua de los indios de los que se servirán en su trabajo diario como misioneros.

Ratifica este conocimiento profundo de la lengua Dávila Padilla (1625) al afirmar “Sabía el padre fray Pedro de Córdova muy bien aquella lengua de los indios de la Española”, pues solo así lograría en sus predicaciones convencerlos de la falsedad de los cultos que realizaban (p. 121).

Es conveniente recordar que, esta labor de aprendizaje de las lenguas indígenas para la evangelización, basada en trabajos en la lengua de los indios, había sido iniciada por los franciscanos y la continuarían los dominicos como así lo prueba la traducción del castellano al náhuatl de la *Doctrina cristiana para instrucción e información de los indios por manera de historia* realizada por los religiosos de la Orden de Predicadores que aparece en 1548 con el título *Doctrina cristiana en Lengua Española y Mexicana hecha por los religiosos de la orden de Santo Domingo*.

Cierre

Se puede concluir que gracias a la Iglesia y por extensión a las órdenes religiosas, en su empeño y labor de evangelización fundaron centros, realizaron una ingente labor de traducción de doctrinas, sermonarios, confesionarios y catecismos a las lenguas indígenas, crearon todo tipo de gramáticas y vocabularios que han servido para conocer y estudiar en profundidad muchas lenguas americanas.

Estos frailes contribuyeron en la expansión y conservación de las lenguas en su afán por difundir el cristianismo, si bien un buen número de traducciones se realizaron en náhuatl y otras lenguas mayoritarias sin que ello significara dejar de lado otras lenguas y dialectos minoritarios. Concretamente, la traducción de los catecismos resultó ser una labor complicada en la que influyeron numerosos factores y que obligó a los traductores a tomar decisiones acerca de qué términos debían traducirse, cuáles permanecerían en castellano y cuáles era necesario explicar u omitir.

El bagaje cultural que han dejado, especialmente en disciplinas como la lingüística, la traducción, la interpretación, entre otras, permite conocer la variedad de lenguas indígenas existentes en la época y a su vez reconocer el enorme esfuerzo que tuvieron que hacer por transmitir la fe cristiana en lenguas muy diferentes a la propia.

Igual que lo afirmaron otros autores, se puede decir que sin el soporte de intérpretes indígenas, Iglesia y españoles —que en cierta medida también formaron parte de la vida de los indígenas— difícilmente se habría logrado la hermandad entre los dos continentes, pues gracias a ellos se logró la estrecha sintonía que hubo entre el español y las lenguas indígenas evitando la supervivencia de uno en aras de la desaparición del otro.

A pesar de que muchas obras hayan desaparecido o sigan esperando en las bibliotecas de los conventos a ser descubiertas, se debe agradecer en especial a las órdenes religiosas y en particular a los dominicos, quienes en silencio siguen trabajando para que su obra “perdida” o “distribuida” a lo largo de los continentes sea conocida por todos y más pronto que tarde se ayude a difundirla.

Al igual que existen autores que admiten la santidad de fray Pedro de Córdoba, tales como Las Casas, Remesal, Juan López, Dávila Padilla, Nouel y tantos otros, quienes le atribuyen milagros en vida, nos unimos al parecer de M. Ángel Medina al considerar que el mayor milagro de Pedro de Córdoba “fue conseguir una comunidad unida, una comunidad de la que él fue la cabeza espiritual, logrando realizar perfectamente la forma de comunidad dominica, una comunidad defensora del indio, no un grupo de religiosos dentro de la comunidad, sino toda ella” (Medina, 1983, p. 121).

Por todo lo expuesto creemos que la *Doctrina* de fray Pedro de Córdoba es el reflejo de la experiencia evangelizadora. Logró mantenerse alejada de cualquier influencia o corriente europea; en definitiva, una síntesis de la fe católica y una reflexión teológica de los que, como él, un día decidieron salir de España rumbo a las tierras conquistadas para llevar la fe cristiana a los indios del lugar y “predicar la salvación de los naturales”.

Fray Pedro de Córdoba fue un comunicador e intérprete entre las diferentes culturas. De su espíritu evangelizador hizo arraigar una comunidad unida, una comunidad de la que él fue la cabeza espiritual, una comunidad en función de la predicación siempre atenta a las injusticias y en defensa del indígena.

Referencias

- Barinas, S. (1985). *Fray Pedro de Córdoba. Primer santo olvidado del Nuevo Mundo*. Santo Domingo, República Dominicana: Ed. Impresos de Calidad.
- Borges, P. (1960). *Métodos misionales en la cristianización de América, siglo XVI*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Departamento de Misionología Española. Biblioteca, “Missionalia Hispánica, XII.
- De Córdoba, P. (1945). *Doctrina Cristiana para instrucción e información de los indios por manera de historia*. Ciudad Trujillo: Ed. Facsímil y Moderna.
- Crespo, M. (1988). *Estudio histórico-teológico de la Doctrina Cristiana para instrucción e información de los indios por manera de historia de fray Pedro de Córdoba, O.P.* Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A.
- Dávila, A. (1625). *Historia de la fundación y discurso de la Provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores*. Bruxelles: en casa de Ivan de Meerbeque. En línea: <https://books.google.es/>.
- De Mendieta, J. (2016). *Historia Eclesiástica Indiana*. Barcelona: Red Ediciones S.L.
- Fernández, P. (1994). *Los dominicos en el contexto de la primera evangelización de México 1526-1550*. Salamanca: Editorial San Esteban.
- Fita, F. (2006). Primeros años del Episcopado en América. En *Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes*. En línea: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/primeros-aos-del-episcopado-en-amrica-0/>

- García, J. (1886). *Bibliografía mexicana del siglo XVI. Primera parte: catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600: con biografías de autores y otras ilustraciones, precedido de una noticia acerca de la introducción de la imprenta en México*. México: Librería de Andrade y Morales, Sucesores.
- Medina, M. (1983). *Una comunidad al servicio del indio. La obra de Fr. Pedro de Córdoba, O.P. (1482-1521)*. Madrid: Instituto Pontificio de Teología.
- Otero, M., & Ferrer, M. (1990). *La dignidad del hombre en la Doctrina de fray Pedro de Córdoba*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. En línea: <http://hdl.handle.net/10171/4852>
- Ricard, R. (1986). *La conquista espiritual de México*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Salvador y Conde, J. (1946). *La doctrina española-mexicana de 1548*. Madrid: Missionalia Hispánica.
- Téllez, L. (1992). *Iberoamérica y sus inicios cristianoculturales*. Santafé de Bogotá: Ediciones Antropos Ltda.

Capítulo 2

Juan de Estrada, dominico y traductor en el México colonial*

MARÍA DEL PINO VALERO CUADRA**

Introducción

En este capítulo, tras realizar un breve recorrido por el origen de la Orden de los dominicos, también llamada la Orden de Predicadores, y su implantación en el continente americano tras la conquista de América de la mano de figuras como Bartolomé de las Casas (Fernández, 1994), se realizará un análisis de la figura del fraile dominico Juan de Estrada —también llamado Juan de la Magdalena en honor a la santa a la que estaba dedicada la casa de Tepetlaoztoc donde se crió como novicio— y su labor como traductor.

Nacido en Ciudad Real a principios del siglo XVI e hijo del último gobernador de México, Alonso de Estrada (Esquibel, 1998), Juan de Estrada ha pasado a la historia como el creador, en tanto que

* Este capítulo se ha elaborado en el marco del proyecto de investigación “Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos” (Referencia FFI2014-59140 P). Investigador Principal: Antonio Bueno García.

** Profesora titular en el Departamento de Traducción e Interpretación de la Universidad de Alicante.

traductor, del primer libro que se publicó en Indias¹: la traducción del latín al castellano de la *Escalera espiritual para llegar al cielo*, de San Juan Clímaco, una singular obra, originalmente escrita en griego, que el cardenal Cisneros ya había ordenado traducir anteriormente y de la que, según fray Luis de Granada, otro ilustre fraile dominico, existían dos traducciones antes de 1562, año en el que él publicó su propia versión castellana de la obra.

Inicialmente se pensó que el citado volumen vio la luz en 1532 en la célebre imprenta de Juan de Pablos que el virrey Antonio de Mendoza llevó a México, aunque otras investigaciones apuntan a que fue hacia 1535 en la imprenta de Esteban Martín, como veremos en detalle más adelante. Incluso se duda de que ésta haya sido la primera obra publicada en Indias, como explica Alegre-Peyrón:

La primera imprenta de América fue establecida en la ciudad de México en 1536 por Cromberger, oficial impresor de Sevilla, debido principalmente a las gestiones del obispo de México, fray Juan de Zumárraga, y también del virrey Antonio de Mendoza. No se sabe con certeza cuál fue el primer libro que salió de la primera imprenta de América y varios se adjudican ese honor, entre ellos *La escala espiritual*, de Juan Clímaco, traducción de fray Juan de Estrada. Otras fuentes nos dicen que el primer libro se imprimió en 1539 y fue la *Breve y más compendiosa doctrina christiana en lengua mexicana y castellana* de fray Juan de Zumárraga (2007, p. 74).

Por lo que se refiere a la traducción de Juan de Estrada, se da noticia de ella por primera vez en España en el *Ensayo de una biblioteca de traductores españoles* que Juan Antonio Pellicer y Saforcada publicó

1 Su nombre aparece, de hecho, en un volumen que recoge una antología de los libros y libreros más importantes de la historia (Castañeda, 2001). Véase también el mapa misionero de finales del siglo XVIII recogido en el importante volumen de Antonio de Alcedo (1789).

en 1778² (Marco, 1991), unos datos que fueron posteriormente comentados y analizados por Joan Verdegel en el trabajo “Propuesta de estudio de la crítica de traducciones a partir de una muestra representativa”, publicado en 2004 en la revista *Hieronymus Complutensis*. Verdegel recuerda con estas palabras la necesidad de contribuir a la historia de la traducción recuperando traductores y traducciones como la que se estudia en este capítulo:

En el prólogo, además de justificar la necesidad de recopilación de esa *Bibliotheca de los Traductores*, Pellicer explica el método de presentación de ese *Ensayo*, que no se limita solamente a dar noticia de las vidas de los traductores, sino que recoge fielmente los títulos de las obras traducidas, señalando las ediciones, incluyendo las noticias literarias relacionadas con los libros, así como “noticia de las traducciones Italianas y Francesas, de cuyo cotejo resulta unas veces la preferencia de las nuestras, y otras su menor estimación”, lo que supone también una aportación interesante para los estudiosos de la teoría de la traducción y de la crítica de traducciones (p. 43).

Se trata de una antigua reivindicación, la de recuperar las figuras de los misioneros y sus traducciones —aunque en el caso de Juan de Estrada no se está hablando de la traducción de una obra indígena, sino de una obra religiosa “oriental” que pudiera ser utilizada en el marco de la labor evangelizadora llevada a cabo por los misioneros españoles—, que asimismo ha venido reclamando con ahínco Miguel Ángel Vega Cernuda en los últimos años:

Ni la actividad interpretativa de las “lenguas” ni los trabajos de recuperación por parte de los misioneros y a través de la traducción de las antigüedades lingüísticas indígenas figuran todavía,

2 Véase la edición facsímil en <http://www.traduccionliteraria.org/biblib/misc/MS101.htm>, donde también podemos leer una entrada bio-bibliográfica de Juan Gabriel López Guix sobre la figura de este humanista del siglo XVIII.

salvo raras excepciones, en las modernas exposiciones históricas de la Conquista, la Exploración o la Misión (p. 82).

En este sentido se reivindica también aquí la figura de Juan de Estrada, misionero dominico en México, y traductor. Así describe José Omar Tinajero Morales el “encargo” que recibió el fraile Juan de Estrada, entonces un joven novicio, por parte del fundador de la Orden dominica en México, fray Domingo de Betanzos:

Fray Domingo de Betanzos, fundador de los dominicos en México, era un profundo conocedor de la Patrística y al estructurar su proyecto evangelizador mandó imprimir una obra básica de la espiritualidad cristiana: la *Santa Escala* de san Juan Clímaco como libro de texto para sus novicios, pero hacía falta una edición de fácil acceso y traducida al castellano. Entonces la mandó a preparar con un religioso, al que quería como un hijo, fray Juan de la Magdalena (Acción Tepetlaoxtoc, 15 de diciembre de 2009).

Juan de Estrada, traductor de Juan Clímaco

Sobre la figura de Juan de Estrada se encuentran dos fuentes de datos biográficos en las que llama la atención su fuerte vinculación con el importante personaje histórico que fue su progenitor, Alonso de Estrada. Los primeros datos están en un artículo biográfico sobre éste último, escrito por Víctor Manuel López-Menchero Bendicho en el que se pueden leer las siguientes palabras:

Alonso de Estrada [...] tuvo dos hijos y cinco hijas. El hijo mayor, Luís Alfonso de Estrada, se quedó en Ciudad Real donde heredó el mayorazgo y todos los cargos de su padre. [...]

Por lo que respecta a su segundo hijo, Juan José de Estrada, marchó a la Nueva España, no sabemos si acompañando a sus padres a México o siguiéndoles con posterioridad. Lo que si sabemos

a ciencia cierta es que a mediados de 1528, Alonso de Estrada negoció con el vecino y regidor de Ciudad Real D. Lope Fernández de Treviño el casamiento de su hijo menor con la hija del citado regidor, sin que el matrimonio llegara finalmente a consumarse. Este fracaso propició la entrada de Juan José en la Orden de los Dominicos (orden preferida de su padre) pasándose a llamar fray Juan de la Magdalena.

Tanto su mujer como sus cinco hijas acompañaron a Alonso de Estrada en su viaje a América, más concretamente a Nueva España, lo que permitió a los Estrada desarrollar una cuidada política matrimonial, consolidándose como una de las familias más influyentes e importantes de la Nueva España en el siglo XVI (2007, pp. 88-89).

Así, resulta interesante leer cómo el ingreso del segundo hijo de Alonso de Estrada en la Orden dominica obedeció más bien a los deseos del padre y al hecho de no haber podido cerrar con éxito un matrimonio de conveniencia de aquél con una dama de tan alta alcurnia como la del propio futuro gobernador de Nueva España —lo que sí consiguió con sus cinco hijas, con las que la familia se trasladó a aquellas tierras (López-Menchero, 2007, pp. 89-91)—. Además, Estrada recibió “instrucciones particulares, destacando la relacionada con el buen tratamiento de los indios y la extensión de la fe católica” (López-Menchero, 2007, p. 91), que fue la labor que llevó a cabo su hijo Juan.

El segundo conjunto de datos biográficos se encuentran recopilados por el padre Echard y recogidos en el *Ensayo de una biblioteca de traductores españoles* (Pellicer y Saforcada, 1778), antes citado:

Fr. Juan de Estrada de la Magdalena, natural de Ciudad-Real de la Mancha. Su padre Juan Alonso de Estrada fue el último Gobernador de México, y por consiguiente predecesor del primer Virrey Don Antonio de Mendoza. Quando pasó a la América dexó a su hijo estudiando con los Padres Dominicos de su patria, el qual siguió después a su padre. Sería esto por los años de 1530. El joven Estrada recibió el hábito de Santo Domingo en el Convento

de Tepetlaoztoc, y a los diez meses profesó en Mexico llamándose en la profesión Fr. Juan de la Magdalena. Luego estudió Artes y Theología. Aplicose también con grande intensión a la lengua Mexicana, en que salió muy perito. Fue Vicario de Coyoacan, y de otras Casas de la Provincia de Santiago. Siendo ya viejo determinó dar la vuelta a España, y viviendo en Madrid algunos años, se retiró al Convento de la Vera convidado de su mayor recolección y observancia, en el qual enfermó de los grandes rigores y abstinencias que usaba. Trasládose a Ciudad-Real a recobrar la salud con los ayres de la patria en compañía de su hermano Luis Alfonso de Estrada: y no logrando alivio, le conduxo su hermano a Picon, de cuya Villa era Señor, en donde agravándose, murió santamente el año de 1579. Lleváronle a enterrar al Convento de su patria³ (Pellicer y Saforcada, 1778, p. 19).

Como se puede leer, el padre del dominico ingresó a su hijo en su orden favorita, una orden que, por aquél entonces, ya tenía más de trescientos años de antigüedad,⁴ pero acababa de implantarse en México al albur de la conquista de América. Así describe dicho ingreso y la relevancia de la figura de Juan de Estrada en el seno de dicha orden, el investigador Pedro Fernández Rodríguez:

Fray Domingo de Betanzos mandó edificar durante su Provincialato la Iglesia y el Convento de Tepetlaoxtoc, en agradecimiento a Santa María Magdalena por haberle auxiliado durante el viaje de regreso de México el año 1534; el Eremitorio ya había sido edificado antes del año 1529. En este Convento de Tepetlaoxtoc tomó el hábito el 26 de noviembre de 1536 Fray Juan de la Magdalena o Estrada, nacido en Ciudad Real (España) hijo legítimo de Alonso de Estrado,

3 Estos datos se recogen asimismo en la obra de Manuel de Olaguíbel, publicada en 1878 y reeditada en 1991 por la UNAM, *Impresiones célebres y libros raros*, p. 125.

4 En la obra de José Barrado Barquilla (1997, 1741) encontramos el nombre del fraile Juan de Estrada adscrito al Convento de los Santos Apóstoles de Querétaro en México.

gobernador que fue y tesorero de la Nueva España, antes de llegar la Primera Audiencia. Este religioso Dominico es famoso por haber traducido el romance castellano el libro latino *Escala Espiritual* de San Juan Clímaco, cuyas páginas fueron lectura espiritual de los novicios, habiendo sido tal vez el primer libro que se imprimió en Nueva España, una vez traída la imprenta a México por su primer Virrey, D. Antonio de Mendoza (1994, p. 163).

Así, el joven dominico fue uno de los primeros en contribuir a que el pueblo mexicano pasara de una cultura ágrafa a una de carácter alfabético de la mano de la Orden de Predicadores que, al amparo de insignes teólogos como Alberto Magno o Santo Tomás de Aquino, alcanzó su máxima expansión tras la conquista y la importante labor misionera que esta orden llevó a cabo en tierras americanas, destacando la figura de Bartolomé de las Casas y su defensa en México de los derechos de los indios, al que siguieron otros frailes dominicos como fray Antonio de Montesinos o fray Pedro de Córdoba.

Como es sabido, además de la formación teológica, uno de los principales ejes de la Orden dominica es la predicación, de ahí la importancia que muchos de sus miembros, como los arriba citados, alcanzaron dentro del proceso de evangelización del continente americano, además de haber contribuido enormemente a dignificar la figura del indio.

Como se describió anteriormente, Juan de Estrada fue uno de esos dominicos que ejerció su labor en el México colonial y, en el marco de esa labor, tradujo del latín al castellano la ya mencionada *Escalera espiritual para llegar al Cielo* de San Juan Clímaco, cuyo apodo, “Clímaco”, procede de la palabra *Klimax*, que en griego significa “escalera” y un nombre que a su vez se origina en el propio título de la obra traducida por Estrada. Así pues, se estudia a continuación en la figura de este monje asceta y la obra original traducida por Juan de Estrada para comprender mejor las razones por las que fue elegida para ser vertida al castellano, con fines evangelizadores, en Nueva España.

Juan Clímaco

A partir del siglo VI, el célebre monasterio de Santa Catalina, fundado por Justiniano en el Monte Sinaí, se convierte en el más importante centro de difusión del hesicanismo, una doctrina ascética difundida especialmente entre monjes orientales ortodoxos que creó una importante escuela en el mismo lugar donde Dios entregó la ley a su pueblo.

Uno de los más notables de entre los grandes doctores del Sinaí fue sin duda el abad del monasterio de Santa Catalina entre los años 580 y 605, Juan, de cuya vida, a pesar de haber sido uno de los ascetas orientales más conocidos, apenas se tienen datos, salvo alguna mención e indicios que el mismo Juan Clímaco incluye en su obra, y del que se sabe recibió una sólida formación intelectual.

A los dieciséis años, Juan Clímaco ingresa en el monasterio de Santa Catalina y se coloca bajo la dirección de un abad llamado Martyrius, quien lo ordenará fraile a la edad de veinte años. Tras la muerte de su padre espiritual, el asceta, que por aquel entonces tendría unos treinta y cinco años, decide entregarse a la vida solitaria en un sitio llamado Thola, donde se establece en una gruta algo alejada del grupo de anacoretas que vivía en los alrededores. Pasado un tiempo, se le acercaría su primer discípulo, un monje llamado Moisés y, más tarde, otros monjes atraídos por la aureola que había comenzado a formarse a su alrededor.

Con el tiempo, Juan se transformaría en un importante padre espiritual y, finalmente, es elegido abad del monasterio de Santa Catalina del Monte Sinaí. Se cree que durante esta época fue redactada su *Scala Paradisi*, como la llamaron los latinos, escrita originalmente en griego, aunque Juan de Estrada la traduce de una versión en latín. A una edad muy avanzada, Juan abdica en favor de su hermano Jorge y retorna a la vida solitaria hasta su muerte, que parece haber ocurrido en torno al año 650 (Etchevarne, 2011).

La escalera espiritual para llegar al Cielo

Según explica Rebeca Reynaud en su artículo “San Juan Clímaco y la *Escala espiritual*”, esta obra sería una de las más importantes de la cristiandad, pues, en su opinión:

En la Iglesia oriental, desde el siglo VII hasta nuestros días, ha sido el libro más leído después de la Biblia. Lo que la *Imitación de Cristo* de Kempis ha sido para los cristianos de occidente, así es la *Escala espiritual* para los orientales (Reynaud, s.d.).

Como también describe Reynaud, la *escalera*⁵ fue escrita por San Juan Clímaco “siendo abad del Monasterio de Santa Catalina del Monte Sinaí”, y constituiría “una guía para recorrer el camino interior hacia Dios” (Reynaud, s.d.). La *escalera* está compuesta por treinta *logoi* —del griego *logos*, “argumento”, llamados posteriormente por los editores “escalones”—, y completada por una “Carta” dirigida al abad Juan, de Raitu, a quien dedicó el libro. La obra se puede dividir en tres partes principales:

1. La primera de ellas podría considerarse como una introducción y está compuesta por los tres primeros “escalones”, que tratan, respectivamente:
 - El 1, de la renuncia al mundo.
 - El 2, del desapego interior.
 - El 3, del ingreso en la vida religiosa.

5 Como explica Miguel Ángel Vega Cernuda (s.d.), existen algunas ediciones online de la obra de Clímaco, una de ellas comentada por fray Luis de Granada (n. d.), aunque no se trata de la versión de Estrada. Este autor recomienda también el trabajo de José Torre Revello (1940), *El libro, la imprenta y el periodismo en América durante la dominación española* sobre el mundo de la impresión en la América colonial.

Estos tres primeros escalones hablan de los tres aspectos de la renunciación, básicos para iniciarse en el camino hacia Dios.

2. La segunda parte está constituida por los veintitrés “escalones” siguientes, que tratan, respectivamente:
 - El 4, de la obediencia, que es base y fundamento de la vida monacal.
 - El 5, de la penitencia.
 - El 6, de la memoria de la muerte.
 - El 7, de la aflicción purificadora.

Estos tres últimos serían el punto de partida de todo esfuerzo ascético

- El 8, de la ausencia de cólera y la mansedumbres.
- El 9, del rencor.
- El 10, de la maledicencia.
- El 11, del silencio.
- El 12, de la mentira.
- El 13, de la acedía y la pereza.
- El 14, de la gula.
- El 15, de la lujuria y la castidad.
- El 16, de la avaricia y de la no posesión.
- El 17, de la insensibilidad.
- El 18, del sueño y la salmodia de los cenobitas.
- El 19, de la vigilia.
- El 20, del temor pusilánime.

- El 21, de la vanagloria.
- El 22, del orgullo.
- El 23, de los pensamientos blasfemos.
- El 24, de la simplicidad y la dulzura.
- El 25, de la humildad.
- El 26, del discernimiento y la discreción.

Este capítulo cierra la segunda parte, que recapitula todos los escalones anteriores.

3. La tercera parte de *La escala*, conformada por los últimos tres escalones:
 - a. El 27, de la vida solitaria y anacorética.
 - b. El 28, de la oración inmaterial y de la paciencia.
 - c. El 29, de la impasibilidad.
 - d. El 30, muestra las tres virtudes teologales como coronamiento de toda perfección.

Esta tercera parte de la obra, por su contenido doctrinal, se puede considerar como un pequeño tratado de mística.

En palabras de Reynaud, quien realza el sentido trascendente de la obra como medio de llegar a Dios, un aspecto básico en toda labor evangelizadora:

No es posible encontrar en *La Santa Escala* una exposición sistemática, ni tampoco reglas o recetas de vida espiritual; no es un tratado de ascética ni un código de moral. Sin embargo indica, a través de múltiples señales, el camino a seguir por la libertad humana en la obra de crucifixión de nuestra individualidad y de

transfiguración de nuestro ser entero en la luz de la resurrección, algo que no podría ser realizado sin la acción de la gracia divina (Reynaud, s.d.).

Así pues, queda clara por la anterior descripción el interés que una obra de esta naturaleza, tan relevante a nivel intelectual y espiritual que puede equipararse a la *Imitatio Cristi* de Kempis y, a su vez, con una estructura tan didáctica y un objetivo tan claramente iniciático, puede haber tenido para los objetivos evangelizadores de los frailes dominicos en el Nuevo Mundo. De ahí que aprovecharan la reciente llegada de la imprenta a aquellas tierras para convertir en libro lo que sería una de las primeras versiones castellanas de una obra clave para la espiritualidad europea. Es importante resaltar este aspecto, pues, como se puede leer en el trabajo de José María Alegre Peyrón, esta labor pastoral realizada por los misioneros españoles se podría enmarcar en una misión global de educación espiritual de corte “europeísta” en el Nuevo Mundo. Este investigador lo expresa con estas reveladoras palabras:

[...] aún está por realizar un estudio completo de lo que ha sido la obra educativa de España en América. La amplia variedad de hechos y factores históricos que en materia educativa conocemos están postulando con acendrada urgencia sistematizar y concretar ya cómo ha de perfilarse una Historia de la Educación Española en América. La propagación del cristianismo en los nuevos territorios descubiertos fue la principal preocupación de los Reyes Católicos y del emperador Carlos V, empeñados en concebir Europa y América como el «hogar de la cristiandad». Pero el emperador Carlos no solo se conformaría con la idea de sembrar y hacer crecer la semilla evangélica en los nuevos virreinos de La Española, Nueva España y Perú, sino que pondrá especial interés en que el indio sea redimido de su ignorancia y alzado al plano de la cultura española y europea [aunque] la evangelización es y constituye el motivo formal de toda la obra española en el continente americano (Alegre, 2007, p. 67).

Es en ese marco en el que se debe entender que un dominico como Juan de Estrada tradujese una obra de la naturaleza de *La escalera espiritual*, obra cumbre de la espiritualidad europea. No solo es importante la obra, sino también el lugar donde se produce, pues fue en Nueva España y Perú donde se llevó a cabo de forma más intensa dicha labor evangelizadora-educativa, como también aclara Alegre Peyrón:

Un sector geográfico: México y Perú. Un momento temporal: siglo XVI. Estas dos determinantes son la base sobre la cual hay que estudiar la historia de la pedagogía española en América si queremos diseñar brevemente sus perfiles más acusados y eficaces. Porque en definitiva, es durante el siglo XVI y en tierras mejicanas y peruanas donde el personal docente español toma conciencia de los problemas educativos que las circunstancias aborígenes plantean, donde se ensayan los primeros métodos catequísticos y docentes, y de cuyos resultados se dispondrán doctrinal y legislativamente en los restantes sectores geográficos. Me atrevería a decir que el siglo XVI es para la Historia de la Pedagogía Española un siglo definitivo y ejemplar, un siglo patrón, con cuyas dimensiones se medirán ulteriormente gran parte de los problemas pedagógicos americanos (Alegre, 2007, p. 69).

Unos problemas que se centraron durante años en una cuestión clave: la naturaleza racional —o no— de los indios. Finalmente se concluyó que se debía considerar al indígena un ser humano, pero necesitado de “educación”, marco en el cual se encuadra, pues, la labor evangelizadora española, como tan acertadamente resume de nuevo Alegre Peyrón:

[...] el pueblo español acabó por reconocer al indio como naturaleza racional perfectible, como hombre en el sentido entitativo del término. Pero de otra parte, el genio e ingenio indios —ya se trate de aztecas, incas, chibchas, araucanos, etc.—, pregonaron con argumentos veraces la presencia de unos factores humanos en los cuales la educación sería un fruto posible y eficaz. Dada

así la realidad de una entidad india perfectible, pudo hablarse desde España, y con suficiente seguridad, de una visión teológica de la evangelización. Pudo hablarse, y se habló, de unos fines, delimitados y precisos, en orden a la actuación docente española en América. Desde estos fines, por su perfil primordial, hemos de subrayar ante todo tres: la redención del indio, su incorporación a la cultura europea, y el logro de una integración informativo-normativa. Porque en este triple enfoque radica muy especialmente la razón y sentido de la empresa española en América, tal y como la concebía Carlos V. Redimir al indio de su situación idolátrica y gentílica, alzarlo, ofreciéndole una serie de conocimientos nuevos y necesarios al campo cultural del momento, y lograr en ellos no solo el fruto de los conocimientos teóricos y prácticos, sino también una formación de su moral y conducta. En líneas sintéticas, España se propuso un esquema completo e integral de docencia. Para ello se necesitaba un equipo de educadores. Un equipo deseoso de llevar a la práctica este noble y ambicioso programa de actuación. Carlos V, el Consejo de Indias y Castilla, los conquistadores mismos pidieron a los Provinciales de las órdenes religiosas los elementos más acabados en su formación y más exquisitos en su celo misional, para ser trasladados al nuevo continente como causas eficientes del proyecto. A las órdenes y congregaciones religiosas del siglo ha tocado el prestigioso honor de ser los primeros educadores españoles en tierras americanas. Al principio, los monarcas españoles solo habían admitido el ingreso a las provincias americanas, en calidad de misioneros, de los franciscanos, dominicos, agustinos y mercedarios. No parecía deseable la radicación de órdenes religiosas cuyos individuos vivían en clausura dedicados a la contemplación. (Alegre, 2007, p. 73).

Así, tras esta descripción de la meticulosa planificación de la labor pastoral de los misioneros en Indias por parte de las autoridades españolas, especialmente durante el reinado de Carlos V, no quedan dudas sobre la naturaleza educativa de su labor evangelizadora, lo que tuvo asimismo su reflejo en la ingente producción historiográfica y

literaria en forma de crónicas y obras de creación que vieron la luz durante aquellos años, como explica otra vez Alegre-Peyrón con las siguientes palabras:

Este florecimiento pedagógico e intelectual en Indias es fruto, sin duda, de la importante legislación pedagógica dictada por Carlos V, de la que solo conocemos con detalle aspectos parciales, quedando todavía muchas parcelas por estudiar. La importancia del tema está pidiendo a viva voz la realización de una exploración seria y científica, toda vez que es ingente el material de que disponemos y necesaria la investigación para un mejor encuadramiento de nuestra labor docente en América (Alegre, 2007, p. 78).

Dicha labor docente se ve descrita de la siguiente manera por este autor, quien destaca la importancia de las *doctrinas, gramáticas y vocabularios* elaborados por los misioneros españoles, base del adoctrinamiento en la fe cristiana de los pueblos indígenas (Valero 2015a, 2015b y 2016). El programa de enseñanza abarcaba los siguientes contenidos:

1. La enseñanza del catecismo.
2. La adquisición de hábitos intelectuales fundamentales: lectura, escritura, cálculo.
3. Aprendizaje del canto y de la liturgia.
4. La iniciación de tipo profesional.

Como se puede apreciar, amplio y completo programa de enseñanza. En el terreno de la enseñanza catequística, cuando aún la imprenta no existía, el religioso hubo de valerse del llamado método pictográfico. Fray Pedro de Gante ideó unos signos jeroglíficos por medio de los cuales el indio azteca llega al conocimiento de los principales principios de la fe cristiana. Se trata de un tipo de enseñanza intuitiva. En 1536, con la introducción de la imprenta en México, la enseñanza catequística se vio hondamente beneficiada, toda vez que la impresión

de los catecismos en las distintas lenguas indias constituyó para los impresores Juan Pablos y Pedro Ochartre uno de los quehaceres más importantes. En 1544, el dominico fray Pedro de Córdoba publica una *Doctrina cristiana*. En 1548, fray Pedro de Feria pone en manos de los catequistas la famosa *Doctrina zapoteca*. Fray Bernardino de Sahagún, Zumárraga y Vasco de Quiroga aportan igualmente una serie de textos catequísticos irremediables para el ejercicio de la función instructiva. Textos bilingües provistos de ilustraciones, forma ésta para ofrecer al docente y el discente un medio de poderosa ayuda pedagógica.

Por lo que respecta al aprendizaje de la lectura, España, consciente de su postura educadora, supo en el primer momento acoplarse a la realidad india, no exigiendo que el aborigen aprendiese el castellano, sino esforzándose ella misma por dominar el complicadísimo y multicolor tinglado de los dialectos americanos. Los educadores españoles consiguieron ante todo que el indio supiese leer en su propia lengua. Más tarde, a partir de 1551, se recomienda al personal docente español que trate de llevar a la práctica la enseñanza de la lengua española. Para este tipo de aprendizaje existieron unos textos de enseñanza apropiados: los *Vocabularios* y las *Gramáticas*. Fray Alonso de Molina compuso un *Vocabulario* y una *Gramática de la Lengua Castellana y Mexicana*. Otros religiosos dominicos y franciscanos elaboraron este tipo de textos en Perú y Quito.

Hacia fines del siglo XVI, la monarquía española creó en las universidades americanas cátedras de lengua indígenas —náhuatl, otomí, quechua, caciquel, araucano, entre otras— que habrían de ser cursadas por todos aquellos futuros misioneros llamados al ejercicio de la profesión docente.

A continuación se abordará una de las pruebas de ese florecimiento intelectual tan intenso que tuvo lugar durante el siglo XVI en Indias, tan representativo de las necesidades didácticas con fines evangelizadores arriba descritas, que fueron cubiertas por esas doctrinas, gramáticas y vocabularios y cuya difusión fue posible gracias a la llegada de la imprenta al Nuevo Mundo: la traducción castellana realizada por Juan de Estrada de *La escalera espiritual* de San Juan Clímaco.

Las traducciones castellanas de *La escalera espiritual*

Las “otras” traducciones de *La escalera espiritual*

El cardenal Cisneros ya había ordenado traducir anteriormente esta significativa obra, una primera traducción al castellano que se habría publicado, según documenta Rebeca Reynaud, en 1504 en Toledo:

Esta obra fue traducida al castellano por orden del cardenal Cisneros, e impresa en Toledo en 1504. Así se ha venido repitiendo desde mediados del siglo XVI en las nueve ediciones castellanas, preparadas y comentadas por fray Luis de Granada. En otras ediciones latinas que llegaban a España, se llama *Escala del paraíso* (*Scala paradisi*). (Reynaud, s.d.).

Como asimismo indica Reynaud, no fue esta la única traducción castellana de esta obra realizada por aquellos años, como se sabe por estas palabras del también dominico fray Luis de Granada que Harry Wohlmuth recoge en su artículo “Fray Luis de Granada y el arte de la traducción: la carta dedicatoria a la reina de Portugal y las versiones castellanas de la *Escala espiritual*”:

[La *Escala espiritual*] fue originalmente escrito en Griego, y después fue dos veces trasladado en latin. De las quales traslaciones la una es antigua y muy oscura y barbara, y la otra, más nueva y muy elegante, hecha por un Ambrosio Camaldulense... También ha sido trasladado en lengua Toscana y Castellana: y en esta otras dos veces. De las quales traslaciones la una es también antigua y tan antigua que apenas se entiende, y la otra es muy nueva, hecha por un Aragonés o Valenciano, la qual no es menos oscura y difícil que la pasada, así por la dificultad del libro, como por muchos vocablos que tiene peregrinos y estrangeros como son, bajorina, soledumbre, inroable y otros tales (Wohlmuth, 2004, p. 311).

Como se puede deducir de estas palabras, la primera traducción, la más “antigua” tiene que ser la versión de 1504, una traducción que, como explica el propio Wohlmuth, se publicó “con el título de *Las tablas & escalera espiritual* por medio de la traducción latina de Ambrogio Traversari, texto que la misma imprenta sacó a luz casi inmediatamente” (Wohlmuth, 2014, p. 315), es decir, la que encargó realizar el cardenal Cisneros.

La segunda traducción podría ser la de Juan de Estrada, aunque su figura no se corresponde con ese traductor “valenciano o aragonés”, puesto que el dominico era castellano, de Ciudad Real, ni con las críticas de fray Luis a la propia traducción que se referenció arriba, pues, según Dávila, a Juan de Estrada se le encargó la traducción de la obra de Juan Clímaco por ser “buen Latino y Romancista” (Pellicer y Saforçada, 1778, p. 120).

Así, recientes investigaciones han llevado a la conclusión de que esa segunda traducción más nueva, pero plagada de términos erróneos, fue realizada por el Maestro Bernardino e impresa por el valenciano Joan de Mey Flandro en 1553, pero no en Valencia, sino en Alcalá de Henares, donde, como explica Armando Pego Puigbó en su trabajo *El renacimiento espiritual: introducción literaria a los tratados de oración españoles (1520-1566)*, “la imprenta de Juan Mey de la ciudad levantina continuó en activo durante el periodo complutense” (2004, p. 173).

Por lo que se refiere a la traducción de la *Escalera* realizada por Juan de Estrada, la cuestión que se plantea es si fue o no conocida por fray Luis de Granada, aunque se sabe que fue, a todas luces, anterior a 1562 y a pesar de que la fecha de 1532 aceptada inicialmente no parece corresponderse con la realidad por el hecho de que quien llevó la imprenta al nuevo mundo, el virrey Mendoza, no llegó a tierras mexicanas hasta 1535. Por esa razón, los estudios más recientes concluyen que tuvo que editarse en 1536 o 1537 (García, 1886; Pego, 2004, p. 173 y Wohlmuth, 2014, p. 316) e incluso plantean que puede que no fuera en la imprenta de Juan de Pablos, sino en la de Esteban Martín (Wohlmuth, 2014, pp. 315-316). Además, Wohlmuth expresa asimismo con gran acierto la posibilidad de que fray Luis conociera la traducción de Estrada a partir de este juego de fechas (2014, p. 315):

¿Pudo fray Luis haber conocido la traducción del libro de San Juan Clímaco hecha por Juan de Estrada, o de la Magdalena, publicada en México? Eso parece muy probable. La traducción de Juan de Estrada aparece citada a menudo como uno de los primeros libros impresos en México, si no el absolutamente primero, y se atribuye ora a la hipotética imprenta de Estéban Martín, ora a la de Juan Pablos, dependiendo de la fecha de su quimérica impresión. De esta edición no se conoce ejemplar alguno y la menciona por primera vez fray Agustín Dávila y Padilla en *su Historia... de la Provincia de Santiago de Mexico, de la Orden de Predicadores*, obra publicada en 1596. Dávila Padilla, aunque atribuye la edición a la imprenta de Juan Pablos, no indica ninguna fecha de impresión (Wohlmuth, 2014, p. 315).

La traducción castellana de *La escalera espiritual* de Juan de Estrada

En palabras del padre Echard, los datos bibliográficos sobre la traducción de esta obra por parte de Juan de Estrada que se pueden encontrar en la obra de Pellicer y Saforcada, en este caso a continuación de los aspectos biográficos, serían los siguientes:

[Juan de Estrada] publicó: *La escalera espiritual para llegar al Cielo de San Juan Climaco*. Mexico por Juan Pablos 1532. Así refiere esta edición el Padre Echard (1). Hizo esta traducción Fr. Juan de Estrada siendo novicio; porque acostumbrándose a repartir a los novicios la *Escalera* de San Juan Clímaco, le encargaron, dice el Padre Fr. Agustín Dávila (de quien hemos tomado las noticias de su vida) la traduxese en castellano por ser buen latino y romanista. Dávila añade que esta obra no estaba antes en castellano, siendo así que muchos años antes la mandó traducir y publicar el Cardenal Cisneros. La versión de nuestro Fr. Juan tiene la singularidad de ser el primer libro que se imprimió en México. En el año de 1532 (dice el Maestro Gil González Dávila), el Virrey

D. Antonio de Mendoza llevó la Imprenta a México. El primer impresor fue Juan Pablos. Y el primer libro que se imprimió en el Nuevo Mundo fue el que escribió San Juan Clímaco traducido de Latín en Castellano por el padre fray Juan de la Magdalena, Dominico (Pellicer y Saforcada, 1778, p. 120).

Estas son, por otra parte, las palabras de Joan Verdegál en su trabajo “Propuesta de estudio de la crítica de traducciones a partir de una muestra representativa (Juan Antonio Pellicer y Saforcada, 1778)” cuando recoge los datos que aparecen en la *Ensayo para una biblioteca de traductores españoles* de Pellicer y Saforcada sobre la figura de Juan de Estrada y su traducción de la *Escala* tal y como aparecen en la entrada sobre la figura del dominico⁶:

26. Fr. JUAN DE ESTRADA DE LA MAGDALENA (Ciudad Real, ?-Picón, 1579) (datos a partir de 1530), dominico; estudió Artes y Teología; vicario de Coyoacán (Méjico). a. La Escalera espiritual para llegar al Cielo de San Juan Climaco (1532), México, por Juan Pablos. Datos biográficos: Además de sus cargos eclesiásticos, procedía de familia aristocrática, pues su padre (Juan Alonso de Estrada) fue el último gobernador de México, y por consiguiente primer predecesor del primer virrey Antonio de Mendoza (Verdegál 2004, p. 46).

El estudio de Joan Verdegál también incluye comentarios sobre las traducciones que recoge y esta es la crítica de la traducción de Juan de Estrada que se puede leer en él:

26. Fr. JUAN DE ESTRADA DE LA MAGDALENA (Ciudad Real, ?-Picón, 1579) (datos a partir de 1530), dominico; estudió Artes y Teología; vicario de Coyoacán (Méjico). a. La Escalera espiritual para llegar al Cielo de San Juan Clímaco (1532), México, por Juan Pablos. Crítica. Realizó la traducción siendo novicio «por ser

6 El nombre del dominico también aparece en la obra de Francisco Aguilar Piñal (1986).

buen Latino y Romancista» (p. 120). Esta obra ya la había mandado traducir el Cardenal Cisneros, pero la versión de fray Juan de la Estrada tiene la particularidad de ser el primer libro que se imprimió en México (Verdegal 2004, p. 56).

Así, a pesar de la gran cantidad de referencias a ella⁷, se llegó a dudar de la existencia de esta traducción por el hecho de que fray Luis no la incluyera cuando cita las traducciones anteriores a la suya. Como bien explica Joaquín García Icazbalceta:

Algunos han querido negar la *traducción mexicana* de la *Escala* fundándose en que fray Luis de Granada, que tradujo hacia 1562 el mismo libro, habla solamente de dos traducciones anteriores a la suya, sin mencionar la de Estrada, de lo cual se deduce que no la conoció o que no existe. Lo primero se juzga inverosímil en atención a ser los autores coetáneos y de la misma orden, y por eso se adopta el otro extremo. Preferimos creer, con Pellicer, que la traducción de Estrada se ocultó a fray Luis. Se hizo exclusivamente para los novicios del convento de Santo Domingo: no fue un trabajo *literario* sino un servicio exigido por los superiores, y no saldría mucho del recinto del noviciado. La edición, atendido su objeto, sería de pocos ejemplares y no se pondría en venta. Reune todos los caracteres de una edición *privada*, que no se esparció por la ciudad, ni mucho menos pasó el océano... No debe admirarnos que veinticinco años después ignorase fray Luis esa traducción encerrada en un convento, á dos mil leguas de distancia.

Es cierto que de la *Escala Espiritual* no se ha encontrado todavía ejemplar alguno; pero tampoco es razón ésta para negar que existieron. Otras ediciones menos antiguas se hallan en igual caso, sin que por eso se pongan en duda [...] Para negar la existencia de la *Escala* hay que atropellar el testimonio de Dávila Padilla: dura

7 Aparece asimismo recogida por el importantísimo bibliógrafo Nicolás Antonio en su *Biblioteca Hispano Nova* (Pellicer y Saforcada, 1778, p. 133), lo que de la medida de su importancia.

cosa por cierto. [...] Para escribir su *Historia* se valió de los archivos de la orden, y de lo que escribieron frailes más antiguos que alcanzaron á fray Juan. Era Dávila persona grave [...] ¿Qué interés sería bastante para que una persona de tal carácter faltara conscientemente á la verdad, y dijera, á no ser cierto, que aquel libro fue el primero impreso en México? (1886, XV-XVI).

En este párrafo se encuentran las claves para poder reafirmar la existencia de esta traducción: fue una obra para consumo interno que no traspasó las fronteras de Nuevo Mundo y que su existencia viene avallada por la autoridad de otro dominico, Agustín Dávila Padilla, asimismo fraile misionero a finales del siglo XVI en México.

La otra duda importante, la existencia o no por aquellos años de imprenta en México, se deduce por el propio hecho de haberse encargado la traducción, pues, de no haber existido, habría sido preciso “enviar el manuscrito a España, y en tal caso mucho más breve y sencillo habría sido pedir ejemplares de la versión castellana anónima impresa en Toledo en 1504, que entonces sería fácil de conseguir”, como también aclara García Icazbalceta (1886, p. XV), por lo que no parece aceptable seguir dudando la veracidad de ambos datos, ni de las fechas, aunque aproximadas, de implantación de la imprenta en México, ni de la propia traducción.

Cierre

En este trabajo se ha llevado a cabo un recorrido por la historia y la intrahistoria de una traducción, la *Escala* de Juan Clímaco, y uno de sus traductores, el dominico Juan de Estrada, un recorrido que se enmarca dentro de la labor de rescatar del olvido la actividad traductora de los misioneros españoles en el Nuevo Mundo, en esta ocasión, por parte de algunos de los más implicados en su labor evangelizadora, los frailes dominicos, como se ha intentado poner de manifiesto a lo largo de este estudio. En ese sentido, fue decisiva la figura del padre de Juan de Estrada, el que fuera gobernador de Nueva España, al decidir

su ingreso en dicha orden tras un matrimonio fallido en España e inocularle, con seguridad, el veneno de la necesidad de evangelización e instrucción de los indígenas americanos.

Por otra parte, ha quedado puesto de relieve que la labor de Juan Estrada al traducir el texto de Juan de Clímaco consistió en realizar una traducción para uso “interno” de los misioneros dominicos en Indias, en este caso concreto, en el marco de las comunidades religiosas en el México colonial —donde el fraile fue primero novicio y después ejerció su labor a lo largo de toda su vida—, con unos fines claramente pastorales y doctrinales, y también didácticos, dada la naturaleza y estructura del propio texto y los destinatarios del mismo: los indígenas americanos.

El texto original y las traducciones españolas se enmarcarían, pues, como se explicó al principio de este trabajo, en la labor educativa global que, especialmente durante el reinado de Carlos V, la Corona española pretendió llevar a cabo en Indias, lo que a su vez tiene su reflejo en el auge intelectual, especialmente de corte espiritual, que tuvo lugar durante el siglo XVI en las colonias españolas del continente americano y que dio lugar a la ingente producción en literatura espiritual durante aquellos años en forma de catecismos, doctrinas, gramáticas y vocabularios: una gran labor doctrinal, pero también lingüística y filológica.

Como se vio, en el presente no se conserva ningún ejemplar de la traducción que llevó a cabo Estrada, por lo que parece palmario que el volumen no tuvo difusión más allá de las fronteras americanas y el uso doctrinal que se le dio entonces en las comunidades religiosas del actual México, habiendo sido las traducciones de 1504, la “valenciana” en menor medida, y la posterior de fray Luis de Granada, las que llegaron a ser conocidas dentro de la Península en el siglo XVI.

Así, se puede concluir que la traducción de Juan de Estrada respondió a las necesidades de aquellos que la “encargaron” en tierras americanas y traslada a la lengua castellana una de las obras más importantes de la cristiandad, la más conocida entre los cristianos orientales, y que ha pasado a la historia por ser la primera obra publicada en una imprenta allende los mares, un mérito que ostenta para la historia de la traducción en Hispanoamérica uno de nuestros homenajeados frailes dominicos españoles.

Referencias

- Acción Tepetlaoxtoc. (15 de diciembre de 2009). *Historia de Tepetlaoxtoc*. En línea: <http://acciontepe.blogspot.com.es/2009/12/historia-de-tepetlaoxtoc.html>
- Aguilar, F. (1986). *Bibliografía de autores españoles del siglo XVIII*. (Volumen 4). Madrid: CSIC.
- Alegre, J. (2007). Labor educadora de España en América en el siglo XVI. *Boletín AEPE*: 40-41, 67-90.
- Barrado, J. (1997). *Los Dominicos y el Nuevo Mundo, siglos XIX-XX (Actas del Vº Congreso Internacional, Querétaro, México, 4-8 septiembre 1995)*. Barcelona: Editorial San Esteban.
- Castañeda, C. (2001). *Del autor al lector: libros y libreros en la historia*. México: CIESAS.
- De Alcedo, A. (1789). *Diccionario geográfico-histórico de las Indias Occidentales o América*. Madrid: Imprenta de Benito Cano.
- De Granada L. (s.d.). *Libro de la escala espiritual. BEC (Biblioteca electrónica cristiana)*. En línea: <http://multimedios.org/docs/d000162/>
- Esquibel, J. (1998). The Paternal Ancestry of Don Alonso de Estrada, Tesorero y Gobernador de Nueva España, and the Revised Genealogy of the Sosa Albornoz Family. *Genealogical Journal of the Society of Hispanic and Ancestral Research*, IV.
- Etchevarne, C. (marzo de 2011). “La santa escala” de San Juan Clímaco. En línea: <http://orthodoxmadrid.com/wp-content/uploads/2011/03/La-Santa-Escala.pdf>
- Fernández, P. (1994). *Los Dominicos en el contexto de la primera evangelización de México (1526-1550)*. Salamanca: San Esteban.
- García, J. (1886). *Biblioteca mexicana del siglo XVI. Catálogo razonado de libros impresos en México de 1539 a 1600*. México. En línea: https://books.google.com/books?id=IOU-AAAAYAAJ&pg=PR15&lpg=PR15&dq=juan+estrada+traducci%C3%B3n+de+escala&source=bl&ots=2dLmKFDPvN&sig=474FUS8eMRt_iGWm4NncCdD_W9A&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwiciPuLs93KAhXE3SYKHVFGANoQ6AEIJ-TAE#v=onepage&q=juan%20estrada%20traducci%C3%B3n%20de%20escala&f=false

- López-Menchero, V. (junio de 2007). Alonso de Estrada: el ciudarrealeno que llegó a ser gobernador de la Nueva España en tiempos del emperador Carlos V. *Estudios Ibero-Americanos*, XXXIII (1): 87-109. En línea: <https://goo.gl/ahhfSE>
- Marco, A. (1991). Sobre el Ensayo de una bibliotheca de traductores españoles de J. A. Pellicer y Saforcada. En Lafarga, F. (Ed.) *La traducción en España (1750-1830)*. Lérida: Universitat de Lleida.
- De Olaguíbel, M. (1991). *Impresiones célebres y libros raros* (original publicado en 1878). México: UNAM.
- Pego, A. (2004). *El renacimiento espiritual: introducción literaria a los tratados de oración españoles (1520-1566)*. Madrid: CSIC. En línea: https://books.google.com/books?id=JU9R7W_x_rsC&pg=PA173&lpg=PA173&dq=juan+estrada+traducci%C3%B3n+de+escala&source=bl&ots=KH-vAQO_yJN&sig=ae0tmXMEHEkkQx8tdyIHwvZY6oU&hl=es&sa=X&ved=0ahUKEwiciPuLs93KAhXE3SYKHVFGANoQ6AEIK-DAF#v=onepage&q=juan%20estrada%20traducci%C3%B3n%20de%20escala&f=true
- Pellicer y Saforcada, J. (1778). *Ensayo de una biblioteca de traductores españoles*. En línea: <https://goo.gl/hmzxdB>
- Reynaud, R. (s.d.). San Juan Clímaco y la *Escala espiritual*. En línea: <http://www.autorescatolicos.org/misc11/rebecareynaud179.htm>.
- Torre, J. (1940). *El libro, la imprenta y el periodismo en América durante la dominación española*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras.
- Valero, M. (2015a). Maturino Gilberti y la discursividad indígena. En Martino, P. y Vega, M. (Coords.) *El escrito(r) misionero como tema de investigación humanística*. Madrid: OMM Press.
- Valero, M. (2015b). La “terminología” cristiana en el vocabulario y el arte de la lengua del fraile franciscano Maturino Gilberti. *Mutatis Mutandis: Revista Latinoamericana de Traducción*, 8. (1): 215-238.
- Valero M. (2016). Terminología cristiana en el Arte de la lengua mixteca de Antonio de los reyes (1593) y el Vocabulario en lengua mixteca de Francisco de Alvarado. En Bueno, A., Perez, D. y Serrano, E. (Eds.) *Domínicos: labor intelectual, lingüística y cultural. 800 años*.
- Vega, M. (2004). Lenguas, farautes y traductores en el encuentro de los mundos. Apuntes para una historia de la comunicación lingüística en la época de los descubrimientos en la América protohispana. *Hieronymus*

complutensis, (11): 81-108. En línea: http://cvc.cervantes.es/lengua/hieronymus/pdf/11/11_081.pdf

Vega, M. (n. d.). *Juan de Estrada (-1570), religioso dominico, España/Méjico*. En línea: <http://web.ua.es/es/histrad/documentos/biografias/juan-de-estrada.pdf>

Verdegal, J. (2004). Propuesta de estudio de la crítica de traducciones a partir de una muestra representativa (Juan Antonio Pellicer y Saforcada, 1778). *Hieronymus complutensis*, (11): 43-62. En línea: http://cvc.cervantes.es/lengua/hieronymus/pdf/11/11_043.pdf

Wohlmuth, H. (2004). Fray Luis de Granada y el arte de la traducción: la carta dedicatoria a la reina de Portugal y las versiones castellanas de la Escala espiritual. En Sierra F. (Ed.) *Literatura y trasgresión (en Homenaje al profesor Manuel Ferrer Chivite)*. Amsterdam-Nueva York: Rodopi.

Capítulo 3

El aporte de fray Juan Grande, O.P., y el de sus discípulos al desarrollo histórico de Argentina. Finales del siglo XVIII

MARÍA TERESA TENTI*

Fray Juan Grande llegó a Buenos Aires como consecuencia del naufragio de la embarcación en la que se conducía. Tal vez como consecuencia de haber salvado su vida —¿promesa, acción de gracias?— decide ingresar a la vida religiosa y es admitido en el convento de San Pedro Telmo de la Orden dominica. Producida la Revolución de Mayo los europeos son obligados a dejar Buenos Aires; fray Juan Grande es enviado al convento de Santiago del Estero y se le asigna la tarea de maestro de primeras letras. La escuela del fraile es singular por dos razones: es mixta, en tiempos en que la educación de la mujer no era relevante y abierta a todos los sectores sociales. Fue maestro por cuarenta y cuatro años, hasta 1856. Formó a cuatro generaciones y muchos de sus discípulos tuvieron destacada participación, pues cincuenta fueron sacerdotes, hubo numerosos abogados, políticos y jueces.

* Docente de la Universidad Católica de Santiago del Estero y directora del Centro de Estudio y Aplicación de Derechos Humanos.

La Orden dominica

La Orden de Predicadores fue fundada por Santo Domingo de Guzmán, y es reconocida por el Papa Honorio III el 22 de diciembre de 1216. Caracterizada en pocas palabras se puede decir que por su profesión religiosa los dominicos están “completamente consagrados a predicar la Palabra de Dios en su totalidad” y por ello deben vivir “una vida apostólica en sentido pleno, en la cual la predicación y la enseñanza deben emanar de la abundancia de la predicación” (primeras constituciones de la Orden).

Se celebró el Jubileo de los 800 años, razón por la cual se realizaron diversas actividades en los lugares del planeta donde hay presencia dominica. Esa fue la motivación de este trabajo, declaro que no tengo el oficio de historiadora, sino que por mi pertenencia a la fraternidad laical procuro el conocimiento de temas referidos a la Orden.

Cuando se habla de la Orden de Predicadores o de familia dominica se representa una policromada imagen que incluye a frailes, monjas de vida contemplativa, religiosas de vida activa, fraternidades sacerdotales y laicales, movimientos juveniles, grupos misioneros e incontables organizaciones e instituciones de diversa índole.

Así lo quiso Santo Domingo, que reunió a mujeres conversas de la herejía para constituir el primer monasterio; admitió a un matrimonio para que compartiera la vida en común y supo aglutinar a frailes, para luego dispersarlos. Hubo jóvenes y no tan jóvenes, intelectuales y personas dispuestas a formarse. Un verdadero crisol. Para hacer realidad lo que dicen las Sagradas Escrituras: “Hay diversidad de dones, pero el Espíritu es el mismo” (1Cor.12).

La Orden dominica en territorio argentino

Según documentos de variadas fuentes, los dominicos llegaron a territorio argentino con la primera expedición conquistadora del Tucumán, liderada por el capitán Juan Núñez de Prado, entonces Alcalde de Minas de Potosí. El territorio ya había sido explorado por Diego de Rojas,

tiempo atrás. Ambos pertenecían a la llamada “Corriente colonizadora del Norte”, que provenía del Perú.

Fue en el año 1549 cuando partió Núñez del Prado de aquel lugar tan emblemático denominado Potosí, que pertenece en la actualidad al territorio de Bolivia. Emblemático por los yacimientos de plata y otros metales muy apreciados, descrito de manera magistral por el escritor uruguayo Eduardo Galeano en su obra *Las venas abiertas de América Latina* (Galeano, 1971). Núñez del Prado se adentró en lo que hoy constituye el norte argentino, y funda al año siguiente la primera ciudad llamada El Barco, que fue trasladada varias veces, por las contingencias que la ponían en peligro, hasta que Francisco de Aguirre lo hace por última vez en el año 1553 y le cambia el nombre, en adelante será Santiago del Estero del Nuevo Maestrazgo.

Con la expedición de Núñez del Prado llegaron dos frailes dominicos, los padres Gaspar de Carvajal y Alonso Trueno, españoles, que “participaron de todas las vicisitudes de aquella memorable y azarosa expedición”, según el decir del historiador de la Orden, fray Rubén González O.P. (González, 2003). El padre Gaspar de Carvajal, español de origen, habría llegado al Perú en 1530 y se le encomendaron destacadas misiones. Fue cronista de la expedición que descubrió el Amazonas y se lo nombró protector de los indios del Tucumán, razón por la cual participa de la epopeya. Años después será Provincial del Perú.

El padre Alonso Trueno llegó a América con una expedición de cuarenta y cinco dominicos que traía el obispo de Chiapas, fray Bartolomé de las Casas; permaneció un tiempo en Santo Domingo y luego partió al Perú. Fue nombrado capellán de la expedición de Núñez del Prado (González, 2003).

Los dos sacerdotes dominicos participaron de la fundación de la ciudad de El Barco, y fueron beneficiados con un solar donde establecieron el primer convento dominico en territorio argentino, que se denominó “Convento de Nuestro Padre Santo Domingo de Tucumán” (González, 2003). Más no permanecieron en territorio argentino por mucho tiempo, ya que otro conquistador español, conocido como Francisco de Aguirre tomó prisionero a Núñez del Prado y lo envió a Chile, mientras que los frailes fueron obligados a marcharse al Perú.

Es necesario acotar que Francisco de Aguirre, perteneciente a la denominada “Corriente colonizadora del oeste”, que provenía de Chile, tenía por costumbre trasladar poblaciones existentes y bautizarlas con un nuevo nombre para ser reconocido como fundador. Así lo hizo con El Barco III, llevada a un cuarto de legua hacia el noroeste, siempre al lado del río Dulce. La llamó “Santiago del Estero del Nuevo Maestrazgo”, por el Apóstol, cuya fiesta se celebra el 25 de Julio — Santiago Apóstol, el gran Patrón de las Españas— y “del Estero” por los depósitos de agua que formaba el río tras sus inundaciones. En la ceremonia de clavar el rollo de justicia no hubo religiosos, pues con anterioridad había deportado a los dos frailes dominicos ya mencionados. Con ello se desmitifica la creencia de que la Iglesia participó siempre de las gestas descubridoras.

Consultados los documentos de la Orden, consignan que con posterioridad a estos acontecimientos varios frailes, en distintas fechas, fueron asignados a territorio argentino, sin embargo no hay certeza de su llegada. Será fray Francisco de Victoria, designado primer obispo de Tucumán, y por ende, primer obispo del territorio argentino, el que llega en 1582, convirtiéndose así en el primer dominico establecido en estas tierras. Una breve acotación sobre el obispo: la diócesis tuvo por sede la ciudad de Santiago del Estero, conocida como “la madre de ciudades”, por su supervivencia y por partir de ella los conquistadores que fundaron las que hoy pertenecen al NOA (Noroeste Argentino), San Miguel de Tucumán, Córdoba, Salta, La Rioja y San Salvador de Jujuy, además de otras que sucumbieron.

Atento a ello se destaca que los tres primeros dominicos que arribaron al territorio que en el presente pertenece a la Argentina, con el propósito de evangelizar, estuvieron en Santiago del Estero y dejaron sus huellas, sobre las que se edificó y se edifica la misión de la Orden de Predicadores.

Las biografías describen la belicosidad del obispo Francisco de Victoria, expresada a través de los conflictos con la autoridad civil, el gobernador Hernando de Lerma, que llegaron al extremo de denuncias cruzadas ante el Tribunal de la Inquisición. Como debilidad, destacan los historiadores el hecho de poseer una encomienda compuesta por unos 20.000 “negros” y de atribuirle actividades vinculadas al

contrabando de plata, proveniente de las minas existentes en el territorio de su diócesis. Se puede decir en su defensa que era habitual que todos los que ejercían cuota de poder en el orden político, militar, eclesial, poseyeran abultados patrimonios, constituidos, entre otros bienes, por extensas propiedades y por considerable número de esclavos que realizaban todo tipo de tareas, para beneficio del patrón o encomendero. También, que la severidad de las normas de la corona española, que establecían un estricto régimen monopólico, lejos de evitar el comercio con otros reinos y territorios, pareciera que incentivaban las transacciones transgresoras.

El obispo Francisco de Victoria no fue la excepción, y sus detractores denuncian operaciones *non sanctas*. Pero tuvo una iniciativa digna de destacar: envió a Brasil en la carabela “San Antonio” un cargamento que 30 carretas trasladaron al puerto de Buenos Aires, y que contenía 650 varas de sayal, 680 de lienzo, 526 cordovanes, 38 frazadas, 212 sombreros, 160 arrobas de lana, 180 costales de trigo, 25 pellones y 51 sobrecamas, productos todos elaborados en el territorio de la diócesis y seguramente muchos por los miembros de la encomienda que administraba. Constituye ésta la primera exportación de productos industrializados en territorio argentino. En rigor de verdad, los mismos no llegaron a destino por ataques de indios, y existen relatos sobre los esfuerzos para recuperarlos posteriormente. La nave partió el 2 de septiembre de 1587, razón por la cual en Argentina en esa fecha se celebra el “Día de la Industria”.

Los conventos dominicos en territorio argentino

Los conventos dominicos fundados en territorio argentino se erigieron en el siglo XVII. El primero será el de Buenos Aires, bajo la advocación de San Pedro Telmo, erigido en 1601; le siguió el de Santafé, con fecha probable de fundación en 1603 y cuyo nombre es San Pablo, Primer Ermitaño, y el tercero el de Córdoba, 1604, dedicado a Santa Catalina de Sena.

El que nos interesa, es el de Santiago del Estero, fue el cuarto, que bajo la advocación de Santa Inés de Montepulciano, se considera fundado definitivamente en 1614. Hay antecedentes de la presencia dominica en un período anterior, pero sin duda la precariedad de las instalaciones, los peligros que acechaban permanentemente y otras razones, impedían la permanencia y continuidad de la misión encomendada a la Orden, misión vigente hasta la fecha presente: predicar el Evangelio.

Así, en 1589, fray Reginaldo de Lizárraga, en su paso desde el Perú a Chile, al observar el estado en que vivían los religiosos dominicos en estos territorios, los lleva consigo. Refiere, en particular lo que comprueba en Santiago del Estero “una desventurada casa [...] más era cocina que convento, tenía puesto por nombre Santo Domingo el Real” (Gramajo de Martínez, 2003), por ello conduce al único fraile existente a Córdoba.

Aquí cabe una reflexión para comprender cabalmente el relato. En la misma época, en otras latitudes, los conventos dominicos eran colosos de piedra, que siguen despertando admiración en el presente. Estaban poblados por muchos frailes, en algunos casos se contaban por centenas. Por el contrario, en Santiago del Estero, como en muchas otras localidades, precarias viviendas de adobe y paja, para cobijar a un solo fraile, encargado de lo que en ese tiempo se denominaba “la doctrina”, es decir llamado a predicar la buena nueva del Evangelio, concretar conversiones, administrar los sacramentos, entre otros; esto era una tarea titánica, cuántos santos y mártires permanecen en el anonimato, y sin embargo contribuyeron a edificar el Reino.

Volviendo al convento de Santiago del Estero, su erección definitiva la concretó fray Hernando Mejía. Él nació en esta tierra alrededor de 1570, hijo del conquistador Hernán Mejía Miraval, su formación la realizó en España, y desde Córdoba trajo consigo a ocho religiosos, de los cuales dejó a cinco en el convento recién fundado. Corresponde señalar que su madre, Isabel de Salazar y otros parientes residentes en el lugar contribuyeron para concretar la tarea.

La ciudad de Santiago del Estero fue fundada, como se dijo, en la margen derecha del río Dulce, que la inundaba periódicamente, como consecuencia de las crecidas de la época estival. Ello motivó que el convento dominico se desplazara, al igual que el resto de las construcciones,

hacia el oeste. En 1665 se otorgó a la Orden de Predicadores la llamada manzana norte, ubicada entre las calles Jujuy, Salta, Tucumán y La Plata, para que hicieran templo, convento, huerta y cementerio; existía ya la ermita de los santos mártires Fabián y Sebastián. No hay vestigio alguno sobre lo que allí existió.

Producida la extrañación de los jesuitas en 1767, orden fundada por San Ignacio de Loyola, los dominicos ocuparon en el año 1794 el solar en el que hoy están edificados el convento y el templo, en el famoso barrio de las Catalinas, a pocas cuadras de la plaza principal. El templo está situado en la esquina de las calles Urquiza y 25 de Mayo. La concesión del patrimonio de los expulsos estaba sujeta a una condición: que abrieran la escuela. Este dato es sumamente valioso para lo que se relatará más adelante.

Dado el estado ruinoso del edificio heredado, se lo demolió en 1875. El actual templo, se construyó en etapas; en 1881 se bendijo la nave central y posteriormente se completó el resto.

Patrimonio religioso del templo de Santiago del Estero

Los circuitos que los turistas recorren en la Madre de Ciudades incluyen sistemáticamente, al templo de Santo Domingo, por el patrimonio que atesora, en imágenes, historia, manifestaciones litúrgicas. Brevemente se mencionarán los elementos más significativos que lo componen.

Imagen del AMO JESÚS

De origen peruano, data de comienzos del siglo XVII. Un inventario fechado el 20 de abril de 1768 declara la existencia de “Jesús Nazareno [...] de Cruz a Cuestas, con velo de seda morada” en posesión de los padres dominicos. La imagen fue encargada a un tropero peruano, quien la cambió “por siete mulas de paso”, según se documenta. Sus primitivos poseedores fueron pobladores del otro lado del río, frente a

la ciudad, que la donaron a los frailes dominicos por la devoción particular que la familia profesaba a la Virgen del Rosario.

Se trata de una imagen de vestir, de tamaño natural, que en su hombro izquierdo carga una enorme cruz, bajo cuyo peso pareciera caer, mientras que su mano derecha se apoya sobre una piedra. Su rostro tiene una expresión de dolor que sobrecoge, lo mismo que la corona de espinas sobre su cabeza. Representa el cuarto misterio doloroso del santísimo Rosario.

En tiempo de cuaresma, en el templo se rezan “las caídas”, con meditaciones propias del camino al Calvario. El miércoles de la Semana Santa es honrado con solemnidad y recorre en procesión el casco histórico de la ciudad, acompañado por fieles que portan cirios mientras desgranar rezos y cantos. A su paso, el Amo Jesús se encuentra con las imágenes de Juan el Bautista, de su Madre la Dolorosa y de la Verónica, que lo esperan en los templos de San Francisco, Catedral Basílica y La Merced. De este modo clero y órdenes religiosas se suman a la celebración. Autoridades civiles participan de estas manifestaciones públicas de piedad y la banda de música de la policía es la encargada de ejecutar marchas e himnos en los momentos culminantes.

Los antecedentes dan cuenta de la fundación de la cofradía de Jesús Nazareno en el año 1793, reorganizada en 1852 y momento en que adopta la denominación del Amo Jesús. Fue entonces cuando se realizan gestiones ante la Santa Sede para obtener la coronación pontificia, resuelta por decreto del papa Pío XII en el año 1954. Se guarda feliz memoria de aquella celebración, de la que participó todo el pueblo santiagueño, encabezado por el obispo Monseñor José Weismann.

Los primeros versos del himno compuesto en honor al Amo Jesús, que se entona en todas las celebraciones, tiene a la imagen como centro de devociones, refleja el sentir del pueblo, al decir:

De Santiago eres Amo y custodio

De este pueblo eres Amo y Señor...

La SÁBANA SANTA

Es una reliquia de imponderable valor histórico y religioso, se trata de una copia singular del sudario que amortajó el cuerpo de nuestro Señor Jesucristo después de su crucifixión. ¿Cuál es su origen?, ¿cuándo llega a Santiago del Estero y de qué modo? Un hálito de misterio la envuelve. Hay que lamentar que en el convento dominico no haya documentación que responda a estos interrogantes.

Descartada la teoría de la reproducción por contacto directo con la Síndone de Turín, “modernas investigaciones señalan que en Europa existieron escuelas de copistas donde se trabajaba reproduciéndolas” (Gramajo de Martínez, 2003). Indudablemente se trata de una copia del siglo XVI en adelante, que reproduce los parches con que se remendó aquella, luego del incendio de 1532 en la Catedral de Chambéry, Francia.

Se especula que el Papa la donó a los reyes de España y éstos la enviaron a la “Madre de Ciudades”, o que la trajo algún gobernante u obispo, pero lo cierto es que estaba en poder de los jesuitas en el año 1767, cuando se produce su expulsión, ya que figura en el inventario de sus bienes de aquel momento.

Por algunos años estuvo en poder de familias santiagueñas, y aunque está incluida entre los bienes que en 1795 la Junta de Temporalidades y el Cabildo entregan a la Orden dominica, junto al solar, tuvo que transcurrir un lapso de tiempo para que por fin le sea entregada.

Se trata de un paño de más de cuatro metros de largo por ochenta centímetros de ancho que contiene las imágenes frontal y dorsal de un ser humano con los estigmas que sufrió Jesucristo según los Evangelios. Se aprecian los hilos de sangre que provoca la corona de espinas, el lanzazo en su costado, los clavos en las manos.

Se relata en un documento antiguo existente en el Archivo Provincial que el lienzo se exhibía el Viernes Santo de cada año, desde el toque de la oración hasta el amanecer del Sábado Santo. Con posterioridad se colocó el lienzo doblado en dos, entre dos vidrios, con marco que pivoteaba y que permitía la exhibición sucesiva de las dos fases. Estuvo en la nave izquierda del templo, luego se lo trasladó en 1967 a la llamada Capilla Santiagueña erigida en la antigua sacristía. Recientemente fue restaurado y dispuesto longitudinalmente, es decir, sin doblez, en un pie de metal.

El padre Jacinto Carrasco O.P., en su obra *Ensayo sobre la Orden dominica argentina. Contribución a la historia general del país, I, Actas Capitulares (1724-1824)*, en el capítulo dedicado a los conventos dominicos, relata el pleito que se originó con la familia Díaz Gallo, “que vindicaba para sí el derecho de tener la Sábana Santa”. Se cuenta que fue trasladada a Tucumán, y que la controversia concluyó cuando Doña Elmina Paz de Gallo, perteneciente a ese tronco por matrimonio, fundadora de la Congregación de Hermanas Dominicas del Santísimo Nombre de Jesús, la entregara a los frailes (Carrasco, 1924).

Quién fue fray Juan Grande

La figura de fray Juan Grande, desdibujada por el tiempo y la anomia de los pueblos, merece ser rescatada y colocada entre los dominicos que edificaron el reino en esta América de singular historia, y entre los que construyeron el país llamado Argentina. Fray Juan Grande dedicó su vida a la enseñanza, noble misión, entregado a la formación de personas en tanto apostolado, lo que aconteció con fray Juan Grande, deja huellas indelebles en los educandos que abrevan de su conocimiento y reflejan en sus personalidades lo que el maestro les transmitiera.

No se disponen de muchos datos sobre su origen y parte de su vida. Alberto Vilanova Rodríguez, historiador español afincado en la Argentina a raíz del exilio por cuestiones políticas, autor entre otras obras de “Los Gallegos en Argentina”, quien escribe y publica en el año 1957 en la revista *Galicie Emigrante* (Vilanova, 1957).

Juan Antonio Grande nace en Santa Eulalia de Rioaveso, provincia de Lugo, España, el día 29 de marzo en el mismo año que el general Don José de San Martín (1778), datos que fueron tomados de la partida bautismal. Sus progenitores fueron Bernardo Grande y Ramona Fernández y fue bautizado al día siguiente de su nacimiento por el Pbro. José Díaz Castro Verde, rector de la iglesia del lugar de su nacimiento.

Se desconocen datos de su infancia y juventud, aunque uno de sus biógrafos afirma que “debió cursar estudios más que elementales” por lo que luego se expone. Alrededor de 1796 se inicia en actividades

relacionadas con la navegación, es decir, desempeña tareas en naves que se dedican al comercio y continúa en el oficio hasta 1804, año en que el barco en el que se conducía naufraga en el Río de la Plata, “salvando la vida por milagro” (Vilanova, 1957).

El azar o la divina providencia hacen que este español de veintiséis años decida permanecer en Buenos Aires, y seguramente debió buscar un trabajo, una ocupación que le permitiera subsistir, dada la ausencia de conocidos o parientes que hubieran podido auxiliarlo en el trance acontecido.

Fray Juan Antonio de Santo Tomás

Tal vez como consecuencia de haber salvado su vida —¿promesa, acción de gracias?— decide ingresar a la vida religiosa y es admitido en el convento de San Pedro Telmo de la Orden de Predicadores, de la ciudad de Buenos Aires. El 28 de febrero de 1805, y luego de haber permanecido un tiempo compartiendo la rutina de los frailes, presenta la solicitud formal en calidad de hermano lego, que es aceptada ese mismo día por el consejo conventual y recibe el hábito de manos del Prior, fray Gregorio Torres, O.P. Comienza formalmente el noviciado dos años más tarde, cumple con las etapas propias de la época y el 7 de marzo de 1808 hace sus votos religiosos. Como era costumbre de la época, la de poder mutar su nombre o agregar alguno, adosa al de su bautismo —Juan Antonio— el de Santo Tomás, por ser entonces la fiesta del doctor angélico.

Nuestro hermano en el convento de Buenos Aires

A fray Juan Grande le tocó vivir en Buenos Aires los azarosos y bélicos años de 1806 y 1807, cuando se produjeron las llamadas “invasiones inglesas”, ocasión en que el convento de Santo Domingo de aquella ciudad fue tomado por asalto y sufrió importantes daños. El 27 de

junio de 1806 tropas inglesas a cargo del general Guillermo Beresford atacaron Buenos Aires y como lo recuerda una placa con transcripciones del archivo de la Orden de Santo Domingo, el domingo 1 de julio el jefe inglés impidió realizar en el templo el culto al Santísimo Sacramento. Ante esta decisión injusta, el capitán Santiago de Liniers y Brémont prometió al Prior conventual, fray Gregorio Torres que, de recuperar la ciudad, donaría las banderas que tomara del invasor, si Nuestra Señora del Rosario lo protegía. Vencidos los invasores, Liniers entregó cuatro pabellones, dos ingleses, que se exhiben en el altar dedicado a la Virgen.

Al año siguiente, el 2 de julio de 1807 los ingleses intentaron apoderarse de Buenos Aires, se atrincheraron en el convento de Santo Domingo, y desde la única torre existente en ese entonces —lado este— ofrecieron resistencia. Muchas de las balas de cañón disparadas hacia el convento dieron en ella, destruyéndola. Estos episodios bélicos adquieren significativa connotación, ya que servirán para demostrar la aptitud del pueblo para armarse en defensa del terruño y para luchar contra quienes lo someten al yugo del colonialismo. Las llamadas “invasiones inglesas” figuran en los libros de historia argentina como valiosos antecedentes de la gesta de mayo, que inicia el camino para lograr la ansiada independencia.

No hay referencia alguna que testifique que fray Juan Grande haya vivido la terrible experiencia del asalto al convento de Santo Domingo de Buenos Aires por los ingleses en 1807; sin embargo, se puede sostener que es probable que, como los demás frailes, haya sufrido el ataque de los invasores. El nivel de violencia vivido en el claustro se evidencia con la muerte de uno de los hermanos, asesinado en aquella embestida.

Fray Juan de Santo Tomás integra la comunidad del convento porteño por cuatro años, hasta 1812, y sin duda hubiera permanecido por más tiempo en el mismo, si no se hubieran producido sucesos políticos que ocasionan cambios sustanciales. En efecto, ese año ocurrió la llamada “Conspiración de Álzaga”, hecho oscuro de la historia que concluye con el fusilamiento de varias personas de origen español, acusadas de pretender la caída del gobierno patrio.

En julio de ese año el Provincial de la Orden de Predicadores, fray Julián Perdriel, recibe nota del secretario de gobierno del Triunvirato integrado por Feliciano Chiclana, Juan Martín de Pueyrredón y Bernardino Rivadavia, con la que se inicia el procedimiento por el cual se dispone que todos los europeos debían salir de Buenos Aires, y marcharse del territorio o afincarse en ciudades del interior. En ese entonces integraban la comunidad del convento porteños trece frailes extranjeros, entre los que se contaban el Prior y otros que habían intervenido en los sucesos que culminó con la instauración del gobierno local. Por lo anterior, y dispuestas algunas excepciones, el gobierno civil ordena que en tres días debían partir hacia Catamarca.

Es esta orden un claro ejemplo de cómo se adoptan decisiones sin consultar los antecedentes y fuentes. La Orden dominica no poseía convento en Catamarca, incluso en el presente no hay presencia permanente de frailes en aquella ciudad. El Provincial debió informar de ello a la autoridad pública y como consecuencia un nuevo decreto dispone como destino de los frailes distintos lugares. Fray Juan Grande, junto a otros dos hermanos conversos y un estudiante son asignados a La Rioja.

No era sencillo recorrer la distancia que separaba el origen del destino —más de mil kilómetros— agravado por el estado de los caminos, el medio de transporte utilizado —grandes carretas tiradas por bueyes— y por los peligros que acechaban —malones de indios, ataques de fieras salvajes—, entre otros. En aquella época, la ciudad de Córdoba era etapa obligada, desde allí partían las caravanas hacia el norte y el oeste, y en algunos casos el viajero tenía que permanecer en ella largo tiempo.

Ello aconteció con fray Juan Grande, quien estando en Córdoba a la espera de ocasión para seguir viaje, recibe orden de mudar de destino. En lugar de La Rioja debe partir hacia el Norte, a Santiago del Estero. Providencialmente, comparte la estadía en la Docta con el nuevo Prior del convento al que es asignado, fray José Esteban Ibarzábal. El traslado y la incorporación a la comunidad serán por ello más sencillo.

La situación que se vive en la región impide el rápido cumplimiento, ya que el ejército patriota, comandado por el general Manuel Belgrano combate contra los españoles que provienen del Perú y pretenden

reconquistar el antiguo Virreinato del Río de La Plata. Recién, luego del triunfo de la Batalla de Tucumán, ocurrida el 24 de septiembre de 1812, parten hacia la Ciudad, “Madre de Ciudades”, a la que arriban el 31 de octubre, luego de quince días de penosa travesía.

Fray Juan Grande en Santiago del Estero

Incorporado a la comunidad de frailes de Santiago del Estero, se le asigna la tarea de maestro de escuela. Cabe recordar que cuando la junta de temporalidades y el cabildo entregan a la Orden dominica el solar que había pertenecido a los jesuitas, habían estipulado una condición: *que abrieran la escuela*. La redacción permite suponer que los seguidores de San Ignacio de Loyola se habían dedicado a la enseñanza, entre otros apostolados, suposición que está fundamentada en los testimonios de la labor realizada en las nunca bien ponderadas “misiones jesuíticas”, que florecieron en muchos sitios de lo que es hoy el territorio argentino.

Según lo consigna el P. Jacinto Carrasco, las actas capitulares dan cuenta de la designación de sucesivos frailes para la atención de la escuela, en el rango de “preceptor de primeras letras”, entre ellos: fray Cipriano Oliva (1791-1794), fray Isidoro Armentia (1794-1803), fray Antonio Rojas (1803-1807) y fray Carlos Benefort (1811-1815). Sin embargo pareciera que la tarea educativa era mínima, razón por la cual muchos biógrafos le asignan a nuestro fraile el rol de “fundador”; “Es él quien le dio verdadera nombradía y el que la mantuvo a lo largo de tantos años con un esfuerzo y una perseverancia digna de encomio”. Además, por cartas enviadas por el Prior del convento, el padre Ibarzábal, se sabe que el padre Benefort se hallaba casi imposibilitado desde el año 1812, de modo que aunque figure por tres años más, es probable que no haya podido ejercer la docencia.

Otra fuente señala que el acta capitular del cabildo, fechada el 9 de mayo de 1811, y por iniciativa de don José Frías, vecino caracterizado, se resuelve: “pasar oficio al Rvdo. Padre Prior de los predicadores, que prepare un aposento o celda para escuela pública en que se enseñe a la juventud los primeros rudimentos, nombrando para este

efecto un preceptor o maestro que sea de instrucción suficiente, muy adicto al sistema actual, para que con esta enseñanza sus discípulos salgan buenos vecinos y útiles a la patria” (Di Lullo, 1960). Este documento refuerza el argumento de que hasta la llegada de fray Juan Grande no funcionaba la escuela.

Rasgos característicos de la escuela de fray Juan Grande

Según documentación de la Orden, el 25 de febrero de 1813, miércoles de ceniza, fray Juan Grande comienza su labor docente, lo mismo que las demás casas de estudio y establecimientos educativos dominicos del país. A decir verdad, la referencia a otros centros obedece a lo expresado en los autores citados, aunque no hay datos concretos sobre los lugares, los frailes que oficiaban de docentes, ni ningún otro dato. A la escuela de primeras letras concurrieron “niños y niñas, de todas las capas sociales” (Olaechea y Alcorta, 1905). Detengámonos un momento para meditar sobre las dos características mencionadas:

- Niños y niñas: se debe señalar que era a comienzo del siglo XIX. Época en que los varones aprendían nociones de variadas ciencias, mientras que las niñas adquirían competencias relacionadas con la costura, el tejido, la cocina y ciertas expresiones de la cultura, como la ejecución de instrumentos musicales y el baile. Algunas, seguramente las más desenvueltas, conocían rudimentos de lectura, escritura y operaciones matemáticas, necesarias para las prácticas piadosas y la administración del hogar. La escuela de fray Juan Grande recibió a niños y niñas, es decir que constituyó una avanzada en lo que se conoce en el presente como igualdad de oportunidades y también como paridad de géneros. No existen registros del número de alumnos por sexo, es de suponer que los varones eran mayoría, pero el hecho de que pudieran concurrir las mujeres convierte a este acontecimiento en un verdadero suceso.

- De todas las capas sociales: sin duda es esta una característica singular, ya que eran tiempos de marcadas diferencias por poseer títulos nobiliarios, descender de fundadores de ciudades o de participantes en las gestas colonizadoras, de poseer abultados patrimonios, entre otros. A esta escuela concurren los hijos de patricios, de acaudalados terratenientes, pero también los hijos de vecinos que no se encuentran comprendidos en los estamentos descritos.

Cuando se dice de todas las capas sociales es de suponer que no se cerraban las puertas a quienes provenían del crisol de razas que constituye la raíz del pueblo argentino. ¿Asistieron afrodescendientes, mulatos, indios? Probablemente aunque no hay constancias. Es sabido que muchos blancos delegaban en sus sirvientes la administración de sus estancias, la compra de ganado y otras actividades comerciales. Seguramente necesitaban que estuvieran formados, al menos con conocimientos esenciales para desempeñar con probidad las tareas encomendadas; se dice incluso que fray Juan Grande era maestro de indios.

Así fue que estas dos características —ser mixta y no estar orientada a un estrato social determinado— hicieron que el establecimiento educativo recibiera un reconocimiento especial que le permitió adquirir fama que trasciende más allá de los límites de la provincia. Se puede afirmar que fue una escuela inclusiva.

Una reflexión sobre el maestro: español de origen, fraile cooperador, con unos pocos años en el territorio del Río de la Plata, recién instalado en una ciudad del interior, ¿qué dotes especiales posee para que haya adoptado tamañas decisiones?

El recinto de la escuela

Cuando se dice “escuela”, se debe suponer que en realidad se trataba de un aula, es decir, de un único espacio físico —celda, aposento— en la que el fraile oficiaba de maestro, a pesar de que los alumnos estuvieran

en diferentes grados de aprendizaje. Ocurre aún en el presente, en los llamados establecimientos de personal único, al interior del país.

En una de sus biografías se lee: “El local de la escuela ostentaba en sus dos testeros, de un lado, la imagen de Nuestro Señor Jesucristo, del otro el retrato del General Belgrano, a quién profesó grande admiración fray Juan” (Olaechea y Alcorta, 1909). Es justo recordar que el creador de la bandera argentina provenía de una familia santiagueña —su abuela materna lo era—, que vivió algún tiempo recuperando su salud en este terruño, y que cuando le concedieron un premio por sus hazañas bélicas dispuso que parte del dinero se empleara para la creación de una escuela en la provincia.

En el convento y templo de Santiago del Estero se conservan una mesa de dura madera y una silla con cuero en su asiento y espaldar que utilizaba el fraile en la escuela, según fotografía existente en el libro del padre Carrasco.

A propósito de los recursos didácticos

Un problema harto difícil de resolver fue la falta del material didáctico más indispensable. Sin duda escaseaban muchos productos de primera necesidad por el constante acecho de las potencias extranjeras y la imposibilidad de comerciar con otros pueblos del continente.

Se cuenta que para la enseñanza de la lectura empleaba novenas —piezas litúrgicas— y periódicos de Buenos Aires o Córdoba que llegaban al convento. El aprendizaje de la escritura era aún más difícil, ya que el papel y la tinta eran artículos de lujo.

“Para los niños más pequeños o los que se iniciaban, hacía traer arena del río —el Dulce corría cercano— que, extendida, servía de pizarra”; los mayores utilizaban “tablas pintadas, hojas de cactus acondicionadas al efecto, o paletas de vaca. Los instrumentos para la escritura eran punzones o plumas de ave y la tinta se preparaba con diversos ingredientes obtenidos de plantas lugareñas” (González, 2003).

Sin duda, fueron necesarios el ingenio, la creatividad para que la labor del docente no se viera alterada por falta de recursos didácticos. Empleó un método similar al lancasteriano, ya que los alumnos más

adelantados debían cooperar en la enseñanza. Y recurría a divisiones por grupos y jerarquías para estimular a los estudiantes.

El tiempo de su misión

Este humilde fraile converso fue docente desde comienzos de 1813 hasta fines de 1856 —cuarenta y cuatro años—. Las actas de los capítulos provinciales de la Orden de Predicadores dan cuenta de ello. Concluye su labor docente por disposición del Provincial, fray Felipe Santiago Savid, quien tuvo en cuenta la edad —setenta y ocho años— y el estado de salud.

Un acontecimiento curioso relata otra fuente bibliográfica: el caudillo Juan Felipe Ibarra, que gobernó la provincia de Santiago del Estero en forma vitalicia desde 1820 hasta su muerte, acaecida en el año 1851, dispuso el 5 de septiembre de 1822 la creación de una escuela pública en aulas del convento de Santo Domingo, a cargo del maestro Pío Cabezón. El mobiliario y los fondos necesarios para el funcionamiento fueron proveídos por el cabildo. Este autor sostiene que al año siguiente de su creación se encomendó a fray Juan Grande la atención de la misma. Se destaca esta disparidad, ya que los documentos de la Orden de Predicadores ubican a nuestro fraile en el rol de docente diez años antes (Alén, 1991).

Es innegable que la labor desarrollada por fray Juan Grande era reconocida y valorada en Santiago del Estero, no solo por quienes estaban vinculados directamente con la orden religiosa y con la escuela, sino por la población en general y los gobernantes. Ello explicaría algo sumamente curioso, relatado por el Pbro. Jacinto Carrasco O.P., en el año 1835,

la Suprema Autoridad Gubernativa de la provincia de Santiago del Estero envía una nota en la que ruega encarecidamente al Muy Reverendo Padre Provincial de la Provincia de San Agustín [...] que fray Juan Grande vista el hábito de corista y pueda disponerse a recibir las sagradas órdenes, incluso el presbiterado.

El petitorio indica es “deseo no solo de la sobredicha Suprema Autoridad sino también de toda la provincia que gobierna, pues se quiere con ello demostrarle la gratitud a que se ha hecho acreedor”; suscribía la petición el ya nombrado gobernador de la provincia de Santiago del Estero, el Brigadier Juan Felipe Ibarra (Carrasco, 1924).

En el siglo XIX las órdenes religiosas distinguían a los frailes conversos o cooperadores de los clérigos, y en la fundada por Santo Domingo de Guzmán el color del escapulario —negro para los primeros y blanco para los otros— constituía elemento diferenciador. Solicitada la aprobación del maestro de la Orden, el prior del convento de Santiago del Estero recibe la autorización para cambiarle el hábito de cooperador por el de clérigo, se lo cuenta entre los coristas, pero no llega a las órdenes sagradas.

A los pocos meses de concluir su labor docente, el 15 de abril de 1857, fray Juan Grande O.P., con 79 años, parte a la casa del Padre, en el solar donde transcurrieron los últimos 45 años de su vida.

Sus discípulos

En casi medio siglo de docencia, cuatro generaciones de santiagueños se beneficiaron con su docencia. Muchos pudieron continuar estudios superiores en otras ciudades. Ahora bien, la enseñanza que impartía nuestro fraile no se limitaba a los contenidos que se desarrollaban en otras escuelas. Fray Juan Grande, como dominico que era, procuraba que sus alumnos abreviaran en la doctrina católica, se formaran en valores y por ello destinaba buena parte del tiempo a la evangelización.

Uno de sus discípulos, el canónigo Olegario Hernández, afirma que formó a cincuenta sacerdotes, entre los que hubo presbíteros, curas párrocos, canónigos, vicarios, obispos, entre otros. También formó a destacados políticos, algunos de los cuales fueron gobernadores de provincia, senadores, juristas y demás. A continuación se hará referencia brevemente a algunos de ellos, pues, como dice el dicho popular: para la muestra basta un botón.

Rainerio J. Lugones

Sacerdote, nacido en Loreto, provincia de Santiago del Estero, en el año 1841, recibió los estudios elementales en la escuela de fray Juan Grande. Llegó a obtener el título de doctor en Teología y licenciado en Derecho Canónico. Ordenado sacerdote, desde 1863 oficia de secretario del obispo de Salta, Monseñor Buenaventura Rizo Patrón. En la visita pastoral a las parroquias del territorio santiagueño, Lugones, conocedor de la lengua quichua de los habitantes originarios, pronunció sermones con el empleo de la misma, principalmente en la histórica Villa de Loreto.

Se destaca que, producto de un viaje a Roma como secretario del obispo de Salta, “participó del Concilio Vaticano I, magna asamblea ecuménica, en calidad de teólogo consultor” (Achával, 1993). El entonces pontífice, Pío IX, a raíz de diez cartas publicadas con el nombre de “Defensa de la Infalibilidad Pontificia” en el periódico *Ecco da Roma*, lo distinguió de modo especial y le concedió varios títulos, entre ellos el de Monseñor y el de Protonotario Apostólico.

Cuando la Santa Sede decidió crear la diócesis de Santiago del Estero, el Senado de la Nación lo designó como candidato en primer término en la terna que establecía la Constitución. Empero, el presbítero Lugones declinó el honor por “su ingénita modestia, su sentido de la realidad y tal vez su avanzada edad” (Achával, 1993).

En el orden político, Lugones se destacó por su oposición tenaz a ciertas decisiones gubernamentales, impregnadas de laicidad. Así, en el año 1869, en la provincia de San Juan, planteó la inconstitucionalidad de la denominada “redención de capellanías”, que era una mala y disfrazada usurpación de bienes de la Iglesia. Lo mismo hizo luego en otra provincia argentina, en Mendoza.

Pero su actuación más destacada fue como diputado nacional por Santiago del Estero entre 1880 y 1884, durante el gobierno de Julio Roca, siendo ya Vicario Foráneo de su provincia natal, cuando como integrante de la Comisión de Culto e Instrucción Pública, se opuso tenazmente a la sanción de la famosa Ley 1420, que consagra la laicidad de la enseñanza.

En ocasión de discutirse un proyecto de ley que disponía la creación de una colonia agrícola para la formación de niños huérfanos de padres, el presbítero Lugones, miembro informante de la Comisión observó que “traer huérfanos de todas las provincias y enseñarles a trabajar, evitando así que se formen mañana vagos y criminales [...] es un bien que no necesita ser demostrado” (CNCS, 1932, p. 604). Esta y otras actuaciones provocaron un decreto nacional por el que se lo separaba del cargo de vicario foráneo.

Queda entonces demostrado que el discípulo de fray Juan Grande tuvo una descollante labor, no solo en su terruño sino en otras esferas de poder; y que fiel a los valores transmitidos, supo defender a la Iglesia católica en épocas en que fue sistemáticamente atacada por el laicismo imperante en los recintos gubernamentales.

José Baltasar Olaechea Alcorta

Nació en Santiago del Estero en 1819 y fue hijo de Baltasar Olaechea y Francisca Alcorta. Sus estudios eclesiásticos los realizó en el seminario de Catamarca y fue ordenado sacerdote a los 23 años. Las diócesis de Salta y Paraná se beneficiaron con su acción apostólica, y en el territorio de su provincia natal fue cura de la emblemática Villa de Mailín, lugar de veneración del Señor de los Milagros, que en su fiesta anual —domingo de la Ascensión del Señor— congrega a más de cien mil promesantes.

Integró y presidió la venerable Orden Tercera Dominicana e integró asociaciones que recolectaron fondos para la construcción de la iglesia catedral y el templo de Santo Domingo. Fue elegido gobernador de la Provincia en 1876 merced a “una política conciliadora que terminara con el atávico enfrentamiento irreconciliable de las facciones partidistas” (Alén, 1991).

Pese a sus buenas intenciones, poco pudo hacer, debido a la profunda crisis económica que asolaba al país en general y a la provincia en particular. Se cuenta que utilizó numerosas veces sus sueldos para pagar obligaciones oficiales. Sin embargo, hubo un área de gobierno que le dio satisfacciones: la educación. El gobierno nacional autorizó

el funcionamiento de una escuela normal, anexa al Colegio Nacional, primer establecimiento en la provincia que formó maestros. Hubo también un espacio cultural, la Sociedad de Estudios Bernardino Rivadavia, que organizó numerosas disertaciones; y se multiplicaron las publicaciones periodísticas. Una ley de 1877 creó la Dirección General de Escuelas de la Provincia.

En el orden religioso, tuvo el privilegio de inaugurar el quinto edificio de la Iglesia catedral, en 1877, el actual, al que se le han realizado las mejoras necesarias. Elegido padrino de la catedral de Salta por el obispo, Monseñor Buenaventura Rizzo Patrón, ayudó a saldar la deuda que la diócesis tenía con la empresa constructora.

El clima de tensión, las dificultades económicas y la enconada oposición, llevaron al gobernador a renunciar tres veces a su cargo, renuncia que le fue aceptada en 1878. Mantuvo durante toda su vida una fuerte vinculación con el convento de Santo Domingo, y en el momento de su muerte, fue enterrado en la nave izquierda del templo, sus biógrafos dan cuenta de una gran placa de mármol blanco que perpetúa su memoria, que en la actualidad no existe.

Pedro Firmo Unzaga

Su padre, Don Pedro Ignacio Únzaga, compartió el destierro en “El Bracho”, por orden de Ibarra, con Libarona, esposo de la famosa heroína Agustina Palacio, que inspiró la novela *Polvo y espanto*. Alumno de la escuela de fray Juan Grande, realizó sus estudios secundarios y universitarios en Córdoba.

En 1875 regresó a Santiago del Estero y ocupó diversos cargos en los organismos relacionados a la educación, durante la gobernación de Olachea y Alcorta. Además ejerció la docencia a través de las cátedras de Historia e Instrucción Cívica.

En el año 1883 la legislatura provincial lo eligió gobernador, cargo que asumió el 1 de octubre y nombró Ministro General al Doctor José Nicolás Matienzo, a cuyas instancias adoptó ciertas medidas antirreligiosas que ocasionaron un enfrentamiento con quien había colaborado en su gestión de gobierno —Baltasar Olachea y Alcorta— y

con Martín Herrera, Manuel Gorostiaga y otros, que lo atacaron desde varios periódicos de la época.

De su gobierno se destaca la reforma de la Constitución Provincial, que a decir del Presidente de la Nación, Julio Argentino Roca, “incluía a Santiago en los beneficios del liberalismo político, el positivismo pedagógico y el capitalismo dependiente” (Alén, 1991). Es importante destacar que en Únzaga prevalecieron las ideas políticas imperantes, a favor del laicismo, olvidando las enseñanzas que en materia de moral cristiana había recibido de fray Juan Grande.

Se granjeó con ello muchos detractores que promovieron su juicio político y fue separado de su cargo en octubre de 1884. En el caso de Únzaga es probable que ambiciones personales le hicieron olvidar los nobles principios que aprendió en la escuela de Santo Domingo y terminó enfrentado con lo que había sido su filosofía de vida en los años mozos.

Absalón Rojas

Nació en Santiago del Estero en 1845 y asistió a la escuela de fray Juan Grande. Su familia se dedicaba a la explotación agrícola, ya que poseía cultivos de alfalfa, maíz y viñedos. Por su oposición al gobierno fue encarcelado y se fugó hacia Tucumán. Posteriormente residió en Rosario, Salta y Córdoba y es en esta última ciudad donde se inició en el periodismo. Cuando regresa a Santiago del Estero en 1876 funda el “Club Libertad”, del que surge su candidatura a diputado nacional.

Según un reconocido historiador, el ideario de Rojas está condensado en las palabras que pronunció durante un discurso en el parlamento: “Yo quiero para las provincias lo que Buenos Aires ha tenido desde su fundación: el capital, los medios para impulsar su progreso, aunque no quiero para ellas tanto como ha tenido Buenos Aires, que llegó en momentos de orgullo a querer sobreponerse a la Nación” (Alén, 1991).

“Educar al pueblo es gobernar”, es el slogan del gobierno de don Absalón Rojas, que gobernó la provincia entre 1886 y 1889. Fue signo de la modernidad, por los proyectos que se ejecutaron en su gobierno, como la promoción del desarrollo agrícola en la provincia y la

urbanización de la capital, a la que dotó de modernos servicios para la época, como el alumbrado público.

Durante su gobierno llegó el ferrocarril y con ello se inició la explotación de bosques para la provisión de durmientes. La labor educacional fue monumental; se crearon numerosas escuelas y se construyeron edificios para las mismas. Santiago del Estero participó de exposiciones nacionales e internacionales, como la de París de 1889. A dicha muestra asistieron productores santiagueños que enviaron maderas de la región, muebles, extractos de tanino para curtir cueros, calzados y licores entre otras cosas.

La obra titulada *Memoria descriptiva de la Provincia de Santiago del Estero*, de su cuñado Lorenzo Fazio, impresa en Buenos Aires, que le fuera dedicada, da cuenta del valioso trabajo emprendido.

El 7 de octubre de 1892 asumió la gobernación por segunda vez, pero doce días después se produjo un movimiento revolucionario local y fue obligado a renunciar. Rojas había solicitado la intervención del gobierno federal, que se produjo tiempo después.

Fue padre de muchos hijos, entre ellos el poeta y escritor Ricardo Rojas, autor de obras memorables.

Ángel Justiniano Carranza

Nació en Buenos Aires en 1834, descendía de familias de larga raigambre santiagueña; por ello se trasladaron a esas tierras y cursó sus primeros estudios en la escuela de fray Juan Grande. Más tarde los continuó en Buenos Aires, y en la universidad de esta ciudad se recibió de doctor en ciencias sociales en 1856 y como abogado en 1863.

Desempeñó numerosas comisiones, empleos y cargos públicos, entre ellos: juez, auditor general de la Marina de Guerra de la República Argentina, auditor de guerra en la campaña del Chaco Austral. También fue jefe de la comisión científica reconocedora del río Juramento (Salado), ocasión en la que atravesó el Gran Chaco desde los desiertos de la Cangallé hasta Salta. Para la provincia de Buenos Aires elaboró un proyecto de creación del registro de embargos e hipotecas, una novedad en su tiempo.

Fue comisionado por el gobierno argentino para participar en las celebraciones españolas del IV Centenario del Descubrimiento de América, en 1892, como delegado de la Exposición Histórico-Americana en Madrid.

En 1893 fundó con Bartolomé Mitre la Junta de Historia y Numismática Americana. El archivo que formó durante su vida fue adquirido posteriormente por el gobierno del presidente Julio Argentino Roca para formar el Archivo Histórico Nacional, donde se encuentra todavía.

Fue declarado hijo adoptivo de dos poblaciones españolas; le fueron otorgadas condecoraciones de las reales academias de la lengua española y de la historia de Madrid y el collar de oro de las ciencias portuguesas.

Es autor de numerosas obras históricas, que relatan las campañas en las que participó. De modo especial se desatacan *El general Lavalle ante la justicia póstuma*, en el que defiende a su amigo por los ataques recibidos por el asesinato de Lavalle y los *Libros capitulares de Santiago del Estero*, editado en Buenos Aires en 1882. Igualmente, es de su autoría el proyecto del Código de la Armada.

Gregorio Cornet Díaz

Hijo de padre español y de madre santiagueña, Francisca de Borja Palacio Iramain, nació en 1836, realizó sus primeros estudios en la escuela de fray Juan Grande y fue ordenado sacerdote en 1858.

Fue nombrado capellán del convento de Belén, que en ese momento era beaterio de mujeres; luego canónigo de la catedral y más tarde vicario general de la Diócesis de Santiago del Estero hasta su muerte, ocurrida en 1907. Está sepultado en la iglesia de Santo Domingo, donde una lápida cubre la tumba, situada en la nave a la izquierda del templo.

Pertenece a una de las familias santiagueñas más tradicionales y la imagen del Amo Jesús, en la procesión del miércoles santo, realiza una de las paradas en el que fuera y es el solar familiar.

Amancio Alcorta

Se llamaba Amancio Jacinto del Corazón de Jesús. Hijo de padre español, descendía, por línea materna —su madre era Gabriela Zuasnábar de Paz y Figueroa— de personajes ilustres, fundadores de las ciudades del norte argentino: Córdoba, Tucumán, Santiago del Estero, La Rioja.

Luego de cursar estudios en la Escuela de fray Juan Grande, su padre lo destina a las letras y a la abogacía, que transita sin mucho entusiasmo. Decide mutar a la literatura, flauta travesa y armonía. Mientras estudiaba abogacía en la Universidad de Córdoba es designado representante por Santiago del Estero ante el Congreso Nacional. Luego de desempeñarse como ministro en su provincia y en Salta, se radicó en Buenos Aires y fue senador por su provincia natal.

Fue uno de los más hábiles e informados economistas de su tiempo. Su casa de la calle Florida —donde hoy se alza la Galería Pacífico— alcanzó gran notoriedad por la jerarquía de las actividades musicales que se desarrollaban en ella.

Fue propietario de la estancia “Paso del Rey”, que loteada posteriormente, es hoy la ciudad de Moreno, donde aún se erige la casa que habitó. Donó gran parte de las tierras para que se construya la estación ferroviaria.

Se destacó en el panorama de la música, por pertenecer a la generación de los primeros compositores nacidos en suelo argentino. Compuso una importante cantidad de obras, cuya mayoría se perdieron, en varios géneros —tanto secular como sacra—. Una de las más conocidas y ejecutadas es “La Agonía”, canto para el Viernes Santo.

Olegario Hernández

Fue uno de los alumnos que demostró mayor afecto por su maestro, por su participación en los actos de su memoria. Ordenado sacerdote, fue ministro de la Tercera Orden Franciscana y capellán del Colegio-Beaterio de Belén. La fundadora de la Congregación de Hermanas Esclavas del Corazón de Jesús, la Madre Ana María Taboada le anunció,

siendo niño, que sería sacerdote, así como que sanaría de una enfermedad infantil muy grave y que viviría muchos años.

Homenajes póstumos

Producido el fallecimiento de fray Juan Grande, O.P., los miembros de la comunidad de Santiago del Estero cumplen con su última voluntad: lo entierran en el templo, pero en el espacio contiguo a la puerta de la sacristía, ya que en una clara señal de humildad deseaba que su tumba fuera permanentemente pisada.

En contraste, la trascendencia que mereció la vida y obra de este fraile se refleja en los homenajes póstumos rendidos. Nos referiremos sucintamente a ellos.

A los 25 años de su muerte

Corría el año 1882 y se cumplían 25 años de la muerte del “maestro”. Era justo que se hiciera memoria de su labor. La iniciativa se debió a su ex discípulo, doctor Ángel Justiniano Carranza, que moraba en Buenos Aires, portador de la lápida para su tumba. Los restos mortales de fray Juan Grande que descansaban junto a la puerta de la sacristía, fueron exhumados y colocados a la derecha, a la entrada del templo.

La ceremonia religiosa fue celebrada por tres sacerdotes, antiguos discípulos: José Domingo Santillán, Gregorio Cornet y Manuel Garay. La oración fúnebre fue pronunciada por otro discípulo, el presbítero Olegario Hernández y luego el doctor Carranza pronunció un discurso exaltando su recuerdo luminoso.

El hecho se revaloriza si se tiene en cuenta su origen, lo que se conoce de su vida, su lugar de misión y el modo en que la cumplió.

Escuela fray Juan Grande

La Orden de Predicadores, como es de suponer, se propuso rendir homenaje al maestro con la creación de una escuela que llevara su nombre, iniciativa que se concretó en marzo de 1905 y perduró hasta 1951. En esa fecha culminó su labor para dar paso al actual instituto terciario “San Martín de Porres”. El relato de dos alumnas nonagenarias que perviven dan cuenta del afecto que los santiagueños tenían por quien fue precursor en materia educativa.

El templo

También la Orden Dominicana proyectó la edificación de un templo nuevo en memoria del maestro. En el año 1909 se iniciaron los preparativos y el 1 de enero del año siguiente se colocó la piedra fundamental, bendecida por su ex discípulo, canónigo Olegario Hernández.

Se comenzaron los trabajos de la construcción de templo, que fueron luego interrumpidos. Se puede apreciar parte de ellos en el predio del convento dominico.

En el centenario de su muerte hubo varias iniciativas concretadas, en 1957, en Santiago del Estero, para conmemorar al “padre maestro”, como lo llamaban sus discípulos, en ocasión del centenario de su muerte.

El Consejo General de Educación dispone que en las escuelas de su dependencia se dicten clases alusivas. En el templo dominico se oficia responso solemne. Un extenso artículo es publicado en el matutino *El Liberal*. Un acto académico fue organizado por la Federación Católica de Educadores. El día 20 de julio se descubre el busto de fray Juan Grande, obra del escultor Roberto Delgado, en el atrio de la iglesia.

Además, atento a su origen, la comunidad gallega lo recordó a través de un artículo escrito por Alberto Vilanova, ensayista e historiador, que se publicó en *Galicia Emigrante*, año 4, número 28 del mes de mayo de 1957. Esta nota puede leerse en la Internet.

Cierre

Son pocas las personas que saben que un fraile dominico llamado Juan Grande, quien dedicó su vida a la enseñanza y que en sus aulas se formaron varias generaciones que contribuyeron a construir la patria chica —Santiago del Estero— y la nación Argentina.

El busto ubicado en el atrio del convento y la lápida en su sepultura, son los signos visibles de este fraile que realizó tan encomiable misión. Una calle ubicada en el barrio Huaico Hondo de la Ciudad de Santiago del Estero lleva su nombre, lo mismo que otra de la ciudad de Añatuya.

Reiteradamente se escucha en todos los ámbitos la importancia de la educación, para combatir los males que aquejan a la ciudadanía. Sin embargo, los discursos no guardan relación con la valoración de la docencia. Grandes y probos maestros son recordados por las generaciones que abrevaron en su enseñanza, pero son olvidados o desconocidos por las siguientes generaciones.

Sea éste un humilde homenaje a quien fuera “grande” más allá de su apellido.

Referencias

- Achával, J. (1993). *Historia de la Iglesia en Santiago del Estero. Siglos XIX y XX*. Santiago del Estero: Universidad Católica de Santiago del Estero.
- Alén, L. (1991). *Historia de Santiago del Estero*. Santiago del Estero: Plus Ultra.
- Carrasco, J., O.P. (1924). *Ensayo sobre la Orden Dominicana argentina. Contribución a la historia general del país, I, Actas Capitulares (1724-1824)*. Buenos Aires.
- Congreso Nacional, Cámara de Senadores (CNCS) (1932). *Sesiones de 1886*. Buenos Aires: Imprenta de la Cámara de Diputados.
- Di Lullo, O. (1960). *Templos y Fiestas Religiosas-Populares en Santiago del Estero*. Santiago del Estero: Talleres Gráficos Amoroso.
- Galeano, E. (1971). *Las venas abiertas de América Latina*. Montevideo: Departamento de Publicaciones Universidad de la República.

- González, R., O.P. (2003) *Historia de la Provincia Argentina, I, Antecedentes, Siglos XVI –XVII*. Tucumán: Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino.
- Gramajo de Martínez, A. (2003) *Los Dominicos en Santiago del Estero*. Santiago del Estero: V Centenario.
- Olaechea y Alcorta, B. (1909). *Vida Religiosa*. Santiago del Estero: s.e.
- Vilanova, A. (mayo de 1957). Fray Juan Grande Fernández. *Galicia Emigrante*, 4..

Capítulo 4

Culto y devoción en el interior de la Orden de Predicadores en el Buenos Aires tardocolonial. El caso de Francisco de Letamendi, comerciante vasco^{*}

MARIANO FERRARI^{**}

Introducción

El siguiente capítulo se propone realizar una aproximación a uno de los principales aspectos que marcaron las prácticas de sociabilidad de aquellos comerciantes del Buenos Aires tardo colonial cercanos a la Orden de Predicadores. A saber, el culto e impulso a la devoción de santos y vírgenes, sabida la importancia que para este grupo social tenían las prácticas religiosas, que no solo formaban parte del ámbito espiritual de las personas, circunscripto a sus creencias, sino que también

^{*} Este trabajo hace parte la investigación realizada para mi tesis de maestría, la cual me encuentro cursando en la Universidad Nacional de Tres de Febrero.

^{**} Es profesor de Historia y se encuentra cursando su Maestría en Historia en la Universidad Nacional de Tres de Febrero. En dicha institución forma parte del Proyecto de Investigación “Usos del acontecer en la Antigüedad Tardía y el Medioevo. La condensación del pasado, el presente y el futuro en las fuentes textuales” y del “Programa de Historia de las Culturas del Mediterráneo”.

eran una fuente a partir de la cual se percibían otros beneficios tanto económicos como sociales.

Al momento de analizar el imaginario religioso de un grupo social determinado, y las formas en que el mismo se manifiesta a través de las expresiones de culto, hay una serie de consideraciones que no se pueden dejar de tener en cuenta; el influjo de lo que el santo representa para sus fieles, y cómo actúa en los grupos sociales que adoptan una postura devocional hacia él, delineando una serie de actitudes, acciones y pensamientos. Esta postura muchas veces puede colaborar a construir entre los fieles una identidad propia que se refleja en una serie de ámbitos de sociabilidad conjuntos.

La devoción por un santo en particular y la consecuente manifestación en un culto de carácter público traían aparejadas, en el caso de los comerciantes, una serie de formas asociativas como lo es la pertenencia a cofradías, hermandades o terceras órdenes de laicos (Di Stéfano, 2002). Esta participación le otorgaba al fiel un mayor reconocimiento social y la posibilidad de reforzar alianzas y vínculos de carácter comercial (Socolow, 1991).

No obstante, a los fines prácticos de este trabajo, se presenta la necesidad de realizar una síntesis que permita acotar el tema de estudio. El intento por abarcar el extenso, y en muchos aspectos heterogéneos, conjunto de comerciantes rioplatenses de fines del siglo XVIII y primeros años del XIX volvería engorrosa y poco fructífera la tarea. Por tal motivo, con la intención de visualizar de qué manera el culto a estas divinidades se expresaba en la vida de los miembros de la sociedad porteña, tanto en las esferas públicas como en la devoción privada, se busca reconstruir, a una escala micro, los diferentes aspectos que permiten ilustrar un estudio de caso: el de Francisco Antonio Letamendi. Este comerciante vasco radicado en Buenos Aires a fines del siglo XIX, fue miembro de la Venerable Orden Tercera de Santo Domingo, mayordomo de la Cofradía de Nuestra Señora del Rosario y uno de los principales propulsores del culto a San Vicente Ferrer. Este itinerario de vida abre el juego a la posibilidad de analizar, entre otras fuentes, las relacionadas con su correspondencia personal, como así también el libro de registros de los terciarios proveniente del archivo

de la Hermandad Seglar Dominicana, y la testamentaria de él y sus familiares.

Indagar en su imaginario, en sus actividades en el ámbito privado y al interior de la Orden dominica, y en las formas en que actuó para expandir la piedad religiosa hacia sus principales objetos de culto, permitirá obtener una muestra de la forma en que se desarrollaron las prácticas devocionales de los comerciantes en el Buenos Aires tardocolonial.

Francisco Antonio de Letamendi: comerciante, cófrade y terciario

Letamendi nació el 9 de junio de 1771 en la Villa de Oñate, obispado de Calahorra, provincia vasca de Guipúzcoa, España. Luego de recibir una destacada educación en su tierra natal se trasladó siendo muy joven al prospero Virreinato del Río de la Plata. En este lugar comenzó a oficiar de mercader¹ ganando poco a poco una posición de privilegio dentro de la actividad comercial y llegando a representar a grandes firmas de España (Cutolo, 1968, pp. 180-181). Las primeras noticias que se tiene de su estadía en Buenos Aires datan de 1799, momento en el cual está fechado su ingreso a la rama laical de la Orden de Santo Domingo, la Venerable Orden Tercera (VOT) (*Libro de la Milicia de Jesucristo*, 1726-1767, f. 69).

Los comerciantes virreinales, quienes se habían visto beneficiados económicamente por las concesiones otorgadas a raíz de la libertad de comercio en 1778, formaron un nuevo grupo dentro de la élite con un gran poder adquisitivo. Este crecimiento económico otorgó la posibilidad de utilizar gran parte de esos fondos en las funciones

1 Hacia fines del período colonial, más del 75% de la población vasca de Buenos Aires estaba laboralmente ligada al comercio. Este alto porcentaje muestra la predilección de los habitantes vascos del Río de la Plata por la actividad comercial, en detrimento de otras ocupaciones como las manufacturas, las comunicaciones, la administración pública o las milicias; distribuidas todas ellas entre el porcentaje restante (García, 1982)

religiosas como la adquisición de obras de arte o de objetos litúrgicos. Respondiendo a la necesidad de expresar sus devociones, como así también al deseo de buscar su identidad cultural dentro de los marcos institucionales de la Iglesia, los comerciantes pasaron a integrar las filas de órdenes terceras. De esta forma, conseguían no solo un canal de expresión para su religiosidad de carácter barroco sino también una serie de beneficios y privilegios sociales, transformándose en importantes benefactores para los ámbitos eclesiales (Jijena, 2006).

En el caso particular de las órdenes terceras, éstas solían ser una forma de afiliación religiosa ampliamente difundida entre los grupos de grandes y medianos comerciantes, los oficiales militares y los empleados públicos. A diferencia de muchas de las cofradías, no formaban parte del clero secular, sino del regular, ya que no se encontraban ligadas a una parroquia sino a las autoridades provinciales de la orden (Socolow, 1991). El grado de pertenencia era aún mayor que el de las cofradías teniendo, a su vez, mayores exigencias espirituales. Los terciarios muchas veces adoptaban algunas modalidades de vida de los religiosos, compartiendo con estos el carisma, la devoción y muchos de sus objetivos (Di Stéfano, 2002).

Letamendi se incorporó a la VOT el 5 de mayo de 1799, con patente de la de Córdoba pagó la erogación estipulada para su ingreso, y luego cumplió con el pago de luminaria entre los años 1800 y 1805 (*Libro de la Milicia de Jesucristo*, 1726-1767, f. 69). La inclusión a una orden tercera, así como a una cofradía durante el período colonial —y durante un largo tiempo más— estaba mediada por una serie de condiciones que el individuo debía cumplir. Entre éstas, el pago para el ingreso y la luminaria anual eran las principales dentro del plano económico, pero también las había de otra índole. La persona que ingresaba quedaba ligada al grupo de la hermandad y, a su vez, podía dar precisas indicaciones acerca del lugar y la forma en que debía ser enterrado luego de su muerte, y las misas que debían rezarse en su honor (Peire, 2000).

El registro de las luminarias de Letamendi permite saber que, al menos hasta 1805, se mantuvo ligado a la orden. Sin embargo, probablemente el tiempo se haya extendido ya que el libro de registros de ingreso solo contempla este tipo de pagos hasta ese año. Por lo demás, que haya ingresado con patente proveniente de la ciudad de

Córdoba indica dos cuestiones a considerar. La primera de estas, es que Letamendi, como muchos otros de los comerciantes ligados a la VOT, ya había pertenecido a la orden tercera de Santo Domingo en otras ciudades. Se encuentran terciarios ingresando a dicha orden con patentes de Sevilla, Cádiz, Córdoba, Paraguay y Chile entre otros, ya por ser una de éstas su ciudad de origen en España o por pertenecer a alguna ciudad en la que habían estado asentados profesionalmente.² Por otro lado, la segunda cuestión que se desprende de la patente con la que ingresa Letamendi a la VOT es que, aparentemente, el comerciante vasco ya había estado instalado en la ciudad de Córdoba del Tucumán, al menos uno o dos años previos a su aparición en los registros de Buenos Aires para 1799.³

Comercio y devociones compartidos. La relación entre Letamendi y Ambrosio Funes

En los últimos años del siglo XVIII Letamendi comienza una fluida relación epistolar con Ambrosio Funes, comerciante cordobés, la cual mantendrán asiduamente hasta 1832. Ambrosio, hermano del Deán Gregorio Funes, provenía de una familia ligada al comercio

2 Algunos ejemplos se pueden ver en AHSD “Antonio Rizo manifestó haber ingresado con patente de la orden tercera de Santiago de Chile”, folio 42 “Carlos Estela se incorporó con patente que presentó fecha en Cordova” o en folio 100 José Manuel Gardezabal quien “se presentó con patente de la Venerable Orden Tercera del Convento de San Pablo de Sevilla” (*Libro de la Milicia de Jesucristo*, 1726-1767, f. 10).

3 Los aspirantes a ingresar a la VOT debían pasar primero por un período en el cual se certificaban las aptitudes del aspirante a novicio. Luego de esto se iniciaba el tiempo de prueba denominado noviciado, y que generalmente duraba un año. Durante este año el hermano recibía una preparación moral e intelectual acorde a los principios institucionales y en concordancia con los tiempos vigentes, sin el cual no podía acceder a la posterior profesión o compromiso (Jijena, 2002). Por tal motivo Letamendi tuvo que haber estado instalado en la ciudad de Córdoba al menos entre un año y dos para poder ingresar a la VOT de dicha ciudad, con cuya patente luego ingresó a la de Buenos Aires en 1799 —donde ya no debía pasar por estos requisitos previos—.

local vinculado a los mercados del Alto Perú. Asimismo, llegó a consolidarse como un personaje principal para la política en Córdoba.⁴ Comenzó a hacer carrera en el cabildo secular de dicha ciudad consiguiendo poco a poco una posición de liderazgo de su propia facción. Desde ese lugar de privilegio forjó un fuerte lazo con la Orden de Predicadores en su ciudad e impulsó fuertemente el culto a Nuestra Señora del Rosario y a San Vicente Ferrer, como quedará expreso en su relación con Letamendi. Sin embargo, no eran estos sus únicos focos de devoción. La familia Funes había estado anteriormente muy ligada a la Compañía de Jesús y al culto al Sagrado Corazón. Una vez expulsados los jesuitas de los territorios españoles en 1767, Ambrosio continuó teniendo un estrecho vínculo con personas de esa orden que luego de la expulsión se habían instalado en Roma (Lida, 2006). Son varias las referencias a temas relacionados con la Compañía de Jesús que se pueden encontrar en su epistolario con Letamendi. El comerciante vasco lo mantenía informado de las noticias que llegaban a Buenos Aires sobre los jesuitas, como en su carta del 27 de agosto de 1800, donde le comenta sobre el arribo de dos representantes chilenos de esta Compañía:

Han llegado en la Fragata Joven María Josefa procedente de Cadiz dos Jesuitas chilenos, el uno de ellos se llama Don Domingo Baldes, a quien me le ofreci a nombre de V.m., y habiendo agradecido, me dijo que ocurriría si algo se le ofreciese, y el otro (cuyo nombre ignoro) ha sido Rector del Colegio de Chile y Balparaiso: es hombre de 80 años, alto y de un aspecto venerable (De Letamendi, 27 de agosto de 1800, p. 382).

En el Archivo de la Universidad de Córdoba existen varias decenas de cartas remitidas a Funes, las cuales fueron editadas en 1917 por Enrique Martínez Paz en una publicación bajo el título *Papeles de Ambrosio Funes*. En éstas, Letamendi y su par cordobés mantuvieron constantes

4 Para una visión más amplia de la familia Funes pueden verse los trabajos de Miranda Lida (2004, pp. 191-214 y 2006).

conversaciones sobre los principales asuntos que aquejaban a la sociedad y a la política del período tardo virreinal. Asimismo, el comerciante vasco enviaba constante información, que llegaba al puerto de Buenos Aires, relacionada con los conflictos bélicos que estaban ocurriendo en Europa. No obstante, ambos reinciden sobre dos temáticas principales acerca de las cuales Letamendi consulta y aconseja constantemente a Ambrosio Funes. La primera y más frecuente refiere, por supuesto, a sus negocios en común. Sin embargo, la segunda y no menos recurrente está relacionada con un vínculo estrecho y constante con el ámbito eclesial. Ambos participaban de diversos temas que se desprendían de la actividad cotidiana de la Orden de Predicadores tanto en Buenos Aires como en Córdoba, expresando también en las cartas gran parte de sus prácticas devocionales.

En este sentido, en una carta del 26 de julio de 1799 se encuentra a un Letamendi interesado e interiorizado en la renovación del espacio de culto a Nuestra Señora del Rosario en la Catedral de Córdoba:

Celebro mucho hayan V.mds. empezado la obra de renovación de la Capilla de Nuestra Señora, habiéndola trasladado al Altar mayor y si después hubiesen de colocarla en el mismo Altar, me parece combendria hacerle un retablo nuevo, y quitando los vidrios del Nicho y poner en su lugar un velo con el retrato de la misma Imagen, no descubriendo ésta, sino en sus funciones: así quedarían seguras sus Alajas, y la devoción con más aumento (De Letamendi, 26 de julio de 1799, p. 174).

Muchas de sus actividades cotidianas estaban intrínsecamente relacionadas con su filiación devocional con la Virgen del Rosario, ya que el comerciante vasco estuvo ligado a la cofradía que profesaba su culto en Buenos Aires. Este tipo de organización laica era la más común tanto en la España peninsular como en sus colonias americanas (Socolow, 1991). La promoción del culto público y las muestras de piedad religiosa por la devoción a la cual estaban consagrados

los cofrades se realizaba a través del patrocinio de misas, procesiones y rezos públicos.⁵

En la cofradía de Nuestra Señora del Santísimo Rosario, Francisco de Letamendi, ocupó el cargo de mayordomo en los momentos en que acontecieron en Buenos Aires las invasiones inglesas de 1806 y 1807. Durante éstas, el comerciante vasco actuó con el grado de capitán de milicias, siendo uno de los más importantes benefactores para equipar a las tropas. Asimismo, fue quien recibió de parte de Santiago de Liniers —de quien era apoderado legal, además de estar unidos por la devoción al Santísimo Rosario— las banderas capturadas a los ingleses durante la reconquista. Letamendi fue el encargado de colgar las mismas en la Basílica de Nuestra Señora del Rosario donde permanecen aún en el presente. A su vez, envió a la ciudad de Córdoba otros trofeos tomados por las milicias porteñas durante el conflicto. En el acta de entrega a la cofradía el comerciante vasco narra los hechos acontecidos y menciona que Liniers:

[...] rindió a discreción a los enemigos, después de resistir el más furioso ataque; y reconocido a los favores que le dispensó María Santísima del Rosario en todas las acciones y en cumplimiento de su promesa [...] obló con una solemnísimas función, salva triple de artillería, concurso de La Real Audiencia y del Cabildo secular e Ilustrísima Señor Obispo, las cuatro banderas, dos del Regimiento número setenta y uno y dos de Marina que tomó a los ingleses, confesando deberse toda la felicidad de las armas al singular y visible patrocinio de Nuestra Señora del Rosario [...] El Reverendo Padre Maestro y Prior pasó al señor Liniers recibo de dichas cuatro banderas, y al momento nos las entregó para que como Mayordomos las colocásemos; lo que se ha ejecutado en las cuatro ochavas de la media naranja sobre la cornisa de la Iglesia. Cuya noticia ponemos aquí para que conste. Buenos Aires

5 Para el caso de las Hermandades y Cofradías en España pueden verse los trabajos de Carlos Romero Mensaque (1990; 2010; 2012 entre otros). Para las Cofradías en Buenos Aires ver los trabajos de Patricia Fogelman (2000; 2004 entre otros).

veinticinco de agosto de 1806 (Municipalidad de la Capital citado en Elissalde, 2003, p. 17).⁶

Retomando lo referente a la relación epistolar con Ambrosio Funes, sus cartas expresan también el constante aporte económico que estos comerciantes realizaban para las distintas actividades de la Orden. La construcción de altares, la celebración de misas y festividades, la creación de capellanías, el pago de funerales, las mandas forzosas y la adquisición de objetos de culto y obras de arte son algunos de los motivos para los cuales se ofrecían importantes sumas de dinero. Asimismo, como se ha mencionado anteriormente, muchos comerciantes dejaban instrucciones detalladas para sus propios funerales. Entre éstas se encontraban el número de velas que debían utilizarse, cuáles eran las congregaciones que debían asistir a la misa del funeral y el número de misas que se dirían en su honor cuando se cumpliera el aniversario de su muerte (Socolow, 1991).

Este dinero no provenía únicamente de fondos propios de la persona que lo estaba solicitando. Muchas veces al momento de ornamentar el culto a un santo o virgen en particular, se realizaban colectas entre aquellos con quienes se compartía la devoción. Hacia fines de 1799, con motivo de la construcción en Córdoba de un retablo a San Vicente Ferrer impulsado por Funes, Letamendi le suplicaba a éste que si “faltase algo para cubrir el costo, del retablo, espero me avise V.m. para buscarlo entre los Debotos y dirigírselo” (De Letamendi, 26 de julio de 1799, p. 194).

Por lo demás, se debe tener en cuenta que al dinero aportado, los comerciantes añadían una participación proveniente de su propia actividad mercantil. Son repetidas las veces que Letamendi responde a pedidos de objetos, productos y libros que Funes le realiza para integrantes del clero o para cumplir con las obligaciones de las misas y festividades:

6 Municipalidad de la Capital. (1882). *Los Trofeos de la Reconquista* (p.5). Buenos Aires: Kraft Editores.

Al recivo de esta es regular haya llegado a esa el Carretero Martinez, y con él Don Feliciano Durán que salió el 9 del crtte quien le entregará todos los encargos que he podido acopiar para la funcion del Rosario. La zera a escaseado mucho, y se ha encarecido con motibo de la declaración de la Guerra con Portugal (De Letamendi, 26 de junio de 1801, p. 185).

La función del Rosario es una de las referencias litúrgicas constantes que tiene en cuenta Letamendi para organizar el envío de mercadería a su par en la ciudad de Córdoba. Son repetidas las ocasiones en las que muestra su empeño y celeridad por conseguir que determinados objetos lleguen a Funes antes de dicha función:

La Comoda están finalizándola, y creeré pueda caminar en la Tropa de Martinez que deve salir a mediados de Agosto; las Mesas de arrimo con festones, etc. también me parece se estrenarán para el Rosario porque una queda ya en lo del Pintor, y la otra próxima a seguir igual estación (De Letamendi, 26 de julio de 1799, p. 174).

Tal como menciona Susan Socolow (1991), los comerciantes porteños servían como representantes económicos de las órdenes religiosas en el interior y también en Buenos Aires. Letamendi conocía muy bien las condiciones del comercio y poseía una amplia experiencia en la organización del mismo, lo cual lo colocaba en un lugar de privilegio al momento de administrar recursos para la Iglesia. Este rol jugado por el comerciante vasco respondía también al espacio estratégico que ocupaba dada su cercanía con el puerto. Las mercancías recién llegadas de Europa pasaban rápidamente a manos de aquellos que las comerciaban en el mercado interno:

Los vidrios están bastante escasos, pero me han ofrecido buenos de Alemania, y espero tenerlos en estos días, para aprovechar la primera Tropa que salfa, y remitir a V.m. las clases y calidades que se sirve encargarme (De Letamendi, 26 de enero de 1804, p. 383).

Entre las mercancías más solicitadas se encontraban también una serie de objetos que despertaban el interés de los miembros de la institución eclesiástica como son los objetos litúrgicos, los libros y los impresos:

Tengo comprado el juego de Breviarios encargados por V.m., y un exemplar del Evangelio en Triunfo, siendo lo único que he podido conseguir de una corta remesilla que le ha venido al librero Don Antonio Ortiz. Necesito que V.m. me repita las notitas de los Libros que me tenia pedidos; por que como las otras se las tengo dadas a dicho Ortiz, quiero tener iguales para el caso en que llegue el Facturon que aguarda hir personalmente a apartarlos: en ellas puede V.m. aumentar las demas obras que quiera, asegurado de que tendré la preferencia en las que vengan (De Letamendi, 26 de mayo de 1803, p. 365).

La relación de Letamendi con las diversas expresiones culturales del Buenos Aires tardocolonial no se limitaba a su interés por acceder a determinada bibliografía de carácter religioso o al envío y recepción de determinados sermones predicados para alguna celebración en particular. Son repetidas las veces que en sus cartas a Funes hace referencia a cuestiones relacionadas con la música, en las que muestra su buena educación, su interés y sus conocimientos en lo referente a esta expresión artística. En este sentido, es posible leerlo comentándole a su par cordobés que “No podía yo imaginarme [...] que el clarinete fuese capaz de enriquecer una orquesta con los mejores bajos y primorosos solos [...]” (De Letamendi, 27 de noviembre de 1803, p. 379).

De más está decir que sus referencias a cuestiones musicales estaban ligadas a la utilización de la misma en el ámbito eclesiástico, para celebraciones y cultos. La teatralidad de la liturgia, fruto de las formas de religiosidad barroca, otorgaba un lugar muy importante al canto y la música. En este sentido, se puede observar cómo en una serie de cartas de 1801, Letamendi se muestra contrariado por no poder dar con

la copia de una misa que le había solicitado al sacerdote José Antonio Picasarri⁷, por entonces director musical de la Catedral de Buenos Aires:

Repetidas veces he solicitado al Amigo Picasarri a efecto de exijirle la Misa que le ofreció a V.m., y no haviendolo podido ver le mandé recado con un Amigo suyo: nada ha resultado; pero sea de él, o del Catalán Dominico espero conseguirla, y mandársela a V.m. en tiempo (De Letamendi, 26 de mayo de 1801, p. 181).

Ego Sum Angelus Apocalipsis: Letamendi y su devoción por San Vicente Ferrer

A la par de la mencionada devoción por Nuestra Señora del Rosario, las manifestaciones piadosas del comerciante vasco estaban también dirigidas al culto a San Vicente Ferrer, quien es quizás uno de los santos más populares de España.

Nacido en Valencia en 1350, este fraile predicador tuvo una intensa actividad a lo largo y ancho del occidente europeo hasta la fecha de su fallecimiento en 1419. Canonizado en 1455 por el papa Calixto III —también valenciano—, su culto se difundió rápidamente por toda España y diversas regiones de Europa. El registro hagiográfico sobre su persona, construido a lo largo de los siglos XVI-XIX, estuvo apoyado principalmente en las actas del proceso de canonización otorgándole al santo una serie de atributos como la taumaturgia, el don de lenguas y principalmente un carácter de “predicador apocalíptico” o de “mensajero del fin de los tiempos”⁸.

7 José Antonio Picasarri Olozaga (1769-1843) fue sacerdote y músico hacia fines del período colonial y principios del período independiente. Su tío, Juan Baustista Goiburu, fue quien lo introdujo tanto en la vida eclesiástica como en la musical. Fue Director Musical de la capilla de la Catedral de Buenos Aires y profesor de su sobrino, Juan Pedro Esnaola, quien fuera luego uno de los músicos argentinos más reconocidos a lo largo del siglo XIX.

8 Quien quiera adentrarse en la historiografía relacionada con San Vicente Ferrer puede utilizar como punto de partida el muy completo estudio publicado por

La influencia vicentina en el Río de la Plata no pasó desapercibida, y mucho menos al interior de la Orden de Predicadores. Las manifestaciones de esta devoción fueron varias y de diversa índole, principalmente a lo largo del siglo XVIII. En lo relativo a la construcción de iglesias o capillas se pueden mencionar varios casos, como el de José Moyano Carranza y María Ana Pedraza quienes en 1741 erigieron en Agua de Oro, Córdoba, una iglesia que colocaron bajo la advocación del santo valenciano. Lo mismo ocurre en 1745 con la capilla que Bernardino del Pozo hizo levantar en los pagos de lo que luego sería San Nicolás de los Arroyos. Para 1750 se levantaron otras dos capillas con advocación vicentina. Una de ellas está ubicada en los territorios de lo que hoy es la ciudad de Deán Funes, Córdoba; la otra, construida por Vicente Pessoa, no solo impulsó el culto a este santo, sino que también dio nombre a lo que hoy es la ciudad de San Vicente, ubicada en la provincia de Buenos Aires.

Una cuestión más que se puede mencionar en lo relativo a la difusión del culto es la de dos publicaciones relacionadas con el santo valenciano que se imprimieron en la Imprenta de los Niños Expósitos. El primero de éstos, data de 1783 y es una única hoja donde puede leerse la forma en que debe hacerse una oración contra la enfermedad que lleva por título “Oración que hizo el glorioso San Vicente Ferrer contra la Peste”⁹. La segunda de las publicaciones fue editada diez años después, en 1793, y es una novena que se titula “Novenario Solemne al glorioso Padre San Vicente Ferrer, apóstol valenciano, que se acostumbra celebrar con la asistencia de Jesús sacramentado en los

Esponera Cerdán, en el cual realiza un recorrido por la hagiografía e historiografía vicentina de los últimos seis siglos (Esponera, 2013). Un acercamiento a la construcción de su culto y a su imagen de santidad a lo largo de los primeros siglos luego de su canonización la podremos encontrar en Ackerman Smoller (2014).

9 En el impreso puede leerse “Esta Oración se aplica á la parte doliente rezándola y haciendo las cruces que en ella van puestas [...] La bendición de esta oración se dará en el Convento de Predicadores hecha por el mismo Santo”. La tirada fue de al menos 2650 ejemplares (Medina, 1892).

conventos de Ntro. P. Santo Domingo” (1793)¹⁰. Esta publicación es una reimpresión, con alguna pequeña variación de ordenamiento, de otras obras editadas con anterioridad en España¹¹.

Estos diferentes tipos de manifestaciones expresan la notoria difusión que, para el siglo XVIII, había alcanzado el culto a San Vicente Ferrer a lo largo y a lo ancho del virreinato del Río de la Plata. Sin embargo, a los efectos del presente análisis, una de las cuestiones más trascendentes en lo relativo a la devoción de Francisco de Letamendi por este santo es la elección, en 1726, de Ferrer como Santo Patrono de la Venerable Orden Tercera de Santo Domingo. Así se expresa en su acta fundacional fechada el 7 de julio:

El 7 de Julio del nombrado año para la elección de Santo Patrono de la Santa Orden Tercera, milicia del respeto de N. P. Santo Domingo. Juntos en su convento los que hasta ese día tienen el hábito, dieron su voto a diferentes Santos de la Orden que puestos por cédulas en un baso, salió el glorioso San Vicente Ferrer (“Acta de Fundación de la Venerable Orden Tercera”, 1726-1767).

Al momento de realizar una consideración sobre el origen de la devoción de Letamendi por este santo, son varias las posibilidades y pocas las certezas que se pueden establecer. Lo más probable, en función de lo antedicho, pareciera ser que el culto esté relacionado a su pertenencia a la VOT de Buenos Aires. Sin embargo, es una inferencia a priori que por el momento no es posible afirmar categóricamente. La permanencia previa del comerciante vasco en Córdoba y sus constantes

10 “Novenario Solemne al glorioso Padre San Vicente Ferrer, apóstol valenciano, que se acostumbra celebrar con la asistencia de Jesús sacramentado en los conventos de Ntro. P. Santo Domingo” son 40 páginas impresas en las que luego de una introducción siguen las indicaciones para realizar el ejercicio devocional a lo largo de nueve días.

11 Puede verse como ejemplo la editada en Murcia en 1732 bajo el nombre “Novena solemne al glorioso Padre San Vicente Ferrer, apóstol valenciano, que se celebra con la asistencia de la Magestad de Christo Señor Sacramentado, en el religiosísimo Convento de N.P. Santo Domingo en la Ciudad de Murcia” (1732).

referencias a la devoción por San Vicente Ferrer que hace en su correspondencia con Funes, deja el lugar a la duda. La fiebre devota por el santo valenciano podría haber surgido en aquella ciudad, ya que el mismo Ambrosio Funes también profesaba esta admiración. Una tercera posibilidad, mucho más arriesgada pero que no debe ser descartada, es fijar el origen en la tierra natal de Letamendi. La Villa de Oñate, en la provincia de Guipúzcoa, se encuentra a solo once kilómetros de la ciudad de Mondragón, antiguamente denominada Arrasate. En esta última Ferrer predicó durante varios días para la Semana Santa de 1408, motivo por el cual en la región se conserva una devoción muy fuerte por el santo que se extiende hasta el presente.

Anteriormente fue mencionado el interés y la participación económica aportados por Letamendi para la construcción del altar a este santo en la Catedral cordobesa. Sin embargo, las prácticas de culto trascendían también hacia el plano de la devoción privada. En 1803 Letamendi buscó plasmar esta ferviente elección solicitando a un pintor la realización de un retrato del santo. Este cuadro tuvo una gran repercusión dentro de la sociedad colonial convirtiéndose en una de las piezas pictóricas más importantes del período. El 26 de abril de ese año escribía comentándole a Funes:

ha venido a parar un Pintor italiano que adquirió fama en Madrid pr. renobador de pinturas biejas: aquí ha hecho ya algunas pinturas y retratos hasta de miniatura, y no le falta quehacer: acabado el hivierno piensa irse a París porque ha conocido que en estos Payses se distingue poco lo bueno de lo malo : A mi me está haciendo un San Vicente de medio cuerpo, y según, la idea con que lo ha dibujado en el lienzo, espero lograr el completo de mis deseos (De Letamendi, 26 de abril de 1803, p. 361).

En el siglo XVIII, Buenos Aires mostraba una importante circulación y consumo de obras de arte. Los encargos se realizaban a Europa, pero también se recibían obras provenientes de Perú, Alto Perú y de los talleres de las misiones. A este circuito hay que sumarle la llegada al virreinato de artistas europeos, la cual fue aumentando junto con

el desarrollo político y económico de la ciudad (Jáuregui y Penhos, 1999). En líneas generales, estos artistas desarrollaban su actividad ligados a los encargos de las diferentes órdenes religiosas o del cabildo secular. Entre los más importantes se pueden mencionar al valenciano Miguel de Aucell, el tallista navarro Isidro Lorea y el pintor madrileño José de Salas. Aucell arribó a Buenos Aires en 1754 y realizó un retrato de la pareja real, así como múltiples cuadros de altar para las órdenes. Isidro Lorea, quien poseía un taller de importante envergadura en el que trabajaban varios ayudantes, fue el encargado de realizar el retablo mayor de la Catedral de Buenos Aires¹². Por su parte, José de Salas fue autor de varios cuadros para la Catedral y diferentes sectores del clero regular, así como también de una serie de encargos realizados por las autoridades del Cabildo¹³. Según José María Mariluz Urquijo, Salas fue “En la época de Avilés el único pintor digno de ese nombre radicado en forma permanente en la capital del Virreinato del Río de la Plata [...]” (1987, p. 516).

No obstante, el pintor italiano al cual refiere Letamendi en la carta anteriormente citada es Ángel María Camponeschi. Este artista romano había llegado recientemente a Buenos Aires y, tal como narra el comerciante vasco, comenzó pintando unas miniaturas. Sin embargo, luego de la fama obtenida a partir de su representación de San Vicente Ferrer y de la colaboración otorgada por Letamendi para difundir su trabajo, realizó importantes obras convirtiéndose en uno de los artistas más renombrados del período colonial en Buenos Aires¹⁴. Al mencionado retrato de San Vicente Ferrer, hay que sumarle el otro

12 A su vez, Isidro Lorea fue el encargado de realizar el Altar al santo para la Basílica de Nuestra Señora del Rosario y convento de Santo Domingo. Este altar fue destruido durante la “Quema de iglesias” del 16 de junio de 1955 junto con la mayor parte del patrimonio artístico perteneciente al convento.

13 También puede relacionarse a José de Salas con el culto a San Vicente Ferrer, ya que en 1772 el convento de Santo Domingo de Buenos Aires le encarga al pintor español la realización de un San Vicente Ferrer. Esta pintura se conservó en dicho lugar hasta ser destruido en el mencionado episodio de 1955.

14 Para una visión más amplia de los trabajos realizados por Camponeschi en el Río de la Plata ver el trabajo de Adolfo Ribera (1948, pp. 157-161).

del Lego Zemborain que se encuentra hoy en día en el convento de Santo Domingo en Buenos Aires. Éste fue encargado luego de la muerte del lego en 1804 y es una obra que muestra una gran factura técnica.

La difusión de la excelencia artística de Camponeschi llegó no solo a través de los comentarios del comerciante vasco, quien se mostró rápidamente muy satisfecho por el trabajo del italiano, sino que también contó con otras vías de divulgación para sus pinturas. Al no existir en Buenos Aires ámbitos de exhibición pública de las obras, pues las mismas se mantenían dentro de los espacios eclesiásticos o en casas particulares, representaciones como la de San Vicente eran prestadas a otros vecinos de la ciudad, pasando de casa en casa para ser contemplados en el ámbito privado (Jáuregui y Penhos, 1999). En una de sus cartas, Francisco de Letamendi le comenta a Ambrosio Funes esta práctica de “exhibición”:

Este Italiano acaba de hacerme, o de pintarme un San Vicente Ferrer sobre lienzo, que ha echo admirar la perfecta imitación del natural con las de mas propiedades dignas de un buen pintor, en fin me ha dado gusto, y el cuadro handa de casa en casa, por que todos lo decean ver (De Letamendi, 26 de mayo de 1803, p. 364).

En la representación de Camponeschi se observa un San Vicente de medio cuerpo y tres cuartos de perfil vistiendo el hábito dominico, con túnica blanca y esclavina negra. Su rostro lo muestra joven de edad y con un gesto calmo. Con el dedo índice de su mano derecha señala hacia el cielo, y en su mano izquierda sostiene una Biblia. Sobre su cabeza resplandece una pequeña llama simbolizando el don de lenguas atribuido al santo. En la parte inferior de la pintura se observa una filigrana con la siguiente inscripción: *Ego Sum Angelus Apocalipsis Sanctus Vincentius Ferreriu / Ordinis Praedicatorum Hispaniarum Apóstolus / Angelus Maria Camponesqui Romanus pinxit ex mandato Domini Francisci Letamendi / sua devotione in Civitate Bona = Aerensi anno Domini MDC[CCIII]*.

Figura 1. *San Vicente Ferrer*; Camponeschi, Ángel María. Óleo sobre tela; 90 x 72 cm.



Fuente: Colección del Museo de Arte Hispanoamericano Isaac Fernández Blanco.

Si bien la representación reúne algunos de los atributos típicos de la iconografía vicentina, tiene algunos rasgos originales y llamativos, principalmente para lo que son las representaciones pictóricas del santo en el siglo XVIII hispanoamericano. Por esa época en las escuelas de pintura americanas se lo solía representar con alas angelicales y una trompeta en la mano¹⁵. Su construcción como Ángel del Apocalipsis

15 Algunos ejemplos de este tipo de representación se encuentran hoy: en la iglesia catedral de San Antonio, en la ciudad de Humahuaca, provincia de Jujuy, Argentina (Anónimo, Óleo sobre tela, 45,5 x 32,7 cm, realizada en el Altiplano jujeño, S.XVIII); en el convento San Vicente Ferrer de Quillota, Chile (Anónimo, c. 1805); en el Museo de Arte Hispanoamericano Isaac Fernández Blanco, Buenos Aires, Argentina (Curotto; Óleo sobre tela; 38,5 x 27,7 cm; Altoperú, S.XVIII); en el Museo Casa de Ricardo Rojas, Buenos Aires, Argentina (Anónimo; Óleo sobre tela, 65 x 50 cm.; posiblemente de la escuela de Cuzco, S.XVIII).

se daba a partir de estos dos atributos y no era expresada mediante un texto como pasa en el cuadro de Camponeschi. El pintor italiano optó por una representación más humana del santo, sin dejar de otorgarle otros atributos típicos como el gesto con el dedo índice, la llama sobre su cabeza y la Biblia en su mano izquierda. Todos estos ligados más bien a su rol como predicador infatigable que como mensajero apocalíptico.¹⁶

Como bien marca Alfonso Esponera Cerdán (2002), este tipo de imágenes, denominadas imágenes de culto, son utilizadas en la búsqueda por concentrar la piedad, llamar a la reflexión y muchas veces a la oración frente a ella. Asimismo, constituye un homenaje a la divinidad, ya que el artista buscaba alcanzar la perfección y la belleza que emanaba la figura de un santo.

La pintura realizada por Componeschi se mantuvo en la familia Letamendi hasta la muerte de su mujer Dolores Segurola¹⁷, en cuya sucesión de 1862 figura inventariado (*Testamentaria de Dolores Segurola de Letamendi*, s.f.). El mismo pasó tardíamente al monasterio de Santa Catalina de Siena de Buenos Aires, para ser adquirido finalmente en 1967 por el Museo de Arte Hispanoamericano Isaac Fernández Blanco, lugar en el que permanece en exhibición hasta la actualidad.

No obstante, vale la pena remarcar que la relación del comerciante vasco con las expresiones de arte sacro no se limitó al encargo realizado al pintor italiano. El inventario de bienes elaborado tras su muerte, arroja como resultado que Letamendi contaba en su haber con una mesa de altar y retablo dorado con un cuadro de Nuestra Señora de las Angustias, una imagen de bulto de San Martín de Tours de $\frac{3}{4}$ de alto, una imagen de San Juan Nepomuceno de $\frac{3}{4}$ de alto y un Jesucristo de

16 Para la iconografía vicentina en el ámbito americano ver el trabajo de Héctor Schenone (1998, pp.773-779). Para iconografía vicentina en el ámbito español ver la introducción realizada por Esponera Cerdán (2002).

17 María Dolores Segurola y Lezica descendía de una importante familia de grandes comerciantes del Río de la Plata. Se casó con Francisco Antonio de Letamendi en 1808 y ambos tuvieron siete hijos. Fue hermana de Saturnino Segurola, sacerdote que fuera Director de la Biblioteca Pública luego de la Revolución de Mayo de 1810 (Cutolo, 1968).

oro macizo, con cruz de madera y canteras de plata (*Testamentaria de Francisco Antonio Letamendi*, s.f.). Todos estos bienes se encontraban dentro de una capilla que había construido en el edificio de su chacra “Las Angustias” de San José de Flores, a la que concurrían todos los vecinos de la zona (Cutolo, 1968, pp. 180-181). Fue en este lugar donde Letamendi murió el 3 de junio de 1854.

Cierre

Francisco Antonio Letamendi es un claro ejemplo que permite ilustrar el imaginario religioso de los comerciantes tardocoloniales ligados a la Orden de Predicadores. En su itinerario de vida se ven reflejados los rasgos fundamentales de la pervivencia de expresiones de religiosidad barroca en un período que, como bien marca Di Stefano, ya comienza a coexistir con un nuevo tipo de manifestación religiosa: la “piedad” ilustrada (Di Stéfano y Zanatta, 2009). Sin embargo, en Letamendi se sigue observando el esfuerzo por exteriorizar su fe y la abundancia de recursos artísticos que rodeaban sus expresiones de devoción, propios del barroco. Esta cuestión lo afecta a tal punto que, en una carta del 26 de junio de 1803, le expresa a su amigo Funes su preocupación en relación a la forma en que se están apagando este tipo de manifestaciones piadosas:

Aquí está mucho mas apagada la devocion y nadie piensa ahora en fomentarla, ni proponder a solemnizar las festividades: Los sugetos mas principales hullen de los Templos donde hay Jubileos por poder formar tertulias en otros que no hay tal atención, y así con el roce de los extranjeros ba perdiendo esta Ciudad a pasos largos hasta los principios de religión, sobre la qual tienen ya voto hasta las mugeres mas ignorantes, y no es delito hablar de sus dogmas con la mayor livertad (De Letamendi, 26 de junio de 1803, p. 367).

Letamendi intentó sostener desde su lugar de cófrade y terciario esas formas de expresión, y las enfocó en función de sus dos principales cultos: el de Nuestra Señora del Rosario y el del santo valenciano Vicente Ferrer. Tal como se mencionó en la introducción, el influjo de lo que ambas devociones representaban para el comerciante vasco delineó muchas de sus actitudes, acciones y pensamiento, construyendo en gran medida su propia identidad. Esta encontró respuesta e identificación en varios de sus socios comerciales, los cuáles eran a su vez correligionarios.

Los comerciantes tardo coloniales muestran cómo los límites entre las esferas públicas y privadas, o entre las cuestiones sociales, económicas y políticas en las sociedades del Antiguo Régimen son aún demasiado difusos para poder diferenciarlas. El accionar del comerciante vasco no permite realizar una escisión tajante entre aquello que corresponde meramente al plano de su actividad profesional como mercader y aquello que pertenece al ámbito de su espiritualidad. Di Stéfano (2002) ilustra esta cuestión utilizando el concepto de “catolicidad ambiente”, es decir, una atmósfera espiritual que invadía la vida social y condicionaba las actitudes de los individuos y de los grupos. Esto queda muy bien ejemplificado a través de la relación epistolar con Funes, quien no se muestra como un mero socio económico, sino que las bases más firmes de su relación con Letamendi se sostienen en su hermandad religiosa. Ambos son cófrades de Nuestra Señora del Rosario, ambos impulsan y difunden el culto a San Vicente Ferrer y es a partir de estas coincidencias espirituales, como se ha demostrado, que se construye una férrea relación de confianza como socios comerciales.

Por lo antes expuesto y considerando a su vez la relación entablada entre Letamendi y Santiago de Liniers —quienes también compartían devociones y negocios— es posible concluir que tanto los estrechos lazos religiosos que establecieron como las prácticas devocionales que hermanaban a éstos individuos, constituyeron un componente fundamental para viabilizar el éxito de las sociedades económicas mencionadas.

Seguir indagando en las relaciones comerciales entabladas por Letamendi excede los límites y la extensión de este capítulo. Sin embargo, a medida que aparecen otros nombres asociados al comerciante vasco —como los de Miguel Escuti o algunos miembros de la familia

Lezica—, se observa que con todos comparte negocios, pero también la pertenencia a alguna de las asociaciones religiosas de la época.

Para finalizar, es importante volver a mencionar la relación de reciprocidad entablada entre los comerciantes y la institución eclesiástica. Como ya se ha mencionado, Letamendi oficiaba de benefactor de la Iglesia. Este rol lo cumplía, en primer lugar, realizando aportes desde las vías institucionales como son el pago de luminarias en la Venerable Orden Tercera de Santo Domingo. A su vez, también se mostró comprometido al enviar dinero propio y recolectar entre los demás devotos para la construcción del altar a San Vicente Ferrer en la Catedral de Córdoba; o para la renovación del de Nuestra Señora del Rosario en la misma ciudad. Asimismo, se puede detectar otro aporte realizado por este comerciante que excede lo meramente económico. Letamendi, al igual que muchos otros comerciantes, le otorgaba a la Iglesia una ayuda que emanaba de su propia actividad mercantil. Su posición privilegiada en relación al ingreso de mercaderías le otorgaba la posibilidad de conseguir libros, objetos de culto, instrumentos musicales y demás bienes que eran enviados inmediatamente a diversos personajes pertenecientes al ámbito eclesiástico.

Sin embargo, la reciprocidad no podía darse si los comerciantes no obtenían de esta relación un rédito que excedía la mera canalización y manifestación de sus creencias a través de las prácticas de devoción. Este rédito está conectado con los privilegios sociales y la posibilidad de fortalecer las ya mencionadas alianzas económicas a partir de la legitimación que otorgaba la pertenencia a una misma asociación religiosa como lo es una cofradía o una tercera orden.

Referencias

Fuentes primarias

Libro de la Milicia de Jesucristo. (1726-1767). *Libro de la Milicia de Jesucristo y Orden Tercera de Penitencia de N. P. S. D.* (Libro I de Acuerdo y Elecciones (1726-1767)). Archivo de la Hermandad Seglar Dominicana Convento de Santo Domingo, Buenos Aires.

Acta de Fundación de la Venerable Orden Tercera. (1726-1767). *Acta de Fundación de la Venerable Orden Tercera de Nuestro Padre Santo Domingo. Convento de Santo Domingo de la ciudad de Buenos Aires.* (Libro I de Acuerdo y Elecciones (1726-1767)). Archivo de la Hermandad Seglar Dominicana Convento de Santo Domingo, Buenos Aires.

Testamentaria de Dolores Seguro de Letamendi. (s.f). *Testamentaria de Dolores Seguro de Letamendi.* (Sucesiones, Legajo 8188). Archivo General de la Nación (AGN), Argentina.

Testamentaria de Francisco Antonio Letamendi. (s.f.). *Testamentaria de Francisco Antonio Letamendi.* (Sucesiones, Legajo 6519). Archivo General de la Nación (AGN), Argentina.

Novenario Solemne al glorioso Padre San Vicente. (1793). *Novenario Solemne al glorioso Padre San Vicente Ferrer, apóstol valenciano, que se acostumbra celebrar con la asistencia de Jesús sacramentado en los conventos de Ntro. P. Santo Domingo.* Reimpreso en Buenos Aires. En la Real Imprenta de Niños Expósitos.

Novena solemne al glorioso Padre San Vicente Ferrer. (1732). *Novena solemne al glorioso Padre San Vicente Ferrer, apóstol valenciano, que se celebra con la asistencia de la Magestad de Christo Señor Sacramentado, en el religiosísimo Convento de N.P. Santo Domingo en la Ciudad de Murcia.* Impresa en Alicante, y por su original en Murcia por Joseph Díaz

Fuentes impresas

De Letamendi, F. (26 de julio de 1799). Carta de Francisco Antonio de Letamendi a Ambrosio Funes. *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba* (R.U.N), (marzo de 1917): Año IV (1).

De Letamendi, F. (27 de agosto de 1800). Papeles de Ambrosio Funes. Carta de Francisco Antonio de Letamendi a Ambrosio Funes publicadas por Enrique Martínez Paz. *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba* (R.U.N), (abril de 1917): Año IV (2).

De Letamendi, F. (26 de mayo de 1801). Carta de Francisco Antonio de Letamendi a Ambrosio Funes. *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba* (R.U.N), (mayo de 1917): Año IV (3).

- De Letamendi, F. (26 de junio de 1801). Carta de Francisco Antonio de Letamendi a Ambrosio Funes. *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba* (R.U.N), (marzo de 1917): Año IV (3).
- De Letamendi, F. (26 de abril de 1803). Carta de Francisco Antonio de Letamendi a Ambrosio Funes. *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba* (R.U.N), (junio de 1917): Año IV (4).
- De Letamendi, F. (26 de junio de 1803). Carta de Francisco Antonio de Letamendi a Ambrosio Funes. *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba* (R.U.N), (junio de 1917): Año IV (4).
- De Letamendi, F. (26 de mayo de 1803). Carta de Francisco Antonio de Letamendi a Ambrosio Funes. *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba* (R.U.N), (junio de 1917): Año IV (4).
- De Letamendi, F. (27 de noviembre de 1803). Carta de Francisco Antonio de Letamendi a Ambrosio Funes. *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba* (R.U.N), (junio de 1917): Año IV (4).
- De Letamendi, F. (26 de enero de 1804). Carta de Francisco Antonio de Letamendi a Ambrosio Funes. *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba* (R.U.N), (junio de 1917): Año IV (4).

Fuentes secundarias

- Ackerman, L. (2014). *The Saint and the chopped-up baby. The Cult of Vincent Ferrer in Medieval and Early Modern Europe*. New York: Cornell University Press.
- Cutolo, V. (1968). *Nuevo diccionario biográfico argentino (1750-1930)*. Buenos Aires: Editorial Elche.
- Di Stefano, R. (2002). Orígenes del movimiento asociativo: de las cofradías coloniales al auge mutualista, 1776-1860. En Luna, E., y Cecconi, E. (Comp). *Historia de la iniciativa asociativa en Argentina, 1776-1990*. Buenos Aires: Editaba Editora.
- Di Stefano, R., y Zanatta, L. (2009). *Historia de la Iglesia argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Elissalde, R. (2003). *Liniers íntimo*. Buenos Aires: Municipalidad de Tigre.
- Espanera, A. (2002) *Introducción a la iconografía vicentina en Valencia*. Valencia: Oficina de Publicaciones del Ayuntamiento.

- Esponera, A. (2013). *San Vicente Ferrer. Palabra vivida, predicada y escrita. Un acercamiento a la bibliografía vicentina contemporánea*. Valencia: Institució Alfons el Magnànim.
- Fogelman, P. (2000). Una cofradía mariana urbana y otra rural en Buenos Aires a fines del período colonial. *Andes*, (11).
- Fogelman, P. (2004). Coordinadas marianas: tiempos y espacios de devoción a la Virgen a través de las cofradías porteñas coloniales. *Trabajos y comunicaciones*, (30-31): 118-138.
- García, C. (1982). Los vascos en Buenos Aires en 1810. En *VI Congreso de Historia de América*. (Vol. 2). Buenos Aires: Academia Nacional de la Historia.
- Jáuregui, A., y Penhos, M. (1999). Las imágenes en la Argentina colonial. Entre la devoción y el arte. En Burucúa, J. (Dir.). *Nueva Historia Argentina. Arte, sociedad y política* (pp. 67-79). Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Jijena, L. (2006). *La Venerable Orden Tercera de Santo Domingo. Presencia en Buenos Aires durante el Siglo XVIII*. Tucumán: Editorial UNSTA.
- Lida, M. (2004). Las devociones religiosas y la familia Funes. Identidad familiar, escatología y política en Córdoba (1767-1810). *Cuadernos de Historia. Serie Economía y Sociedad*, (6): 191-213.
- Lida, M. (2006). *Dos ciudades y un deán: Biografía de Gregorio Funes, 1749-1829*. Buenos Aires: Eudeba.
- Mariluz, J. (1987). *El Virreinato del Río de la Plata en la época del Marqués de Avilés (1799-1801)*. Plus Ultra.
- Medina, J. (1892). *Historia y bibliografía de la imprenta en la América española*. Taller de Publicaciones del Museo.
- Peire, J. (2000). *El taller de los espejos*. Buenos Aires: Claridad.
- Ribera, A. (1948). Los pintores del Buenos Aires virreinal. *Anales del Instituto de Arte Americano e Investigaciones Estéticas*, 1. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- Romero, C. (1990). Religiosidad popular y hermandades en la Sevilla del siglo XVIII. *Revista de Humanidades*, (1): 57-72.
- Romero, C. (2010). *El rosario en la provincia de Sevilla: religiosidad popular, cofradías y hermandades*. Sevilla: Diputación de Sevilla, Servicio de Archivo y Publicaciones.

- Romero, C. (2012). Un estado de la cuestión sobre el Rosario y sus cofradías en España. En Miura, J., y Pérez, S. (Dirs.). *Religiosidad sevillana: Homenaje al profesor José Sánchez Herrero*. Sevilla: Aconcagua Libros.
- Schenone, H. (1998). *Iconografía del arte colonial: los santos*. Buenos Aires: Fundación Tarea.
- Socolow, S. (1991). *Los mercaderes del Buenos Aires virreinal: familia y comercio*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

Capítulo 5

Comprensión teológica de fray Saturnino Gutiérrez Silva, O.P.: análisis hermenéutico de su homilía *

GONZALO EDMUNDO JIMÉNEZ VILLAR **

El mismo mes de la Pascua del Padre Saturnino Gutiérrez, en febrero de 1911, el padre fray Andrés Mesanza, reconocido historiador de la Orden de Predicadores escribió y publicó en la prensa bogotana una breve biografía de fray Saturnino Gutiérrez, O.P.:

Este célebre padre Dominicano colombiano nació el 29 de noviembre de 1835 en Bogotá, capital de la República de Colombia. Hizo sus primeras letras en escuelas cristianas y en nuestra Universidad Tomística, ya devoto o postulante dominico. Deseoso desde muchacho de vestir el hábito de Santo Domingo, no pudo satisfacer su anhelo por tiránicas leyes civiles hasta el año de 1853, cuando

* El presente capítulo es resultado de la investigación desarrollada por el autor para optar por el título de Maestría en Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. La tesis fue sustentada en el año 2011 y recibió la distinción Summa Cum Laude. El propósito de la misma fue recuperar las comprensiones teológicas de uno de los más insignes predicadores colombianos, el Siervo de Dios fray Saturnino Gutiérrez Silva O.P. La obra completa se encuentra en: Jiménez, G. (2012). *Comprensión teológica de Fray Saturnino Gutiérrez Silva, O.P.* Bogotá: Kimpres.

** Profesor de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana. Coordinador Académico del Colegio del Rosario de Santo Domingo.

tenía 18 años cumplidos. El día de navidad de 1854 profesó en nuestra Orden perfeccionándose más y más en la vida religiosa y en las letras, pues tenía entre otros buenos maestros al Muy Reverendo Padre Fray Buenaventura García. Muy presto pudo coronar su carrera y ordenarse. El presbiterado lo recibió el 25 de julio de 1858, de manos del Ilmo. Señor Herrán; cantó su primera misa el 15 de Agosto del mismo año. La feroz persecución religiosa de Mosquera (1861) cogió el padre Saturnino, mozo de 26 años, enseñando en la misma universidad dominica y con el importante puesto de Maestro de Estudiantes. Hasta el 65 anduvo, huyendo de la libertad liberal, disfrazado y a sombra de tejados. En dicho año fundó en Chiquinquirá un colegio cristiano el cual perduró brillante hasta el 72 que tuvo necesidad de pasarlo a Leiva. El, como todo profesor católico, cosechó para los demás mucho bien, para sí, negrísima ingratitud, sobre todo en Chiquinquirá. En 1880 (20 de febrero) fundó la V. Orden Tercera de Dominicas, hoy tan extendida en el interior de Colombia, tan notable institución docente y que en el presente año espera recibir la aprobación pontificia. Hízose en la Villa de Leiva la fundación, después de aparejar convenientemente el terreno durante el año de 1879. En el de 83 fue hecho Prior Provincial de su perseguida Orden en Colombia y en el mismo año dirigió el Capítulo de Chapinero. En los muy difíciles principios de restauración estuvo nuestra Provincia en sus manos durante once años justos. AL M.R.P. Cipriano Sáenz entregósele con esperanzas de vida lozana el 11 de mayo de 1894. A él se debe en mucha parte la esbelta cúpula de Santo Domingo, de Bogotá, la conservación de algunos ornamentos y alhajas que no cayeron en manos vivas y mucho de lo que es hoy la Provincia Dominicana de San Antonio. Orador de altos vuelos y facilísima palabra, hombre agradable, de entendimiento multiforme y cultivador, Rector de la Universidad Católica fundada por Monseñor Agnozzi; y aficionado a ciencias físicas y naturales y, sobre todo, a la medicina; sin quebrantar los cánones, ejercióla en los feligreses de Leiva, en sus amigos y hermanos que le consultaban con frecuencia. Si mucho le debe Leiva por lo bueno que fue como Párroco e institutor durante más de 34 años, harto más, la comunidad carmelitana de

la propia Villa dirigida por él como Vicario, confesor y visitador, por el espacio de 38 años.

Murió en su parroquia el día 8 de febrero de 1911 entre las 7 y las 8 de la noche. Su cadáver fue enterrado el 10, cerca del Ilmo. Señor Toscano, de santa memoria, en la iglesia parroquial y conventual de Leiva.

Debe de ponerse sobre su tumba lo de Malaquías:

Los labios del sacerdote guardarán la sabiduría y la ley buscarán de su boca; porque él es el ángel del Señor de los Ejércitos (Mesanza, 1936).

El objeto del estudio

Cien años después de su Pascua, recientemente iniciada la postulación para la causa de su beatificación, se realiza esta investigación con el propósito de recuperar las comprensiones teológicas de este predicador dominico, fundador de la primera comunidad religiosa femenina de origen colombiano, la Congregación de Dominicas de Santa Catalina de Sena.

En el año 2007, los escritos del siervo de Dios fray Saturnino Gutiérrez Silva O.P., se conservaban en 527 documentos del Archivo Provincial San Luis Bertrán de Colombia. En una carpeta marginal, aún sin codificar se encontraron casi 300 folios entre los que se hallaron once homilías, en 116 folios de puño y letra de mediados del siglo XIX, acompañadas de su firma. Este hallazgo suscitó la inquietud por investigar, conocer, transcribir, interpretar y recuperar las significaciones teológicas escondidas en esos folios, ya que una homilía condensa comprensiones teológicas y constituye un lugar en el que se hace mediación entre las significaciones del Evangelio y las de la cultura a la que se dirige.

Sobre estas homilías no se encontró en ese entonces ninguna aproximación, transcripción o estudio. Si bien su desconocimiento indicaba un vacío que no se superaría sino con el ejercicio investigativo, su

conocimiento y profundización por medio de un análisis hermenéutico, podía aportar la identificación de unas líneas teológicas que ayudarán a la comprensión del carisma del fundador de la primera comunidad religiosa femenina colombiana.

Por ello, el problema de la investigación se formuló en estos términos: ¿cuáles son las comprensiones teológicas que se identifican en un análisis hermenéutico de la homilía conservada de uno de los más insignes predicadores colombianos, el siervo de Dios fray Saturnino Gutiérrez O.P.?

El método de la investigación

La investigación buscó articular tres perspectivas metodológicas: 1) la investigación documental; 2) el método empírico generalizado de Bernard Lonergan (2006) propuesto en *Método en Teología*; y 3) el proceso hermenéutico de Tirso Cepedal (1993).

1) La investigación documental es una investigación que parte del conocimiento acumulado y se orienta a formular nuevas comprensiones. Metodológicamente desarrolla un avance progresivo en espiral cuyas fases son: descriptiva, interpretativa y de reconstrucción del sentido.

2) El método empírico generalizado de Bernard Lonergan (2006) tiene un recorrido que permite identificar ocho especializaciones funcionales y unas premisas para hacer teología en un contexto dado. Éstas se asumieron en la investigación para enmarcar el proceso hermenéutico en un operar teológico, holista y recurrente. Operaron como pauta metacognitiva del investigador en el proceso de hacer teología.

3) El tercer enfoque metodológico fue el proceso hermenéutico. La investigación aplicó, guardando justas proporciones, al análisis e interpretación de las homilías de fray Saturnino O.P., la metodología del proceso hermenéutico aplicada a los textos de la Sagrada Escritura. Esta metodología propuesta por Tirso Cepedal (1993) comprende cuatro niveles: nivel literario, histórico, teológico y actualizante. La investigación llegó en su alcance hasta el tercer nivel.

Tabla 1. Fases de la investigación

Investigación documental	Especializaciones funcionales en el método empírico generalizado		Niveles del proceso hermenéutico
1. Fase descriptiva	Investigación	Se recogen los testimonios escritos. La atención a los datos se centra no en lo que dicen los datos cuanto en la fijación confiable y creíble del texto.	0. Fase preparatoria: Transcripción y delimitación del texto.
2. Fase interpretativa	Interpretación	La tarea se enfoca en la comprensión del significado del texto en relación con el contexto histórico y las intenciones del autor.	1. Nivel literario: Segmentación del texto; Inventario del léxico; Análisis gramatical; Estructura del texto con base en el género literario: Sermón
	Historia	Recuperación de la tradición como historia, se determinan las encarnaciones concretas que tuvieron los datos en el proceso humano.	2. Nivel histórico: Contexto histórico y eclesial
	Dialéctica	La tarea consiste en afrontar los conflictos que se dieron en la historia de los movimientos de la tradición cristiana en la época.	2. Nivel histórico: Contexto teológico
2. Fase interpretativa	Fundamentos	Se intenta una mirada hacia la persona misma. Se identifican modos de autotranscendencia y conversión de la que den cuenta los textos.	3. Nivel teológico: La experiencia de trascendencia en los vestigios autobiográficos del autor
	Doctrinas	El trabajo consiste en identificar los juicios de hecho y valor con los que nuestro predicador eligió él mismo enseñar y constituirse en testimonio para la comunidad.	3. Nivel teológico: a) Inventario semántico y líneas de sentido; b) identificación de

Investigación documental	Especializaciones funcionales en el método empírico generalizado		Niveles del proceso hermenéutico
	Sistemáticas	Se intenta una aproximación al modo como se asumió la responsabilidad de integrar la fe con la cultura.	las comprensiones teológicas
Fase de reconstrucción del sentido	Comunicación	Consiste en la transmisión de unas significaciones para la construcción de una comunidad de experiencia, comprensión, juicios y valores compartidos.	4. Nivel actualizante

La investigación implicó tres momentos. El primero correspondió a la fase preparatoria que delimitó y fijó el texto de los sermones de fray Saturnino Gutiérrez O.P. El segundo momento fue un análisis literario de los sermones y una contextualización histórica que se hizo de los mismos. El tercer momento fue propiamente el interpretativo o nivel teológico en el que a partir de unas líneas de sentido se identificaron las comprensiones teológicas del siervo de Dios fray Saturnino Gutiérrez Silva O.P.

El primer momento buscaba fijar el texto de las homilías de fray Saturnino Gutiérrez O.P. en la versión del investigador. Para ello, el paso inicial consistió en reconocer las homilías atribuidas o escritas por fray Saturnino Gutiérrez O.P., en ese momento, año 2007, aún desconocidas para la congregación por él fundada. Luego se hizo una selección de las homilías que serían objeto de análisis. Entre los 300 folios con homilías atribuidas a fray Saturnino se encontraron y seleccionaron once homilías en 116 folios de puño y letra, algunas de ellas acompañadas de su firma. A esos once sermones se restringió la investigación. El estado en que se encontraron los manuscritos era consecuencia del deterioro que producen más de 140 años. Los sermones fueron escaneados y colocados en formato TIFF. La herramienta tecnológica facilitó el proceso de identificación y comprensión de los grafemas, así como la reconstrucción de palabras que inicialmente aparecen tachadas,

manchadas, borrosas o incompletas. La siguiente tabla presenta una primera caracterización de los sermones:

Tabla 2. Sermones

Nº	Nombre	Palabras iniciales	Texto S.E.	Rúbrica	Fecha	Folios
1	Sermón sobre el infierno	Si la Iglesia resplandece	Isaías 33, 14	SI	Febrero de 1856	10
2	Sermón sobre el amor a Dios y al prójimo	Aqué! inmenso vacío	Lc 10, 27	SI	Febrero 05 de 1857	16
3	Sobre el deber de todo cristiano de aspirar a su perfección.	Siendo la religión del crucificado	Lc 15, 2	SI	Marzo 12 de 1857	14
4	Sermón sobre la perseverancia	El entendimiento no puede menos que sorprenderse	Lc 12, 40	SI	Abril 2 de 1857 Feria 5ª	15
5	Sermón sobre las pruebas que demuestran que la Iglesia católica es la verdadera sociedad fundada por el Redentor.	Nada más peligroso para el hombre	Ef 4, 5	SI	Feria 5ª de la dominica de pasión	12
6	Sermón sobre la Eucaristía misterio de gloria y amor.	El amor vive de los excesos	Lc 14, 16	SI	Junio 07 de 1858	8
7	Sermón sobre la Eucaristía y el triunfo de nuestra inmortalidad.	Todos los seres nacen	Cor 15, 57	NO	No trae	9
8	Sermón sobre el lugar de María en la obra de la redención.	Entre los innumerables beneficios	Lc 2, 35	NO	No trae	8
9	Sermón sobre la perfección humana en la permanencia en el Señor	Es tanta la belleza y armonía	Jn 15, 5	NO	No trae	8
10	Sermón sobre la misión de su padre Domingo de Guzmán	Los antiguos levantaron altares	Is 59, 21	NO	No trae	8
11	Sermón sobre la eucaristía y la vida eterna	En nuestra conciencia personal	Jn 3,16	NO	No trae	

Finalmente se procedió a delimitar el texto (Jiménez, 2012, pp. 27-33). La fijación del texto constituyó un primer ejercicio hermenéutico a partir del marco conceptual y los datos encontrados en el estado del arte. Fijar el texto fue un ejercicio que requirió más trabajo de la sola transcripción automática o mecánica. Los textos inconclusos, el deterioro de los folios, la caligrafía y significaciones de más de 140 años exigieron durante un largo período de tiempo relecturas recurrentes para identificar y comprender lo que decía el texto y hacerlo comprensible al intérprete y a los destinatarios actuales.

La numeración de los sermones se hizo conforme a la tabla precedente que coloca las seis primeras en función de las fechas explícitas en los manuscritos. El texto original aparece sin numeración en los sermones, sin los versículos que aparecen en la versión fijada, los cuales se colocaron en función de unidades de sentido para facilitar la citación. El objetivo de esta actividad fue, ante todo, de orden funcional: identificar de manera ágil un texto, permitir una citación más precisa de un texto y facilitar su ubicación. Por ello, en el presente capítulo, se citan los sermones de fray Saturnino con la letra S (sermón), el número correspondiente al sermón que aparece en la tabla anterior, seguida del número del versículo.

El segundo momento constó de dos partes, correspondientes a los dos primeros niveles del proceso hermenéutico: 1) El nivel literario; y 2) El nivel histórico. El primer nivel está correlacionado con la especialización teológica “interpretación” del método propuesto por Lonergan. El segundo nivel guarda correlación con las especializaciones “historia y dialéctica” del mencionado método.

Finalizada la fase preparatoria en la que se transcribió y delimitó el texto de las once homilías de fray Saturnino, se procedió a aplicar el análisis literario mediante cuatro acciones:

Segmentación del texto, inventario del léxico, análisis gramatical y de figuras de estilo y finalmente identificación de la estructura del género literario el Sermón. El análisis literario llegó a unas conclusiones: la segmentación del texto en función de unidades de sentido permitió una eficaz identificación de significaciones claves; el inventario lexical posibilitó encontrar las categorías de

mayor recurrencia. Se identificaron 46 categorías que constituyen el 78,1% de las recurrencias. Finalmente, el análisis realizado sobre la estructura de los once sermones de Fray Saturnino Gutiérrez O.P. mostró que los mismos guardan la estructura de los tratados de homilética de la época. (Jiménez, 2012, pp. 153-172)

De modo complementario, el nivel histórico del proceso hermenéutico desarrolló dos acciones que posibilitaron la contextualización de los sermones: 1) recuperación del contexto histórico y eclesial; y 2) recuperación del contexto teológico. Estas acciones obedecieron a su vez a dos especializaciones del método propuesto por Lonergan, la historia y la dialéctica. El criterio que aportó a la investigación la especialización “historia” fue la recuperación de la tradición; en tanto, la especialización dialéctica aportó el criterio de asumir los conflictos que se dieron en la historia de los movimientos de la tradición cristiana. El análisis histórico permitió identificar el contexto en el que fray Saturnino escribió sus sermones. Los sermones se enmarcan en los pontificados del siglo XIX. En el ámbito mundial, la segunda mitad de ese siglo estuvo marcada por el desarrollo acelerado de la producción científica y tecnológica, las nuevas corrientes filosóficas y sociales, el surgimiento del liberalismo y el socialismo, una Iglesia con una fuerte tendencia a la romanización y un país afectado por las guerras civiles, en clara referencia y confrontación con la Iglesia local. En el ámbito personal, fray Saturnino Gutiérrez Silva, O.P., atravesaba un proceso de formación, una experiencia de fundamentación y se preparaba para la restauración de la Orden y la fundación de la Congregación de Dominicas Terciarias.

El estudio de la dialéctica mostró que el contexto de la predicación de fray Saturnino Gutiérrez, O.P. se caracterizó por tres grandes tensiones que afectaron la vida de la Iglesia colombiana. En primer lugar, la tensión entre un país naciente cuyos partidos políticos estaban en pugna y toda una tradición católica impelida a tomar posición; en segundo lugar, una franca tensión entre las reformas del liberalismo decimonónico y una Iglesia que se veía reducida en el poder que naturalmente había gozado desde la colonia; finalmente, al interior mismo de la Iglesia la tensión

entre una fuerte tendencia romanizadora y centralista y sectores más liberales que se opusieron a ese proceso centralizador (Bidegain, 2004).

El tercer momento corresponde al nivel propiamente teológico del proceso hermenéutico. Este momento interpretativo se desarrolló desde dos perspectivas que permitieron encontrar las comprensiones teológicas. Éstas fueron en primer lugar la auto-comprensión de la experiencia de trascendencia de fray Saturnino; y en segundo lugar, la doctrina que subyace en sus sermones. Estas dos perspectivas corresponden a las especializaciones funcionales que Bernard Lonergan denomina fundamentos y doctrinas.

Las comprensiones teológicas de fray Saturnino Gutiérrez

¿Cuál fue la experiencia de trascendencia del siervo de Dios fray Saturnino Gutiérrez Silva? En esta fase de la investigación se tuvo como criterio lo que Lonergan propuso: una mirada hacia sí mismo, un discernimiento sobre la propia autenticidad. En el análisis de los sermones se identificaron los textos de orden autobiográfico o las auto-comprensiones que expresan el ideal de una persona que intenta continuar la tradición creyente y hacerla vigente en el presente de modo auténtico.

El estudio de la experiencia fundante de fray Saturnino mostró que si la experiencia religiosa es un tipo peculiar de experiencia humana que emerge en el nivel existencial, se puede afirmar que fray Saturnino Gutiérrez O.P., expresó en sus homilías estar enamorado de Dios de modo incondicional. El acto fundamental del predicador y teólogo fue la adoración. Su experiencia religiosa de meditación y contemplación provocó en su predicación el conocimiento teológico. La palabra que se convirtió en doctrina que interpeló su historia y cultura, el conocimiento que comunicó en sus sermones, nacieron de su amor religioso, de su experiencia de trascendencia del Dios que lo fundamentó en su exceso de amor. Lo que en teología se llama la gracia santificante, en fray Saturnino fue la experiencia del exceso del amor de Dios derramado en la cruz, en la eucaristía y en el corazón humano:

Con todo Dios y Señor mío yo no necesito penetrar con mi débil mirada en los arcanos de tu soberana grandeza e inmensa gloria; ni quiero buscar los caracteres de tu nombre tres veces santo en la brillantez e imponente silencio de las esferas que tu mano fijó hace millones de siglos en el firmamento; bástame Señor contemplar la florecilla del campo para alabar tu poder, admirar tu bondad, bástame Señor poner la mano sobre mi pecho y registrar los arcanos de mi corazón, para volver mis ojos a ese trozo de la infinita caridad e iluminado por los resplandores de la fe caer de hinojos a tus pies y decirte con tu Apóstol: Señor y Dios mío (Gutiérrez sermón 11:3, citado en Jiménez, 2012, p. 142).

Fray Saturnino se situó ante el adorable misterio y lo contempló. Para él, el amor nace de la contemplación. De ahí se mueve a la posesión de esa belleza eterna y siempre nueva, síntesis universal de cuanto existe, a la que llama Dios mío y señor mío. Reconoce su fragilidad y contradicción viviente compartida con el género humano; reconoce que en medio de las cadenas y esperanzas burladas, propias de la existencia humana, vislumbramos y presentimos nuestra original grandeza, nuestra autenticidad originaria; experimenta que entre los cerrojos de la pasión, nuestra vida no deja de respirar la libertad de los hijos de Dios, y así, en esas condiciones de contradicción, experimenta que es amado por Dios, y es amado tanto y en tal exceso que comprende que ese Dios le entrega su propio hijo con la certeza de saber que quien cree en él no perece sino que obtiene vida eterna.

En el sermón sobre la cruz muestra el carácter redentor del amor. La meditación de la Sagrada Escritura da paso a la contemplación. Las palabras faltan o sobran en la contemplación de misterios de dolor y redención contemplados en la cruz. Calla la lengua, cesan las palabras y la imaginación se pierde en lo contemplado al punto de sentir identificación con aquello que se contempla. Esta identificación que transforma hasta su propia sensibilidad, es una experiencia de trascendencia tal, que el predicador comunica lo que se experimenta: se necesita tener la sensibilidad de un Dios para profundizar en el dolor de Jesucristo, se necesita la sensibilidad de la mujer, de la Madre de Dios para medir

el abismo y percibir con María que aquél crucificado era no solo su hijo, era también su Dios. La experiencia de trascendencia es transformante, se somatiza en lo hondo de la sensibilidad, es experiencia de compasión que transforma el corazón de piedra en corazón de carne, tan similar a la sensibilidad del corazón de la mujer que ante el dolor se derrite como cera.

Para el Padre Saturnino, en la eucaristía se prolonga el misterio de la encarnación. Su experiencia religiosa es que el ser creado de la nada tiene ante sí, en la fracción del pan, el anonadamiento del hijo que lo redime. La eucaristía es para fray Saturnino la experiencia del exceso del amor de Dios para con el hombre, el sacramento que trastorna la naturaleza, el que regenera a cada ser humano, el anticipo de la verdad y el bien por la comunión con el hijo de Dios. Si bien en el misterio de la encarnación el hijo escondió su divinidad, en las apariencias del pan, en el misterio de la comunión esconde ahora su humanidad.

Figura 1. Fray Saturnino Gutiérrez, O.P.



Fuente: Archivo General de Dominicas de Santa Catalina de Sena, Bogotá (AGDSC), Fundadores.

En este sacramento prodigioso acontece la conversión y el reordenamiento de la existencia: por medio de la eucaristía, la vida del hombre viador se abre a la trascendencia de una vida eterna que concilia la verdad religiosa con las necesidades del corazón humano.

Para llegar a la doctrina del siervo de Dios, fray Saturnino Gutiérrez, se tuvieron en cuenta dos criterios para estudiar esos once sermones. El primero fue leer los sermones con el referente de los resultados que aportó el inventario lexical. El segundo fue el significado de doctrina en Bernard Lonergan, por el cual el teólogo doctrinal elige él mismo constituirse en testimonio de la comunidad interpretativa. Se agruparon las recurrencias y se encontraron siete grandes comprensiones teológicas. De modo sucinto se pueden enunciar de la siguiente manera:

Primera: la condición original, el pecado y la reparación del ser humano

Fray Saturnino enseña que el ser humano, en su condición original, es un ser inteligente y libre. Estas condiciones de su ser permiten que por las facultades que la sustentan, el entendimiento y la voluntad, tengan una orientación fundamental: la verdad y el bien. Su condición material y física se alimenta y conserva gracias a impresiones sensibles que ordenadas por su razón lo conducen a su perfección. Esa es la condición primigenia de todo ser humano, perfecto en su orientación al bien y a la verdad. Sin embargo, la fragilidad del corazón humano cede a la voz del orgullo y la voluptuosidad, entonces se trastocan las relaciones sabias de su condición original. Con expresión de pesar reconoce que la condición paradisiaca es efímera y que los acentos que el corazón encuentra en su realidad atraen y fijan la mirada humana en los frutos hermosos y placenteros que rodean su condición paradisiaca. Se puede entender que esa condición efímera no es otra que la condición de historicidad del ser humano; en ella es posible constatar la tensión entre la orientación fundamental del ser humano, su condición original y la finitud y falibilidad propia de su temporalidad. La flaqueza de la voluntad no es la natural y originaria condición humana, la fragilidad

no es más que el debilitamiento de su orientación fundamental y se encuentra acompañada de la vacilación que expresa la indecisión sobre su propia autenticidad y condición primigenia. Enseña con la Iglesia la doctrina de la reparación¹ y destaca junto a ella la condición itinerante de la existencia humana.

Segunda: el alma humana imagen y semejanza del creador

La comprensión del alma es la comprensión que tiene del ser personal, y ésta se halla soportada por la tradición del tomismo. A esta concepción unitaria de la persona añade otra que es distintiva de la criatura humana: el alma es imagen de su creador, en su inteligencia y libertad². El mandamiento principal, de amar a Dios con todas las fuerzas y con todo el corazón es una verdad inherente al alma humana, es el mandamiento que enseñó el mismo Cristo, maestro de la verdad; y esta verdad es el fundamento de la perfección cristiana que identifica en la naturaleza humana la perfección del Dios cuya esencia es el amor y la caridad. En este sentido, fray Saturnino enseña que la experiencia del amor de Dios y del amor a Dios conlleva el natural descubrimiento de la necesidad del amor a los semejantes de la misma manera que nos amamos a nosotros mismos. En la misma tradición aristotélica-tomista, en la que se inscribe la comprensión saturniniana, el alma es la vida, que en la criatura humana es inteligente y libre, que vive del amor y es semejante por él a su Creador.

1 “El dogma de la reparación de nuestra especie tiene su necesidad no solo por razón de la justicia divina ofendida por el pecado de naturaleza y por los personales, sino también para que las relaciones entre el hombre y Dios rota por el hombre, fuera eficaz y capaz de restablecer la armonía desquiciada por ese gran cataclismo sufrido en nuestra naturaleza” (Gutiérrez Sermón 11:28, citado en Jiménez, 2012).

2 “Reflexiona sobre tu naturaleza y hallarás esa sustancia que llamas alma, que dotada de inteligencia y libertad, es la imagen de la divinidad, es el distintivo de la naturaleza criada” (Gutiérrez Sermón 2:22, citado en Jiménez 2012, p. 232).

Tercera: el corazón humano y el misterio del amor

Quizás la categoría que en la doctrina de fray Saturnino mejor expresa el misterio y la paradoja humana es la comprensión del corazón humano. “Es tan incomprensible, mis amados, el corazón del hombre, que no podemos explicar sus sentimientos, sin encontrar un sin número de contradicciones” (Gutiérrez Sermón 4:3, citado en Jiménez, 2012, p. 67). Con el corazón se ama a Dios y al prójimo, en él está inscrita la ley del Señor, pero también es en el corazón donde se experimenta el vacío que deja el goce de lo mundano como tentativa de felicidad. Así, las pasiones del corazón ofuscan la mente, y pronto muestran la insuficiencia de los bienes temporales para la consecución del fin para el que fuimos creados, la felicidad y la paz que solo encuentra el corazón humano en su creador.

El corazón humano está sediento de felicidad y de la plenitud de vida que goza, por participación, de la vida de Dios. Esta comprensión, en el orden de la fe, puede producir por la presencia de esta virtud, la fe, un corazón auténticamente libre por la gracia de Dios, pero paradójicamente también, por su ausencia, hace posible un corazón en el que se anida el pecado, con las adversas y fatídicas consecuencias para la existencia humana. Aún más, no solo la fe opera en el corazón humano, en él es claro una comprensión y un sentimiento, el de la misericordia, al que fray Saturnino llama sentimiento de humanidad, caridad evangélica. Para él es claro que toda la eficacia de la fe sería nula si no se encuentra apoyada en el vínculo de la caridad³.

En el corazón residen el sentimiento de amor y la ley del Señor, sin embargo, la inconstancia de los afectos del corazón confunden el

3 El texto evoca el capítulo trece de la primera carta a los cristianos de Corinto: “Aunque hable las lenguas de los hombres y de los ángeles, si no tengo caridad, soy como bronce que suena o címbalo que retiñe. Aunque tenga el don de profecía, y conozca todos los misterios y toda la ciencia; aunque tenga plenitud de fe como para trasladar montañas, si no tengo caridad, nada soy. Aunque reparta todos mis bienes, y entregue mi cuerpo a las llamas, si no tengo caridad, nada me aprovecha.... Ahora subsisten la fe, la esperanza y la caridad, estas tres. Pero la mayor de todas ellas es la caridad” (1 Cor. 13, 1-3, 13).

entendimiento. El corazón significa la afectividad humana, ese estar expuesto al mundo que nos afecta necesariamente. La afectividad, se orienta y se mueve por y en el amor; tiene en él su orientación fundamental y por él se asemeja al Creador. El corazón humano está abierto de modo irrestricto al amor; nada lo puede saciar absolutamente sino solo su Creador al que ha de amar como su origen fundamental y su último fin. Fray Saturnino enseña que el sacramento de la eucaristía es para los fieles un misterio de amor, misterio asombroso que reúne los misterios de la encarnación y la redención. Fray Saturnino Gutiérrez O.P., enseña que en Dios, el amor es un exceso y en los hombres el lazo de unidad y fraternidad (Gutiérrez sermón 2: 22, 35, 29, 35, 36, citado en Jiménez, 2012, pp. 47-50). La reflexión que lleva a la autocomprensión de la propia vida, inteligente y libre, evidencia nuestra condición de semejanza y singularidad distintiva con el creador; un mismo sentimiento anima la naturaleza humana en el orden de la afectividad; el amor no solo es constitutivo de la naturaleza humana, es también el tierno vínculo con el Dios humanado y con el prójimo⁴, es además el mandato y precepto intrínseco a la condición y naturaleza humana.

Cuarta: el optimismo saturniniano ante la finitud y fragilidad de la existencia humana

La paradoja y la contradicción humana adquieren una nueva significación a la luz de la esperanza que impregna la vida de la creatura. Se percibe en la doctrina de fray Saturnino un sano optimismo que lleva a trascender el límite de la vida. Son cuatro las categorías del optimismo de fray Saturnino ante la existencia humana.

4 Afirma Santo Tomás de Aquino que “La persona que ama debe por tanto aflojar ese cerco que le mantenía dentro de sus propios límites. Por esa razón se dice del amor que derribe el corazón: el que está derretido ya no está contenido dentro de sus propios límites, muy al contrario de lo que ocurre en ese estado que corresponde a la ‘dureza de corazón’” (Comm on Sentences III, 25, 1,1, 4m).

Una primera categoría que marca el optimismo ante la existencia es su comprensión del dolor humano. La condición original del ser humano no estuvo signada por el dolor sino por la felicidad que procede de la inocencia (Jiménez, 2012, pp. 226-230); por la paz del espíritu correlativa a la autoposesión. El dolor en el orden moral, desconocido para la inocencia feliz, apareció cuando el placer sensible primó sobre el placer de la obediencia. Fray Saturnino plantea cuestiones como la tensión entre la afección y la voluntad; entre el gozo natural y el gozo de la libertad. No es claro si lo que discute es una polaridad entre la existencia expuesta a toda afección y la que se sujeta a su propia determinación. En todo caso, en el sermón 8 aparece el dolor como un beneficio de incomparable mérito que el creador ha dado al ser humano y el dolor moral como una enfermedad que hiere la vida hasta el corazón.

Fray Saturnino establece la diferencia entre el dolor físico y el dolor moral. El primero, afecta al ser sensitivo, la condición de animalidad; impresiona el cuerpo de modo tal que lleva al ser sensitivo a huir de cuanto constituye una amenaza para la vida o existencia material; cuando éste no es suficiente para salvaguardar la vida, fray Saturnino nombra al sufrimiento físico como aquél mecanismo que lleva al ser humano a buscar el mejor bienestar. Este sufrimiento pareciera ser un dolor de orden psíquico ya que lo caracteriza por las penas morales, los engaños, la pérdida de la ilusión, el continuo rechazo. Pareciera que mientras que el dolor es afección sensible, el sufrimiento es lo que el ser humano *hace* con ese dolor, es lo que él mismo pone. Este sufrimiento, considerado por fray Saturnino como un beneficio del creador hace que al final el ser humano pueda desprenderse de lo que lo ata a la finitud y trascenderse a sí mismo. El dolor moral, en referencia al sentido del bien humano consiste en un conjunto de sentimientos que si bien laceran el corazón del ser humano, también constituyen el soporte de la virtud y la perfección moral.

Una segunda categoría del optimismo saturniniano es que el reconocimiento del inevitable escollo de la fragilidad de existencia humana lleva también al reconocimiento del amor que tiene su corazón por la virtud y de un Dios que da a cada ser humano la gracia suficiente para su salvación y perfección (Jiménez, 2012, pp. 231-235).

La virtud humana se hace a partir de la fragilidad y falibilidad de su condición. La perfección del ser humano no consiste en el solo cultivo de sus facultades intelectuales ni en la satisfacción de sus apetitos carnales; éste es más perfecto cuanto más se acerca a la perfección infinita, cuanto más se une por la caridad a Dios. De Dios y de la vida más que saber se cree, porque la fe está fundamentada en valores, en significados vitales, y no en datos que tan solo se conocen. Entonces fray Saturnino entra en el campo de la fe para enseñar que si bien hay unos datos que hablan del amor de nuestro corazón por la virtud y de la fragilidad de nuestra condición que se interpone como un escollo inevitable, también hemos de confiar que si Dios es puro, santo y bueno no solo nos destinó a la inmortalidad o plenitud, sino que ya nos ha dado los medios para perfeccionar nuestro ser hacia su auténtico destino.

Una tercera categoría que expresa el optimismo de fray Saturnino ante la existencia humana es la concomitancia entre la finitud de la existencia y el sentimiento de inmortalidad (Jiménez, 2012, pp. 235-247). La muerte no es un acontecimiento extraño o ajeno a la vida. Decía Heidegger que la única condición para morir es haber nacido. Morir hace parte de la vida, es un hecho innegable, nadie ha estado ni estará por siempre en esto que llamamos existencia. Lo que preocupa en la reflexión y en la decisión vital es el significado que pueda dar el hecho de nuestra finitud a la vida misma, el sentido que a la vida le da el morir, el sentido que al morir le da la vida.

Fray Saturnino enseñó acerca de la necesidad de hacer conciencia de la finitud de la existencia humana; por donde el hombre extienda su mirada podrá encontrar los vestigios de la proximidad de su fin, sin embargo, el ser humano no conoce el día ni la hora y Dios se ha reservado el conocimiento del último día del hombre; de ese desconocimiento debería comprender que su interés mayor debe ser el asunto de su propia salvación y del amor por su propia vida. Enseña que el ser humano, desde el momento de su concepción está sometido a la temporalidad, que cada hora vivida se lleva también algo de la existencia; sin embargo prevalece y nada puede extinguir su sentimiento de inmortalidad. Es ahí donde afirma que, paradójicamente, nunca ama el ser humano tanto la vida como cuando se aproxima a su término. Conviene destacar que

fray Saturnino, con esta afirmación, no dice que el ser humano se aferra a la vida, lo cual equivaldría a un apego a la vana ilusión de creer que no hemos de morir. Él sostiene en vez del apego a la vida el amor por la vida. Amar la vida implica haberla consumado, haber construido o haber encontrado en medio de la finitud de la existencia el significado que a todo le da sentido. Así como las formas de la vida constituyeron para él una semiótica de la finitud, la muerte es también el acontecimiento semiótico para comprender y asumir responsablemente la propia existencia. Por eso, fray Saturnino enseña, en el sermón 4, que la Iglesia llama a sus hijos para recordarles su último fin, para recordarles el deber de aspirar a su perfección frente a las quiméricas ilusiones del mundo y que el objeto del ser inteligente no es otro que conocer, amar y poseer al sumo bien (Gutiérrez Sermón 4:7, citado en Jiménez, 2012, p. 68). En el mismo sermón (Gutiérrez Sermón 4:41-42, citado en Jiménez, 2012, pp. 76-77), en consonancia con la doctrina de la Iglesia, él mismo exhorta a ordenar nuestra conducta con la conciencia cotidiana que no solo hemos de morir, sino que hemos de vivir cada día, cada acontecimiento como si fuese la última vez que lo hacemos en la vida. En eso radica para fray Saturnino la semiótica de la muerte y de la vida, en que si vivimos y amamos cada instante de la vida como si fuese la última vez, con la fe viva, con el amor ardiente, con el conocimiento del deber de aspirar a nuestra perfección, con la certeza de que solo Dios es nuestro último fin, y gracias a la perseverancia en estas actitudes, podremos al fin poseer la corona de la inmortalidad, es decir del significado y plenitud de la existencia.

La cuarta categoría del optimismo saturniniano radica en que en medio de la incertidumbre, la existencia tiende a su perfección (Jiménez, 2012, pp. 260-264). Aunque el hombre puede vivir sin hacerse jamás la pregunta por la nada y el ser, la vida y la muerte, vive permanentemente respondiendo a ella, bien sea explícita o implícitamente. En el despliegue de su existencia el ser humano vive escogiendo sus formas de ser, su forma de existir. Ese escoger y escogerse, en cuanto instancia de selectividad aunque no es todavía libertad es la raíz de su libertad, la raíz de su decisión fundamental. El ser humano camina hacia el futuro, es decir, hacia lo incierto. De alguna manera, de cara al futuro, el ser humano tiene que apostar a lo que ni tiene, ni puede, ni sabe. En su

radical incertidumbre cada ser humano tiene que vivir transgrediendo su presente, es decir, creyendo. Esta es la fe fundamental por la cual la vida antes que un saber, un tener, o un poder, es un creer. Sin embargo, la incertidumbre no coloca al ser humano en condición de ceguera. Fray Saturnino cree y enseña que el hombre puede ser feliz cuando decide responsablemente y cumple con sus deberes.

El ser humano cuenta con voluntad e inteligencia y por ende es responsable de sus acciones (Gutiérrez Sermón 1:22-27, citado en Jiménez, 2012, p. 37), por ello, es artífice de su propia salvación (Gutiérrez, Sermón 1:54, citado en Jiménez, 2012, p. 42), la religión del crucificado ha mostrado la orientación fundamental de la ley natural que se encuentra en el corazón humano que tiende a la perfección. El ser humano, en su tendencia a la perfección tiene unos deberes para con Dios, para consigo mismo y para con sus semejantes, de cuyo cumplimiento depende su felicidad, así se encuentre limitado por el estado corruptible de su cuerpo y pareciera negada la posibilidad de conseguir aquella felicidad por la cual suspira su corazón (Gutiérrez Sermón 3:38, citado en Jiménez, 2012, p. 62). Para que el ser humano pueda conseguir su perfección en medio de su falibilidad requiere de la virtud de la perseverancia. Fray Saturnino enseña que esta virtud es fundamental en todo proyecto humano, por ella es posible la vida según el evangelio, la fe y la caridad. El mismo Cristo invitó a perseverar hasta el fin para la consecución de la propia salvación y por ello, solo merecerá la corona el que legítimamente pelee hasta el fin. Sin la virtud de la perseverancia, sería imposible el precepto del amor y la fe; vivir según la ley del evangelio y alcanzar la finalidad para la que fue creado. Por eso, se puede afirmar que para fray Saturnino, la vida cristiana es la construcción de la plenitud, y morir es como el nacer: lo que nace es lo que se gestó. Esto con un matiz muy peculiar, que esa plenitud de ser y sentido, que el hombre va gestando históricamente y que sobrevendría con total claridad, es vivenciada como gracia, como un don que Dios le da a su creación.

Quinta: el estado o la vocación humana

El estado que cada ser humano construye, la búsqueda de su perfección y felicidad, ha de obedecer a la gracia de la vocación o llamado que Dios hace a cada persona en su particularidad. Desobedecer este llamado equivale a perder la propia vida. Enseña que, siendo el estado humano de condición elegible, el descontento en un determinado estado obedece a una elección que no identificó el llamado de Dios, a una ausencia de discernimiento que atendiendo solo a los caprichos y pasiones no fue capaz de reconocer en su naturaleza, sentimientos e inclinaciones el llamado de Dios a la propia perfección y felicidad. Para el predicador hay una clara distinción entre el estado más perfecto y la perfección en el estado. Sostiene que el estado más perfecto es el apostolado, y éste está limitado por su comprensión a la vida religiosa y sacerdotal. Para este estado identifica como condición fundamental el espíritu de la humildad que lo hace apto para una ciega y santa obediencia, la observancia de los estrictos preceptos de la castidad y para la abnegación total de sí mismo. De ahí que la radicalidad del seguimiento en el estado del apostolado no sea para todos y quien no es realmente capaz de ello pueda encontrar en el estado más perfecto su propia frustración. La perfección, enseña fray Saturnino, no consiste en abrazar el estado más perfecto porque la eficacia de la gracia produce su efecto en todos los estados llamados a la perfección. La perfección y la virtud estarían entonces en el desarrollo de un proyecto de vida que supo trascender hasta Dios, meta última del ser humano, pero que supo investigar las coordenadas de la propia existencia por las cuales un humano decide, en discernimiento y con el auxilio de la gracia, ubicar su lugar en el mundo. La perfección requiere inteligencia y libertad en apertura a la experiencia del trascendente.

Sexta: la Iglesia del Señor

Ante el advenimiento de las iglesias protestantes a Colombia, asume una posición apologética en materia de eclesiología. En este contexto, fray Saturnino enseña que solo la Iglesia católica fue fundada

por el redentor, como una sociedad perfecta edificada sobre la piedra fundamental de Pedro, con un solo pastor. La presentación que hace de la Iglesia en el sermón 5 (Jiménez, 2012, pp. 78-86) tiene un tono apologético, él mismo titula su sermón como “Sermón sobre las pruebas que demuestran que la Iglesia Católica es la verdadera Sociedad fundada por el Redentor”. El epígrafe o texto de la escritura con el que inicia su sermón está tomado de la carta a los Efesios: “Un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo” (Ef. 4, 5). Su exordio parte de la tesis que si bien la excesiva credibilidad le es nociva al hombre, lo es mucho más la incertidumbre y el entendimiento confuso y encerrado en el error.

Defiende la Iglesia católica ante el surgimiento de la Reforma, llegada recientemente a Colombia. Coloca en la misma condición a los arrianos, nestorianos, maniqueos, pelagianos y reformadores. La tesis que sostiene a lo largo del sermón, afirmada en la confesión del Concilio de Nicea, es que entre todas las asociaciones llamadas cristianas, solo la católica fue fundada por el redentor.

Un segundo fundamento de su posición eclesiológica radica en la necesidad de la unidad de la Iglesia, la cual implica unidad en la doctrina, conforme a la exhortación del apóstol cuando propone el símil del cuerpo. Sin embargo, el carácter central que designa la auténtica Iglesia y permite, si no una posición ecuménica, al menos un llamado a la comunión radica en la profesión de fe del Concilio de Nicea que sostiene la unicidad, santidad, catolicidad y apostolicidad de la Iglesia del Señor admitida y confesada por todas las comuniones, incluidas las diferentes iglesias protestantes. Hasta la finalización del sermón, fray Saturnino describe y argumenta por qué la Iglesia católica reúne esos requisitos y contrasta las razones por qué desde 1517, la reforma se encuentra lejos de arrogarse esas características.

Séptima: María y su tarea en la obra de la reparación

María es modelo para el creyente, para asumir las situaciones límite de la vida como el dolor, pero además es modelo de la conducta humana que busca su propia perfección. No es en medio de la opulencia, de la

gloria, de la abundancia y la fama donde el hombre puede labrar su propia perfección. Contemplar el dolor de Cristo en la cruz y de su madre en el calvario le llevan en su doctrina mariológica a enseñar que María es corredentora, la nueva Eva, Madre de los hombre, virgen, la que aplasta la cabeza de la serpiente, pero de modo muy fino alcanza su mayor expresión en el título de Madre de Dios, y la reconoce como tal contemplándola al pie de la cruz.

Fray Saturnino parte del texto del evangelista (Jn. 19, 25) que presenta a María junto a la cruz de Jesús. Lo contempla como elocuente y sencillo cuadro en el que, situado en el corazón compasivo de María, entiende que ella, al contemplar el dolor en la cruz, comprendió los intereses de la humanidad que allí se decidieron y comprendió la grandeza de la víctima. Allí enseña fray Saturnino que aquel corazón tras-pasado de dolor al ver en un solo hombre tanto sufrimiento acopiado, confesaba que ese hombre era su hijo y era su Dios. Qué finura la del predicador para confesar a María como Madre de Dios:

(48) Estaba junto a la cruz María, Madre de Jesús, dice el evangelista, ¡que sencillez para tan elocuente cuadro! María solo comprendía los grandes intereses de la humanidad que allí se decidían: ella sola comprendía la grandeza de la víctima... (49) Aquellas dos almas eran dos fidelísimos espejos que se enviaban mutuamente los rayos de sus penas y multiplicaban el acervo de sus pesares... (50) Sabido es que el corazón de la mujer por su caracterizada sensibilidad es más susceptible de la compasión y su corazón cual cera líquida de prisa mira la desgracia; ¿que sería la tortura del corazón de María al presenciar tantos dolores acopiados en un solo hombre? (51) Y aquel hombre era su hijo y su hijo era su Dios. Aquí faltan las palabras, enmudece la lengua y la imaginación se pierde al contemplar aquel piélago inmenso de amarguras y dolores: se necesitaría tener la sensibilidad de un Dios para profundizar los dolores de Jesucristo, se necesitaría la sensibilidad de la Madre de Dios para medir el abismo de amargura de María (Gutiérrez Sermón 8:48-51, citado en Jiménez, 2012, p. 116).

En el resumen del sermón enseña, a modo de conclusión, que Jesucristo asoció a María en la reparación del género humano y la presentó de pie, al lado de su cruz como modelo de conducta. No tiene entonces sentido quejarse ante la presencia del dolor, cuando se ha comprendido que éste pudo restablecer la condición humana, la eterna justicia y la gloria de las que el ser humano ha sido partícipe. Por ello, todo dolor y sufrimiento humano realmente serán redimidos y serán redentores cuando sean inscritos en la cruz que sostuvo al mismo tiempo al amor humano y al amor de Dios, la vida del autor de la vida que se entregó por amor.

Cierre

Como conclusiones finales cabe destacar que la investigación fue un ejercicio de articulación entre tres enfoques metodológicos que intervinieron en un caso muy particular de investigación teológica. En el plano eclesial, la investigación posibilitó la recuperación de las comprensiones teológicas de uno de los más grandes predicadores colombianos del siglo XIX: el dominico fray Saturnino Gutiérrez Silva O.P. Recuperar sus comprensiones teológicas constituyó ya un aporte a una congregación religiosa de quién, junto a la Madre Gabriela de San Martín es su fundador. Consideramos que en la lectura y meditación de la predicación de su fundador se podrá actualizar sus comprensiones y vigorizar su espiritualidad y carisma. Al mismo tiempo, en el mismo plano eclesial, fue un ejercicio que invita a recuperar la obra y los textos de predicadores colombianos y sus comprensiones teológicas. Finalmente, la investigación es un aporte para cuando llegue el momento en que una comisión teológica para su beatificación discierna y juzgue, respecto del siervo de Dios fray Saturnino Gutiérrez Silva O.P., si la experiencia de trascendencia que tuvo en la eucaristía, el evangelio y el corazón humano fue de tal exceso del amor de Dios que hicieron del predicador colombiano un testimonio de vida de permanencia en su Dios y Señor. ¡Ojalá!, a raíz de estos 800 años de presencia de los dominicos, la Provincia de la Orden a la que tanto amó, de la que fue vicario casi diecisiete años, con la que se cumplió

la ardua tarea de restaurarla después de la dispersión de la Orden en Colombia por más de tres décadas, tome una mayor iniciativa en la causa de su beatificación. Fray Saturnino Gutiérrez Silva O.P. amó la vida y vivió con la convicción de que solo Dios es el último fin de la vida, que el objeto del ser inteligente no es otro que conocer y amar el sumo bien. Quizás la pretensión de un ejercicio de investigación teológica que atendió solo once sermones de puño y letra, algunos acompañados con su propia rúbrica, pueda ser un motivo para sacar de cierta prolongada marginalidad al siervo de Dios que rubricó con su vida, experiencia del exceso del amor de Dios, lo que escribió y predicó en esta tierra colombiana.

Referencias

- Bidegain, A. M. (2004). *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*. Bogotá: Taurus.
- Cepedal, T. (1993). *Curso de Biblia: Claves para leer el libro sagrado*. Madrid: Editorial Ps.
- Jiménez, G. (2012). *Comprensión teológica de Fray Saturnino Gutiérrez Silva, O.P.* Bogotá: Kimpres.
- Lonergan, B. (2006). *Método en Teología*. Salamanca: Sígueme.
- Mesanza, A. (1936), *Apuntes y documentos sobre la orden Dominicana en Colombia de 1680 a 1930*. Caracas: Sur América.

Capítulo 6

Fundar, a pesar de todo: la madre Gabriela de San Martín y las primeras comunidades locales de la Congregación de Dominicas de Santa Catalina de Sena. Colombia, 1880-1905*

WILLIAM ELVIS PLATA QUEZADA**
CLARA EMILIA VÁSQUEZ PINZÓN, O.P.***

La Congregación de Dominicas de Santa Catalina de Sena es la primera comunidad religiosa femenina nacida en Colombia y fundada por los colombianos Gabriela de San Martín y fray Saturnino Gutiérrez O.P. Su origen se dio en un medio y condiciones muy adversas, al punto que el haber sobrevivido y salido a flote es un signo de la valentía y tesón de un grupo de mujeres, en su mayoría campesinas,

* Este trabajo es fruto del proyecto de investigación “Biografía de la Madre Gabriela de San Martín O.P.” realizado entre 2009 y 2013 dentro de la fase diocesana del proceso de beatificación de dicha religiosa. Se financió con fondos proporcionados por la Congregación de Dominicas de Santa Catalina de Sena.

** Profesor, Escuela de Historia, Universidad Industrial de Santander. Bucaramanga, Colombia.

***Religiosa de la Congregación de Dominicas de Santa Catalina de Sena. Regente General de Estudios y Comisión Histórica Diocesana, encargada de evaluar la documentación relacionada con la vida de la Sierva de Dios Gabriela de San Martín.

de baja instrucción escolar, con muchas carencias, defectos y limitaciones, pero a la vez llenas de fe, esperanza y perseverancia. Este capítulo hace parte de una biografía que sobre la madre Gabriela de San Martín (1848-1927) se acaba de elaborar con motivo del inicio de su proceso de beatificación. Se estudia aquí el difícil contexto en que las primeras comunidades locales debían trabajar, en términos políticos, económicos y culturales, las características de las primeras religiosas y cómo, además de luchar contra ese contexto, se tuvo que vencer una gran barrera mental que había sido interpuesta desde tiempos coloniales: la subvaloración de las capacidades, madurez y valores del catolicismo local, expresada no solo por las autoridades vaticanas, sino hasta por el propio clero local.

Génesis de la congregación y características de las primeras religiosas

La entonces llamada Congregación de Dominicas Terciarias nació en la población de Villa de Leyva, Boyacá, el 18 de febrero de 1880, cuando un grupo de ocho religiosas —entre las cuales estaba Gabriela Durán Párraga, quien asume el nombre Gabriela de San Martín¹— tomó hábito y pronunció los tres votos propios de una comunidad regular: castidad, obediencia y pobreza. Todo bajo el auspicio del dominico fray Saturnino Gutiérrez O.P. —por entonces párroco de la villa— y el apoyo anímico de las monjas Carmelitas del lugar. Empezaba así una experiencia novedosa en el contexto colombiano. Las comunidades religiosas femeninas de vida activa eran prácticamente desconocidas en el país, y solo las Hermanas de la Caridad —Dominicas de la Presentación— hacían presencia en el país, habiendo llegado apenas siete años antes. Las Terciarias Dominicas eran, además, la primera fundación hecha por colombianos y con material humano “de la tierra”. La idea había nacido del padre Gutiérrez, fraile muy culto y emprendedor, cuando, tras intentar crear

1 Gabriela de San Martín fue la segunda superiora general de la Congregación (1883-1905) y reconocida como fundadora de la misma.

infructuosamente varias instituciones educativas masculinas, consideró que era importante ampliar la cobertura a la mujer, para lo cual vio la importancia de una comunidad religiosa de terciarias, que lejos de enclaustrarse, se dedicaran a la educación de la niñez femenina, y atender otras áreas de la beneficencia —como la salud— que el débil Estado era incapaz de cubrir, delegándolas en manos de asociaciones privadas, la mayoría de ellas, católicas (Londoño, 2004, pp. 191-214; Arango, 2004, pp. 91-117).

En una carta enviada por fray Saturnino a fray Buenaventura García, Vicario Provincial de los Dominicos, se da cuenta de la misión que la nueva comunidad religiosa sería: “consagrarse a la educación de la juventud de su sexo y a la asistencia de los enfermos, dictando con este objeto un reglamento calcado en el espíritu de la regla de su Orden” (De la Trinidad, 1961, p. 68). Así, se le confió un colegio de enseñanza secundaria, una escuela gratuita de primeras letras y el hospital del pueblo.

La proyección carismática escogida, la educación, tenía mucha relación con el contexto nacional e internacional, la cual se resumirá a continuación. En Europa, tras la ruptura de la institución eclesiástica con los Estados nacionales y la disputa con el liberalismo y sus ideologías afines, el clero emprende iniciativas de fundar colegios e instituciones educativas que sirvieran como “refugios” para buscar salvaguardar los valores cristianos que eran amenazados por el nuevo orden laico. Por eso, en el siglo XIX hay un crecimiento exponencial de escuelas y colegios y nacen muchas comunidades religiosas con este fin, varias de ellas integradas por mujeres, a quienes se les veía una predisposición natural a enseñar. Por lo demás, la mujer, que hasta entonces había sido excluida de la educación, fue vista por los eclesiásticos como clave para poder mantener el espíritu cristiano en la familia. En el discurso oficial, a ella se le dio el papel de guarda de la moral, la fe y las costumbres cristianas en sus hogares. Esto implicaba que las mujeres debían ser formadas para su rol, formación que comprendía: saber leer y escribir, hacer cuentas, artes y manualidades, todo en un ambiente de piedad, rezo, lecturas piadosas, entre otras. Esto requería a su vez de religiosas que se encargaran de educación de las niñas “futuras mamás salvaguardas de la Iglesia”. Por ello hubo tantas fundaciones de

comunidades religiosas femeninas en el siglo XIX con un fin compartido: la educación.

Esta coyuntura internacional coincidió en Colombia, inicialmente, con una situación particular de ruptura entre Iglesia y Estado (1861-1886); y luego, con un segundo momento, a partir de 1886, en el cual el Estado volvió a apoyarse en la Iglesia para buscar estabilidad, paz y orden social y político. Esta vez el Estado consideró vital a la Iglesia para aumentar la cobertura educativa e ir reduciendo la altísima tasa de analfabetismo.

En cuanto a los hospitales, también fueron una necesidad apremiante en la época, en un medio donde había poca higiene, muchas epidemias y numerosas enfermedades de todo tipo. Además, se trata de una época plagada de guerras y conflictos militares, con sus correspondientes heridos. El Estado por sí mismo no tenía los medios para responder ante esta demanda; por tanto, siguiendo la tradición propia de un contexto de alianza Iglesia y Estado, tras el concordato entre el gobierno y la Santa Sede (1887) se decide entregar en manos de las comunidades religiosas la atención de ese servicio; ellas entonces, suplirán al Estado en su deber. El oficio de atención de enfermos era considerado de naturaleza femenina; por eso, la mayor parte de los hospitales fueron atendidos por religiosas, que además eran más numerosas que los hombres. Las hermanas Terciarias Dominicas no estaban solas en estos trabajos; otras comunidades llegaban al país para trabajar en propósitos similares: las Hermanas de la Caridad (Presentación), las Hijas de la Caridad (Vicentinas), las Salesianas, la Orden de la Enseñanza, entre otras. De manera que fray Saturnino y el grupo fundador de la Congregación actuaron en todo ello respondiendo a las exigencias de su tiempo y su medio.

Llevar adelante esta misión requería un grupo humano lleno de cualidades básicas para la educación, la medicina y la enfermería, además de contar con un espíritu valiente y resistente.

Ser religiosa de la Congregación de Terciarias Dominicas de Santa Catalina representaba, ciertamente, una apuesta. Se trataba de la primera comunidad religiosa fundada en Colombia. No existían antecedentes. Esto significaba que no había amparo de ningún tipo en caso de que el proyecto no funcionara. No existía una “casa general” en otro país, que sirviera de refugio; no vendría nadie a “resolver” los

problemas. Gabriela y quienes la rodeaban debían ser muy fuertes, valientes y perseverantes. Nadie acudiría en su ayuda. El clero secular estaba dispuesto a secundar el proyecto solo si veía frutos; en cuanto a la Orden dominicana —a la cual se inscribió la nueva comunidad— se encontraba muy débil en Colombia y los frailes ni siquiera tenían fuerzas para reorganizarse ellos mismos, luego de haber sido suprimidos por orden del gobierno nacional en 1861.

Se debía, además, vencer varios temores y complejos de distinta clase. Uno de ellos era que, ante los ojos de Roma y de la Iglesia católica europea, América era un continente de misión y sus habitantes eran considerados como cristianos de “periferia”; ellos eran vistos como objeto de la evangelización, no sujetos de la misma. El eurocentrismo, tan marcado en esa época, era otro elemento conexo que creaba un complejo de superioridad entre la institución eclesiástica “europea” y de inferioridad entre los católicos colombianos y latinoamericanos.

Se debían afrontar los complejos machistas. La subvaloración de la mujer en la época era muy fuerte; se le consideraba el “sexo débil” y por consiguiente, debía estar cobijada y supervisada siempre por los hombres y más en la Iglesia. Para poder avanzar en un proyecto como la fundación de una comunidad religiosa, la mujer que lo liderara o estuviera al frente debía ser sumamente dócil a la dirección del varón, es decir, de aquellos hombres “destinados” para ser los “guías”; en este caso, fray Saturnino y después, el Provincial de los Dominicos, el Arzobispo de Bogotá y el mismo Nuncio del Vaticano.

Al grupo fundador pronto se agregaron nuevas integrantes, lo que muestra la confianza que dicha fundación expresó. El 12 de julio de 1880 ingresaron Cristina Gutiérrez (Sor Magdalena de Santa Rosa, hermana del Padre Saturnino Gutiérrez), Dolores Padilla (Sor Tránsito de San Joaquín), Delfina Rojas (Sor Inés del Santísimo), hermana de la Madre María del Sagrado Corazón. Entre 1881 y 1890 están registrados los nombres de 44 religiosas que ingresaron, varias de las cuales no eran jóvenes; por otra parte, en este lapso se retiraron 19 religiosas (Hermanas T. D. S C, 1880-1960: Libro de Estadística).

¿Qué motivaciones tenían estas religiosas para ingresar a una congregación naciente, sin apoyo jurídico definido? En sus cartas de petición para ser admitidas estas mujeres expresan aprecio por la vocación

religiosa, deseo de unirse a las Hermanas Terceras para trabajar en la santificación de la propia alma, practicando los mandatos de la regla y constituciones y obedeciendo a los superiores (Barrera Molano, J. Carta, 19 de julio de 1884); anhelan alcanzar la felicidad eterna profesando en la Congregación (Gutiérrez, M. Carta, 26 de diciembre de 1884); quieren consagrarse al servicio del Señor Jesucristo y del prójimo (Franco Vargas, E. Carta, 12 de marzo de 1890). Se refieren además a los buenos ejemplos de las religiosas (González, M. Carta, 23 de abril de 1895). Por otra parte, muchas manifiestan no tener recursos para la dote; también creen que su edad avanzada es impedimento para casarse y tener hijos; aseguran además la legitimidad de su nacimiento y su buena salud. Los sacerdotes también influían en la decisión de las aspirantes (Sánchez Silvestre, I. Carta, 18 de noviembre de 1903). Ellas, muchas veces, veían en la vida religiosa la única oportunidad para realizarse como mujeres y un refugio ante situaciones que consideraban adversas.

Figura 1. Consolación González (Sor María de la Consolación) fines s. XIX



Fuente: Archivo de la Provincia Dominicana de San Luis Bertrán de Colombia (Bogotá). Fondo Colecciones. Baeza.

Varias cartas de Sor Mercedes de Santo Tomás dirigidas a la Madre Gabriela entre 1895 y 1896 (Santo Tomás, M. Cartas, 1895-1896), proporcionan información muy valiosa para comprender las características de las primeras religiosas de la Congregación. A partir de ellas se pueden deducir varios puntos que se exponen a continuación.

En la primera generación hay personas que ingresaron a una edad “avanzada” para la época, es decir, más de 30 años. Es necesario tener en cuenta que entonces el promedio de vida de una persona en Colombia oscilaba los 50 años y por lo tanto era costumbre que una mujer, especialmente, ya tuviera “resuelta” su vida antes de los 20 años. A esa edad ya había contraído matrimonio o ingresado a un convento o comunidad religiosa. Quienes permanecían solteras generalmente lo hacían porque debían cuidar o apoyar a algún pariente. Por eso, el ingreso de mujeres treintañeras da a entender que la Congregación no recibió la confianza inmediata de los padres de familia; posiblemente no creían que una obra de este tipo, nacida en un rincón humilde de Colombia, fuera a prosperar. Solo aquellas que ya nada tenían que perder —seguían solteras a una edad en que ya se veían reducidas las esperanzas de contraer matrimonio— vieron en la naciente Congregación una oportunidad para seguir un ideal que representaba una ruptura frente a los modelos de vida que se ofrecían a la mujer por entonces, además de una propuesta que no dejaba de presentarse como una aventura. Por eso eran ellas y no otras las “destinadas” a hacer parte de la primera generación de Terciarias Dominicas de Santa Catalina.

No obstante, rápidamente se procuró que las novicias de los grupos sucesivos, tomaran hábito más o menos a los 17 años, como lo pedían las normas.

Otra característica a resaltar es que muchas de estas mujeres no eran necesariamente “hijas legítimas” de sus padres. Esto último constituye toda una novedad con respecto al patrón que se usaba para la vida religiosa femenina apenas unas décadas atrás. Era casi impensable antes de mediados de siglo XIX que una mujer no reconocida por su padre pudiera tomar hábito e hiciera profesión religiosa; las circunstancias estaban cambiando. Esto apoya además la hipótesis de que la Congregación fue recibida inicialmente con cierta desconfianza por las élites y familias adineradas locales, las cuales generalmente

suministraban la mayor parte de las vocaciones para los conventos femeninos de la época, y se tuvo que permitir el ingreso de mujeres provenientes de medios sociales más desfavorecidos, donde, según afirman algunas investigaciones, eran frecuentes los casos de amancebamientos y de hijos “no reconocidos”.

Las constituciones primigenias de la congregación afirmaban, no obstante, que las “ilegítimas” no podían aspirar a ser religiosas de *coro* sino que únicamente podían ser hermanas *legas*². Es decir, harían parte de las religiosas que recibirían menos instrucción, no rezarían el Oficio Divino y se encargarían enteramente de oficios manuales.

Poco a poco fueron surgiendo religiosas entre el alumnado de los colegios que dirigía la comunidad. A medida que la Congregación fue reconocida por sus esfuerzos e ingente trabajo en las escuelas y colegios, se fueron incorporando jóvenes maestras. Ellas sí eran personas de sectores sociales “acomodados”, según varias fuentes y podían pagar una dote, algo que no era asequible para la gran mayoría de la población campesina de la época.

Por otra parte, vale la pena resaltar que estas primeras vocaciones eran voluntarias, es decir, no eran los padres los que escogían que sus hijas ingresaran a la Congregación, sino que las mismas hijas decidían hacerlo. De esta forma, la Congregación rompía con un modelo de muchos siglos que había hecho de la vocación al matrimonio, al orden sacerdotal o a la vida religiosa, un asunto exclusivamente paterno, motivado por intereses, muchas veces pragmáticos, dinásticos y hasta económicos³. De hecho, algunas de ellas ingresaban contra la voluntad de sus familias, que no veían ganancia alguna con el hecho

2 Desde la época colonial y el siglo XIX era costumbre que las religiosas de “coro”, portaran velo negro y las “legas”, portaran velo blanco. El color del escapulario también cambiaba, siendo blanco para las primeras y negro para las segundas. Esto constituía una marca visible que diferenciaba las religiosas según su origen social, transportando al interior de los claustros, la segregación que se daba en la sociedad (Toquica, 2008).

3 Para más detalles sobre la vida religiosa masculina y femenina en los siglos XVI, XVII, XVIII y XIX en Colombia ver: Toquica, 2008; Plata, 2012.

de que una de sus vástagos ingresara a una Congregación naciente, sin historia (Niño Jesús, J. Carta a G. de San Martín, 25 de julio de 1904).

Dadas las malas condiciones higiénicas de la época, la situación itinerante de las religiosas y para evitar epidemias en un medio grupal, otra condición a la cual se prestaba mucha atención, era el estado de salud de las religiosas. Una precaria condición de salud, una enfermedad crónica presentada durante la etapa de formación, antes de profesar, era un motivo suficiente para enviar a una aspirante o novicia a su casa. La comunidad, que nacía en medio de muchos trabajos, requería ante todo un personal fuerte de alma y cuerpo. Tras la profesión, la religiosa estaba ya ligada a la comunidad y esta debía encargarse de ella, si estaba enferma. Antes no; podía solicitarse al padre de la muchacha que la retirara y esperara “afuera” mientras se curaba, si esto sucedía. Esto, vale decirlo, era una costumbre muy extendida en todas las comunidades religiosas, tanto masculinas como femeninas, a lo largo y ancho del orbe católico (Anderson y Zinsser, 2009, pp. 225-226).

Otra característica de estos primeros grupos de religiosas era su baja formación académica, como era común entre las mujeres de la época. Del grupo fundador solo las hermanas Rosa, Virginia y Matilde Umaña tenían una educación relativamente sobresaliente, y de hecho, el fundador fray Saturnino Gutiérrez, había confiado en Rosa Umaña la dirección de la nueva comunidad, pero en poco tiempo se retiró —tanto ella como sus dos hermanas— de la comunidad, quedando Gabriela al frente de la misma.

Las limitaciones en la formación educativa de las religiosas se evidencian en la correspondencia que se guarda en los archivos. En ella abundan las cartas escritas por religiosas de la Congregación y que contienen una ortografía bastante regular, aunque, eso sí, mantienen una caligrafía aceptable y a veces buena. La propia Madre Gabriela tenía una ortografía bastante mala, evidente en las cartas que ella alcanzó a escribir de su propio puño y letra —la mayoría de sus cartas fueron dictadas a una secretaria—. Vale decir que por esta época la gramática y la ortografía española ya se habían normalizado a formas similares a las actuales.

Otro signo de la débil preparación intelectual lo transmiten varias cartas escritas por Sor María del Carmen de San Luis a la Madre Gabriela. Hay dificultades en comprensión de documentos aparentemente sencillos como las nuevas constituciones de la Congregación; tampoco entienden bien el significado de conceptos y órdenes emitidos en las cartas enviadas por la Madre a la comunidad. Sor María del Carmen recurría a terceros para que le ayudaran a comprender y le explicaran:

En mi carta pasada olvidé preguntar a Su Reverencia cómo es que me dice con respecto a que “asegure”, no comprendo que es lo que debo asegurar; ojalá me haga Su Reverencia la caridad de aclararme ese puntito: ayer también me quedé pensando en el recado que me mandó Su Reverencia con respecto a las muchachas de allá y de aquí, pues Efigenia no acertó a explicármelo; por este motivo no puedo dar Su Reverencia una contestación satisfactoria; no obstante, le diré a Su Reverencia que cualquier cosa que disponga Su Reverencia respecto a esta casa y a nosotras, no hay duda que estará muy bien [...]

Madrecita: una de las cosas que nos dijo Efigenia que nos había mandado decir Su Reverencia ayer, fue: que en este mes no se hacía la disciplina ¿es que ya se está poniendo en práctica lo que mandan las Constituciones? Yo quisiera saber cómo está eso, Madrecita, porque con una solita vez que leímos, y con tan malas cabezas no se nos quedó gran cosa; si es así, y Hna. Gertrudis puede hacerme la caridad de copiárnoslas, yo le podría mandar un cuaderno (San Luis, M. C. Carta a G. San Martín, 8 de junio de 1891).

Este documento parecería mostrar que hacia 1891, Sor María del Carmen de San Luis, una de las líderes de la Congregación —fue la tercera superiora general de la comunidad— presentaba dificultad en la comprensión de textos.

Tanto la Madre, como algunas de sus religiosas eran conscientes de estas limitaciones y buscaban superarlas. En una carta de 1892, la hermana Mercedes de Santo Tomás, otra de las religiosas pilares de la Congregación,

le informaba a la Madre que la Hermana Ana Matilde se encontraba tomando clases de aritmética con un señor de apellido Prada; “Hna. Ana Matilde los momentos que le quedan desocupados está en clase de aritmética, que se la hace el Dr. Prada, todo esto ha sido interés que ha tomado el Señor Cura por que aprenda bien” (San Martín, G. Carta a M. de Santo Tomás, 2 de mayo de 1892).

Varias religiosas apenas sabían leer y no necesariamente conocían las cuatro operaciones de cálculo. Tendrían por ello muchos problemas a la hora de llevar cuentas, presentar informes, administrar su bienes locales, entre otros. No obstante, se observa un deseo de superación. Este era, entonces, el tipo de mujer y religiosa que la Madre Gabriela junto con sus asesores, tuvo que formar y confiar la misión carismática de la congregación naciente.

Las primeras comunidades locales y el servicio ofrecido

Dada la misión carismática de la Congregación, encaminada a la educación y la beneficencia social, las primeras comunidades locales creadas por la Congregación surgían bajo la iniciativa y auspicio de asociaciones de laicos, parroquias y hasta del mismo Estado. Las necesidades en todos los órdenes eran muchas, apremiantes y urgentes, en un país donde la tasa de analfabetismo ondeaba el 80% (Silva, 1998, p. 62), la pobreza era mayoritaria en la población y la existencia de hospitales y orfanatos y casas de beneficencia era muy escasa⁴.

Por eso, apenas cundió la noticia del nacimiento de la comunidad de Terciarias Dominicanas, fueron llegando las invitaciones para crear o apoyar la fundación de un hospital, un hospicio o un colegio. Es decir,

4 Aunque la Constitución de 1886 establecía claramente la obligación del Estado de velar por la salud de los ciudadanos, sus recursos eran pocos, menguados aún más por las crisis económicas que generaban las guerras civiles. Solo hasta la década de 1940 se logró estabilizar un poco la organización estatal de salud pública, cuando se crearon el Ministerio de Higiene y el Seguro Social (Miranda, 1998, p. 268).

la Congregación era llamada y ella respondía a ese llamado. Por eso, las hermanas siempre eran “esperadas” y, por lo tanto, recibidas con regocijo por la gente de los pueblos a donde llegaban a establecerse. En algunos lugares, el día de su llegada era todo un acontecimiento solemne, que incluía ceremonias civiles y eclesiásticas, que duraban varios días, actos que mostraban, por una parte, que existía un pueblo que veneraba y apreciaba grandemente a las religiosas y veían en ellas figuras que beneficiaban profundamente, tanto en el plano material como espiritual, a la población donde ellas se establecían. Por eso su llegada merecía ser festejada.

Quizá la fundación más importante de estos años fue la de Guateque, en Boyacá. El proceso, iniciado en 1886, se consolidó en 1890, cuando la junta del hospital del municipio de Guateque y la junta directiva del mismo, encabezados por el Padre Gabriel Pérez, establecieron un contrato (Hermanas Terciarias D. S. C. Contrato con la Junta del Hospital de Guateque, 24 septiembre de 1890) por el cual entregaban a fray Saturnino y a la Tercera Orden el hospital y la escuela del municipio. Las juntas se comprometían a sostener a cuatro hermanas para que dirigieran el hospital y la escuela. Por su parte, en el contrato, los superiores de la Tercera Orden, fray Saturnino y la Madre Gabriela se comprometían a mantener en constante servicio a cuatro religiosas que se encargarían del hospital y la escuela anexa, ambos intervinientes establecieron los pormenores de su respectivo compromiso.

Esta formalización de la fundación de Guateque fue acompañada de un reconocimiento oficial, por parte del párroco del lugar, de la labor llevada a cabo por las hermanas, agradeciéndole a la superiora general por su efectividad y sabiduría en el gobierno del instituto. Describe así el accionar de la comunidad de Guateque:

Todos los de esta población nos encontramos altamente satisfechos del cuidado, esmero y vigilancia que las Hermanas han tenido en el sostenimiento de la Escuelita de niñas pobres y en la reparación de la salud de los enfermos que hemos confiado a su cuidado.... Su carácter, su amabilidad, su trato afable y cortés que usan para con todos los que las tratan, su abnegación y su decisión por la

frecuencia de los sacramentos, me hacen pensar que esta su casa de Dominicanas puede citarse como modelo en toda la Congregación (San Martín G. Carta a S. Gutiérrez, 4 de mayo de 1888).

Tras la fundación de Guateque se crean las casas de Miraflores (1892), Gramalote (1894), segunda casa de Bogotá (1896), Pesca (1900), Tunja (1903) y Belén (1904). En los contratos de creación de dichas casas puede verse un progresivo aprendizaje en lo que respecta a las condiciones, exigencias y posibilidades de la comunidad local allí establecida, de su entorno y de los promotores y protectores de la fundación. Si en los primeros contratos, muchas veces, por inexperiencia, se generaban vacíos que a la larga terminaban afectando la estabilidad de la comunidad local, con el tiempo tales documentos se estructuraron mejor en justicia para todos. Un buen ejemplo de esto último es el contrato de fundación en Gramalote, firmado entre la Madre Gabriela de San Martín y el Señor Vidal Peñaranda, con el fin de atender una escuela de niñas. Además permite ver los requerimientos de la comunidad educadora y los contenidos de formación de la mujer colombiana de la época:

El señor D. Vidal Peñaranda, se obliga:

A dar local cómodo y suficientemente capaz para habitación de las Hermanas y establecimiento del Colegio.

A costear el viaje de las Hermanas en la ida; y en caso de que no se cumpliera debidamente lo estipulado en este contrato, a cubrir igualmente los gastos ocasionados por la traslación de las Hermanas a esta.

A garantizar con qué número de alumnas se cuenta y con qué pensión, según el precio de plaza, para atender a los gastos de enseñanza y manutención de las alumnas y a los particulares de las Hermanas del Colegio.

A dejar a las Hermanas la libertad e independencia necesaria para el buen régimen del Colegio y el cumplimiento de sus deberes como Religiosas.

A facilitarles a las Hermanas los recursos espirituales.

Si por enfermedad o por cualquiera otra causa grave, al juicio de la Superiora hubiere necesidad de cambiar a alguna Hermana, le costearan el viaje de traída, y también el de llevada de la Hermana que haya de sustituirla.

La superiora por su parte se compromete:

A sostener seis Hermanas idóneas y competentes para el perfecto desempeño, de sus clases y dirección del Colegio.

A dar progresivamente los ramos de enseñanza siguientes: Religión, urbanidad, moral, Aritmética, contabilidad, geografía, gramática en todas sus partes, historia sagrada y patria, francés, botánica y lectura, canto, piano, modistería, dibujo y caligrafía. Obras de mano todas las propias para el adorno y necesidad de las señoritas, como son: bordados de todas clases, costuras, tejidos, flores y frutas artificiales.

Este contrato será sometido a la aprobación de los Ilustrísimos Señores Obispos de esta diócesis y la de Nueva Pamplona.

Leiva, diez y nueve de diciembre de mil ochocientos noventa y cuatro.

Vidal Peñaranda y Gabriela de San Martín (Hermanas Terciarias D. S. C. Contrato de creación de la casa de Gramalote, 22 de diciembre de 1894).

Conviene destacar en el contrato de Gramalote otras opciones que aparecen como compromisos de la superiora: 1) idoneidad y competencia de quienes han de tener a su cargo la promoción humana a través de la educación; 2) gradualidad e integralidad de una propuesta curricular; y 3) opción preferencial por formar a la mujer colombiana.

Se ha dicho que el apostolado de la Congregación se dirigía en torno a la educación, la atención de huérfanas y la salud. Las primeras escuelas solo recibían un pequeñísimo número de niñas. La Hermana

María del Sagrado Corazón, superiora local y directora del colegio que estaba abriendo en Pesca, dice que se atendía una población de 29 niñas —de las cuales 20 eran externas—, siete de las niñas no pasaban de los 10 años. El colegio era en realidad una casa pequeña, tomada en arriendo; por lo que se tenía que acomodar a las circunstancias. El oratorio, por ejemplo, era una pieza acondicionada. Para completar, la casa estaba afectada por la humedad (Sagrado Corazón, M. Carta a G. de San Martín, 8 de mayo de 1901).

Pero la principal dificultad con que la Congregación tenía que lidiar en este tipo de obras, era la falta de religiosas con la mínima formación necesaria para enseñar a leer, a escribir, y a enseñar rudimentos de matemáticas y religión a las alumnas. Tan mala era la situación que en ocasiones los propios párrocos de los pueblos donde se encontraban las casas-colegio, solicitaban cambios de religiosas y el envío siquiera de alguna “que tenga disposición para la enseñanza” (Sagrado Corazón, M. Carta a G. de San Martín, 19 de septiembre de 1901). En 1903, fray Domingo Roa, confesor y vicario de las religiosas de Santa Rosa de Lima, en Chiquinquirá, decía a propósito del colegio establecido allí que:

[...] (de) las profesoras ninguna es apta para enseñar. Mientras que Sor Margarita Herrera enseñó aprendieron algo las niñas. Ahora pasan las horas, los meses y últimamente pasaron el año y nada enseñan las que están encargadas de las clases, ya sea por falta de instrucción, o porque no tienen el don de enseñar, pero lo cierto es que ellas están convencidas que nada enseñan pues las niñas nada saben. Yo descanso dejando todo el cuidado a su Reverencia y de las hermanas, pero veo que la Madre Margarita está sufriendo con esto porque ella ve que nada se hace y que pierden el tiempo (Roa, D. Carta a G. de San Martín, 4 de noviembre de 1903).

En 1904, la hermana María del Sagrado Corazón, priora de una comunidad local establecida en Tunja, capital de Boyacá y encargada de un colegio recién abierto, decía que “por la ineptitud de las Hermanas,

tuve que admitir clases de un laica de nombre Ana Lucía, quien las hace sin remuneración alguna, muy bien, y ayuda a las cuentas” (Sagrado Corazón, M. Carta a G. de San Martín, 10 de abril de 1904). Ana Lucía era una seglar a quien se tuvo que llamar para que asumiera cuatro “clases superiores”, es decir, cursos que requerían cierta preparación. No había una religiosa que pudiera darlos.

Tal vez el trabajo más duro que las hermanas tenían que realizar lo constituía la atención de los hospitales, especialmente por la falta de recursos y elementos necesarios para la higiene y por la condición de los enfermos. Sor María del Carmen de San Luis cuenta cuál era la situación del hospital de Miraflores, uno de los primeros que la comunidad acogió y administró:

Figúrese S. R. que hay enfermos que tenemos que levantar en peso dos o tres veces al día; y esto tenemos que hacerlo entre todas porque ninguna tenemos fuerzas; de noche no hay quien nos acompañe, y dese cuenta cuando hay un enfermo de gravedad la traspasada es de todas cuatro, pues la Hna. María Antonia es miedosísima y ni se puede mandar ni dejar sola; ella sufre mucho con su oficio, a pesar de que todas le ayudan. Hna. Soledad es la más guapita, pero por su edad me da fastidio dejarla sola (San Luis, M. C. Carta a G. de San Martín, 23 de enero de 1892).

Las hermanas estaban asumiendo obras para la cual no tenían ninguna preparación. Solo contaban con su gran voluntad de servir y su empeño por aprender.

Dificultades que afrontaban las comunidades locales

Enfermedades

Los logros iban acompañados también de muchas dificultades que se debían sortear. Entre estas sobresalen las enfermedades, especialmente respiratorias y epidemiológicas, generadas por las deficientes condiciones de salubridad de la ciudad. Por una parte, la alimentación de las hermanas no era buena; en algunos pueblos y lugares era bastante deficiente, componiéndose apenas de yuca, plátano, alguna carne y grasas animales (San Luis, M. D. Carta a G. de San Martín, 27 de septiembre de 1895). Tales problemas alimenticios aumentaban en épocas de guerra, debido a la escasez y carestía. Por otra, el sistema sanitario y de higiene del lugar y momento histórico era deplorable. Según María del Pilar Eraso:

Con respecto a los problemas relativos a la salud pública, se tiene registro de: gripas, dengues, diarreas, neumonías y tifus, las cuales aumentaban de tal manera que las autoridades y los diferentes estamentos se vieron obligados a reflexionar seriamente sobre las condiciones de higiene de la población, así que a evaluar la infraestructura urbana de las ciudades y el impacto de estas sobre la salud y el bienestar social (Eraso, 2008, p. 42).

Tareas básicas como bañarse el cuerpo eran ocasionales, especialmente en lugares fríos —como Bogotá— o donde no había ríos o quebradas en las cercanías. Así lo da a entender Sor Mercedes de Santo Tomás en una carta enviada a la Madre Gabriela en 1896; evidentemente no existía el agua corriente a las casas de los pueblos como Guateque, lugar donde vivía Sor Mercedes. Quien quería bañarse debía ir a los ríos y quebradas; la Hermana Mercedes, su comunidad y sus alumnas internas solo iban a bañarse una o dos veces por semana, y eso que Guateque es un pueblo de clima medio. Esta falta de limpieza,

lógicamente era una puerta para las infecciones y enfermedades de distinta clase. La Hermana Mercedes ya lo intuía al afirmar que “las hermanas están muy flacas y necesitan bañarse ahora con alguna frecuencia a ver si se restablecen” (Santo Tomás, M. Carta a G. de San Martín, 21 de noviembre de 1896). El baño era visto más como una terapia medicinal que como un elemento de limpieza cotidiana. En 1898, las hermanas que vivían en Guateque habían escogido cierto lugar en el campo para ir a bañarse, por lo cual solicitan licencia a la Madre Gabriela:

Sor Josefina se nos iba enfermando de dengue en los días de ejercicios y no puedo asistir a todo, está muy flaca y muy débil le dan muchos trastornos, hace algún tiempo de este año que se ha puesto así es de las más enfermas, Sor Genoveva también estuvo con dengue antes de los ejercicios y en esos días ya estuvo bien; Sor Susana en esto días se siente tan mal del estómago ella si se repone unos días le vuelve la novedad, con más empero; Sor Enriqueta está bien, muy robusta con muy buen color, pero algunas veces también se siente mala; Sor Ana María regular; yo acatarrada y con mis dolores de siempre en los huesos (...) el señor Cura desea que nos vamos estos días al campo a bañarnos y que nos estemos un poco a ver si mejoramos de salud; por consiguiente le suplico encarecidamente a su reverencia nos conceda la licencia para ello (Santo Tomás, M. Carta a G. de San Martín, 17 de diciembre de 1898).

Además, las medicinas eran escasas y primitivas, y más aún en el medio rural. Los principales avances en este campo apenas se estaban dando en los países industrializados y se introducían tímidamente en Colombia entre las clases acomodadas urbanas. Aún faltaba tiempo para que llegaran a las pequeñas poblaciones del país y a otros grupos sociales⁵.

5 Recién solo a finales del siglo XX se reglamenta la profesión médica en el país, cuando en 1893 se reúne en Bogotá el Primer Congreso Médico Nacional y se

Finalmente, dado que varias de las religiosas de la comunidad trabajaban en hospitales, en tiempos donde las normas de higiene eran muy deficientes, pues se sabía muy poco de desinfección, las enfermedades de estas personas se transmitían con frecuencia a las hermanas. Vale agregar que en esa época los hospitales acogían exclusivamente personas muy pobres que llegaban en condiciones extremas, por su enfermedad y por el desaseo en que vivían normalmente. Aquellos que tenían medios atendían a sus enfermos en sus propias casas y pagaban ellos mismos los médicos. Los hospitales en Colombia eran concebidos y funcionaban como lugares de caridad y por ello se entiende que se buscara a religiosas para que los atendieran. Estos hospitales se mantenían de algunas ayudas del Estado, que llegaban casi siempre con retraso y en poca cantidad, y de fondos privados, recogidos a través de colectas o donaciones, por medio de juntas o asociaciones de beneficencia, conformados por voluntarios laicos, generalmente de clases sociales elevadas (Plata, 2001, p. 2.2).

Las grandes epidemias que azolaban a la población y, asimismo, a las hermanas comenzaban, de acuerdo con lo visto en la correspondencia, con la disentería y el tifo, más presentes en los medios urbanos que en los rurales. En 1885 y 1901 se registran epidemias, que llegaron a provocar la muerte de religiosas, además de varios amigos y familiares de las hermanas (San Martín, G. Carta a M, A, del Patrocinio, 23 de octubre de 1901)⁶. Sor Rosa de Santa Teresa comentaba sobre ello apenas unos cuantos años después del nacimiento de la Congregación:

fundaba el primer gabinete bacteriológico para estudiar enfermedades nativas como la fiebre amarilla o el paludismo. Solo a partir de entonces se construye una “geografía médica”, para crear una base de datos epidemiológica y crear un reporte de enfermedades regionales, creándose así una especie de rama de la medicina, que se llamó “medicina tropical”. Aunque el microscopio se introdujo a finales del siglo XIX, hubo que esperar hasta la década de 1920 para crear el primer laboratorio bacteriológico en Colombia (Eraso, 2008, p. 4.3).

- 6 Estos datos coinciden con registros médicos hechos por historiadores especializados que afirman que a finales del siglo XIX y como consecuencia de las guerras civiles, se dan severas epidemias de tifo, disentería, neumonías y tuberculosis (Eraso, 2008, p. 4.4).

Aquí las Hermanitas no han de sus males, ya Hna. Librada está convaleciendo y Hna. Nazaret va saliendo de peligro, pero está muy extenuada, pues el tifo fue maligno; yo por fortuna aun cuando los males han sido continuados, pero fuera de los diez días que estuve con el colerín no he tenido cama ni costos, pero si sufriendo la pena de atormentar con la tos a mis buenas hermanas pero confió que al entrar enero y principiar los trabajos los males con la pereza se irán lejos (Santa Teresa, Rosa. Carta a G. de San Martín. 23 de diciembre de 1885).

Sor Mercedes de Santo Tomás se refería a una epidemia de disentería que en 1901 azoló por igual a ricos y pobres en Guatemala:

El hospital requiere gran cuidado por los enfermos de disentería es la enfermedad que ha echado aquí en Guatemala tantas personas a la otra vida han muerto varias personas notables y gentecitas del pueblo mucha, las campanas se la pasan llorando todo el día por los difuntos; la señorita Ludovina Gómez hace casi un mes que está con ese mal, y no han podido conseguir hasta ahora el que se aliente (Santo Tomás, M. Carta a G. de San Martín. 22 de enero de 1901).

Otras enfermedades frecuentes eran las de tipo respiratorio, como las gripes —que llamaban “dengues”— y que degeneraban en pulmonías, las tuberculosis y entre las niñas de los colegios, la tos ferina. Todas ellas especialmente en zonas frías, donde se ubicaba buena parte de las casas donde la nascente comunidad trabajaba por entonces. Sor María del Sagrado Corazón se refiere a ello en esta carta, remitida desde Tunja, en 1904:

Empiezan a caer las niñas de tos, tifo, pulmonía y no sé qué más, en internas y externas, caían, levantaban y volvían a caer, agotadas, sin ánimo para emprender de nuevo el trabajo [...] aquí ha trabajado el diablo de diferentes maneras; sacaron por distintas causas seis niñas internas, casi todas creyeron que en la puerta se

les iban a morir. La escuela infantil se acabó por la tos ferina, unas enfermas y otras de miedo a contagiarse (Sagrado Corazón, M. Carta a G. de San Martín. 17 de agosto de 1904).

La viruela y el sarampión, aunque ya no causaban los estragos de otras épocas, todavía se hacían sentir, especialmente en los pueblos y zonas apartadas, como Gramalote. A ellas había que agregar la fiebre amarilla y otras enfermedades tropicales, propias de climas más cálidos que causaban verdadero terror. Sor María del Carmen de San Luis hablaba de ello a la Madre en una carta de 1895:

Estamos rodeadas por las más terribles enfermedades, el crup⁷ en Cúcuta, la viruela en Pamplona, y aquí la fiebre que no quiere desaparecer; actualmente tenemos una alumna enferma; por consiguiente amenazadas de que el colegio se acabe porque es tanto el horror que le tienen a ésta epidemia, que al momento que sepan que hay un enfermo, no vuelven a entrar a la población; gracias a que el médico nos ha hecho alto, y desimpresiona tanto a la gente de fuera y a los padres de las niñas, como a nosotras, pues yo especialmente me afano mucho al pensar que se muera alguna hermana o niña (San Luis, M. C. a G. de San Martín. 22 de junio de 1895).

Muchas personas que sufrían y sobrevivían a estas epidemias, sin embargo quedaban con secuelas que duraban toda la vida y que, a la postre, las llevaban a la tumba apenas entrando en años mayores, pues como decía Sor María del Carmen, “las enfermedades que aquí son de tal naturaleza que todas son graves: pues de las que no se muere una inmediatamente, sigue sufriendo mucho” (San Luis, M. C. Carta a G. de San Martín. 24 de julio de 1895). Tales secuelas, aunado a una deficiente alimentación, hacía que las hermanas se quejaran en sus cartas,

7 Antes de la introducción de las vacunas, el síndrome o mal de Crup, producido por la bacteria de la difteria era un mal temido y a menudo mortal entre los niños menores de cinco años (Vorvick, 2012).

de constante debilidad, dolores y agotamiento. Sor María del Sagrado Corazón decía sobre su comunidad de Tunja, en 1904 lo siguiente:

Por el correo pasado no pude escribir porque el dengue me dejó la cabeza tan agotada que no me puedo fijar, y S. R. sabe que de Sor Luisa M^a no se puede echar mano, y no hay más, así discúlpeme Su Reverencia cuando no lo haga estando segura que la privación y contrariedad es para mí. Casi igual debilidad se halla en las niñas después de esta epidemia, muy flojas han estado para el trabajo sobre todo intelectual (Sagrado Corazón, M. Carta a G. de San Martín. 20 de julio de 1904).

En estas poblaciones era tan poco lo que se podía hacer desde el punto de vista humano, que solo quedaba orar e implorar la ayuda divina y hasta bendecir y exorcizar lugares. Sor María del Sagrado Corazón decía a propósito de una epidemia tos ferina en Tunja, en 1894:

Le dije al P. Cornejo déjemelas sacar (a las niñas del colegio) a una casa sola de campo cinco días mientras se desinfecta esto, porque se me mueren o se las llevan todas y viendo la necesidad convino, e hizo bendecir o exorcizar la casa de nuevo (Sagrado Corazón, M. Carta a G. de San Martín. 17 de agosto de 1904).

Otra solución que se buscaba era enviar a los enfermos, especialmente debido a enfermedades largas, a lugares de clima medio y aire “seco” y de buenas aguas —para bañarse— reputados como favorables para el restablecimiento y cura de ciertas enfermedades. Villa de Leyva, cuna de la Congregación, era precisamente uno de esos lugares.

La comunidad se movía entonces en un contexto donde se convivía con frecuentes enfermedades crónicas e infectocontagiosas, considerándolo como algo normal y parte de la vida, ante lo cual solo quedaba ofrecerlo a Dios y procurar que mitigara el sufrimiento, de alguna manera.

Malas comunicaciones

Otro tipo de problemática para el buen gobierno de las comunidades locales eran las condiciones de las comunicaciones en la época. Además del terrible estado de las vías y caminos, la inseguridad en los correos era casi una constante. Con frecuencia se perdían cartas y paquetes, ante lo cual no había nada que hacer, solo armarse de optimismo e intentar de nuevo. Un ejemplo lo muestra esta carta de Sor Teresa de Santa Teresa a la Madre Gabriela, en torno al año 1885:

Infiero que se perdió la Vida de Nuestro Padre Santo Domingo que les mandé con unas piezas de ropa de M. que trajo H. S. lo siento por ser cosa de nuestro amado Padre, por fortuna no contenía ningún valor material; pues era pobre pergamino, también debió perderse una carta vieja de don Rafael Padilla á H. F. que era un buen documento a mi favor, pero Dios que ve la verdad me colocará la reputación en todo caso, y Vuestra Reverencia recibirá los nuevos si les queda tiempo lo harán (Santa Teresa, R. Carta a G. de San Martín. 1885).

En épocas de guerra —como lo fue buena parte del último tercio del siglo XIX—, el correo oficial prácticamente no circulaba, de manera que la falta de noticias de las comunidades a la superiora general, y viceversa generaba gran inquietud y preocupación. En plena guerra de los Mil Días (1899-1902), Sor María Josefa del Niño Jesús, desde Villa de Leyva, le decía a la Madre Gabriela que “me ha sorprendido muy desagradablemente la llegada de este hombre sin una letra de Su Reverencia y si con la noticia de que allá no han recibido nuestras cartas. Sabe Dios qué camino habrán cogido” (Niño Jesús, M. J. Carta a G. de San Martín. 21 de febrero de 1900).

Figura 2. Sor María de la Consolación (der.), Madre Gabriela de San Martín (sentada) y sor María Josefa del Niño Jesús (izq.). 1895 aprox.



Fuente: archivo de la Provincia Dominicana de San Luis Bertrán de Colombia (Bogotá). Fondo Colecciones, Baeza.

Por ello se procuraba aprovechar los viajes de personas conocidas para enviar los mensajes, lo que no dejaba de ser molesto y engorroso; y cuando se trataba de paquetes, contratar peones, de manera que, desde muy temprano, la comunidad tuvo que contratar un “peón oficial”, que vivía en un constante viaje de un lugar a otro. Sor María del Sagrado Corazón se refiere a todo ello en una carta enviada a la Madre Gabriela, en 1901, en plena guerra civil:

En un mes que hace nos separamos del lado de nuestra bondadosa Madre, le hemos escrito tres veces con esta y no ha habido contestación alguna de allá. ¡Quién lo creyera! Toda vez que escriban para Leiva lo pueden hacer para acá, porque de ahí trae a Tunja la Patriarca y de ahí las mandan con persona conocida; vienen despacio pero seguras. De ahí también va gente con frecuencia, la dificultad está en que no se toman el trabajo de llegar a casa, y se exponen. Sin embargo pienso decirles que las dejen en el almacén del Sr. Plata y ahí pueden mandar las contestaciones por quedarles central: las personas negociantes de aquí van a la calle de los enfardeladores a vender lo de batán (Sagrado Corazón, M. Carta a G. de San Martín. 24 de mayo de 1901).

Pero en épocas de guerra, no se conseguía ni peones, pues se escondían ante el temor de ser reclutados, tal como lo afirma Sor María del Niño Jesús a la Madre Gabriela, en 1900: “Ahora hasta para mandarlas [las cartas] a Chiquinquirá, se tropieza con mil dificultades, pues chucheros así casi nadie viene de allá por temor de ser cogidos: aquí reclutan, particularmente el día de mercado, a cuantos se les presentan” (Niño Jesús, M. J. Carta a G. de San Martín. 21 de febrero de 1900). Pese a todo, las cartas se escribían constantemente, varias veces a la semana, y cuando se tenía la fortuna de recibir noticias de una parte, se respondía inmediatamente.

La Madre Gabriela vivió toda su vida en el centro y centro-norte de Colombia (Boyacá, Cundinamarca y Santander) caracterizado por ser una región montañosa, con una naturaleza exuberante, hermosa vista, pero a la vez lluviosa y empinada. Las condiciones geográficas del país eran duras y cambiantes. Las comunicaciones entre los pueblos y ciudades eran pésimas, pese a algunos avances realizados en telégrafos⁸, establecimiento de barcos a vapor por el Río Magdalena y

8 En 1892 la red de telégrafos llegaba a los 9.600 kilómetros, con 9 líneas y 350 oficinas. Hacia 1913 el número de kilómetros de la red había aumentado a 9619, 10 líneas y 500 oficinas (Palacios y Safford, 2002, p. 473).

la construcción de algunas vías de tren⁹. La geografía del país, de clima tropical húmedo y atravesado por tres cordilleras, no ayudaba ni a su construcción y a su mantención; por lo general los caminos entre pueblos y ciudades eran de herradura, en condiciones pésimas, lo que implicaba que en “invierno”, es decir la época de lluvias, fuera muy difícil transitar.

La Madre Gabriela y sus hermanas, tenían entonces que moverse por pueblos y veredas que tenían malos caminos, difícil acceso, quedarse en casas, en ocasiones semi abandonadas, luchar contra un ambiente inhóspito. Esto afectaba mucho la salud de las religiosas. De manera que este tema es muy frecuente en la correspondencia entre las hermanas y la Madre Gabriela; un ejemplo se puede ver en una carta enviada por Sor María del Sagrado Corazón, en 1896:

Fuimos hoy ocho días a Guateque, a la casa de Don Servando y resolvimos no volver porque tienen embromada la casa los murciélagos y necesitaban envenenarlos y para eso era preciso dejarla sola, y hallamos entre las que ofrecieron la de Marcos Bernal, entre Somondoco y Guateque. Es más grande, mas ventilada, pero hay más plaguitas.

Hemos visto culebras, alacranes, etc. Con motivo, seguramente de la comunión tarde el domingo estuve mala el domingo y lunes, rebote bilioso, mucho dolor de cabeza (Sagrado Corazón, M. Carta a G. de San Martín. 8 de febrero de 1896).

En 1901, un viaje de Bogotá a Pesca, Boyacá, pasando por Chiquinquirá y Villa de Leyva se demoraba unos doce días, incluyendo retrasos, pues se tenía que cambiar de cabalgaduras varias veces. Valga decir que no

9 En 1903 la longitud de las vías férreas apenas llegaba a los 510 kilómetros. Casi todas se dirigían hacia el río Magdalena que seguía siendo, al igual que en los tiempos coloniales, la principal arteria de comunicación del país. El ramal más largo era la vía de 132 kilómetros entre Bogotá y Girardot, a orillas del Magdalena, cuya construcción demoró 27 años. En las primeras dos décadas del siglo XX se añadieron 400 kilómetros más de vías férreas (Palacios y Safford, 2002, p. 472).

había buenas posadas por el camino, que faltaban sitios para descansar convenientemente y esto afectaba mucho más a personas como las religiosas, que marchaban con sus hábitos. No eran fáciles las condiciones de vida y eso que las hermanas eran muy bien recibidas en todas partes donde llegaban. El trayecto se hacía casi todo en mula, salvo en el trayecto Bogotá-Zipacquirá, que en esa fecha ya se hacía por tren.

Una religiosa, al parecer María del Sagrado Corazón, quien fue a Pesca a fundar un colegio y una comunidad local de religiosas, dejó una breve síntesis de su viaje, que se transcribe a continuación:

Sin ningún contratiempo llegamos a Zipacquirá, en donde tratamos de encontrar bestias y fue en vano toda diligencia, solo el Sr. Madero nos ofreció las dos que debía llevar a Chiquinquirá para mi Sra. Jacinta y una de sus niñas; no hubo más remedio que aceptar para salir de ahí. Hasta el lunes en la tarde llegó el compañero. Como estábamos hospedadas en casa de la familia de Sor Elvira no costó nada, de lo contrario es el almuerzo a 4\$ como nos hubiera ido [...] Salimos el 19 a las 8, Madero nos acompañó hasta Chiquinquirá; nos fue bien fuera del maltrato natural del camino aumentado por fuerte sol. En Chiquinquirá nos detuvimos el jueves por tres razones: para conseguir un caballo que venía haciéndonos falta, porque a Sor Elvira le dieron hasta Leiva. 2° por que la escasez de pastos en la sabana es casi absoluta y allí siquiera hallamos dónde tomar un refresco para continuar el viaje. 3° Convine en la demora, porque ya sabe S R. como me impresiona el frío.

De ahí a Leiva sufrí mucho, cada paso del caballo me acrecentaba los males. En Leiva nos demoramos dos días, y aun así no se consiguieron caballos [...]

El lunes después de misa nos vinimos, con la demora de una hora en el camino, llegamos a Tunja, donde Julio, a las 5; allí tampoco tuvimos gasto alguno, las bestias se fueron con la brigada [...] Salimos de Tunja a Toca; la familia del Sr. Cura nos hizo ir a su casa y recibimos de todos consideraciones y cuidados. Salimos de ahí a las 8 llegamos a este hogar el 27 a las 2 de la tarde. Como todos los días anteriores nos esperaban, ese día los sorprendimos, hasta

la salida no más salió el Sr. Cura y otro Señor a caballo, la demás gente a pie; nos recibieron con mucho respeto y cariño (Sagrado Corazón, M. Carta a G. de San Martín. 19 de septiembre de 1901).

Así pues, las comunidades locales establecidas en medios rurales, mantenían grandes dificultades en materia de comunicación, no solo por la geografía, sino por los conflictos político-militares, muy frecuentes durante la segunda mitad del siglo XIX; esto hacía más interesante el trabajo de la madre Gabriela y sus religiosas, empeñadas en sacar adelante una comunidad religiosa en un medio tan difícil.

La suerte de cada comunidad variaba mucho dependiendo de factores que iban desde su ubicación geográfica, hasta cuestiones políticas, pasando por lo económico, por el apoyo eclesiástico y espiritual recibido y por estilos organizativos de las asociaciones que apoyaban la obra que administraba la comunidad, con las cuales existía una relación bastante estrecha, y en algunos lugares, de dependencia.

De esta forma, si en Guateque, Boyacá, la Congregación halló un lugar muy abonado y propicio, de manera que las hermanas pudieron permanecer allí por varios años; en Gramalote, Norte de Santander, población situada mucho más lejos de Bogotá —aproximadamente dos semanas eran necesarias para ir hasta allá—, varios factores hacían difícil el sostenimiento de una vida comunitaria y religiosa. Uno de ellos era la falta de sacerdotes, necesarios para la celebración de la misa, la atención sacramental de las religiosas; tampoco había una capilla con el Santísimo, pues las autoridades eclesiásticas no concedían permiso (San Luis, M. C. Carta a G. de San Martín. 25 de mayo de 1895). Además, la Guerra de los Mil Días, que afectó particularmente la región del actual departamento de Norte de Santander contribuyó a generar inseguridad en las hermanas. Sumado a las epidemias, como un azote de fiebre amarilla en Gramalote donde fallecieron tres religiosas: la Madre Justa, superiora local, Sor Concepción de Santa Inés y Sor Elisa de Santo Domingo, sobrina de la Madre Gabriela. El Padre Santiago Mantilla párroco de la localidad, fue el encargado de describir a la Madre Gabriela las atrocidades de la guerra, las epidemias implacables y la muerte de las hermanas (Mantilla, S. Carta a

G. de San Martín. 7 de febrero de 1901). El obispo de Pamplona, al considerar esta situación, ordenó que se retiraran las hermanas que quedaban en Gramalote, y cerraron el colegio.

La incidencia de los problemas políticos que vivió el país sobre las comunidades locales fue ante todo en el plano económico, pues provocaban escasez e inestabilidad. Solo una vez sucedió que acciones militares directas afectaran a una casa de la comunidad. Esto sucedió en 1885, cuando las tropas liberales invadieron la casa donde permanecía la naciente y entonces única comunidad local, en Villa de Leyva; de ahí que este episodio haya pasado a la memoria colectiva de la Congregación. Se dio en el contexto de la guerra civil de 1885, que enfrentó una vez más a liberales radicales y conservadores y que condujo a la pérdida del poder sobre el Estado y al fin del régimen radical. Se trató de uno de los últimos actos que el espíritu liberal decimonónico y anticlerical produjo en contra de las comunidades religiosas. En los años sucesivos, a partir de 1886, bajo un régimen que amparaba a la Iglesia y sus instituciones, las comunidades religiosas no sufrieron mayores afrentas a su integridad y bienes, salvo los efectos colaterales que produjeron las guerras civiles de 1895 y de 1899-1902 —la Guerra de los Mil Días—, en casas como la mencionada de Gramalote. De manera que las comunidades locales nacían y se cerraban dependiendo de factores económicos, sociales o propiamente pastorales, a juzgar por la documentación analizada.

Penurias económicas

Debido a que estaban encargadas de prestar un servicio público, las casas establecidas para orientar colegios y hospitales vivían en buena parte de las rentas que el gobierno y los particulares proporcionaban para su sostenimiento. Pero estas, muchas veces llegaban tarde o no llegaban. Cuando se daban cambios entre los gobernantes y funcionarios podían ocurrir verdaderos problemas para el sostenimiento de dichas comunidades locales, cuando dichos funcionarios decidían negar la ayuda que antes otorgaban. Todo ello ocasionaba muchas presiones que hacían sufrir a la Madre Gabriela. En una carta, escrita

por su puño y letra, ella misma cuenta lo que pasó en 1892, en este sentido y la auténtica “procesión” que tuvieron que hacer de oficina en oficina para intentar convencer a las autoridades del momento y a personas influyentes, de no dejar su apoyo económico, ante el riesgo que significaba nada menos que, tener que cerrar la misma casa general, en Bogotá:

El Gobierno resolvió retirar lo que daban aquí por las 30 niñas, la horden [sic] está ya dada; ayer fuimos donde el Precidente [sic]; á humillarnos y rogar, más que una pobre bergonsante [sic] pidiendo una limosna, sin conseguir nada seguro, de ahí fuimos donde el Sr. Trujillo, que nos recivio [sic] con el mas grande despresio [sic], á rogarles se interesara porque no nos quitaran eso, nos humillamos tanto, y tanto rogamos, que alfin [sic] conseguimos inclinarlo á nuestro fabor [sic], y nos prometió tomar algún interés, de hai [sic] salimos para donde Ma. Antonia, que también [sic] estaba disgustada con nosotras, y no había balido [sic] ni hablarle Monseñor, ni el Dr. Sivilia, pero nos humillamos hasta que quedo [sic] bien contenta, de hai [sic] fuimos donde los Sres. Plata, y Posada, á rogarles tomaran interés [sic] por nosotras, de hai nos vinimos donde Monseñor a lomismo [sic].

El Dividivi, la pobreza, humillaciones [sic], palabras duras y ofensivas [sic], porque han pasado, nadie selo puede imaijar [sic], y alfin de todo la casa se tendra que serrar, porque no cuentan ya con nada seguro (San Martín, G. Carta a una religiosa. 24 de mayo de 1892).

Cerrar una casa era considerado por la Madre Gabriela y sus hermanas como un acto vergonzoso, una especie de humillación ante la sociedad y la Iglesia, pues podía inferirse que las hermanas no estaban cumpliendo bien su labor:

Imajinese [sic] como estaré yo, serrar [sic] una casa, es un borrón más que grande para la congregasion [sic], haora [sic] [¿]cómo serán tres aun [sic] tiempo[?], de eso nunca se dise [sic] ‘fue culpa

de ellos' sino de una, si eso sucede [sic] [i]que desprestijio [sic] tan grande para nosotras[!], y a mas [sic] de la mancha tan grande y tan negra, que haremos teniéndonos todas que ir para Leiva, donde no cuentan, ni aun con lo presiso [sic] para ellas, esto sería más que amargarme los pocos días que ya me restaran [sic] de vida, y no solo a mi [sic] que una sola persona es insignificante, y mucho más la mía, pero [i]cómo será el sufrimiento para todas[!]; y el de todas en general [sic] y cada una en particular cae sobre mí, porque es imposible [sic] que yo pueda mirar con indiferencia [sic] los padecimientos [sic] de las H[er]ma[n]as (San Martín, G. Carta a una religiosa. 24 de mayo de 1892)¹⁰.

Afortunadamente la presión finalizó y al parecer, los buenos oficios hechos por la Madre Gabriela lograron que se restituyeran los fondos públicos para la obra social que las hermanas dirigían en Bogotá, salvando así la permanencia de la casa general en la ciudad. Pero si la casa de Bogotá se salvó, la de Miraflores, Boyacá, no. El mismo año (1892) la comunidad local tuvo que cerrar por los mismos problemas: económicos. Solo que esta vez el incumplimiento no vino por parte del Estado, sino por una junta de beneficencia privada, que había contactado a las hermanas y les había pedido hacerse cargo del hospital del pueblo. El cierre de la comunidad conllevó la suspensión del hospital (Urrea, A. M. Carta a G. de San Martín. 8 de octubre de 1892) y da pie para reflexionar sobre la precariedad de un Estado que, tenía que confiar en asociaciones privadas el sostenimiento de obras que le incumbían directamente por obligación.

A los retrasos e incumplimientos en los pagos hay que tener en cuenta los catastróficos efectos de las guerras civiles, especialmente la de 1895 y la de los Mil Días (1899-1902) que generaban inflaciones, carestía y el cese de pagos que el gobierno debía hacer por las obras educativas y de beneficencia pública que estaban a cargo de la Congregación. Son muchos los ejemplos hallados en la documentación, donde las religiosas de las comunidades locales se quejan ante la

10 Se respeta la ortografía original de la Madre Gabriela.

Madre Gabriela de los efectos perversos que las guerras provocaban en sus ya alicaídas economías. En 1895, Sor María del Carmen informaba a la Madre que en Gramalote:

Los alimentos no son nada nutritivos, y como no hay mercado, con dificultad se encuentran las cosas. Lo que se encuentra es manteca extranjera, harina extranjera, sal de mar que es tan irritante, y aunque hay cosas de rancho, son carísimos; así es que hemos tenido que conformarnos con yuca y plátano que son poco alimenticios (San Luis, M. C. Carta a G. de San Martín. 27 de septiembre de 1895).

En 1897, la propia Madre Gabriela se mostraba acongojada por la escasez que asolaba a muchas de las comunidades locales, incluyendo la propia casa general, al punto que la comunidad no tuvo con qué pagar los honorarios de la persona encargada de asesorar y colaborar en los asuntos legales, jurídicos y económicos de la Congregación. En 1898, Sor Mercedes de Santo Tomás decía que en Guateque:

[...] ya no se sabe qué hacer con tanta carestía; los huevos están a tres por real, libra de azúcar a cuatro y medio y hasta a cinco reales, y todo por el estilo; aquí nos hemos visto muy alcanzadas llegamos a deber hasta más de cien pesos; figúrese Su Reverencia cómo sería la angustia para mí, y sin haber de dónde nos venga cuartillo pues con haber puesto colegio en Garagoa y aquí; se nos disminuyeron las internas pues este años tenemos solo cuatro (Santo Tomás, M. Carta a G. de San Martín. 12 de agosto de 1898).

Tres años más tarde, la misma Sor Mercedes hablaba en tono alarmante sobre la crisis económica en que se vivía:

está casi igual de caro todo, cada un día va subiendo más y más los precios de los comestibles y sin esperanza todavía de que bajen los precios; si es los géneros es lo mismo todo tiene precios muy crecidos cual nunca se había visto eso, y ¿qué haremos Madrecita

para ponerle fin a esta revolución?” (Santo Tomás, M. Carta a G. de San Martín. 19 de mayo de 1901).

En similares términos hablaba María del Sagrado Corazón, en ese mismo año sobre su comunidad de Pesca, diciendo que los precios eran tan altos que “para un corazón menos confiado en Dios se entregaría a la melancolía” (Sagrado Corazón, M. Carta a G. de San Martín. 13 de junio de 1901) y con algo de humor decía que muchos productos foráneos como “el plátano, la yuca y el aguardiente [...] se nos van a olvidar como son” (Sagrado Corazón, M. Carta a G. de San Martín. 13 de junio de 1901). Todas ellas pedían a los padres de las niñas que estudiaban en las escuelas, que regentaba la comunidad, “adelantar” las pensiones que pagaban por ellas, pues de lo contrario no podrían alimentarse.

Durante la Guerra de los Mil días la situación llegó a ser tan crítica que la comunidad de Pesca no tenía papel para escribir sus cartas a la Madre Gabriela y tuvieron que valerse de trozos que pudieron encontrar y por lo que pedían a la Madre “nos disculpe a la sombra de la Santa Pobreza” (Sagrado Corazón, M. Carta a G. de San Martín. 10 de octubre de 1901).

Sin embargo, a pesar de los problemas económicos, en ninguna parte se llegó a pasar hambre, pues las excelentes tierras que comprenden esta parte del país siempre estaban produciendo algo. Por eso en una carta, Sor María del Sagrado Corazón, dirigida a la Madre Gabriela, luego de quejarse de la carestía generada por la guerra civil, agregaba: “Cada vez que comemos mazorcas quisiéramos tenerla aquí, porque son muy buenas” (Sagrado Corazón, M. Carta a G. de San Martín. 7 de julio de 1901).

No obstante, la cuestión económica llegó a ser tan grave, que la Madre Gabriela en más de una oportunidad llegó a considerar imposible continuar con el proyecto de la Congregación (San Martín, G. Carta a una religiosa. 7 de mayo de 1892).

La vida comunitaria

A pesar del contexto, de la escasa formación académica de las religiosas, del aislamiento de muchas poblaciones donde se encontraban, de las dificultades de comunicación, de las condiciones en que se tenía que vivir y trabajar y de las guerras civiles, se puede afirmar que en general las religiosas, durante esos años fundacionales, el período en que la Madre Gabriela gobernó la comunidad, mantuvieron unas relaciones comunitarias, interpersonales y una vida religiosa bastante digna. Lo atestigua el hecho de que muy pocas cartas de la Madre se refieran a este aspecto de forma negativa. De hecho, se pueden encontrar comentarios elogiosos, lo que da a entender que las religiosas estaban haciendo su mejor esfuerzo, pese a las circunstancias. Ello habla además de la sapiencia de la Madre Gabriela como organizadora de la Congregación. A fines de los años 1890, la Madre se refería así respecto de la propia comunidad de Villa de Leyva:

Muy contenta estoy con que allá marchen las cosas bien, y muy de corazón bendigo a mi Dios y creo que si Su Reverencia no tiene queja de ellas, ellas la tienen menos de Su Reverencia, pues según me dicen cada día la quieren más, y están más contentas con Su Reverencia por lo que no ceso de dar gracias a mi Dios, pues así la pobreza y demás sufrimientos se hacen llevaderos, y con el cariño a la Superiora todo se dulcifica. Las novicias no cesan de ponderarla y lo mismo las profesas que me han escrito (San Martín, G. Carta a una religiosa. 1890).

Figura 3. Novicias de la congregación de Terciarias Dominicanas de Santa Catalina (velo blanco) y sus formadoras (velo negro). Villa de Leyva, 1892



Fuente: archivo General de Dominicas de Santa Catalina (Bogotá). Fondo Congregación, fotografías (sin número de clasificación).

Según algunos testimonios, el contexto de guerra y dificultad económica en que permaneció la Congregación en sus primeros veinticinco años de existencia, ayudó mucho a que las religiosas mantuvieran un espíritu fuerte y una actitud siempre dispuesta a aceptar el dolor, la pobreza, el sacrificio y el deber cotidiano. Sor María Josefa del Niño Jesús lo atestigua así, refiriéndose a la comunidad de Villa de Leyva, en plena Guerra de los Mil Días:

La casa está para bendecir a Nuestra Buen Dios. El mal de que le hablé en días pasados se remedió y apenas se conoce que hubiera existido. Todas en la casa entregadas al cumplimiento de sus deberes, y aceptando con sublime resignación lo amargo de la situación; hasta las niñas comen con gusto lo poco que se les sirve y se ven contentas. Bendigamos a Dios que nos envía tantos medios

de dulcificar las amarguras (Niño Jesús, M. J. Carta a G. de San Martín. 9 de marzo de 1900).

Esto no significa que no existieran conflictos que afectaran la vida de las religiosas. Uno de ellos tuvo que ver con la coexistencia de clases sociales marcadamente diferenciadas al interior de la Congregación. Como se dijo anteriormente, las Terciarias Dominicas de Santa Catalina fueron una de las primeras comunidades que en Colombia permitieron el ingreso de mujeres de clases sociales diferentes. El único requisito para permanecer en el rango de “hermanas de coro” o de “velo negro” no era tanto el tener la dote, como sucedía en otras comunidades, sino únicamente el ser “hijas legítimas”, esto es, haber sido reconocidas por su padre y portar su apellido. Ahora, ciertamente, las hermanas de “velo negro” entregaban una dote más alta que la de las de “velo blanco”, la cual, muchas veces era simbólica. Sin embargo, con el paso del tiempo, la Comunidad, a medida que ganaba reconocimiento social y reputación gracias a sus buenos resultados, fue recibiendo a religiosas hijas de familias acomodadas de la región, lo que generó malentendidos y cuestionamientos por parte de algunos dominicos jóvenes —como los hermanos Facundo y Enrique Báez— que cuestionaban los criterios que se tenían para la “división” de religiosas realizada en la Congregación:

Otra cosa creo debo dar cuenta a Su Reverencia es: que como vinieron los hermanos Báez a las cuarenta horas, el segundo día vinieron a visita y en ella se trató lo siguiente: que cuánto es la dote de las de velo blanco, y cuánto la de las de velo negro; que por qué tanto para las primeras siendo las que llevan el peso del trabajo material; que cuál era el motivo para sus hermanas no tener velo negro [...] Don Facundo nos preguntó qué era lo que había que hacer para conseguir que les dieran el velo negro; y Sor Transito le dijo: como esa variación todavía no ha sucedido entre nosotras, no sabemos que se hará; eso decirle a Nuestra Madre (Jesús, María y José, D. Carta a G. de San Martín. 24 de agosto de 1899).

Hasta entonces, una división que aún aparecía como “normal” para los cánones que se manejaban al interior de las comunidades religiosas femeninas, comenzó a ser cuestionada, llevando a la Madre a tomar cartas en el asunto. También, la Madre Gabriela y las hermanas formadoras, tenían que lidiar con diversas dificultades normales relacionadas con la convivencia: conflictos por celos, envidias por pequeñas cosas, disputas por comida, entre otros. Situaciones que, a la distancia, pueden parecer insignificantes, pero que dada la baja formación académica de las religiosas, su origen y su condición de “eternas menores de edad” que la sociedad les otorgaba, influía, sin duda, en ese tipo de comportamientos. Tal vez el defecto principal que cundía entre las hermanas eran los chismes, las habladurías, y las calumnias que podían levantarse entre sí y la tendencia a formar grupos o “ros-cas”. Pequeños acontecimientos, aun simples detalles, podían originar rumores, choques, en las que se intentaba involucrar hasta a la propia Madre Priora General (Niño Jesús, M. J. Carta a G. de San Martín. 17 de febrero de 1900).

Otro problema que aparece en la documentación es la “rebeldía” de algunas religiosas. Sor María Josefa del Niño Jesús comentaba sobre las dificultades que su comunidad de Guateque sostenía debido a la “rebeldía” de dos de sus religiosas, de quienes solicitaba su traslado, tal como se estilaba en la época, de manera que los problemas no se resolvían sino que se “trasladaban”. Una de estas religiosas era particular, pues tenía muchas cualidades artísticas y sabía manualidades —costura, floristería, tejidos, bordados—, algo por lo demás, muypreciado, debido a que constituía la posibilidad de ingresos económicos para la comunidad local:

Como le dije en la anterior, hace días que volvió a su antiguo modo de ser y su mal ejemplo contagia no solo a las otras Hermanas, sino también a las niñas y sirvientes. Para qué negarle que la llevada de ella me hace sufrir, ya por el cariño como por la utilidad que presta pues es hábil para la modistería, flores y demás obras de mano como tejidos, bordados y otras cosas que se enseñan aquí pero, como le digo, creo que encarga la conciencia en no manifestarle a S. R. la necesidad de que la lleven. Puede ser, y mucho

lo deseo, que allá se corrija y si no fuere así y persiste en salirse, allá sería con menos escándalo que aquí (...) y si tuviera quien reemplazara a Sor Isabel en la enseñanza intelectual le agradecería mucho a Su Reverencia las cambiara a ambas, pues también se maneja muy mal conmigo y da mal ejemplo. No puede figurarse lo que las ha contrariado la orden de no quedarse en un mismo acto de comunidad todos los días y muchas veces no me vale imponerles, pues hacen lo que quieren (Niño Jesús, M. J. Carta a G. de San Martín. 28 de mayo de 1904).

Esta era una comunidad local pequeña, de una media decena de religiosas, lo cual agravaba la situación. Por otra parte, la costumbre de enviar religiosas jóvenes a comunidades locales tan pequeñas y alejadas era considerado por las superiores como perjudicial para la formación vocacional, debido a que se pensaba —no sin razones— que la observancia en esas comunidades era mucho más floja que en las establecidas en las ciudades. De esta forma, el bajo número de religiosas, la escasez de talentos adecuados para atender las distintas obras de la comunidad, hacía que trasladar, cambiar a alguien de un lugar a otro, era una decisión que requería en las superiores, verdaderos dotes de ajedrecista.

Subvaloración

Otras eran las problemáticas relaciones con las élites de Bogotá, la capital y el propio clero capitalino, quienes veían con cierta prepotencia y menosprecio a las Hermanas Terciarias de Santa Catalina. A mediados de 1889 la situación se puso tensa; en julio la Madre Gabriela escribió una carta en la que hace referencia a la enfermedad de las hermanas, los trabajos y las humillaciones que tuvieron que soportar en la capital. Nótese que en medio de su mortificación, no perdía el humor para sobrellevar las situaciones:

Aquí no hay más novedad que los continuos achaques en las Hermanas, sobre todo María y Librada, que no tiene ya día bueno.

El día tiene doce horas y ellas se quejan veinticuatro, están ya más alentadas la Hna. Magdalena, y M. J. así, le ruego a S. R. que en adelante averigüen mucho si son bien alentadas las personas que entran, pues en una casa como esta que hay tanto que hacer y que están aunque recargadas de trabajo todas; pero completas para los oficios, a la hora que se enferma una se desordena toda la casa; y siendo con tanta frecuencia y dos o tres a un tiempo, calcule Su Reverencia cómo será. Eso me tiene muy mortificada porque esta gente de Bogotá es tan exigente y todos como que se creen con derecho para regañarnos, y hay veces que llegan a visitar el local, y está todo en desorden porque las que están paradas no alcanzan a más, y cada uno dice lo que mejor les parece. Yo he resuelto dejarlos que digan y no hacer caso porque lo menos que dicen es, en cada oficio, refregarnos a las Hermanas de la Caridad [Dominicas de la Presentación], y yo les ayudo a ponderarlas, porque no se me ocurre otra cosa que hacer, y veo que tienen razón (San Martín, G. Carta a una religiosa. 19 de julio de 1899).

El trabajo, seguramente dificultoso que llevan a cabo estas religiosas colombianas, era comparado con el realizado por otra comunidad, mucho más organizada quizá, y de origen francés. Ante las presiones y las dificultades, la Madre decidía no desesperarse, soportar y seguir adelante (San Martín, G. Carta a M. C. de San Luis. 23 de enero de 1890).

Así fue que las limitaciones que mostraban las hermanas, y las dificultades que debían soportar, llevó a que algunos sacerdotes que apoyaban y vigilaban la comunidad, tales como el dominico español fray Cipriano Sáenz de Buruaga, secundado por el Delegado Apostólico y el Arzobispo de Bogotá, aconsejaron en 1896 hacer venir religiosas extranjeras, españolas en primer caso, para que “enseñaran” a las locales los fundamentos de la vida religiosa y organizaran la comunidad. Este asunto, sin duda, afectaba la confianza que esperaba la Madre de sus superiores, pero ella lo sobrellevó con mucha humildad.

Las autoridades eclesíásticas no confiaban en que una mujer colombiana fuera capaz de sacar adelante una obra de tal magnitud como la fundación de una comunidad religiosa nueva. Quizá no consideraban

que lograra tener el “espíritu monástico” ideal que se pretendía, según los modelos europeos. A ello habría que agregar la incidencia de clérigos extranjeros, como Sáenz de Buruaga, español, quien había venido a Colombia a ayudar en el proceso de reorganización de los dominicos, o el mismo Nuncio. Por otras fuentes se sabe que el clero extranjero tenía muy mala imagen de los clérigos y religiosos locales, a quienes calificaban de faltos de formación, disolutos, politiqueros y a los laicos, de ignorantes.

Por lo demás, la propia Madre Gabriela comentaba una y otra vez en su correspondencia, sobre su “inutilidad” para estar al frente de la Congregación y su “incapacidad” para afrontar sus complicadas problemáticas. Esto no era un sentimiento exclusivo de la superiora general. Otras religiosas claves de la Congregación también lo sentían así. Sor María Josefa del Niño Jesús, Procuradora de la Congregación, decía que:

[...] se debe pensar en que las que vengan no solamente tomen el espíritu sino que nos saquen de la ignorancia una vez que nosotras estamos llamadas a formar a las niñas en los ámbitos de trabajo y de orden que creo sea el único medio de contar cuantos colegios y quizá no sean las Españolas las que puedan enseñar esto; pero en fin pongámoslo todo en manos de Dios que Él hará lo que más convenga y remediará todos nuestros males que si son muchos (Gutiérrez, S. Carta a G. de San Martín. 5 de agosto de 1898)

La idea, que se debatió durante algunos años, era traer unas tres o cuatro religiosas españolas o italianas que se encargaran de lo más importante, es decir, del noviciado, y de las principales casas. Esta era la estrategia típica cuando se hacía venir religiosos extranjeros al país para reformar un instituto.

La idea fue secundada por todos menos por el cofundador de la congregación, fray Saturnino Gutiérrez, quien no veía conveniente tal hecho, entre otras razones, porque desmeritaría su propio trabajo y rol con la naciente comunidad, y por el desagrado que sentía ante posibles imposiciones culturales de personas ajenas al contexto. Había

algo de cierto anticolonialismo en una persona que había conocido a la generación que había hecho la independencia de la nación y que ciertamente había bebido del espíritu anti hispánico que se respiró en el país en el primer medio siglo posterior a ella.

Para Gutiérrez, las costumbres y las leyes, raíz fundante de la vida moral y de la construcción ética y política, no eran neutras y sería un grave atropello al derecho a la identidad humana si no consultaran lo que las origina en su actuar: su carácter propio, el modo de ser y las necesidades de educación o humanización de las personas y sociedades históricas, concretas, particulares. En la misma línea de sus principios y de los contextos históricos del siglo XIX, las otras razones que exponía era el riesgo que la Congregación pudiera perder su carácter de colombiana y su lectura de los signos de su época. Las categorías que emplea no eran hipotéticos imaginarios sino datos históricos: cambios políticos, expulsión del clero y las comunidades, desamortización de bienes, dispersión y miseria. Eso ya lo había vivido él en carne propia y el estado de cosas mostraba que podría volverse a repetir. Por eso afirmaba que no podía haber personal apto para la organización de una comunidad humana si el punto de la perspectiva era la extrañeza, en vez de la admiración, la ausencia de interés, en vez del compromiso de quienes transformaban o construían desde dentro.

Fray Saturnino consideraba que los problemas internos de la Congregación no eran tan graves, como se quería hacer aparecer, y que todo obedecía a una especie de complejo que exaltaba en demasía lo extranjero, en detrimento de lo “nativo”:

Creo que la Congregación no es un cuerpo gangrenado que necesite de grandes reformas; me parece que la observancia regular está mejor establecida que en otras familias religiosas; pero son del país y hoy no prima sino el elemento extranjero. Según las ideas reinantes si no nos extranjerizamos para nada servimos: hay pues, necesidad de traer modelos extranjeros. ¿Cuáles? (San Martín, G. Cartas circulares. 8 de septiembre de 1898)

Finalmente acudía a lo económico: “no debe perder de vista que la traída en estas circunstancias les costaría un ojo de la cara” (San Martín, G. Cartas circulares. 8 de septiembre de 1898). Finalmente, por diversas circunstancias, la llegada de religiosas extranjeras no se produjo y la comunidad naciente se organizó y construyó desde Colombia y con colombianas.

Cierre

La Congregación colombiana de Dominicas de Santa Catalina de Sena, nació en un contexto poco propicio para una fundación religiosa. Un país en guerras civiles frecuentes, en crisis económica, mal comunicado, mal gobernado; una Iglesia que apenas se reponía de su más grande crisis de la historia, en el seno de una orden religiosa en ruinas, en el caso local, y con disputas internas. Integrada además por un grupo de mujeres con escasa formación y notable inexperiencia en cuestiones académicas, administrativas y de conformación de un estilo y regla de vida religiosa. Que en medio de este contexto, la semilla sembrada en Villa de Leyva hubiese crecido y fortalecido al punto de que la Congregación se convirtiera en una de las principales comunidades religiosas de la Iglesia colombiana en el siglo XX, es una muestra, tanto de la acción de la gracia divina, del poder del Espíritu, como del tesón, la perseverancia y el abandono confiado en las manos del Padre mostrados por la Madre Gabriela de San Martín, de fray Saturnino Gutiérrez O.P., y especialmente de toda la primera generación de religiosas, que apostaron su suerte y su vida misma a un proyecto que de entrada parecía tener todo en contra. Estas mujeres creyeron y trabajaron a pesar del contexto, la desconfianza que muchos sentían hacia sus propias capacidades, debiendo superar incluso sus propios prejuicios. La génesis de esta comunidad religiosa en el momento —fines del siglo XIX— y lugar —altiplano cundiboyacense— en que se dio también es un ejemplo de la madurez de la Iglesia católica colombiana, que 350 años después del inicio de la evangelización del territorio, mostraba creaciones propias, surgidos desde su contexto andino tropical y cultura mestiza.

En el presente la Congregación de Dominicas de Santa Catalina de Sena se encuentra presente en varios países latinoamericanos, e interpretan su carisma fundacional a través de obras educativas, hogares para ancianos, centros de salud, obras de evangelización, casas de convivencia, casas de acogida y casas de formación.

Referencias

Fuentes primarias

- Barrera Molano, J. (19 de julio de 1884). (*Carta a destinatario desconocido*). AGDSC (Congregación, caja 31, carpeta 1, f. 1r) Bogotá.
- Franco Vargas, E. (12 de marzo de 1890). (*Carta a destinatario desconocido*). AGDSC (Congregación, caja 31 carpeta 1, f. 16r) Bogotá.
- González, M. (23 de abril de 1895). (*Carta a destinatario desconocido*). AGDSC (Congregación, caja 31, carpeta 1, folio 28r.) Bogotá.
- Gutiérrez M. (26 de diciembre de 1884). (*Carta a destinatario desconocido*). AGDSC (Congregación, caja 31 Carpeta 1, f. 3r.) Bogotá.
- Gutiérrez, S. (23 de enero de 1890). (*Carta a María del Carmen de San Luis*). AGDSC (Fundadores, Fray Saturnino Gutiérrez; caja 2, carpeta 2, f.5r-v) Bogotá.
- Gutiérrez, S. (5 de agosto de 1898). (*Carta a Gabriela de San Martín*). AGDSC (Fundadores, Fray Saturnino Gutiérrez, caja 2, carpeta 1. F. 25r-v) Bogotá.
- Hermanas Terciarias Dominicas de Santa Catalina (24 de septiembre de 1890). *Contrato con la Junta del Hospital de Guateque*. AGDSC (Fundadores, Fray Saturnino Gutiérrez; caja 1; carpeta 1, f. 18-19) Bogotá.
- Hermanas Terciarias Dominicas de Santa Catalina (1880-1960). *Libro de Estadística*. AGDSC (Congregación, Libro de Estadística - 1880-1960) Bogotá.
- Hermanas Terciarias Dominicas de Santa Catalina (22 de diciembre de 1894). *Contrato de creación de la casa de Gramalote*. AGDSC (Fundadores, Gabriela de San Martín, caja 7, carpeta 2, f. 13.) Bogotá.
- Jesús María, D. (24 de agosto de 1899). (*Carta a Gabriela de San Martín*). AGDSC (Fundadores, Gabriela de San Martín, caja 26, carpeta 2, f. 80v) Bogotá.

- Mantilla, S. (7 de febrero de 1901). (*Carta a Gabriela de San Martín*). AGDSC (Fundadores, Gabriela de San Martín, caja 16, carpeta 3, f. 20-21) Bogotá.
- Niño Jesús, M. J. (17 de febrero de 1900). (*Carta a Gabriela de San Martín*). AGDSC (Fundadores, Gabriela de San Martín, caja 23 carpeta 3, f. 2v-4r.) Bogotá.
- Niño Jesús, M. J. (28 de mayo de 1904). (*Carta a Gabriela de San Martín*). AGDSC (Fundadores, Gabriela de San Martín, caja 23 carpeta 4, f. 13r.) Bogotá.
- Niño Jesús, M. J. (9 de marzo de 1900). (*Carta a Gabriela de San Martín*). AGDSC (Fundadores, Gabriela de San Martín, caja 23 carpeta 3, f. 8r.) Bogotá.
- Niño Jesús, M. J. (21 de febrero de 1900). (*Carta a Gabriela de San Martín*). AGDSC (Fundadores, Gabriela de San Martín, Caja 23 carpeta 3, f. 5r.) Bogotá.
- Niño Jesús, M. J. (21 de febrero de 1900). (*Carta a Gabriela de San Martín*). AGDSC (Fundadores, Gabriela de San Martín, caja 23, carpeta 3, f. 5r.) Bogotá.
- Niño Jesús, M. J. (25 de julio de 1904). (*Carta a Gabriela de San Martín*). AGDSC (Fundadores, Gabriela de San Martín, Caja 23 carpeta 4, f. 18r.) Bogotá.
- Roa, D. (4 de noviembre de 1903). (*Carta a Gabriela de San Martín*). AGDSC (Fundadores, Gabriela de San Martín, Caja 17, carpeta 1, f. 26) Bogotá.
- Sagrado Corazón, M. (10 de abril de 1904). (*Carta a Gabriela de San Martín*). AGDSC (Fundadores, Gabriela de San Martín, Caja 21, carpeta 4, f. 24-25) Bogotá.
- Sagrado Corazón, M. (10 de octubre de 1901). (*Carta a Gabriela de San Martín*). AGDSC (Fundadores, Gabriela de San Martín, caja 21, carpeta 3, f. 29r.) Bogotá.
- Sagrado Corazón, M. (13 de junio de 1901). (*Carta a Gabriela de San Martín*). AGDSC (Fundadores, Gabriela de San Martín, caja 21, carpeta 3, f. 21-22.) Bogotá.
- Sagrado Corazón, M. (17 de agosto de 1904). (*Carta a Gabriela de San Martín*). AGDSC (Fundadores, Gabriela de San Martín, Caja 21, carpeta 4, f. 35.) Bogotá.

- Sagrado Corazón, M. (17 de agosto de 1904). (*Carta a Sor Gabriela de San Martín*). AGDSC (Fundadores, Gabriela de San Martín, caja 21, carpeta 4, f. 35) Bogotá.
- Sagrado Corazón, M. (19 de septiembre de 1901). (*Carta a Gabriela de san Martín*). AGDSC (Fundadores, Gabriela de San Martín, Caja 21, carpeta 3, f. 26r.) Bogotá.
- Sagrado Corazón, M. (20 de julio de 1904). (*Carta a Sor Gabriela de San Martín*). (Fundadores, Gabriela de San Martín, caja 21, carpeta 4, f. 34.) Bogotá.
- Sagrado Corazón, M. (24 de mayo de 1901). (*Carta a Gabriela de San Martín*). AGDSC (Fundadores, Gabriela de San Martín, Caja 21, carpeta 3, f. 15-16) Bogotá.
- Sagrado Corazón, M. (7 de julio de 1901). (*Carta a Gabriela de San Martín*). AGDSC (Fundadores, Gabriela de San Martín, caja 21, carpeta 3, f. 24) Bogotá.
- Sagrado Corazón, M. (8 de febrero de 1896). (*Carta a Gabriela de San Martín*). AGDSC (caja 21, carpeta 3, f. f 2r.) Bogotá.
- Sagrado Corazón, M. (8 de mayo de 1901). (*Carta a Gabriela de San Martín*). AGDSC (Fundadores, Gabriela de San Martín, Caja 21, carpeta 3, f. 17-18) Bogotá.
- San Luis, M. C. (24 de julio de 1895). (*Carta a Gabriela de San Martín*). AGDSC (Fundadores, Gabriela de San Martín, caja 24 carpeta 3, f. 16r.) Bogotá.
- San Luis, M. (22 de junio de 1895). (*Carta a Gabriela de San Martín*). AGDSC (Fundadores, Gabriela de San Martín, caja 24 carpeta 3, f. 15v.) Bogotá.
- San Luis, M. C. (23 de enero de 1892). (*Carta a Gabriela de San Martín*). AGDSC (Fundadores, Gabriela de San Martín, Caja 24 carpeta 2, f. 2r.) Bogotá.
- San Luis, M. C. (25 de mayo de 1895). (*Carta a Gabriela de San Martín*). AGDSC (Fundadores, Gabriela de San Martín, Caja 24 carpeta 3, f. 7r.) Bogotá.
- San Luis, M. C. (27 de septiembre de 1895). (*Carta a Gabriela de San Martín*). AGDSC (Fundadores, Gabriela de San Martín, caja 24, carpeta 3, f. 24r.) Bogotá.

- San Luis, M. C. (27 de septiembre de 1895). (*Carta a Gabriela de San Martín*). AGDSC (Fundadores, Gabriela de San Martín, caja 24, carpeta 3, f. 24r.) Bogotá.
- San Luis, M. C. (8 de junio de 1891). (*Carta a Gabriela de San Martín*). AGDSC (Fundadores, Gabriela de San Martín, caja 24 carpeta 1, f. 5rv.) Bogotá.
- San Martín G. (8 de septiembre de 1898). (*Cartas circulares*). AGDS (Fundadores, Gabriela de San Martín, caja 5, carpeta 2, f. 4) Bogotá.
- San Martín, G. (¿1890?). (*Carta a una religiosa*). AGDSC (Fundadores, Gabriela de San Martín, caja 31, carpeta 3, f. 6r.) Bogotá.
- San Martín, G. (19 de julio de 1889). (*Carta a una religiosa*). AGDSC (Fondo Fundadores, Gabriela de San Martín, caja 13, carpeta 3, f. 7r.) Bogotá.
- San Martín, G. (24 de mayo de 1892). (*Carta a una religiosa*). AGDSC (Fundadores, Gabriela de San Martín, caja 13, carpeta 1, f. 23r.) Bogotá.
- San Martín, G. (2 de mayo de 1892). (*Carta a Sor Mercedes de Santo Tomás*). AGDSC (Fundadores, Gabriela de San Martín, caja 22, carpeta 1, f. 27r.) Bogotá.
- San Martín, G. (21 de noviembre de 1896). (*Carta a Mercedes de Santo Tomás*). AGDSC (Fundadores, Gabriela de San Martín, caja 22, carpeta 1, f. 115-118.) Bogotá.
- San Martín, G. (23 de octubre de 1901). (*Carta a María Antonia del Patrocinio*). AGDSC (Fundadores, Gabriela de San Martín, caja 11, carpeta 2, f. 10r.) Bogotá.
- San Martín, G. (4 de mayo de 1888). (*Carta a Fray Saturnino Gutiérrez O.P.*). AGDSC (Fundadores, Fray Saturnino Gutiérrez; caja 3; carpeta 1, f. 51V-52R) Bogotá.
- San Martín, M. (17 de mayo de 1892). (*Carta a una religiosa*). AGDSC (Fundadores- Gabriela de San Martín, caja 13, carpeta 1, f. 19r) Bogotá.
- Sánchez Silvestre, I. (18 de noviembre de 1903). (*Carta a destinatario desconocido*). AGDSC (Congregación, caja 31, carpeta 1, f. 77r.) Bogotá.
- Santa Teresa, R. (¿1885?). (*Carta a Gabriela de San Martín*). AGDSC (Fundadores, Gabriela de San Martín, caja 21, carpeta 1, f. 1-2.) Bogotá.
- Santa Teresa, R. (23 de diciembre de 1885). (*Carta a Gabriela de San Martín*). AGDSC (Fundadores, Gabriela de San Martín, caja 21, carpeta 1, f. 3rv.) Bogotá.

- Santo Tomás M. (1895-1896). (*Cartas a Gabriela de San Martín*). AGDSC (Fundadores, Gabriela de San Martín, Caja 22, carpeta 1, f. 67-76.) Bogotá.
- Santo Tomás, M. (12 de agosto de 1898). (*Carta a Gabriela de San Martín*). AGDSC (Fundadores, Gabriela de San Martín, caja 22, carpeta 2, f. 46-47) Bogotá.
- Santo Tomás, M. (17 de diciembre de 1898). (*Carta a Gabriela de San Martín*). AGDSC (Fundadores, Gabriela de San Martín, caja 22, carpeta 2, f. 53-54) Bogotá.
- Santo Tomás, M. (19 de mayo de 1901). (*Carta a Gabriela de San Martín*). AGDSC (Fundadores, Gabriela de San Martín, caja 22, carpeta 2, f. 97-98) Bogotá.
- Santo Tomás, M. (22 de enero de 1901). (*Carta a Gabriela de San Martín*). AGDSC, Fundadores, Gabriela de San Martín, caja 22, carpeta 2, f. 82-83) Bogotá.
- Urrea, A. M. (8 de octubre de 1892). (*Carta a Gabriela de San Martín*). AGDSC (Fundadores, Gabriela de San Martín, caja 17, carpeta 2, f. 5-6.) Bogotá.

Fuentes secundarias

- Anderson, B. y Zinsser, J. (2009). *Historia de las mujeres. Una historia propia*. Madrid: Crítica.
- Arango, G. (2004). *Sociabilidades católicas, entre la tradición y la modernidad. Antioquia 1870-1930*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia.
- De la Trinidad, I. (1961). *La Madre Gabriela de San Martín. Fundadora*. Bogotá: Editorial Andes.
- Eraso, M. (2008). *La medicina en Colombia. Una reseña histórica*. Ginebra: Fundación Ginebrina para la Formación y la Investigación Médica.
- Londoño, P. (2004). *Religión, cultura y sociedad en Colombia*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Miranda, N. (1998). La medicina colombiana. De la Regeneración a los años de la Segunda
- Guerra Mundial. En Tirado, A. (Dir.) *Nueva Historia de Colombia*. (T. IV). Bogotá: Planeta.

- Palacios, M. y Safford, F. (2002). *Colombia, país fragmentado, sociedad dividida. Su historia*. Bogotá: Norma.
- Plata, W. (2012). *Vida y muerte de un convento. Dominicos y sociedad en Colombia. Siglos XVI-XIX*. Salamanca: Editorial San Esteban.
- Plata, W. (2001). *El catolicismo y sus corrientes en Colombia decimonónica. 1850-1880*. (Tesis de maestría en Historia). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Departamento de Historia.
- Silva, R. (1998). La educación en Colombia. 1880-1930. En Tirado, A. (Dir.) *Nueva Historia de Colombia*. (T. IV). Bogotá: Planeta.
- Toquica, C. (2008). *A falta de oro: linaje, crédito y salvación. Una historia del Real Convento de Santa Clara, de Santafé de Bogotá. Siglos XVII y XVIII*. Bogotá: Universidad Nacional, Ministerio de Cultura.
- Vorvick, L. y otros (2012). Crup. En *Medline Plus. Información de salud para usted*. Rockville Pike: Biblioteca Nacional de Medicina de E.E. U.U. e Institutos Nacionales de Salud. En línea: <http://www.nlm.nih.gov/medlineplus/spanish/ency/article/000959.htm>

Capítulo 7

El viaje del fraile dominico José de Calasanz Vela por la Orinoquía colombiana: civilización y barbarie*

JUAN SEBASTIÁN BALLÉN RODRÍGUEZ**

Una de las empresas misionales realizadas en la Orinoquia colombiana y que se presenta como tierra fértil para adelantar estudios en historiografía y antropología etnográfica, ha sido la que, para finales del siglo XIX, emprende el fraile dominico José de Calasanz Vela, O.P. El informe presentado por el religioso y que redacta en el año de 1890, luego de un viaje realizado por las tribus indígenas que se asientan en los ríos Ariari, Guaviare, Maquirivia, Reviare, Vichada y Meta, es un documento valioso en el que confluyen indagaciones significativas para generar acercamientos desde el complejo universo metodológico de las ciencias sociales. Miradas desde la paleografía, la historia de la Orinoquia colombiana, la antropología

* Este texto es resultado del proyecto de investigación “La universidad Tomística: Ciencia, educación y política en el contexto del Virreinato de la Nueva Granada (1750-1810)”, aprobado y financiado en el marco de la VIII Convocatoria General para el Fomento, Desarrollo y Producción de la Investigación, mediante el Acta 492 (código 007 del 5 de marzo de 2014), de la Unidad de Investigación de la Universidad Santo Tomás, Bogotá D.C. Una ponencia sobre este trabajo se presentó en: II Encuentro Nacional de Grupos y Semilleros. Visibilización de la investigación USTA Colombia 2014 (octubre). Celebrado en las instalaciones de la sede de la ciudad de Bogotá.

** Docente Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Santo Tomás.

y las ciencias humanas (Ballén, 2013, pp. 265-299). El viaje de Vela comprende un itinerario que se realiza durante un año (1889), y su redacción se materializará dos años después al viaje (1890). Como documento histórico presenta un carácter híbrido, que combina tanto elementos del informe oficial, que describe el *modus vivendi* de las comunidades indígenas, como del trabajo misionero, en el que se proyectan futuras obras de poblamiento y adoctrinamiento de “salvajes” (Domínguez, 1989, p. 125).

El propósito que persigue este estudio es formular una aproximación arqueológica al documento preparado por el fraile dominico, mostrando sus implicaciones dentro de la antropología etnográfica de la época, como de su relevancia dentro de la historia misional de las órdenes religiosas en Colombia, que, para finales del siglo XIX, experimentarán los rigores de la expulsión por parte del gobierno de Tomás Cipriano de Mosquera. En concreto, estudiará la relevancia de dos categorías de análisis —civilización y barbarie— que, si bien poseen un cariz antropológico, generan implicaciones éticas y políticas que describen el quehacer misional de las reducciones misionales en la Orinoquía colombiana para la primera mitad del siglo XIX.

A partir del plexo metodológico de las ciencias humanas, el informe editado para su divulgación y publicado en el año de 1936 por la *Revista América Española* bajo el título “Desde Villavicencio hasta San Fernando de Atabapo”, es un pretexto ideal para que la filosofía y las ciencias humanas den testimonio de un fragmento de la historia colombiana; historia anclada a la situación de las comunidades indígenas asentadas en las rutas fluviales de la Orinoquia desde un talante reflexivo, crítico y genealógico.

Hipótesis de lectura

Resulta inevitable no analizar la presencia de la Universidad Santo Tomás en su sede de Villavicencio, teniendo conocimiento de la larga historia de los dominicos en los llanos orientales. Efectivamente, en el año de 1620 y bajo el espíritu de la evangelización, la aculturación de las poblaciones nativas fue el proyecto de las tareas misionales; tanto

de los franciscanos, jesuitas, agustinos recoletos como de los frailes de Santo Domingo que, entre otras cosas, se caracterizaron por la fundación de pueblos y asentamientos doctrineros. A los frailes de la Orden de Predicadores les correspondió la administración de los avatares de la población de Medina. Con la expulsión de los jesuitas en el año de 1767, los dominicos junto a los franciscanos y los recoletos se harán cargo de las obras dejadas por los de la compañía en el Casanare (Rausch, 2007, p. 5).

Otro episodio de interés fue la supresión en 1861 de todas las órdenes religiosas por parte de Tomás Cipriano de Mosquera. Ante la disyuntiva de claudicar a los votos o dejar el país, varios dominicos se exiliaron en los llanos de San Martín; de este grupo sobresalen los nombres de fray Antonio Acero, el doctor Simón López, Francisco Jiménez González y José de Calasanz Vela. Pero la llegada de éstos a San Martín estuvo marcada por la muerte, por la enfermedad, y sobre todo por el paludismo. José de Calasanz Vela, único sobreviviente a la epidemia, continua con los menesteres misionales en Villavicencio; entre sus labores, se cuenta la atención a las demandas espirituales de los pobladores colonos y las exigencias de las aldeas indígenas que se asentaron a lo largo de los ríos Humadea, Guatiquia y Meta.

Protegido por la cordillera, Calasanz Vela sale adelante a la persecución que acentúa con más severidad Mosquera luego de su reelección en 1867. Tras un periodo de calma, el fraile dominico logra regresar a Bogotá para terminar los estudios y recibe, en 1870, las santas órdenes; dos años después será ordenado como sacerdote. A su regreso a Villavicencio, el padre Vela será reconocido por los llaneros como un hombre carismático, conocedor de la geografía llanera y de sus gentes y por su tacto para la evangelización de la población indígena (Rausch, 2007, pp. 31-35).

Ahora bien, para fines del siglo XIX la labor misional de Calasanz Vela en los llanos orientales continúa de cierta manera la empresa doctrinera de evangelización que fuese asumida por las órdenes religiosas en América desde los siglos XV y XVI. Uno de los objetivos que pretende alcanzar esta propuesta de investigación, consiste en determinar las especificidades históricas y sociales que enmarcaron dicha labor misional, sobre todo porque finalizando el siglo XVIII se produce una

reconfiguración del mapa político del país debido a los hechos ocurridos en 1810 y la consecuente caída del poder imperial español en el Nuevo Reino de Granada.

Efectivamente, tras la declaración de independencia, vendrán tiempos de transición política, social y cultural; en los que una generación de hombres y mujeres oscilarán de una sociedad que no se ha desacostumbrado a la forma de gobierno colonial cristiano-hispano-medieval, a un naciente proyecto de Estado o republicanismo político, que mira con otros ojos las tareas misionales y de evangelización que adelantaban las órdenes religiosas. En este contexto, el proceso de resistencia y evangelización se relaciona estrechamente con la continuación del proyecto evangélico y de catequización que asumen las órdenes religiosas en América. Todo en una época donde la empresa misional fue vista con recelo por una forma republicana del Estado que buscó arrebatarse el capital social y educativo que dejaron tras de sí las obras misionales de los religiosos en el país. Los llanos orientales para mediados del siglo XIX seguían siendo una región inexplorada y prácticamente caída en el olvido; el carácter testimonial de Calasanz Vela en su informe se propone suplir las ausencias en la cartografía histórica y regional de la Orinoquía.

En otras palabras, en este capítulo se formulará una interpretación histórico-filosófica del trabajo misional de las órdenes religiosas, y particularmente de la evangelización adelantada en la Orinoquia por José de Calasanz Vela, una labor que si bien ya no era subsidiaria al poder católico y civil, que en su momento representó los habsburgo o los borbones, debía dar cuentas, sin embargo, del estado de las poblaciones indígenas en la Orinoquia colombiana; y que debía responder a las exigencias emancipadas del gobierno nacional, a través de la cual se pactaban los acuerdos para visitar las tribus indígenas. Esto le ocurre al fraile José de Calasanz Vela en 1887, una vez firmado un convenio para visitar las tribus indígenas que se asentaban a las laderas de los ríos Ariari, Guaviare, Mariquiva, Teviare, Vichada, Muco y Meta.

El informe de Calasanz Vela en la perspectiva historiográfica de la región

La historiografía que relata las labores adelantadas por el padre Vela, están marcadas por la diversidad. Por ejemplo, la narración del historiador dominico Alberto Ariza, O.P. (1992) suele describir las tareas misionales en los llanos orientales como una empresa heroica de cristianización, en la que los misioneros buscaban cambiar las creencias de sus gentes, cuya naturaleza permanecía todavía en estado de barbarie. Es decir, la labor educativa luchaba contra personas que se hallaban dominados por la “idolatría y la hechicería” (1992, p. 192). Lo realizado por el padre Vela, es calificado por Ariza como una “excursión científico misional”, en donde se ejerce “[...] ejemplar y heroicamente el ministerio sacerdotal en los Llanos de San Martín, portando el hábito dominico en público testimonio de fidelidad a Cristo, a la Iglesia y a su comunidad” (Ariza, 1992, p. 193).

En la perspectiva de la historiadora Jane Rausch (2007), Calasanz Vela se presenta como un líder social que prestaba servicios a las parroquias cercanas de la zona y en “[...] donde se desplazaba a lomo de caballo, a pie y en canoa para bautizar a los niños, celebrar matrimonios y decir misa, hasta su muerte en 1892” (p. 33). Dicha descripción no traiciona la voluntad del fraile; de hecho, en el informe sobre la catequización de las tribus salvajes por la Orinoquia, describe que, en los menesteres de esta labor, su “conciencia convencida” se origina, entre otras cosas, por:

[...] mi larga permanencia por estas comarcas acomodándome día a día a la vida pobre del llanero y rústica del salvaje; el conocimiento perfecto de su carácter y condiciones provenientes de esa intimidad de vida, y el estudio de los medios para llevar a buen fin la suspirada obra, creo que son puntos de apoyo que dan a mis palabras fondo de verdad (Vela y Molano, 1988, p. 24).

Vale la pena reproducir la narración afectuosa y familiar registrada por el viajero alemán Ernesto Rothlisberger en *El Dorado* (1963), y donde se describe al fraile dominico como un hombre:

[...] alto, fornido y que andaría por los cuarenta años. Tenía un rostro expresivo y cariñoso, de rojas mejillas, llevaba, con permiso de la superioridad, una hermosa barba cerrada. El padre Vela, en su hábito blanco y negro, era una espléndida y varonil figura. Pero casi nunca, por razón de los rigurosos calores de aquella región, llevaba el hábito de la orden; con indumentaria civil parecía más bien un recio molinero. Gustaba mucho de montar a caballo y compartir la vida de los llaneros; él era un llanero en el mejor sentido de la palabra. Tenía también un modesto hato, criaba ganado y lo vendía. Tenía que hacerlo ya por el motivo de que el gobierno no pagaba puntualmente la ayuda correspondiente a su mezquino sueldo y porque los habitantes no eran de especial largueza para con su clérigo. La cura de almas era allí cosa de cada cual, pues hecho ya el pueblo a pasar la mayor parte del año sin el consuelo de la iglesia y acostumbrado hasta a efectuar los entierros sin auxilios del clero cuando el padre se encontraba ausente, su sumisión y respeto ante lo eclesiástico no era cosa muy señalada. Por esta causa, cualquier clase de fanático y cualquier cura de los que siempre llevan la religión en la boca, pronto hubiera quedado fuera de lugar en los Llanos. El Padre Vela, en cambio, con su natural rectitud, se había conquistado la plena confianza de la gente. También en sus viajes por el río Meta supo inspirar respeto y admiración. El Padre Vela, en cambio, con su natural rectitud, se había conquistado la plena confianza de la gente. También en sus viajes por el río Meta supo inspirar respeto y veneración a los indios salvajes de aquellas riberas, de modo que siempre había algunos que se hacían bautizar por él. Servicial y tolerante en toda ocasión, el *Pater* podía ser considerado como un consejero y educador de Villavicencio y sus contornos (1963, pp. 249-250).

El lugar del relato de Calasanz Vela frente al proceso de colonización de los Llanos Orientales

La colonización de la Orinoquía colombiana no se margina de los procesos migratorios donde la violencia incita al despojo, saqueo y consecuente desplazamiento de los asentamientos indígenas; esta región también hace parte de la historia de las comunidades indígenas, quienes han experimentado los rigores del saqueo de una tierra que al parecer no les pertenece. La expropiación que corre por cuenta del minifundio, y que se expresa en la explotación de pequeños y grandes hacendados, hace parte del relato de Calasanz Vela, y se convierte en un testimonio del estado de estas comunidades indígenas en medio del robo continuo de sus territorios, bajo pretexto de la configuración republicana de un proyecto de país, que, para la segunda mitad del siglo XIX, redescubre los llanos orientales como una zona ideal en la edificación económica y política de Colombia. Como bien lo describe Augusto Gómez “[...] Desde el episodio del tabaco a mediados del siglo XIX, peones de las haciendas y parceleros cuyas propiedades se iban atomizando, iniciaron una larga historia de migraciones a veces de mano de obra estacional” (1991, p. 4).

Los desplazamientos y migraciones de las comunidades indígenas se enmarcan entonces en un contexto innegable de violencia, palpable en una colonización que vio en la ganadería la continuación del despojo, pues:

[...] la prosperidad de la colonización de los llanos con base en la ganadería extensiva, ha restringido en el largo plazo el espacio vital de los grupos indígenas cazadores recolectores, disminuyéndose drásticamente entre éstos las posibilidades de consumo de proteína animal (por el agotamiento de la fauna silvestre) viéndose así obligados a desaparecer como grupo y/o a reproducirse precariamente bajo otros sistemas adaptativos relacionados con la horticultura y el sedentarismo en los estrechos límites de las “Reservas” y “Resguardos” establecidos allí por el Estado (Gómez, 1991, p. 6).

Luego de una conquista infructuosa por parte de los colonos españoles, las órdenes religiosas ingresan a los llanos orientales con el fin de poblar y reducir a los indígenas a través de la catequesis, método de pacificación que iniciaban con dádivas y regalos, los cuales generalmente cautivaron a los nativos, pero rápidamente retornaban a sus prácticas culturales tradicionales, donde el politeísmo, la poligamia y las borracheras fueron juzgadas con severidad por los religiosos. Como la pacificación a través del conocido intercambio se quedaba corta, las tareas misionales se convirtieron en auténticas expediciones de caza y captura de indígenas (Gómez, 1991, pp. 19-20). La colonización cristiana, en aras de incorporar al indio bárbaro a la vida civilizada, introducirá la ganadería como forma económica socializadora:

A pesar de las distintas circunstancias [...] que obstaculizaron la labor misionera y a pesar del fracaso de muchas reducciones, especialmente de aquellos intentos adelantados en el Orinoco, desde el siglo XVII y el trascurso del siglo XVIII, la acción misionera permitió la incorporación parcial de los Llanos a la vida colonial siendo la actividad comercial de ganados la base económica principal de esa incorporación. De los hatos y haciendas de misiones de los llanos se suministraban carnes y otros bienes a las haciendas y centros de población del altiplano cundí-boya-cense y entre tanto las haciendas-reducciones de los Llanos recibían herramientas, sal y otros productos del altiplano (Gómez, 1991, pp. 20-21).

El *modus vivendi* del indígena en la perspectiva del fraile dominico

En la carta que antecede a la versión del documento usado en este trabajo, no queda la menor duda de que la labor misional del padre Vela se circunscribe a una tarea de orden político, que como se verá más adelante, propondrá la relación entre la evangelización, el patriotismo y la civilización de una tierra fértil lista para ser explotada

y encaminada por las sendas del desarrollo. Por lo demás, esta tarea es también de orden político porque del documento de carácter oficial se espera, por parte del gobierno nacional, una descripción detallada del estado de las comunidades indígenas que se asientan en las principales fuentes fluviales de la Orinoquía. En otras palabras, las labores evangélicas que acompañan el quehacer del padre Vela no se desvinculan del interés político del gobierno nacional, en el que, además de observar los avatares de las poblaciones indígenas, que para la época permanecen en el absoluto olvido, pretende demarcar la línea fronteriza de las tierras que le pertenecen al país, y las tierras que no. De esta manera lo declara el fraile Vela, luego de un periplo en los conventos extintos de los llanos de San Martín; allí asume el modo de vida llanero, acercándose incluso en una experiencia intra-cultural con los indios, apropiándose del estilo de vida de acuerdo a la geografía de la zona, y en el que al:

[...] pasear sus pampas, navegar sus ríos, conocer partes de sus tribus salvajes y practicar por fuerza algunos usos y costumbres inherentes al desierto, me asalto la idea de que era, y es hoy, punto capital para la República la catequización de las tribus salvajes pues queda como lógica consecuencia la colonización de sus vastos desiertos y la demarcación clara y estable de sus líneas fronterizas (Vela, 1936, p. 24).

Es claro para el fraile Vela que la tarea catequística es desbordada por los intereses políticos de una naciente república interesada en demarcar las fronteras de la tierra en la Orinoquía, y en adelantar un proceso de colonización que traiga la civilización y extirpe la barbarie. Villavicencio es el punto de partida de las misiones, entre otras cosas por su posición geográfica privilegiada, que la convierten en un lugar de tránsito y enlace entre la altiplanicie y la extensa llanura. Los progresos que identifica Vela en la ciudad de Villavicencio obedecen fundamentalmente al incremento del comercio, la agricultura y la ganadería, actividades económicas que lideradas por las haciendas La Vanguardia, El Buque, El Triunfo, El Prado y San Lorenzo, abastecen

de alimentos y productos a las plazas de mercado en Bogotá y Cáqueza (Vela, 1936a, p. 26). Junto a esta consideración, que para el fraile es el efecto notorio de una sociedad desarrollada, se encuentra el contraste con los “naturales” y “espontáneos”, quienes, a través de la quina, el caucho, la ebanistería y las plantas medicinales no han podido ser respaldadas a la luz de la ciencia, y se hallan a la espera que puedan ser presentadas “[...] al mundo civilizado para el alivio de la humanidad doliente.” (Vela, 1936, p. 24).

Del carácter llanero nos dice que es “[...] suave, hospitalario y muy honrado: disgústenle mucho los documentos en los contratos porque cree que el compromiso contraído bajo su palabra de honor es suficiente garantía, y así es en efecto, pues es bien cumplido en sus compromisos” (Vela, 1936a, p. 29). A lo largo del informe se describen los llanos como una tierra de una vasta geografía en donde se combinan selvas y sabanas con el agua que vierte al territorio y que nace de una diversidad de fuentes hidrográficas: río, caño y laguna. El espacio está habitado por las poblaciones indígenas, de tal suerte que su biología y la construcción social de estas comunidades depende absolutamente de la nutrida red fluvial, la cual les permite comerciar y comunicarse. Desde la perspectiva de Vela, esta riqueza natural contrasta con las actitudes del indio ante su entorno, que lo convierten en “vagabundo” y “holgazán” (Gómez, 2010, pp. 467-480).

A su vez, la intención de la explotación por parte de los colonos de riquezas como el caucho, la zarzapilla, maderas de tinte, construcción y ebanistería, sarrapia, aceites, palmas, resinas, plantas medicinales y otras riquezas vegetales y animales de la zona intertropical, es el destino civilizatorio de un espíritu que, al combinar la evangelización con el patriotismo, se traza como objetivo extraer los tesoros que permanecen en un estado natural en las selvas vírgenes.

En el registro que ofrece Vela en su informe se señala que en este territorio, entre los indígenas Tamas, Mituas, Guahibos, Chiricoas, Puinaves, Paiapocos, Vamiguas, Piaros y Achaguas, se calcula en un número de 20.531 habitantes. Lo que evidencia su relación interdependiente con los recursos que suministra la selva, bosques, sabanas y playas, influencia que está marcada en el *modus vivendi* de estas

comunidades indígenas entre los ríos Guaviare y Vichada, Ariari y Orinoco (Gómez, 2010, p. 470).

El archivo y las humanidades: de la crítica al compromiso testimonial

A continuación se realizarán algunas precisiones teóricas y metodológicas que permitirán describir el horizonte filosófico a partir del cual se analizará el documento que prepara, a manera de informe, el fraile dominico en el año 1890. Esto implica describir la noción de archivo en la perspectiva de las humanidades; noción que se encuentra en la hermenéutica derrideana, y cuyos elementos sirven para reinterpretar el documento del padre Vela, y darle el contenido desde lo que el francés denomina como “el compromiso testimonial”.

Además, una mirada no humanista al archivo ha hecho que la tarea de la conservación de los documentos y de su estudio, resulte ser una actividad que se descifra en códigos técnico-instrumentales, es decir, una tarea que se basa únicamente en tres aspectos básicos: acumulación, gestión y preservación. En la dimensión acumulativa, los documentos adquieren el estatuto de ser piezas museográficas para la memoria histórica, y por esta razón se conservan; desde el aspecto de la gestión, el acto de guardar se convierte en una tarea clasificatoria, de técnica archivística y administración de la información que reposa en los documentos; finalmente, tanto la acumulación como la gestión terminan por configurar una concepción del archivo desde la preservación incondicional, en la cual las comunidades humanas asumen la labor de ser los atalayas y los custodios permanentes de la memoria.

Sin embargo, esta triple caracterización no contribuye en el des-ocultamiento del archivo de una manera viva y visual al público, sino que, más bien, ha creado las condiciones para restringir su acceso, acentuándose así una intencionalidad soterrada y monumental. Esta intencionalidad termina por distanciar al público del conocimiento de la historia y de los valores que ésta irradia en aras de construir un *telos* común, un fin que dé algún sentido de pertenencia y arraigo.

Resguardar la memoria es un problema del futuro. No es propiamente una tarea del presente. Con los archivos se pueden tomar decisiones sobre el presente. Así las cosas, los archivos no guardan el pasado sino más bien las posibilidades que se abren para el futuro. Se pueden guardar muchos objetos: desde los planes curriculares en jurisprudencia en el siglo XVIII, las expresiones gráficas de las ideas en el siglo XVII, hasta los archivos de gestión de los últimos diez años. El valor histórico de un archivo está dado por sus implicaciones para definir de cara al futuro los derroteros de una institución o de una comunidad humana.

El archivo guarda la memoria que ha constituido el devenir histórico de una comunidad, grupo, o cuerpo colegiado. De ahí que la búsqueda de información y la tarea de pesquisa, aprecie el valor epistémico del archivo, en tanto que es producto de un acuerdo humano que ha tomado la decisión de guardar ciertas cosas; por ello, en el modo de proceder del investigador social ha de reconocer que hablar sobre el archivo, es hablar también de asuntos humanos que aguardan la gran dificultad de la memoria.

La investigación en las humanidades debe tomar con cautela la *praxis* de reproducir la noción monumental de lo guardado, es decir, la actividad archivística donde la memoria no puede ser manipulada por el gran público, puesto que son unos pocos los elegidos, quienes están llamados a tratarla y referirse a ella de manera expedita. El investigador en ciencias humanas también tiene que salir de la atalaya epistémica del *sí mismo*, para dirigir la mirada hacia un afuera que lo actualiza en las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación. Cuando Welzer Harald (2007) señala que: “El erudito de gabinete alejado del mundanal ruido no es más que una caricatura, que se presta a recibir palo de los utilitarios” (pp. 33-34), está planteando básicamente una crítica a las humanidades, entendidas como un conjunto de saberes especializados, cultivado por eruditos que nada tienen que ver con lo que pasa en la realidad social.

En otras palabras, el investigador social como representante de una tradición de conocimientos y de saberes, es un intérprete autorizado para referirse a los asuntos humanos; no como el mandarín de una sociedad oculta, ni como el interlocutor refinado que se expresa con un lenguaje

sofisticado sobre las cosas humanas, sino como el testigo que hace un acto de fe sobre las verdades del hombre. Testimonio que no se agota en constatar mediante la palabra de quien la profesa la historia de una cuestión, sino también se extiende a la manifestación de una acción comprometida y responsable. Derrida dice acerca de esto lo siguiente:

No es necesario ni solamente ser esto o aquello, ni siquiera ser un experto competente, sino prometer serlo, comprometerse a ello bajo palabra. *Philosophiam profiteri* es profesar la filosofía: no simplemente ser filósofo, practicar o enseñar la filosofía de forma pertinente, sino comprometerse, mediante una promesa pública, a consagrarse públicamente, a entregarse a la filosofía, a dar testimonio, incluso a pelearse por ella. Y lo que aquí cuenta es esta promesa, este compromiso de responsabilidad (Derrida, 2002, pp. 33-34).

Ahora bien, la profesión de fe del investigador en las cosas humanas se desmarcaría de la archivística considerada como el arma para controlar, clasificar, legislar y castigar. En la mirada escrutadora del de-constructor, el archivo debe ser indagado con miras a reconstruir un pasado que no se ha escrito. De otra parte, es tarea de los investigadores sociales definir cuáles son los instrumentos metodológicos que permiten interpretar las “verdades del hombre” que reposan en los documentos y los manuscritos. En esta medida guardar la memoria es guardar también las condiciones sobre las cuales se interpretará la memoria.

La investigación del archivo está sujeta a la discusión de si las condiciones de interpretación que establece el investigador hacen justicia a la hechura de las cosas en su situación histórica particular; o si, por el contrario, el objeto sin más es el que pone las condiciones de su interpretación. La desconstrucción es una propuesta filosófica con un talante metodológico que ha sido desarrollada a cabalidad por el argelino Jacques Derrida. Desde la metodología de-construccionista, el intérprete no tiene un papel exclusivo, ni tampoco el texto tiene el poder de determinar absolutamente las condiciones de la interpretación; será un tercero quien haga la tarea de vínculo y validación, este tercero se entiende como un

derecho que no pertenece ni al investigador ni al objeto de estudio, sino más bien a la pregunta misma desde la cual se somete a indagación el fenómeno. Para Derrida se trata del “[...] derecho a la deconstrucción como derecho incondicional a plantear cuestiones críticas no solo a la historia del concepto de hombre sino a la historia misma de la noción de crítica, a la forma y a la autoridad de la cuestión, a la forma interrogativa del pensamiento” (Derrida, 2002, pp. 12-13).

Si se piensa la deconstrucción como una forma válida para pensar en clave humanista el valor histórico y antropológico del archivo, entonces se tiene que aceptar que las maneras tradicionales en las que se ha llevado la investigación del archivo, y hasta el uso particular que se ha hecho del mismo, están sujetos a la pregunta crítica. Pero esto solo podría pensarse —siguiendo a Derrida— si se considera que la universidad se abroga libremente este derecho, es decir, el derecho de pensar lo humano sin condiciones¹. La universidad sin condiciones asumiría la tarea de pensar qué hacer con sus archivos, más allá de la mirada de vigilancia y control, y más allá de las demandas de la sociedad de mercado, instancias que, como ha sucedido en los últimos años en Colombia —basta mencionar el proceso de acreditación— han puesto las condiciones. Derrida comparte algunas pistas en infinitivo, esto es, acciones concretas o nociones de investigación encaminadas al análisis y estudio del archivo, y que se cifra en los verbos de “reflejar, inventar y plantear” (Derrida, 2002, p. 14).

1 Entre las tareas que le corresponderían a las humanidades al sumir la tarea de la desconstrucción, Derrida sugiere las siguientes: “[...] al ser incondicional, semejante resistencia podría oponer la universidad a un gran número de poderes: a los poderes estatales (y, por consiguiente, a los poderes políticos del Estado-nación así como a su fantasma de soberanía indivisible: por lo que la universidad sería de antemano no solo cosmopolita, sino universal, extendiéndose de esa forma más allá de la ciudadanía mundial y del Estado-nación en general), a los poderes económicos (a las concentraciones de capitales nacionales e internacionales), a los poderes mediáticos, ideológicos, religiosos y culturales, etc., en suma, a todos los poderes que limitan la democracia por venir. La universidad debería, por lo tanto, ser también el lugar en el que nada está a resguardo de ser cuestionado, ni siquiera la figura actual y determinada de la democracia; ni siquiera tampoco la idea tradicional de crítica, como crítica teórica, ni siquiera la autoridad de la forma ‘cuestión’, del pensamiento como ‘cuestionamiento’” (Derrida, 2002, p. 14).

¿Qué significa inventar, reflejar y plantear en una investigación archivística?, ¿cómo podría hacerlo la investigación en humanidades si la fuente es un archivo? El derecho a decirlo todo también implica construir las formas condicionantes en las cuales la universidad puede comunicar este todo; esto implica que su conocimiento ya no sirve a sí misma, pues en últimas ya lo sabe, sino para hacer con él un ejercicio público. Dicho de otro modo, los archivos históricos tienen que ser, ya no los lugares escondidos y laberínticos, sino más bien los espacios abiertos al público. El confesionario sobre las verdades del hombre y que descansaría fundamentalmente en un archivo, interpretaría los asuntos humanos en un espacio sin condiciones, donde los datos y la información de un determinado periodo de la historia no estarían vedados por la oscuridad de lo oculto e inexplorado, sino más bien en perspectiva a la apertura de lo abierto al público. Sería un espacio que no se plegaría a los agentes externos que ponen las condiciones, sino más bien un lugar “soberano”, entendiendo que la soberanía de este lugar reivindicaría la idea de un territorio donde lo humano es pensado sin ánimo de lucro (Derrida, 2002, p. 17). Un lugar adecuado para el archivo es un lugar para pensar lo humano sin condiciones, esto es, un espacio de resistencia, lugar privilegiado donde la universidad y las humanidades se encontrarían en la tarea proteica de des-ocultar y cuestionar (Derrida, 2002, p. 19).

Asumir la desconstrucción como un camino sugerente en preguntas y cuestionamientos sobre el modo de abordar un archivo, implica posicionar las “nuevas humanidades”², como un conjunto de saberes archivísticos y de la comunicación que se orientan en una perspectiva

2 A pesar de que la idea de que las humanidades agruparía una serie de saberes tradicionales, goza de un cierto reconocimiento, es necesario que las nuevas humanidades incluyan, lo que se ha dado a llamar en la tradición universitaria anglosajona como las ‘teorías de la traducción’, es decir: la articulación de la teoría literaria, la filosofía, la antropología, el psicoanálisis, la lingüística, entre otras. La literatura y en general la teoría literaria se acomodaría al ‘cómo sí’, lugar epistémico a partir del cual las nuevas humanidades proyectarían la condición ya no del profesor como el profesional titulado, sino como el que profesa, profetisa, declara y testimonia.

contraria a una concepción puramente clásica del conocimiento humanístico. Una concepción clásica enfatiza que las humanidades son un conjunto de saberes que permiten hacer ejercicios de traducción e interpretación. En su versión más tradicional, las humanidades fueron vistas dentro de un conjunto de saberes que permitían hacer la traducción de las obras clásicas por medio de los conocimientos de la gramática, la retórica, el griego y el latín. En una versión contemporánea, hemos pasado de las reglas para la comprensión —interpretación— de las obras y los documentos del pasado, a la adquisición de habilidades lectoras y competencias para su interpretación³.

Son prácticas deconstructivas aquellas acciones concretas de aprendizaje que cuestionan tanto la forma en la cual se ha enseñado a clasificar y ordenar el conocimiento, como también el modo de comunicarlo (Derrida, 2002, p. 20). Partiendo del hecho de que las humanidades se refieren a los asuntos del hombre desde los escenarios de la metaforicidad y la analogicidad, las prácticas de deconstrucción plantearían nuevas lógicas para la producción y comunicación del conocimiento teórico. Con la expresión “cómo sí” se pretende señalar que la producción de conocimiento en las humanidades estaría potenciada por la virtualidad, la ficcionalidad y la reflexividad. Entre estas prácticas se considerarían los nuevos lenguajes, los cuales se desmarcarían de las maneras tradicionales en la medida que lo expresarían bajo signos fabulados y de ficción. Pero esto implicaría pensar de nuevo la noción de trabajo remunerado y también de lo que supone el trabajo académico, o el oficio de profesar las humanidades.

Las humanidades vistas entonces como un acto profesoral, se convierten en un quehacer responsable sobre un modo particular de entregar un saber en el hablar. Entendiendo con ello que la enseñanza de las humanidades depende en gran medida del acto de fe, tácitamente juramentado que depositó el oyente que escucha la lección de quien da testimonio o profesa —habla—, sobre algo que posee un cierto valor

3 No podríamos perder de vista una mirada cultural de las humanidades, que, en el caso particular de la educación en la Nueva Granada durante la primera mitad del siglo XVIII, hizo parte del plan curricular de las instituciones educativas confesionales.

sagrado, indeterminado. Este acto de fe se entiende como la entrega al oyente de una palabra impartida por un maestro, quien a su vez ha depositado una cierta confianza hacia una forma aproximada de verdad, la cual, en principio, no es empírica ni tampoco demostrable. Esta fe en lo que se ha dicho mantiene una tensión performativa con lo que se ha estipulado en la tradición letrada.

La forma más expedita para dar fe de la verdad que reposa en los libros, los manuscritos y en los cuerpos que hablan, es a través del lenguaje de la fábula y la ficción. Profesar sobre algo es ya una práctica discursiva del tipo performativo. La performatividad que caracteriza al discurso de las humanidades se parece entonces a un pacto moral, en el que se pone de manifiesto un tipo de responsabilidad y de compromiso. Este mismo concepto performativo del lenguaje en las humanidades, sugiere que la idea de profesión del profesor se resignificaría de una manera diferente: “La idea de profesión implica que, más allá del saber, del saber-hacer y de la competencia, un compromiso testimonial, una libertad, una responsabilidad juramentada, una fe jurada obligada al sujeto a rendir cuentas ante una instancia que está por definir” (Derrida, 2002, p. 48).

Referencias

- Ariza, A. (1992). *Los Dominicos en Colombia*. (Vol. I). Bogotá, D.C.: Anthropos.
- Ballén, J. (2013). La invención del lenguaje en la fisiología y los acontecimientos ocurridos en la ciencia médica en Santafé. En *Biblioteca Médica Neogranadina, 1755-1833*. Vol. I, (pp. 265-299). Bogotá: Centro de Estudios Sociales (CES) UNAL e Instituto de Estudios Socio-Históricos Fray Alonso de Zamora (IESHFAZ). USTA.
- Derrida, J. (2002). *La universidad sin condición*. C. de Peretti y P. Vidarte. (Trad.). Madrid: Editorial Trotta.
- Domínguez, C. (1989). Dos viajes con cien años de intervalo. Reseñas. En *Boletín cultural y bibliográfico* (p. 125). Bogotá: Banco de la República.

- Gómez, A. (1991) *Indios, colonos y conflictos. Una historia regional de los Llanos Orientales 1870-1970*. Bogotá: Pontifica Universidad Javeriana. Instituto Colombiano de Antropología. Siglo XXI Editores.
- Gómez, L. (2010). Fray José de Calasanz Vela: una etnografía del oriente colombiano. En *Boletín de Historia y Antigüedades*, 97(850): 467-480.
- Rausch, J. (2007). *De pueblo de frontera a ciudad capital. La historia de Villavicencio a Ciudad Capital desde 1842*. Bogotá: Banco de la República y Universidad de los Llanos.
- Röthlisberger, E. (1963) *El Dorado. Estampas de viaje y cultura de la Colombia suramericana*. Bogotá: Publicaciones del Banco de la República. Archivo de la economía nacional.
- Vela, J. (1936a). De Villavicencio a San Fernando de Atabapo. *Revista Americana Española*, III (10-11): 210-278 y 150-178.
- Vela, J., y Molano, A. (1988). *Dos viajes por la Orinoquía colombiana 1889-1988*. Bogotá: Fondo de Cultura Cafetero.
- Welzer, H. y Seel, M. (2007). Las paradojas de la utilidad. Un debate sobre las humanidades. *Revista de Occidente*, (313).

Capítulo 8

Fray Jacinto Carrasco, O.P. (1883-1956), un fraile dominico: orador, escritor, historiador y periodista argentino*

SARA GRACIELA AMENTA**

Introducción

Fray Jacinto Carrasco, O.P. fue uno de los historiadores de la Orden de Predicadores en Argentina quien realizó importantes aportes a la recuperación de la memoria histórica de la Orden. Se pretende en este capítulo rastrear su prolífera producción como orador, historiador y periodista. Para lo que se analizará un cuaderno manuscrito de fray Jacinto que contiene recortes de artículos periodísticos de su autoría, con anotaciones propias que en muchos de ellos da cuenta de las circunstancias de cada publicación y otras anotaciones al margen. Según él mismo comenta, lo fue haciendo para que su madre tuviera un “recuerdo de sus ensayos” (*Cuadernos de recortes y anotaciones*, s.f., f. 1v).

* Este trabajo forma parte del proyecto de investigación: “Actores y prácticas en la Orden Dominicana y la Iglesia Católica en Tucumán”, del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino.

** Se desempeña como investigadora en el Instituto de Investigaciones Históricas “Prof. Manuel García Soriano” de la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino.

Un simple cuaderno de recortes y anotaciones que fueron realizados por el autor con la intención de que sea un recuerdo para su madre, se convierte es una importante fuente documental. Según Michel de Certeau:

[...] el establecimiento de las fuentes requiere hoy un gesto fundador [...] bajo el pretexto de que se trata de pertinencias nuevas, convierten en documentos a las herramientas, a las recetas de cocina, etc. [...] Se trata de cambiar una cosa que tenía su condición y desempeñaba su papel, en otra cosa que funcione de una manera distinta (Certeau, 2006, pp. 87-88).

Es a partir de esta y otras fuentes de los archivos de la Orden de Predicadores que se buscará reconstruir el itinerario vital de este fraile dominico que tuvo una destacada labor como orador y escritor.

Datos biográficos

Adolfo Carrasco —quien luego adoptó el nombre de Jacinto— nació en Candelaria (Rosario de la Frontera, Salta), el 1 de marzo de 1883. Luego de cursar las primeras letras, ingresó al seminario de Salta. En un discurso dedicado a Mons. Bernabé Piedrabuena relata esta etapa de su vida:

Hace muchos años —unos quince aproximadamente— era yo muy niño: recién comenzaba a revistar en la parada de la vida.

Sugestionado por ese impulso misterioso que llamamos vocaciones religiosa, hube de ingresar al Seminario de Salta, y desde entonces, Señor, vos fuiste mi ángel custodio.

Vos me alargabais, con mano inmensamente abierta, desde los socorros pecuniarios hasta el consuelo que un padre da a su hijo cuando sus hermanos le riñen [...]

Vuestra bondad, como mano bienhechora me ha seguido hasta ayer en que celebraba mi primera misa, habiéndoo dignado ser mi padrino en ella [...] (*Cuadernos de recortes y anotaciones*, s.f., ff. 22-23).

Para esa misma época en otro relato menciona cómo conoció a los frailes dominicos:

El p. Luis María Cabrera (quien dirigirá luego la *Buena Noticia* -periódico semanal) [dominico], antiguo compañero mío en el Seminario de Salta, donde lo conocí. El salió el año 1894 y supe que entró luego al convento en Tucumán; yo salí el 95 y a principios del 96 me presenté como postulante [en ese mismo convento].

Lo curioso es que yo no conocía más dominicos que el Obispo Mons. Toro (que lo vi en Salta); y me imaginaba que todos los dominicos vestían lo mismo. Me extrañó algo, pues cuando en el convento vi que ningún joven llevaba esa linda Cruz (pectoral) al pecho (*Cuadernos de recortes y anotaciones*, s.f., f. 11).

En 1898 ingresó al “Estudio” del convento de Tucumán, cursando el 3º año de Filosofía (*Libro de Vesticiones*, s.f.) y a mediados de este año vistió el hábito dominico. Emitiendo sus primeros votos el 22 de julio del año siguiente.

Por disposición del visitador general de la Orden —fray Segundo Fernández— se concentraron los estudios en el convento de Córdoba, por ello se trasladaron los profesores y estudiantes de Tucumán a esa provincia (Amenta, 2016, pp. 105-106).

Entre 1900 y 1907, fray Jacinto cursará sus estudios de Filosofía (1900-1902) y Teología (1903-1907), tuvo como profesores a los padres Rafael Aragón y Antonino Medina (Filosofía), Juan Zurita (Sagrada Escritura) y Enrique Posada, Rufino del Carmelo Pucheta, Miguel Roldán y Lorenzo Fitzmaurice (Teología), entre otros (González, 1959, pp. 357-361).

En 1906 fue ordenado sacerdote. Este acontecimiento, fray Jacinto, lo describe en un relato muy emotivo:

Nada salió este día de acuerdo con mis proyectos. Yo había pensado celebrar silenciosamente *mi primera misa*, rezada, en el altar del Smo. Rosario, sin testigos, sin padrinos, sin aparato ni ruido; y una vez de haber comulgado yo, darle la comunión a mi madre.

Pero todo este ideal se esfumó: el prior —que era ese año el p. Robles— se puso seriamente; Battista (mi viejo amigo) también trató de disuadirme etc.: en fin, hasta unas estampas que se repartieron con una leyenda alusiva, y de las cuales no conservo ninguna, vino a demostrarme que no siempre los bellos y humildes proyectos se realizan.

Mi madre conserva la *venda* con que me ato las manos, al consagrármelas, el Obispo Bustos. Fui el primer sacerdote que ordenó dicho señor. Mi ordenación tuvo lugar el 10 de marzo de 1906, y el 19 canté mi primera misa (*Cuadernos de recortes y anotaciones*, s.f., f. 14).

Figura 1. Fray Jacinto Carrasco, O.P, en su juventud



Fuente: Archivo de la Provincia Dominica Argentina (APOP).

La revista *Ciencia y Virtud*, en una pequeña nota, da cuenta de su primera misa y de algunas personas que lo acompañaron —de una u otra manera— en ese momento:

Función y primera misa: Celebrose con brillo la función del glorioso Patriarca San José. En ella cantó por primera vez la misa el Sacerdote Dominico Fr. Jacinto Carrasco, recientemente ordenado, lo que dio lugar a más de una escena conmovedora. Fueron padrinos de la tocante ceremonia la señora Leona de Carrasco, madre del nuevo sacerdote y el señor Benjamín C. Gutiérrez, distinguido joven de nuestra sociedad. El sermón a cargo del M.R.P. Boisdrón fue una notable pieza oratoria¹.

Apenas ordenado sacerdote comenzó con una activa labor pastoral, siguiendo con su pasión por la escritura y destacándose en cada convento y ciudad en que era asignado.

Cargos que desempeñó

Desempeñó distintos cargos en varios conventos. El primero fue el de Tucumán en julio de 1908, donde se desempeñó como bibliotecario (*Libro de Actas de Consejo*, s.f., f. 12) y director del Colegio Santo Domingo (1913), entre 1919 y 1920 fue Prior de este convento. Allí fue donde permaneció por más tiempo, se ausentaba cuando ocupaba cargos en otros conventos y luego regresaba a Tucumán.

En Buenos Aires permaneció algún tiempo, en marzo de 1915 fue asignado al Colegio Lacordaire, donde continuó hasta 1919 y fue rector entre 1927 y 1928. En octubre de 1936 fue designado visitador del convento de Buenos Aires y en 1942 Prior.

En Mendoza ocupó varios cargos, en 1921 es designado Prior, renuncia al año siguiente, pero es nuevamente electo y ocupará ese

1 *Ciencia y Virtud*. Revista Dominicana mensual. (19 de marzo de 1906) en (*Cuadernos de recortes y anotaciones*, s.f., f. 14).

cargo entre 1926 y 1928, en que es designado superior. Se desempeñó además como párroco², director de la Tercera Orden, de la Cofradía del Rosario, del Apostolado de la Oración, rector del Boletín Parroquial “Hoja Mendocina”; director de espiritualidad del Circulo de Obreros “Santo Domingo”, confesor ordinario de las Hermanas Dominicas de Guaymallen (*Nómina y Oficios de los Religiosos*, s.f.), entre otras cosas.

En Santiago del Estero fue vicario de 1934 a 1936, luego superior de esa casa de 1945 a 1947, cargo al que renunció, siendo asignado nuevamente en 1954.

Permanece por cortos períodos de tiempo en otros conventos o casas, ocupó la Vicaría de La Rioja en 1945, permaneció en San Juan en 1949 y en Córdoba fue Subprior de 1951 a 1954.

Otros de los cargos, dentro de la Orden, que desempeñó fue el de cronista de la Provincia Dominicana Argentina (“Cónicas dominicas”, 1921, p. 397). En marzo de 1941 el Vicario Provincial, fray Marcolino Páez, encargó a fray Jacinto la elaboración de una nómina de los religiosos fallecidos, con el objeto de publicarla en los catálogos (“Registro F”, 1918-1957, f. 218). Éste logró terminarla un año después, se trataba de una lista de nombres, lugares y fechas que no llegó a publicarse y formó parte del Índice necrológico de *la Provincia Dominicana Argentina*. Según fray Rubén González, fray Jacinto se encontró con algunas dificultades en la elaboración de este índice, ya que:

[...] en lo que se refiere a las fechas de los fallecimientos, tropezó con serias dificultades por cuanto las actas de los capítulos provinciales, celebrados cada cuatro años, consignaban los nombres de los muertos del capítulo anterior, mencionando el lugar, pero casi nunca la fecha (González, 2000, p. 1).

2 En la iglesia de Santo Domingo de la Orden de Predicadores, Mons. José Américo Orzali, Obispo de Cuyo, había erijase la parroquia Santo Domingo en 1918.

Recién en el capítulo de 1913, se comienzan a consignar las fechas de las defunciones, pero sin indicar los lugares de las mismas —salvo el de 1913— que no se mencionan sino a partir de 1923. Esta necrológica llegaba hasta principios de 1942 y fray Jacinto se encargó de continuarla hasta su muerte, en 1956 (González, 2000)³.

Figura 2. Capítulo Provincial de 1935, sentado el primero desde la derecha: fray Jacinto Carrasco



Fuente: APOP.

Al crear el Episcopado Argentino la “Asociación Cultores de la Historia Eclesiástica Argentina” —en el presente Junta de Historia Eclesiástica Argentina— el 11 de junio de 1942, el padre Carrasco fue nombrado vocal de la misma. Al constituirse la comisión directiva, se le designó director de publicaciones, pasando con esto a formar parte de la mesa

3 Este trabajo fue continuado luego de la muerte de fray Jacinto, por fray Rubén González, O.P., quien lo actualizó hasta el año 2000.

directiva. Como director de publicaciones, presidió la subcomisión de *Archivum* (*La Dirección*, 1943, pp. 6-7).

El padre Carrasco fue el fundador de los centros del Apostolado de la Oración existentes en los conventos de Mendoza, Santiago del Estero y Buenos Aires. En sus largos años de residencia en Tucumán dedicó también sus esfuerzos a la enseñanza y desempeñó el cargo de director del Colegio Santo Domingo, como se mencionó. Se distinguió también en la oratoria sagrada. El Capítulo Provincial celebrado en Córdoba en abril de 1956 le había otorgado el título honorífico de la Orden de *Predicador General*. La confirmación de este le llegó después de su muerte.

Encontrándose de paso en Tucumán —ya que había sido asignado a la Casa de Santiago del Estero— fallece repentinamente el 28 de abril de 1956, a la edad de 73 años. Sus restos descansan en el Basílica de Nuestra Señora del Rosario de esta provincia.

En los conventos en que estuvo asignado desempeñó el oficio de archivista, dejando su sello característico en cada uno de ellos. Clasificó y ordenó los archivos de los conventos de Buenos Aires, Córdoba y Tucumán, como también una buena parte del Archivo de la Provincia Dominicana Argentina, además realizó los índices y prólogos de numerosos tomos de estos archivos.

Como se mencionó, la mayor parte de su vida la pasó en Tucumán, donde llegó a cultivar grandes amigos. Así lo recuerda, por ejemplo, Benjamín Gutiérrez Colombres⁴:

La suya es una imagen querida, inolvidable, para toda la familia. Mi padre lo apadrinó cuando cantó su primera misa. La nuestra fue una relación cotidiana [...] No era de esos hombres que inspiran rápida confianza. Señorial, un poco adusto, no despertaba la simpatía instantánea, pero cuando se entablaba contacto su capacidad afectiva era formidable y su sonrisa [...] El padre Carrasco

4 Benjamín Gutiérrez Colombres (1909-1994). Este tucumano fue docente y un destacado historiador y escritor. Entre sus obras más destacadas: *La vivienda popular de Tucumán* y *Toponimia histórica y geográfica de Tucumán*, entre otras. Datos proporcionados gentilmente por el Prof. Alejandro Alvarado y el Sr. Benjamín Gutiérrez Colombres (h).

era riguroso consigo mismo. En el estudio, en la búsqueda de datos, en la redacción de sus escritos, se exigía hasta el sacrificio.

Como ejemplo podría mencionar la aflicción que tenía, a medida que avanzaba en sus investigaciones, por el hecho de no conocer a fondo otros idiomas. Entonces un día se propuso capacitarse en ese terreno y, con la disciplina increíble, a los pocos años dominaba varias lenguas.

Su amenidad para relatar armonizaba de manera cautivante con un anecdotario frondoso y con las mil experiencias atravesadas. Recuerdo, como si hubiera sido ayer, su narración de detalles del terremoto que lo sorprendió en Mendoza. Estremecía escucharlo hablar de “las campanas que tañían solas”, de los “techos crujientes, que parecían plegarse” y de la gente implorando al cielo en medio del espectáculo aterrador. De la misma manera, su palabra se volvía una plácida poesía cuando describía paisajes y acontecimientos felices (Nofal, 1983).

Carrasco como orador, historiador y periodista

Benjamín Gutiérrez Colombres define a Carrasco como “un orador sagrado de alto vuelo, elegante, preciso y profundo” (Nofal, 1983).

Fray Jacinto fue un destacado predicador, solo por mencionar algunos ejemplos tomados del *Libro de Predicaciones*, se puede manifestar que estuvo en Trancas en distintas oportunidades, rezando el Sermón de San Francisco Solano con motivo de la fiesta del santo⁵, por ejemplo en abril de 1911 y en julio de 1913. Además dio el discurso en la bendición de un nuevo altar del Rosario en la ciudad de Medinas, al sur tucumano (217-1912) (*Libro de las Predicaciones*, 1908ca)⁶, entre muchos otros.

5 Fiesta que se lleva a cabo el domingo posterior al domingo de Pascuas.

6 De los Religiosos de este convento de Tucumán, desde el mes de agosto de 1908, siendo prior fray Rafael Aragón.

Orador

Como orador fue muy destacado y muchos de sus discursos fueron publicados en revistas y periódicos de distintas provincias. Los que se mencionarán a continuación son recortes que se encuentran en el cuaderno elaborado por el mismo Carrasco:

Recuerdos, discurso de junio de 1908, cuando se consagró obispo Mons. Bernabé Piedrabuena y los padres Dominicos de Tucumán le ofrecieron una velada literaria musical (*Cuadernos de recortes y anotaciones*, s.f., ff. 22-24).

La Venerable Orden Tercera. En la mística. Sobre este artículo Carrasco, en sus anotaciones manifiesta que siendo Prior fr. Rafael Aragón, en agosto de 1909 “se celebraron con todo brillo muy solemne funciones religiosas, conmemorando el VIIº Centenario de la Tercera Orden de Santo Domingo”. Se organizaron una serie de conferencias (la de Carrasco fue el 3º día de los festejos) que se dieron en la iglesia y que fueron publicadas en un folleto compilado por fr. Jacinto (*Cuadernos de recortes y anotaciones*, s.f., f. 34).

El Génesis de un Canto, sobre este artículo dice Carrasco que “fue el exordio de un sermón del Rosario que prediqué en Santo Domingo. Se publicó como colaboración en *La Buena Noticia*” (*Cuadernos de recortes y anotaciones*, s.f., f. 42).

Alberdi, Discurso pronunciado por el R.P. Jacinto Carrasco en nombre del Colegio Santo Domingo en el centenario del gran pensador.

Homenaje a Alberdi, discurso pronunciado en la plaza Alberdi, con motivo del 101 aniversario del natalicio del ilustre estadista (*Cuadernos de recortes y anotaciones*, s.f., f. 60).

La Coronación, este sermón rezado en 1912 se realizó por los festejos de Nuestra Señora del Carmen, en una misa solemne en su altar, por pedido de fray Miguel Robles (*Cuadernos de recortes y anotaciones*, s.f., ff. 65-66).

En el recorte de un diario decía:

El encargado del panegírico del Santo era un padre dominico del convento de Tucumán, hijo de esta provincia de Salta, el padre Jacinto Carrasco, quien después de un saludo cariñoso a sus com-provincianos ensalzó a grandes rasgos las virtudes y vida prodigiosa del Patriarca de los pobres [San Francisco]. El Padre Carrasco ha hecho honor a la fama de orador sagrado de que venía precedido (*Cuadernos de recortes y anotaciones*, s.f., f. 67).

Figura 3. Página del cuaderno de recortes y anotaciones de fray Jacinto Carrasco



Fuente: Archivo Dominicano de Tucumán.

Carrasco escribe una nota al margen aclarando:

Función de San Francisco en Salta. No sé de qué diario local recogí esta crónica. El hecho fue que los pp. Franciscanos de Salta, mis viejos amigos, me invitaron a predicar el sermón de su Santo Patriarca. Acepté gustoso: se trataba de amigos y se trataba de que yo jamás había levantado mi voz en una tribuna de mi patria (*Cuadernos de recortes y anotaciones*, s.f., f. 67).

“El homenaje al P. Boisdron. En santo Domingo. Los Discursos”, crónica publicada por el diario tucumano *La Gaceta*, según Carrasco en el año “1913 el p. Ángel Boisdron celebró sus bodas de oro de religioso dominico”. La comunidad le obsequió con un pequeño lunch, y el prior “me invito que dijera algunas palabras a nombre de todos. Lo hice con todo gusto” (*Cuadernos de recortes y anotaciones*, s.f., f. 69).

“Fray José Manuel Pérez” (Congresal del 53), en *El Eco del Norte*. Esta conferencia fue leída por Carrasco el 13 de septiembre en el salón de la junta de gobierno de los círculos obreros (*Cuadernos de recortes y anotaciones*, s.f., ff. 102-107).

“Oración Patriótica” fue publicada en *La Perla del Plata*⁷. Esta oración fue pronunciada el 9 de julio de 1916, en la “Basílica de nuestra Señora de Lujan por el Rvdo padre Dominico fr. Jacinto Carrasco antes del Tedeum Oficial” (*Cuadernos de recortes y anotaciones*, s.f., ff. 108-114).

“Centro Católico de Obreros. La Fiesta de ayer. El Edificio Social”, Carrasco explica que es una crónica publicada en el diario tucumano *El Orden*, “de junio del año 1914 (si mal no recuerdo) este Centro puso la piedra fundamental de su local social. El presidente me pidió que bendijera la piedra y dijera algunas palabras” (*Cuadernos de recortes y anotaciones*, s.f., f. 80).

La Batalla de Tucumán. “Ecos de la conmemoración. Discurso del R.P. Carrasco. Un precioso documento inédito”. Discurso pronunciado por el padre Carrasco ante los alumnos de la Escuela Superior

7 Revista publicada por la Basílica de Luján, Buenos Aires.

Belgrano, en la conmemoración de la Batalla de Tucumán (*Cuadernos de recortes y anotaciones*, s.f., f. 98). No indica de qué diario es el recorte pero sí escribe la fecha, 28 de septiembre de 1918.

“Urquiza”. Esta conferencia fue leída en la Escuela Profesional de Mujeres de Tucumán, y publicada en *Ensayos y Rumbos* (*Ensayos y Rumbos*, 1921a, p. 10 y “*Ensayos y Rumbos*”, 1921b, p. 42).

“La Virgen Generala y (sus guardadores)”, conferencia (*Cuadernos de recortes y anotaciones*, s.f., ff. 120-126).

Belgrano y los frailes. Conferencia leída el domingo 20 de junio de 1920, en la Sociedad Sarmiento en el Torneo literario organizado por la Escuela Nacional de Comercio (*Cuadernos de recortes y anotaciones*, s.f., f. 132).

“El libro y su influencia social”, esta conferencia fue pronunciada por Carrasco con motivos de la inauguración de la biblioteca popular de la Sociedad Argentina de socorros mutuos (*Cuadernos de recortes y anotaciones*, s.f., f. 153).

“Santa Rosa de Lima”, conferencia pronunciada el 30 de agosto de 1922 en el Colegio Lacordaire de Buenos Aires, fue publicada en la revista *Ensayos y Rumbos* (*Ensayos y Rumbos*, 1922, pp. 262-268).

“Conferencia del R.P. Fr. Jacinto Carrasco”, esta fue pronunciada en ocasión de las Bodas de Oro del Colegio Santa Rosa de San Juan. Fue publicada en el *Boletín Oficial de la Diócesis de San Juan de Cuyo* (*Boletín Oficial de la Diócesis de San Juan de Cuyo*, 1926).

Escritor e historiador

Fray Jacinto Carrasco fue además un gran escritor y cultor de la ciencia histórica. Sus trabajos como historiador están nutridos de un importante aporte de documentos inéditos, lo que convierte sus trabajos en un gran aporte a las distintas temáticas que abordó. Esto puede afirmarse ya que él, como se mencionó anteriormente, estuvo encargado de organizar los archivos de varios conventos, el contacto y la accesibilidad a ellos les permitieron dar gran solvencia a sus investigaciones.

No solo en los escritos puede apreciarse su dedicación a la historia, muchas veces se lo convocaba para predicar los sermones en las fechas patrias, por ejemplo en septiembre de 1913, dio el sermón en la catedral de San Miguel Tucumán con motivo de la Batalla de Tucumán⁸.

Figura 4. Fray Jacinto Carrasco, O.P. *Tucumán*.



Fuente: 248 Ciencias, Artes Actualidades. Tucumán (circa 1913).

8 Por este sermón el gobierno de la provincia le abonó \$ 300 (*Libro de Actas de Consejo*, s.f., f. 84).

Entre su destacada producción historiográfica se encuentra: *Ligera reseña histórica de Ntra. Señora del Milagro*. Este fue uno de sus primeros trabajos de investigación histórica.

Conato de Prologo, fray Jacinto, explica que “La directora de la Sociedad de Santa Imelda, tradujo y dio a la imprenta un pequeñísimo folleto sobre la vida de la simpática santita. Me pidió que prologara su trabajo. Y lo hice con estas líneas”:

Destinado originalmente este librito a servir de lectura para las alumnas del Colegio Santa Rosa, plausible sería que salvara los dinteles de esa casa venerable y llegara a las manos de todas las jóvenes y niñas de nuestra sociedad [...] (*Cuadernos de recortes y anotaciones*, s.f., f. 54).

Carrasco además elaboró un par de publicaciones sobre la madre Elmina Paz⁹, *Elmina Paz de Gallo (Sor María Dominga del Smo. Sacramento)*. *Corona fúnebre*, publicada en Tucumán, en 1911. Carrasco narra con respecto a este trabajo:

Había en esa época una hermana dominica que tenía muy buena voz y tocaba el piano. Como a mí me gusta mucho la música, nos hicimos amigos. El 2 de noviembre de 1911 falleció la Madre fundadora de las Dominicas [Elmina Paz Gallo], y aquella mi amiga

9 Elmina Paz de Gallo (1833-1911), Tucumana, se casó con Napoleón Gallo, con quien tuvo una hija María Jesús, quien falleció a los tres años de edad. Ya viuda a fines de 1886 y comienzos de 1887 se desató en Tucumán una epidemia del cólera que afectó a toda la población. Ante el problema que se presentaba con el desamparo de los huérfanos, motivó a fray Ángel María Boisdron, a que solicitara ayuda a Elmina Paz de Gallo, quien no dudó en disponer de sus bienes y convirtió su vivienda —para acoger a los necesitados y asumir personalmente el cuidado de los huérfanos— en asilo el 28 de diciembre de 1886. Más tarde Elmina y un grupo de mujeres que le colaboraban, dieron origen a la fundación de la congregación de “Hermanas Dominicas del Santísimo Nombre de Jesús”, esta fue afiliada a la Orden Dominicana el 4 de julio de 1888 y aprobada por la Santa Sede el 7 de septiembre de 1910. Elmina murió en Tucumán el 2 de noviembre de 1911.

me pidió que escribiera algo. Lo hice. La superiora, por su parte, me encomendó que recogiera todo lo que se había publicado y escrito acerca de la ilustre finada. Y lo hice en un folleto que costeo la Congregación (*Cuadernos de recortes y anotaciones*, s.f., f. 62).

Años más tarde escribiré *Centenario de la Madre Elmina* (1833, 10 septiembre, 1933), publicado en Tucumán en 1933.

Dr. Pedro N. Catalan, fray Jacinto narra los motivos de este escrito: “La señora Apolinaria Olmos de Catalán (hoy —sor— M. Cecilia Olmos) publicó una especie de Corona Fúnebre al cumplir los 25 años de su casamiento con el Dr. Pedro Catalán, ya fallecido. Me pidió el prólogo, o un artículo: no recuerdo bien. Escribí esto” (*Cuadernos de recortes y anotaciones*, s.f., f. 58). No indica en dónde fue publicado pero está fechada el 20 de enero de 1911.

Primicias, documento inédito del archivo dominico, en este artículo presenta dos cartas escritas por el Prior de Santo Domingo Ramón del Sueldo, una fechada el 24 de marzo de 1812 y la otra en las vísperas de la Batalla de Tucumán, el 23 de septiembre de 1812 (*Cuadernos de recortes y anotaciones*, s.f., f. 77).

El Rosario. Impreso y publicado en una hojita de propaganda para el mes de octubre de 1913.

“Los PP. Dominicos de Tucumán y la Independencia argentina. Síntesis”, en *Álbum General de la Provincia de Tucumán en el primer centenario de la Independencia Argentina, 1816 —9 de Julio— 1916*, Buenos Aires, 1916 (19 p. ilustradas, sin numerar).

En esta obra de gran importancia para la provincia de Tucumán —que se publicó con motivos del centenario de la declaración de la Independencia Argentina—, tuvo una activa participación el padre Carrasco tal como lo manifiesta el artículo “*Álbum General para el Centenario. Sus progresos*”:

En una carta remitida desde Buenos Aires al señor D. Villarrubia Norry por el ilustrado padre fray Jacinto Carrasco, de la comunidad dominica, bien conocido en esta ciudad, donde su brillante actuación ha dejado una estela imborrable de afecto y

simpatía, se consignan las impresiones de este religioso sobre la obra mencionada.

He visitado, dice, los talleres donde se edita el álbum, que son los más importantes de esta capital, recientemente enriquecidos con la adquisición de las máquinas y elementos más perfectos que se conocen en las grandes casas europeas, dedicada a las artes gráficas, y he podido admirar los bellísimos trabajos realizados hasta ahora para el álbum. En la casa editora tienen todos mucho entusiasmo por la obra que les ha sido encomendada, y la impresión es de que será la más notable e interesante, dentro de su género, de las que se han publicado hasta la fecha en toda Sud America [...] (*Cuadernos de recortes y anotaciones*, s.f., ff. 90-92)¹⁰.

Entre los escritos de Carrasco se encuentran además varios versos, entre ellos: *Coquena. Tradición Salteña*, dedicado a la poetisa Amalia Prebisch¹¹. Anota el autor:

Por aquello de que: “de músicos, de poetas y de locos todos tenemos un poco”, escribí estos malos versos y tuve el tupé de publicarlos en *Ensayos y Rumbos*, revista mensual del Colegio Lacordaire. Si los hombres de más talento tienen siempre un cuarto de hora de jumento, fue diremos de los que no tienen el primero (*Cuadernos de recortes y anotaciones*, s.f., f. 93).

10 Diario *El Orden*, Tucumán octubre 4 de 1915, y otros artículos más sobre este tema en (*Cuadernos de recortes y anotaciones*, s.f., f. 153).

11 Amalia Prebisch de Piossek (1889-1979) nació en la provincia de Jujuy, pero siempre vivió en la de Tucumán. Educadora, maestra, escritora y poeta. Fue docente de las escuelas Normal y Sarmiento, en San Miguel de Tucumán. Además dictó Enseñanza de la Literatura en la Facultad de Filosofía y Letras de la universidad Nacional de Tucumán. Entre sus obras más destacadas encontramos *La ramera tucumana*.

Carrasco escribe en varias ocasiones sobre quien fuera su maestro y formador: fray Ángel María Boisdron¹²: “El M. R.P. Fr. Ángel Boisdron”, elogio fúnebre (16 de octubre de 1924) artículo publicado en la revista *Ensayos y Rumbos* (*Cuadernos de recortes y anotaciones*, s.f., f. 207). Luego recopiló todo el material, con el que formó la “Corona Fúnebre” en un volumen de casi 200 páginas: *In Memoriam. Fr. Ángel M. Boisdron, 1845-1924*, publicado en Buenos Aires en 1925. Además realizó la recopilación de *Discursos y Escritos* del mismo padre Boisdron, publicado en Tucumán en 1921, volumen de más de 400 páginas.

Recopiló en un libro parte del epistolario de fray Justo Santa María de Oro, *El congresal de Tucumán: Fr. Justo Santa María de Oro (sus cartas inéditas)*. En el prólogo de este libro Carrasco manifiesta:

Es cierto que ellas fueron escritas con la idea de que jamás verían la luz pública, pues eran dirigidas a un amigo de la mayor confianza; y en este sentido al publicarlas se viola un secreto. Pero precisamente, por eso mismo también, revisten un altísimo valor histórico. Es en la intimidad de las confesiones reservadas donde hay que ir a buscar el secreto de las grandes vidas. Son como puertas que se abren de par en par, y permiten al explorador atónito ver todo aquello que el mundo ignora.

El fondo de estas cartas es el de una gran sinceridad. Escritas a un amigo íntimo, bajo la seguridad de una reserva absoluta,

12 Fray Ángel María Boisdron (1845-1924) nació en Montmoreau, Francia. Ingresó en 1862 a la Orden Dominicana en Lyon y fue ordenado sacerdote en 1869. Por distintos motivos decide viajar a América. Arribó a la Argentina en 1876 y al poco tiempo es asignado, junto a otros frailes, al convento de Tucumán —ciudad de adoptó y pasará la mayor parte del tiempo— para restaurar la vida de observancia. Fue Prior, Provincial, Maestro en Sagrada Teología, Rector de la Casa General de Estudios en Córdoba. Fundó varias asociaciones laicales, logró que se concluyera el templo dominico en Tucumán, hoy basílica de Nuestra Señora del Rosario. En 1886, como ya mencionáramos, Boisdron junto a Elmina Paz de Gallo organizó la primera casa para huérfanos de Tucumán, y más tarde fundaron la Congregación de Hermanas Dominicas. Fue autor de innumerables escritos, y un gran orador.

ellas pintan mejor que nadie el carácter y el espíritu inteligente, sagas, ilustrado, franco, liberal, y ante todo y sobre todo patriota, del Padre Oro. Porque eso fue él: un gran fraile patriota [...] (Carrasco, 1921, pp. 6-7)

Escribió además “Un humilde centenario. Padre José Joaquín Pacheco, fundador del convento de Santo Domingo de Tucumán. 1823-Abril-1923”, artículo publicado en *Ensayos y Rumbos* (1923, pp. 103-108).

Entre sus obras más destacadas están: *Ensayo histórico sobre la Orden dominica argentina. Contribución a la histórica general del país. Actas Capitulares (1724-1824)*, tomo I, publicada en Buenos Aires en 1924. Y *Ensayos histórico sobre la Orden Dominica Argentina. Contribución a la historia general del país. Actas capitulares (1822-1890)*, tomo II. Este último fue terminado en 1943, y aún hoy permanece inédito. Con respecto al tomo I de esta obra, en una nota periodística se resalta su importancia:

Fray Carrasco se refiere a las actas capitulares y a las ordenanzas, a los estudios que se cursaban en los conventos dominicos, a los predicadores y misioneros y a los embellecimientos de Buenos Aires, Córdoba, Paraguay, Santafé, Santiago del Estero y La Rioja, deteniéndose en las primeras figuras de la Orden, como la de Neyra.

Al subtitular su obra “Contribución a la historia general del país, fray Jacinto Carrasco adelanta un juicio exacto de ella, pues con la publicación de los documentos dominicos aportará una valiosa fuente de estudios para la historia general del país, dada la vinculación que desde la conquista existió entre esta orden religiosa y la obra de la colonización en América (*La Prensa*, de agosto de 1924).

Los quince primeros (biografías), libro publicado en Tucumán en 1940, es una colección de biografías de los santos de la Orden de Predicadores canonizados hasta 1940. Carrasco realiza un trabajo

de adaptación y traducción del *L'Année Dominicaine*¹³ y otras obras. Completa estas biografías con la vida de *Santa Margarita de Hungría*¹⁴, monja dominica. 1242-1270. *Rasgos biográficos*, publicada en Buenos Aires en 1945.

A manera de dar cuenta de la gran producción bibliográfica de Carrasco se enumerará una serie de artículos que escribió, indicando donde fueron publicados:

- “Una vida ignorada. Manuelita Belgrano”, en *Ensayos y Rumbos*, 1924, n° 2-3-4, ps. 44-46.
- “Convento de Santo Domingo de La Rioja”, en *Ensayos y Rumbos*, 1924, n° 6 ps. 116-118.
- “Fr. Guillermo Butler”, en *Ensayos y Rumbo*, 1925, ps. 265-272.
- “De las viejas devociones. El Rosario”, en *El Santuario*. (Órgano del Santuario de la Virgen del Milagro. Córdoba, 1.10.1925, N° 33, Año IV.
- “Santo Domingo”, en *La Gaceta*, Tucumán, 4.8.1930.
- “La Comisaría General de Regulares en las Provincias Unidas del Río de la Plata. 1813- 1816”, en *Archivum*, T. I (1943), cuad. 2, ps. 481- 496.
- “D. Juan Manuel de Rosas y el obispado del Deán Don Diego Estanislao Zavaleta”, en *Archivum*, t. I (1943), cuad. 1, ps. 127-135.
- “Penuria de sacerdotes en Buenos Aires y estado lamentable del Santuario de Luján en los años 1835 y 1836. Dos cartas inéditas de Monseñor Mariano Medrano, Obispo de Buenos Aires”, en *Archivum*, T. II (1944), cuad. 2, ps. 347-351.

13 Boletín mensual de la Tercera Orden de Santo Domingo de la Provincia de Francia. Publicado entre 1859-1940.

14 Santa húngara, canonizada por Pío XII en 1943.

- “Un plan de estudios colonial del M. R. P. Maestro Fr. Isidoro C. Guerra. Año de 1795”, en *Archivum*, T. II (1944), cuad. 1, ps. 197-215.
- “El Deán Salcedo y el primer Colegio de Tucumán (1613-1617)”, en *Congreso de Historia Argentina del Norte y Centro*. (Córdoba, 12-16 octubre 1941), T. II, Córdoba, 1944, ps. 339-363.
- “Cómo reflejó en Cuyo el “Pronunciamiento” de Urquiza”, en *Tierra de Urquiza*, (Paraná), n° 2 (1950), ps. 75-76 y 80.
- “Los primeros apóstoles de Santiago del Estero Padres Dominicos Gaspar de Carabajal y Alonso Trueno. 1553-1953”, en *Boletín del Museo de la Provincia de Historia, Arte religioso, Etnografía y Folklore*, n° 1, Santiago del Estero, 1953.
- “Santo Domingo en su tricentésimo quincuagésimo aniversario”, en *Los Principios* (Córdoba), 26-VII-1954 [sobre el Convento de Santo Domingo de Córdoba].
- *La fundación de los conventos dominicos en la Argentina*. Prólogo y notas de fr. Rubén González, O.P. Tucumán, UNSTA, 1982.

Periodista

Fray Jacinto siempre fue muy hábil con la pluma y tuvo una destacada participación en diferentes publicaciones periódicas, como se dijo anteriormente. Publicó un gran número de artículos que se encuentran diseminados por periódicos de distintas provincias de la Argentina.

Siendo estudiante funda en Córdoba, en 1905, la revista dominica *Ciencia y Virtud*, según él mismo habla sobre esta publicación:

Esta revista mensual *Ciencia y Virtud* la fundé yo en Córdoba cuando estudiante. Me acompañaron varios muchachos que ahora son padres ya, y con alguna figuración en los conventos.

El primer número, tuvo un tiraje muy reducido, pues fue escrito a máquina, y apenas alcanzó para enviar uno a cada convento de los 9 que hay en el país. Yo no conservo ninguno... La revista siguió saliendo un año todavía...

Por otra parte, he considerado yo siempre tan de poco mérito mi haber literario que nunca he creído sinceramente que el valiera la pena de ser coleccionado. Lo poco que aquí he reunido es solo para que lo lea mi madre, única persona a quien creo que agrada-ría estos ensayos (*Cuadernos de recortes y anotaciones*, s.f., f. 1v).

Los primeros artículos que escribe lo hace en esta revista, algunos son: “De nuestra Facultad Teológica”, “Santa Catalina Virgen y Mártir”, “El General Mitre. En sus últimos días”, “Santa Rosa de Lima. Virgen Dominicana”, “Miércoles de Ceniza”, “La Ascensión del Señor”, “Los Milagros del Santuario” (*Cuadernos de recortes y anotaciones*, s.f., ff. 2-17).

“De eterna Actualidad”, en este artículo Carrasco destaca el papel de la prensa católica y manifiesta: “[...] como se lamentaba no ha mucho Monseñor Espinosa, ‘los fieles no acaban de persuadirse de que el buen periodismo es el resorte de todas las grandes causas’ [...] Y la religión necesita de la prensa para defender sus intereses. Luego deber nuestro es ayudar” (*Cuadernos de recortes y anotaciones*, s.f., ff. 18-19). Otros artículos se describen a continuación.

“Nuestro canto de la Salve”, en *Ciencia y Virtud*. Córdoba, 30.10.1905. N°8.

“Una Blasfemia”, en *Ciencia y Virtud*. 1907, Carrasco habla sobre una nota salida en la revista *Caras y Caretas*. En una anotación al margen explica porqué firma el artículo con otro nombre: “firmo Adolfo Castellanos, porque mi nombre de bautismo es Adolfo y el apellido de mi madre es Castellanos” (*Cuadernos de recortes y anotaciones*, s.f., f. 89).

“El Ángel de la Guarda” (Fiesta el día 2 de octubre) Carrasco escribe: “Este artículo lo publique en una hoja mensual de carácter piadoso

que editaba en Córdoba La Guardia de Honor de María. (1904). Su director era y es todavía el padre Rufino Pucheta, mi antiguo profesor de Derecho y actual Provincial de la Argentina” (*Cuadernos de recortes y anotaciones*, s.f., f. 82).

“Palique”, en *La Buena Noticia* marzo 1908. Según manifiesta Carrasco “Este artículo lo escribí en las Sierras de Córdoba, donde paso las vacaciones de 1907-1908. Se conoce que no hacía mucho había leído “Los caracteres de La Bruyere” (*Cuadernos de recortes y anotaciones*, s.f., f. 24).

“El P. Orellana O.M.+ el 21 de junio 1908 en Tucumán”. Sobre este artículo Carrasco anota:

Este padre Orellana es el que ha hecho conocer casi todo lo que se sabe acerca de Nuestra Señora del Valle. Yo no lo conocí personalmente; pero el director de *La Buena Noticia* me pidió que le escribiera estas cuantas líneas, porque dicho padre me era muy simpático por su sencillez y devoción hacia la Virgen (*Cuadernos de recortes y anotaciones*, s.f., f. 26).

A continuación se enumerará una serie de artículos, de fray Jacinto, que se encuentran en su cuaderno de recortes y anotaciones:

“Coronación de la Virgen de las Mercedes. Buscando la Verdad”, carta escrita por Carrasco al *Diario del Norte*. Tucumán, 7.3.1912.

“Los juegos florales-Reminiscencias”. “La Canción de las Espigas”, en *El Orden*, Tucumán, 31.10.1919.

“700 años, Santo Domingo de Guzmán. VII Centenario de su muerte”, en *La Gaceta*, Tucumán, agosto de 1921.

“La Historia Patria. Su enseñanza en la Escuela Primaria” en *Arte y Patria*, mayo de 1921.

“En Santo Domingo. Homenaje de la Orden Dominica al General de la Nación, Sr. Ramón E. Pérez y a su extinta esposa Dalmira Torres de Pérez”, en *El Velazco*. Año III. La Rioja, 2.6.1923.

“Santo Domingo de Guzmán”, en *La Gaceta*, Tucumán, 3.8.1924. “El gobierno de Tucumán por diez mil pesos” (Crónicas del año 1822), en *La Gaceta*, Tucumán, setiembre de 1925.

“Impresiones de un forastero en Mendoza”, en *La Gaceta*, Tucumán, 6.7.1927.

“Sor Catalina Zavalia. + El 25 de noviembre”, en *La hojita Tucumana* (Órgano quincenal de las Asociaciones de Santo Domingo), Tucumán, 11.12.1927. Año IV. N° 71. Además este artículo fue publicado en el diario *El Orden*.

“Santo Domingo y el Pontífice”, en la *Hoja Santiagueña*. Año VI. Santiago del Estero, agosto de 1929. N° 63.

“Cosas de Chicos”, en *Destellos*. Boletín de la Junta Parroquial de la Acción Católica. Monteros (Tucumán), 5.2.1933. Año I, N° 9.

“25 de Mayo de 1810. Tucumán 1937”, en *Panorama*.

“La Devoción de la Virgen en los días de la Conquista y del Coloniaje”, en *Los Principios*. Córdoba, 26.8.1937.

“El Certificado Prenupcial a la luz de la Doctrina Católica”, en *Revista Tucumán*. Año II. N° 18, Tucumán, septiembre de 1937.

“¿Por qué no se trata en Nuestra Legislatura los Proyectos de Enseñanza Religiosa en las Escuelas y represión al Comunismo?”, en *Revista Tucumán*. Año II. N° 19, Tucumán, octubre de 1937.

“La joven bien de ahora... y la de antes”, en *Revista Tucumán*. Año II. N° 20. Tucumán, noviembre de 1937.

“Efemérides Infausta”, en *Revista Tucumán*. Tucumán, enero 1938.

Hay muchos artículos de fray Jacinto que quedaron por recoger en distintas publicaciones, revistas y diarios como: *Ensayos y Rumbos*, *La Buena Noticias*, *La Gaceta*, *El Orden* entre otros, todos ellos esperarán un próximo trabajo.

Cierre

Como se pudo demostrar, fray Jacinto Carrasco fue un destacado personaje de la Orden de Predicadores de la Provincia Argentina. Multifacético, se destacó tanto en la oratoria como en la escritura, además como periodista e historiador.

Pudo verse en el transcurso de este capítulo que son innumerables los escritos que dejó. Poder contar con su “cuaderno de recortes y anotaciones”, que como él manifestó lo realizó para que su madre tenga un “recuerdo de sus ensayos”, dio la posibilidad de poder reconstruir parte de su vida. Una de las cosas más valiosas fueron sus anotaciones al margen, que permitió conocer sus sentimientos y parecer ante algunos escritos, por ejemplo corroborar que ingresó al seminario de Salta y no al de Catamarca —antes de ingresar a la Orden— como se venía afirmando hasta el presente.

Este trabajo deja varios caminos abiertos para poder seguir trabajando sobre su itinerario de vida.

Referencias

Fuentes primarias

Archivo Dominicano de Tucumán

Libro de Vesticiones. (s.f.). *Libro de Vesticiones. Profesiones y Estudio*. Archivo Dominicano de Tucumán.

Libro de las Predicaciones. (1908ca). *Libro de las Predicaciones*. Archivo Dominicano de Tucumán.

Cuadernos de recortes y anotaciones (s.f.). *Cuadernos de recortes y anotaciones de Fr. Jacinto Carrasco, O.P.* Archivo Dominicano de Tucumán.

Libro de Actas de Consejo. (s.f.). *Libro de Actas de Consejo* (Tomo II). Archivo Dominicano de Tucumán.

González, R. (2000). *Necrología de la Provincia Dominicana de Argentina* (inédito). (Fondo Fr. Rubén González, O.P). Archivo Dominicano de Tucumán.

Archivo Dominicano de Mendoza

Nómina y Oficios de los Religiosos. (s.f.). *Nómina y Oficios de los Religiosos*. Archivo Dominicano de Mendoza. (ADM). Convento de Ntro. Padre Santo Domingo en Soriano. Mendoza.

Archivo Provincial

Registro F. (1918-1957). (*Registro F*, 1918-1951, f. 218). Archivo Provincial OP. (APOP).

Fuentes impresas

Cónicas dominicas. (1921). Crónicas dominicas. Nombramiento: Cronista de la Provincia, el R.P. Fr. Jacinto Carrasco. *Ensayos y Rumbos*. Año XX (12).

Ensayos y Rumbos. (1921a). *Ensayos y Rumbos. Revista del Colegio Lacordaire*. Año XX (1).

Ensayos y Rumbos. (1921b). *Ensayos y Rumbos. Revista del Colegio Lacordaire*. Año XX (2).

Ensayos y Rumbos. (1922). *Ensayos y Rumbos. Revista del Colegio Lacordaire*. Año XXI (9), 262-268.

Ensayos y Rumbos. (1923). *Ensayos y Rumbos. Revista del Colegio Lacordaire*. Año XXII (5), 103-108.

Boletín Oficial de la Diócesis de San Juan de Cuyo. (1926). *Boletín Oficial de la Diócesis de San Juan de Cuyo*. Año X(19).

Ciencia y Virtud. *Revista Dominicana mensual*, Córdoba.

La Buena Noticia, Tucumán.

Periódicos

La Gaceta, Tucumán.

El Orden, Tucumán.

Fuentes secundarias

- Amenta, S. (2016). *Los dominicos y los hombres y mujeres de la elite social de Tucumán. Construyendo redes (1876-1924)*. (Tesis inédita de doctorado). Universidad del Norte de Santo Tomás, Tucumán.
- Carrasco, J. (1921). *El congresal de Tucumán: Fr. Justo Santa María de Oro* (sus cartas inéditas). Tucumán: Talleres Gráficos Penitenciaria.
- De Certeau, M. (2006). *La escritura de la Historia*. México: Universidad Iberoamericana.
- González, R. (1945.1959). Fr. Jacinto Carrasco OP 1883-1956. *Archivum, Revista de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina (JHEA)*, III (2): 357-361.
- La Dirección. (1943), La Junta de Historia Eclesiástica Argentina. *Archivum, Revista de la Junta de Historia Eclesiástica Argentinas*, T. I (cuad. 1).
- Nofal, D. (1983). Evocaciones. Fr. Jacinto Carrasco. *La Gaceta*, 4 (4).

Capítulo 9

José Pío Aza traduce (e interpreta) la cultura amazónica a la globalidad

MIGUEL ÁNGEL VEGA CERNUDA*

Preámbulo

El presente capítulo surge en el contexto de la sinergia de dos grupos de investigación: el que integra el proyecto I+D del gobierno español y el grupo internacional de trabajo MHISTRAD (Misión e Historia de la Traducción) que, desde 2013, se dedica a recuperar para la bibliografía no eclesiástica de las humanidades el polimórfico “escrito misionero” —lexicografías, artes o gramáticas, estudios etnográficos, relatos odepóricos, entre otras— poniendo en valor y destacando la “función (antropológicamente) traductora” del mismo. Asimismo pretende dar visibilidad al misionero como autor de literatura científica: como lingüista, antropólogo y traductor. Las obras del dominico asturiano José Pío Aza han sido buen ejemplo del valor humanístico de este tipo de escritos y de la contribución que estos

* Catedrático de universidad. Carrera eclesiástica (Filosofía y Teología), Estudios en las universidades Complutense, Tubinga, Viena y Berlín. Licenciado en Filología Moderna, doctor en Filología Alemana. Dr. Honoris causa Universidad Ricardo Palma.

han hecho al progreso del conocimiento humano y de los comportamientos interculturales¹.

Premisas teóricas: el escrito misionero como hecho de traducción

Presupuesto de este trabajo es una reciente propuesta teórica —la traducción sin original textualizado— que desde su formulación (Vega, 2015, p. 21)² va ganando aceptación de los historiadores de la traducción: el escrito (para)misionero debe entenderse como una variante de comunicación entre pueblos y culturas, como un caso de traducción en sentido estricto, ya que realiza de manera paradigmática la esencia del acto traductivo: poner en contacto; en este caso, las recoletas civilizaciones a la defensiva de los pueblos originarios con la globalidad. Siendo estas mayormente ágrafas y “áfonas”³, en los misioneros, identificados en gran medida con sus culturas —es decir, inculturados— encuentran una voz que las expresa hacia fuera, a saber, a través de las “lenguas globales” en las que aquellos redactan sus escritos de etnografía, lingüística o catequética. En el escrito misionero se da voz a las leyendas, creencias, mentalidades y medio físico que las determinan, de tal modo que es perentorio considerar estos escritos como casos estrictos de “trans-lación”, no tanto de mensajes formalizados textualmente⁴, cuanto de lenguas, culturas y ambientes antropológicos que se transfieren a otras lenguas/culturas.

1 El proyecto I+D ref.:FFI2014-59140-P tiene como tarea la *Catalogación y estudio de las traducciones españoles e iberoamericanos*. Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España.

2 Esta propuesta la hicimos en el primer encuentro del Grupo MHISTRAD en Tarazona en septiembre de 2013. Ha sido recogida en una publicación de 2015 que mencionamos en la bibliografía.

3 Damos al término el mero significado de carencia de expresión y voz externalizada de la propia cultura.

4 Entendemos el polisémico término «texto» en la acepción número 4 del diccionario de la RAE.

Así, por ejemplo, en la medida en que una lengua indígena “se reduce a arte” o gramática, es decir, se vierte al metalenguaje filológico, pasa a formar parte de la ciencia lingüística global, poniendo de manifiesto formas propias del “lenguaje universal” —aquel que, según el pensador alemán Walter Benjamin (1923), solo estaría en la mente de Dios— que solo se manifiestan en esa lengua. Al igual que un texto literario resulta ensimismado en su propia lengua e “inconsciente” mientras no se externaliza en otra —el *Quijote* o la *Divina Comedia* adquieren globalidad en la medida en que son y están traducidos—, las culturas indígenas, sus oralidades y mentalidades sufren un proceso de ensimismamiento en tanto no son expresadas en una dimensión global. Al respecto, una asociación explicativa está al alcance de la mano en el reservorio del pensamiento universal: así como la “ensimismada” idea del sistema hegeliano encontraba “fuera de sí” (*ausser sich*), en la naturaleza, la alteridad que le permitía el ulterior desarrollo dialéctico, también las lenguas y culturas de los pueblos autóctonos encuentran una forma de ser distinta —*Anderssein*, en la fórmula de Hegel—, una alteridad que les da valencia universal en la lengua y cultura global a la que los textos misioneros las trasladan.

Si el contestatario ex franciscano Luciano Boff puede hablar del “*Contributo degli indigeni al processo di globalizzazione*” (2015, p. 12), lo puede hacer en la medida en que esos indígenas hayan encontrado en parte una “externalización” de sus mentalidades particulares a la mentalidad global a través del escrito misionero. Este, previa aproximación cognitiva y afectiva de su autor al misionado —y aquí cabe recordar el medieval *nil volitum quin praecognitum*—, introduce la cultura aborígen en el discurso de la sociedad universal, a la que hace progresar en la medida en que, con él, ésta recibe unas influencias que le sirven de contraste y de progreso en la propia autoconciencia. No es necesario decir que esa labor de aproximación cognitiva y afectiva del misionero a su objeto de evangelización y la consiguiente transmisión del “texto cultural” así logrado son las que identifican esta tarea “pre-misional” —el acercamiento a la identidad del otro— con la traducción.

Si la traducción, en su concepción tradicional —la que quiebra en el siglo XVI con el descubrimiento de las lenguas americanas (Vega, 2016a)— consiste en la translación, a una lengua/cultura distinta de la original, de

un documento textual realizada por un sujeto que ha adquirido la competencia lingüístico-cultural a través del estudio y la observación de una lengua/cultura, esa misma función realizan y desempeñan los numerosos escritos misioneros en los cuales los sujetos de la misión transfieren sus conocimientos de un lado a otro de las culturas en contraste comunicativo.

En este contexto, resulta perentorio recuperar para la historia de la comunicación la labor “traductora” de los misioneros en la zona del planeta donde las condiciones de comunicación —la traducción lo es— resultan más difíciles: la Amazonía⁵. Ellos evidencian además una tensión acuciante en la civilización: la existente entre sostenibilidad y progreso. Por eso, en este trabajo se destaca la labor “traductográfica” que uno de los misioneros de la cuenca amazónica, más que a través de la evangelización, a través de la identificación y comunicación y en un diálogo pacífico con los aborígenes y sus culturas, ha desarrollado al servicio de la conciencia global y de la unión de los pueblos. Nos referimos al misionero dominico Pío Aza.

Visibilidad de Pío Aza en la literatura y la historia

Los hitos biográficos de Aza son relativamente escuetos⁶: nacimiento en Lena (Asturias), formación con los dominicos en Padrón y Corias tras el paso por el seminario conciliar de Astorga, emisión de votos y ordenación sacerdotal en Santander, actividad educadora en las instituciones docentes de la Orden de Predicadores en Valladolid y, finalmente, por decisión propia, traslado a América como misionero en 1909. Allí, tras una corta

5 Fueron muchos los dominicos, franciscanos, capuchinos, jesuitas y agustinos, cuyos trabajos lingüísticos, antropológicos o de exploración geográfica de la Amazonía constituyeron una traducción de las mentalidades y de los entornos físicos y culturales que las determinan, hasta entonces solo expresados *ad intus* en las leyendas y relatos de uso interno en cada etnia. El grupo de investigación interuniversitario MHISTRAD trata de estudiar sus contribuciones a la historia de las humanidades.

6 Se toman estos datos del boceto biográfico que acompaña las *Obras Completas* de Aza (2009, pp. 20-ss).

estancia en Lima y Cuzco, pasa a la recién fundada misión dominica de Madre de Dios, a las órdenes del pionero Ramón Zubieta, misionero que había sido trasladado desde la Provincia de Filipinas, donde había adquirido la experiencia física de la selva, para servir de puente a los miembros españoles del futuro vicariato. En esta zona de la Amazonía peruana permanecerá toda su vida, fundando misiones, realizando exploraciones por la complicada geografía e hidrografía de la región y dedicado al estudio de las lenguas y culturas de las tribus indígenas, a su promoción humana y, por supuesto, a la predicación del Evangelio. Una de sus primeras actuaciones, en 1911, sería un proyecto de decreto que tenía como finalidad poner coto a los desmanes de los caucheros⁷. En 1918 funda una comunidad machiguenga —que sería la primera de varias— en la confluencia del Koribeni con el Urubamba. Posteriormente lideraría en el Ucayali la lucha contra la epidemia de malaria. En 1934 regresa por unos meses a España para volver de nuevo en 1935 a Quillabamba, departamento de el Cuzco, donde muere en 1938.

Este misionero ha logrado, empero, una visibilidad destacada en la historia de la reciente sociedad peruana. Bastaría recordar que autores destacados de las letras hispanas, advertidos de su dimensión pública, le han dedicado alguna mención⁸. Aza figura además, junto con otros dominicos misioneros⁹ establecidos en Madre de Dios a finales del XIX,

7 Huelga exponer aquí los problemas ocasionados por la explotación de caucho en la Amazonía, que condicionó gravemente la actuación misionera. Recordamos dos grandes obras literarias de nuestro tiempo que se han ocupado de este luctuoso episodio, muy semejante al que tuvo lugar en la colonización del Congo Belga relatado por Joseph Conrad —*En el corazón de las tinieblas*—: *La vorágine* de Eustasio Rivera y *El sueño del celta* de Vargas Llosa. Este último recoge el hecho de que tras la publicación de *The Blue Book* en Inglaterra, se propusiera el establecimiento de una misión de frailes irlandeses como remedio inmediato a la situación de explotación del indígena (Morcillo, 1982).

8 Por ejemplo, Vargas Llosa en *El Hablador* y Ramiro de Maeztu en *América y España*. Es dato que tomamos de la «Introducción» a las *Obras Completas* de Aza.

9 Manuel Álvarez, Alejandro Cenitagoya, José Rodríguez y Ramón Zubieta entre otros. Esta tarea misionera fue una labor colectiva de los miembros de la Orden destacados en el Perú. Además de los anteriores, pueden mencionarse Wenceslao Álvarez, Francisco Álvarez, José Álvarez Apaktone, y Enrique Álvarez, este último obispo regidor del vicariato, muerto en accidente fluvial.

en el catálogo de descubridores y exploradores de la Hoya Amazónica peruana en el *Atlas Departamental del Perú* (VV.AA, 2003, p. 7). Todos ellos fueron prolíficos autores de escritos de carácter etnológico, lingüístico o traductor. Igualmente, Aza figura en el *Diccionario manual de literatura peruana y ciencias afines del Perú* (Romero, 1966), y en el diccionario de *Escritores y artistas asturianos. Índice bio-bibliográfico* (Suárez, 1936). Son varias las monografías¹⁰ que versan sobre su labor. Por lo demás, a Pío Aza está dedicado el centro cultural que el convento de Santa Rosa en Lima consagra a la difusión de la etnografía y promoción de los pueblos de la Amazonía. Esta importante y amplia visibilidad cultural, social y científica no hace, sin embargo, justicia a sus enormes méritos humanos¹¹.

Si su visibilidad cultural es multiforme, su visibilidad física es de una pieza. Una de las fotografías que se conservan del misionero asturiano muestra, siguiendo *ad pedem litterae* el precepto evangélico acerca de la despreocupación por lo material (Mateo, 6, 22), a un fraile de barba capuchina y hábito dominico, es decir, en “atuendo preconiliar”, apoyado en un bastón y con un libro en la mano, que cabe suponer sea un breviario o un cuaderno de notas.

Dualidad de la metodología misionera

Se alude al atuendo “preconiliar” porque, desde el Vaticano II, que coincidía con el surgimiento de la llamada “teología de la liberación”, la pastoral intentó demostrar que el hábito no hacía ni al monje ni al misionero. Esa pastoral en el ámbito hispano-americano halló su expresión en la Conferencia de Medellín (1968), tras la cual la misión dejó de concebirse como encuentro asimétrico entre culturas y mentalidades diferentes, la cristiana y la aborígen, para proponer la

10 González, Guillermo L. (2005), ha escrito un buen trabajo sobre la vida y obra filológica de nuestro misionero.

11 En un librito dedicado a la misión dominica *Semblanzas de Misioneros* (VV. AA, 1985), Aza figura junto a Antonio de Montesinos, Pedro de Córdoba y José Álvarez como los misioneros representativos de la Orden dominica.

integración de la primera en la segunda a cambio de la renuncia a las formas culturales en la que tradicionalmente se había expresado la evangelización —y el Evangelio—. En Medellín se propusieron orientaciones de evangelización que revalorizaron el pensamiento de los pueblos originarios. Desde entonces, el misionero se identifica con el misionado, incluso en sus hábitos externos, extremo ya anteriormente ensayado por otros evangelizadores anteriores. El caso del jesuita maceratense Mateo de Ricci es paradigmático al respecto: este, ya en el siglo XVII, había adoptado las costumbres y hábitos chinos, inculturando así, al menos formalmente, su mensaje. Otros misioneros han llegado a aceptar, por ejemplo, la desnudez del selvático como forma de vida. Todavía está relativamente reciente (1987) el asesinato en la selva ecuatoriana del capuchino español Alejandro Labaka, llamado el “obispo desnudo”, quien adoptó la falta de atuendo como modo de identificación con los misionados¹².

Al día de hoy, en efecto, no soplan buenos vientos críticos para la misión tradicional. La consideración crítica del fenómeno desde una perspectiva antropológica, que juzga, erróneamente, con criterios actuales hechos del pasado, se está imponiendo a la consideración histórica, que los juzga en sus contextos. Este cambio de paradigma en la crítica de la acción misionera ha sido parcialmente adoptado por la jerarquía y ocasionalmente ha derivado en exageraciones que desvirtúan o desenfocan la misión en sí misma¹³. Bien es verdad que ha introducido un nuevo concepto de relación con la alteridad no cristiana, que equivale por lo demás a una de las estrategias de comunicación intercultural, la llamada “estrategia naturalizante”. Según esta, el mensaje debe adaptarse a la identidad del destinatario. Incluso en

12 A pesar de que la autoría del crimen no está todavía dilucidado, cierto es que Labaka murió alanceado en territorio de los indígenas tagaere, territorio frecuentemente violado por las petroleras.

13 El caso del capuchino italiano Paolo Braghini, misionero entre los tikunas de la Amazonía brasileña, es paradigmático al respecto: ha llegado a hacer una propuesta no carente de carga explosiva: *“Il nostro compito qui è uno solo: aiutarli a recuperare e mantenere la propria identità. Noi non evangelizziamo i ticuna, noi viviamo in mezzo ai ticuna”* (testimonio recogido en un panel del Museo Amazónico de los Frailes Capuchinos en la ciudad italiana de Asís).

aras de ese nuevo paradigma se han organizado congresos y reuniones dedicados a justificar teológicamente la misión, aquella que tradicionalmente radicaba en el pasaje evangélico que imponía la “andanza predicadora”: *euntes predicate omnes gentes*.

Hace unos años, pero ya en época posconciliar, la Facultad de Teología del Norte de España, Instituto de Misionología (sede de Burgos), convocaba un simposio bajo el epígrafe *Justificación teológica actual de la actividad misionera*, donde, entre otras cosas, se reconocía el carácter salvífico de las religiones no cristianas. Dos “teóricos” alemanes de la misión, Johannes Doerman y Werner Promper, director y profesor respectivamente del Instituto de Misionología de Münster, formulaban, citando a Eugene Hillman, una cuestión interesante pero en todo caso sorprendente para los planteamientos tradicionales: “Si las religiones no cristianas son instrumentos de la transmisión de la salvación, entonces la Iglesia no ha sido enviada a convertir el mayor número posible de gente, a extenderse o a cristianizar el mundo” (1977, pp. 31-32). De estas y otras propuestas semejantes se replantea, a causa de la inculturación que supone, la legitimidad de la misión *va de soi*. Claro que, por contraste, cabría plantearse si es legítimo extender las ideologías sociales —capitalismo y comunismo por ejemplo— o comportamentales —el *vintage*, el hippysmo o el goticismo— o si es lícita la publicidad de una empresa radicada en Atlanta que interfiere radicalmente en los hábitos culturales de los pueblos.

Pío Aza, por razones de cronología, no pudo ser un espécimen de esta nueva generación misionera y mantuvo su identidad tradicional, reconociendo, valorando y propagando la ajena, no menos tradicional. En ese enfrentamiento con un medio y sus habitantes, desigual pero pacífico, ha tenido que suponer un plus de dificultad el que de esa guisa conventual que se menciona haya desarrollado su labor en los manglares y selvas amazónicas. Compárese esta “apariencia” con la libertad indumentaria de los actuales misioneros y se reconocerá que Aza, por lealtad a sus convicciones, asumió unos penosos condicionamientos. Un atuendo propio del coro conventual no era el adecuado para abrirse paso por las trochas selváticas, evangelizar en la “doctrina” o dedicarse a la investigación etnográfica y lingüística y redactar informes sobre exploraciones geográficas del entorno amazónico. Lo que resulta un mérito añadido.

Contextos de los escritos misioneros de Aza

La Orden dominica: vocación americanista y misionera. El estudio en la Orden

La labor de este dominico, por lo demás, se integra en la larga historia de actuaciones que llevan a cabo los miembros de la orden de Santo Domingo de Guzmán en el proceso de evangelización americana. A los dominicos hay que situarlos, junto a los franciscanos, en el origen no solo de la evangelización y el descubrimiento¹⁴ sino también de la americanística científica. A los dos años de establecerse en el Caribe en 1510, fecha ya un tanto tardía¹⁵, los dominicos erigirían un convento en Santo Domingo, que sería el núcleo de la primera institución universitaria americana y punto de irradiación de su presencia¹⁶. Sin ser los más destacados ni los primeros en la evangelización novohispana¹⁷, en la que los franciscanos ocupan las grandes páginas de la investigación etnográfica y lingüística, en el virreinato del Perú, los dominicos, tanto desde sus conventos de Lima o del Cuzco como desde las aldeas y “doctrinas”¹⁸ de los Andes, ocuparon puestos de salida en esa labor de comunicación intercultural y

14 A título de recordatorio permítase mencionar al dominico Deza, quien presentó los planes de Colón a los teólogos salmantenses.

15 Incluso el historiador de la Orden, Miguel Ángel Medina (1992, p. 15) admite la presencia relativamente tardía de los dominicos en América: «los dominicos ocupados en asuntos de reforma intensa, no prestaron la debida importancia al acontecimiento de América».

16 Precisamente allí tuvo lugar el grito de Montesinos que dio origen a las leyes de Burgos.

17 La afirmación puede hacerse valer, a pesar de que no pueden pasarse por altos rendimientos como la *Doctrina cristiana* de Pedro de Córdoba como mérito destacado de la misión dominica.

18 En historiografía de la misión por «doctrina» debe entenderse, no el contenido ideológico evangelizador cuanto el lugar donde, más allá del reducto conventual, en medio de los evangelizados –la maloca, el bohío o el ayllu andino– se impartía la doctrina. Se trataba de uno o dos misioneros dedicados a la predicación entre los nativos que tenían como referencia una capilla o iglesia.

de recuperación de las culturas originarias. Por desgracia, el célebre grito de Montesinos, la personalidad savonarolesca de Bartolomé de Las Casas, la carismática de Domingo de Vico, o la contestataria del obispo Valdivieso han coadyuvado a tipificar al dominico “americano” (igual en América) como mero “defensor de los indios”, lo que es injusto por insuficiente.

Personalidades misioneras como las de Luis de Cáncer y Domingo de Vico, pacificadores de los lacandones, Luis Beltrán, evangelizador de Colombia, o los santos nacionales peruanos (Rosa, Martín de Porres, Juan Macías) fueron profesos o confesos dominicos, hecho que indica la radicación de la Orden de Predicadores en el país y en la misión americana. La historia de la Iglesia en el virreinato comienza precisamente con el acompañante eclesiástico de Pizarro, el dominico Valverde, primer obispo del Perú. El primer arzobispo de Lima fue el dominico Gerónimo de Loaysa, promotor de los concilios limenses. En 1539, apenas consolidada la conquista del incanato por los españoles, ya los dominicos habían solicitado de Roma la creación de una provincia religiosa propia, quince años antes de que lo hicieran los miembros de la Orden franciscana. Mérito aparte es la primera doctrina jurídica sobre los aborígenes, el tratado *De indis* de Francisco de Vitoria.

Esta vocación evangelizadora conectaba con el espíritu apostólico del fundador, quien había bautizado a sus frailes con el título específico de “predicadores”, es decir, evangelizadores. A lo largo de su historia, en las “consuetudines” o *constituciones*¹⁹ de la Orden se ha impulsado la vocación misionera que debe informar al predicador. El artículo III se dedica a “la predicación a todas las naciones», imponiendo a los hermanos la obligación de entregarse «por entero a la evangelización íntegra de la palabra de Dios», a “la dedicación total de los predicadores a la proclamación del Evangelio por la palabra y con las obras”, uniendo evangelización y estudio, “donde se mastica el pan de la palabra de Dios”²⁰. Por lo demás, un manual de espiritualidad dominica describe la dedicación al estudio que el predicador añade a los votos monacales:

19 Versión española LCO, 2010-14. Roma.

20 Se atribuye la expresión a Umberto de Romans.

Lo studio fu l'innovazione più originale di San Domenico [...] La passione di comprendere l'uomo del suo tempo, di amarlo, di aiutarlo a cercare la Verità è la forza che sostiene nello studio per tutta la vita il frate predicatore: egli non cessa di ascoltare e di studiare i segni delle varie culture e società, scopre parole, linguaggi e gesti che sono manifestazioni di uomini e di donne che vivono nella sua stessa storia (Vincenzo, 1994, p. 33).

El pasaje podría considerarse un decálogo de actuación traductora. El espíritu que informa las obras de Aza es trasunto de este ideario que describe perfectamente su entrega a la “verdad amazónica”.

En otro pasaje de las constituciones se prescribe: “la actividad misionera se debe dirigir a evangelizar a las gentes e implantar la Iglesia en los pueblos y grupos humanos entre los cuales no ha sido fundada”. Por eso, al poco tiempo de la consolidación de la Orden, se registra la figura de Jordanus Catalani (1280-1330), dominico languedociano, como misionero y explorador de África y Asia. Además de ser el primer obispo católico de la India, dejaría un interesante relato de sus experiencias en *Mirabilia Descripta*.

En el apartado de la labor científica, etnográfica, lingüística y odepórica, paralela a la misión en los numerosos territorios en los que se señalaron como evangelizadores, valga mencionar como méritos pioneros dominicos la primera gramática quechua, realizada por Domingo de Santo Tomás en Lima, “de la que se podrían haber valido, entre otros, Juan de Betanzos [...], Cristobal de Molina [...], Gonzalo Gómez Jiménez, Felipe Guamán Poma de Ayala...” (Martino, 2016, p. 55); la primera gramática muisca de Bernardo de Lugo “una de las principales fuentes de conocimiento del muisca” (Pérez, 2015, p. 131); así como la primera gramática del chino con base española, de Juan Cobo²¹. Y el cronista de la legendaria boga de Orellana por

21 Este dominico (1547–1593) realizó la primera traducción de un texto chino a una lengua occidental: una antología de la sabiduría china, *Espejo rico del claro corazón*. Una reciente edición reivindica la figura de este dominico toledano frente a la de Mateo Ricci: *Limei Liu* (2005), *Espejo rico del corazón claro*. Madrid.

el río Grande (Amazonas), el dominico Gaspar de Carvajal, aportó el valioso relato del descubrimiento: *Relación del nuevo descubrimiento del famoso río Grande*, al que algunos críticos han pretendido desvirtuar o, al menos, negarle primacía. Más tarde, Antonio Remesal (1619) daría a la luz pública una obra cumbre de la historiografía americana, la *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapas y Guatemala*, donde relataba los inicios de la Orden en América. Así mismo, Francisco Ximénez (de Luna) haría el primer intento impreso de una cultura iátrica mestiza al conjugar los conocimientos de la medicina azteca con los de la europea (Vega, 2016b)²², mientras un segundo Francisco Ximénez (de Écija) hizo época en la historia de la traducción con su versión de la cosmogonía maya: el *Popol Vuh*.

Eran textos que manifestaban el principio inmanente de toda misión cristiana: la del conocimiento antropológico —es decir, de los entornos, usos, costumbres y mentalidades de los pueblos— como requisito previo a la misión. Recogiendo este antiguo convencimiento misionero, la versión reciente de las *constituciones* (2010-2014) incluye como exordio un pasaje del decreto conciliar *perfectae charitatis* que puede servir como enunciado de la labor científica de la misión dominica:

Los institutos promoverán entre sus miembros el conveniente conocimiento de la situación de los hombres y de los tiempos y de las necesidades de la Iglesia, de suerte que [...] puedan ayudar más eficazmente a los hombres.

El misionero dominico Ricardo Álvarez Lobo ha formulado, con palabras de su correligionario José Álvarez Fernández alias Apaktone, esta dinámica de diálogo que debe establecerse entre el misionero y el entorno:

22 Sería el traductor de la obra del protomédico español Francisco Hernández, que, tras pasar por Guadalupe (Extremadura), entonces célebre «clínico», habría recogido en Nueva España el saber empírico-médico de los aztecas.

El diálogo común es el que te pondrá en comunicación de tú a tú con el indio. Tu evangelización consistirá en el diálogo entre tu cultura y la cultura del indio. Al final te darás cuenta de que él penetrará en tu cultura y tú en la suya... la evangelización es cuestión de tiempo (2012, p. 67).

La vida y obra de Pío Aza fue manifestación de ese “conocimiento de la situación de los hombres” y un diálogo con la cultura del nativo.

La Amazonía descrita, cartografiada e historiada por los misioneros

El territorio de la enorme cuenca amazónica —más de siete millones de kilómetros cuadrados— fue siempre nítido objeto del deseo cognitivo por parte de los evangelizadores. Fueron muchos los que en sucesivas “entradas” penetraron en un territorio donde el conquistador encontraba menos alicientes por las dificultades orográficas e hidrográficas y por la hostilidad de los “amazones”, que, divididos en numerosísimas etnias y lenguas —denominada “parcialidades”—, poblaban sus riberas y que habían defendido sus formas de vida frente a los intentos de penetración del imperialismo inca. En estas “entradas”, los misioneros fueron constantemente hostigados por los nativos. Son numerosos los testimonios que, fruto de esta penetración pacífica, describen las costumbres de sus moradores y su diversidad étnica así como los ensayos misioneros de acercamiento lingüístico. A título de comprobación, el franciscano Matías Illescas exploró el Ucayali en 1641 y, tras lograr algunos éxitos, acabó flechado por los shipibos. A partir 1673, Manuel Biedma, también fundó misiones en el Alto Ucayali, acabando también víctima, esta vez de los piros. Sus escritos, recogidos en *La conquista franciscana del alto Ucayali* (1981), han sido considerados sumamente válidos por las detalladas informaciones de carácter geográfico y etnográfico. El caleño Manuel Rodríguez, S.I., procurador de indios ante la corte, intentó sintetizar la historia del descubrimiento y la misión jesuítica en el río en un copioso informe (1684). Dos siglos

después, desde Bolivia, el franciscano catalán José Cardús haría una relación (Barcelona, 1886) de los numerosos pueblos que habitaban la zona a él encomendada en la que daba cuenta de machiguengas y huarayos. También desde el primer momento hubo ensayos de acercamiento lingüístico, en ocasiones en sinergia con relaciones o crónicas; se destacan la del franciscano vasco Nicolás Armentia, obispo de La Paz, quien describió su viaje por la cuenca del Madre de Dios (Armentia, 1887) donde incluía un vocabulario shipibo. Muchos de estos intentos de acercamiento, estudio y evangelización de los naturales y de exploración del medio acabaron en muerte de los misioneros como testigos de la fe o como víctimas de fatales siniestros.

Los dominicos, hasta la presencia en el vicariato amazónico, han sido remisos en la exploración y misión de la selva, centrándose más bien en la evangelización de las gentes andinas, aunque no carecieron de personalidades que se adentraron en aquella. Así, por ejemplo, en el siglo XVII, los dominicos Francisco de Torres y Francisco del Rosario dejaron sendos informes de sus correrías por el Alto Purús.

La tipología de tales escritos es variopinta y predomina la relación etnográfica y las “artes” gramaticales; no dejan de ser cuantiosos los diarios y relatos de viaje y los documentos cartográficos, especialidad científica en la que se puede afirmar que los misioneros fueron pioneros. Producto de sus exploraciones fue el levantamiento de diversa cartografía de la región que más tarde sería utilizada por cartógrafos europeos²³.

23 En efecto, los relatos de los misioneros exploradores sirvieron de base para el alzado de mapas, como sucedió en el caso del jesuita Acuña y el cartógrafo francés Nicolas Sanson.

El biotopo de la misión pioaziana

La presencia de Aza en la Amazonía se remonta a principios del siglo XX cuando, como consecuencia de los impulsos de León XIII y de las necesidades de colonización nacional²⁴, se relanzan la evangelización y civilización de la región. Eclesiásticamente, la parte peruana de la Amazonía se dividió en tres prefecturas apostólicas, que se correspondían con los departamentos Madre de Dios, al sur de la Amazonía, Ucayali, al centro, y Loreto, al norte. La Santa Sede encomendó cada una de las regiones a franciscanos (Ucayali), dominicos (Madre de Dios y Urubamba, con los machiguengas, huarayos y yines como pueblos predominantes), y agustinos (Loreto). Todas estas regiones tenían ya una tradición misionera más o menos ininterrumpida, aunque se trataba de un nuevo comienzo. A la zona meridional llega Aza en 1907, tras breve estancia preparatoria en Lima y Cuzco.

Esta extensísima zona de misión estaba poblada por un sinnúmero de etnias indígenas al margen de la civilización, dispersas en enormes extensiones selváticas que imposibilitaban una comunicación estrecha entre sus miembros y cuyo medio de comunicación era casi exclusivamente la canoa, en cuyo manejo los indígenas eran y son expertísimos²⁵. Cuando llega Aza, poblaban la región unos 20.000 indígenas, pertenecientes a diferentes etnias y lenguas, distribuidos en una extensión de 90.000 km² en un Departamento que supera la extensión de muchas naciones europeas²⁶. De esos 20.000 indígenas, 8.000 correspondían a la etnia machiguenga y a la machiguenga-campa²⁷.

24 Esta se inició bajo el presidente peruano de Piérola y Villena (1895-1899) en un momento en que la cuestión de los límites de las naciones surgidas de la Independencia se agudizaba. La misión suponía un apoyo a la colonización nacional.

25 Esa zona formó parte del Antisuyo inca, una de las cuatro regiones del imperio inca que sufrió los asentamientos de los orejones, quienes no lograron echar pie en el territorio gracias a la resistencia de los pueblos autóctonos.

26 Hoy en día junto con el español son lenguas cooficiales en la zona el quechua sureño, el machiguenga, el ese-eja o huarayo, el mashco entre otros.

27 El *Diccionario matsigenka-castellano con índice castellano* (2011), da la cifra de 11.000 y los sitúa en el Alto y Bajo Urubamba, así como en Manu.

Las restantes tribus rondaban entre 500 y 1.000 miembros, a excepción de los asháningas²⁸, cuyo número, fuera ya de Madre de Dios, superaban a los machiguengas. Los huarayos o esé'ja rondaban por el contrario los 1.000 individuos²⁹.

Hasta finales del XIX, la región resultaba un territorio bastante arcano. Pocos colonos se habían atrevido a adentrarse en territorio tan hostil a buscar oro o cascarilla y los misioneros tuvieron serias dificultades con los bravos nativos. Los caucheros, gomeros o siringueros, a partir de las dos últimas décadas del siglo XIX habían establecido sus defumaderos en las orillas de los ríos amazónicos, objeto del deseo de estos apátridas al margen de la ley. Cuando llega José Pío Aza, la guerra de defensa de los indígenas frente a los caucheros está en su apogeo y los misioneros, injustamente, se verán identificados en ocasiones con el perverso “hombre blanco” por parte de los indígenas. Las estaciones caucheras de la zona provocaron un desajuste en su equilibrio ecológico y antropológico y una gran conmoción entre los pueblos originarios. La masacre que se estaba cometiendo entre los indígenas, mano de obra barata, impulsó la labor misionera para evitarla, amén de provocar una encíclica papal al respecto (*lacrimabili statu*, 1912)³⁰.

En otro trabajo (Vega, 2015) se registra la dificultad que entrañaba compaginar la labor misionera y la dedicación al estudio y la escritura de los evangelizadores. Solo los esfuerzos físicos que podía suponer el trabajo en el medio amazónico producen admiración. Permítase un apunte ajeno proveniente de la pluma de un selvático a la fuerza:

28 Por consiguiente no constituyeron el interés misionero de Aza.

29 Desde el punto de vista lingüístico pertenecen al grupo takana.

30 Cierta crítica nacionalista atenúa las barbaridades provocadas por los caucheros, descritas fehacientemente por el británico Walter Hardenburg, *The Putumayo, The Devil's Paradise. Travels in the Peruvian Amazon* (2013), y recogidas últimamente por Vargas Llosa, quizás porque tuvieran lugar bajo la égida republicana. Justo es decir que en el departamento de Madre de Dios no se vieron tan afectados por el terrible régimen de terror que Julio César Arana impuso en el Putumayo o el célebre Fitzcarraldo en el Loreto, en cuya capital estableció su “guarida” (Morcillo, 1982).

[...] el olor a selva es un olor particular, un olor húmedo, a tierra, sí, es como de humedad, un olor que se impregna en la ropa, que se expele en el sudor. Había dos cosas que me producían realmente pánico: la soledad y la oscuridad, alrededor de las cinco y media, seis de la tarde, cuando empezaba oscurecer. [...] Las horas eran eternas. No veía nada, nada. De día no veíamos el sol y menos la luna por la noche (Pérez, 2008, p. 61).

Es este el medio hostil que supone la Amazonía para el misionero, donde se le impone una superación de sus debilidades amén de una complicada y minuciosa tarea de investigación de las circunstancias y comportamientos, propios y ajenos, a la hora de acercarse a los nativos. Frutos de ella son precisamente los escritos que dejó Pío Aza.

La obra pioaziana

Son múltiples y variados los escritos que Pío Aza va redactado durante sus treinta años de permanencia en la Amazonía y que han sido recogidos en su *Obras Completas* (Aza, 2009, p. 626). Toda esa obra completa responde en conjunto al tipo de escrito híbrido que deriva del múltiple y diversificado interés que en el evangelizador provoca el medio humano y natural exóticos en los que vive. Como la protobibliografía americana³¹, su corpus (para) misionero integra una variopinta tipología textual: la relación historiográfica, el informe social, el estudio etnográfico, el trabajo lingüístico —tanto en la vertiente gramatical como léxicográfica—, el relato odepórico o viajero y el cartográfico. Semejante actividad, derivada de un múltiple interés misionero, exigía una constitución intelectual literalmente calificable de “humanista”, en estricto sentido renacentista. El *nihil humanum a me alienum puto* es también confesión de fe intelectual

31 Nos referimos por ejemplo a la de Sahagún (*Historia de las cosas de nueva España*); Acosta (*Historia natural y moral de las Indias*); Motolinía (*Memoriales*), Ruiz Montoya (La conquista espiritual), o Ruiz Bueno (La conversión de Piritú), etc.

misionera que va al indígena con actitud comprensiva y que solo tiene como límite la moral cristiana y la sensatez de los comportamientos civilizados. El poder de la voluntad y el conocimiento, avivado durante la formación y excitado en el contacto de la nueva realidad —la selva—, eran el equipamiento fundamental de estos prohombres del saber, que no desdeñaron la utilización de los nuevos medios de conocimiento y actuación que la civilización iba aportando —cine, fotografía, aviación, vapor fluvial—. Era una actuación radicada en el núcleo del carisma dominico: el estudio, como antonomasia de la consagración dominica, cuyo lema es el término latino *Veritas*.

Las etnias sobre las que ha versado la investigación pioaziana son la machiguenga, la huaraya³², y la arasairi. A continuación se presentan y caracterizan los trabajos de Aza sobre la lengua y la cultura machiguengas³³.

Carácter teórico-lingüístico o lexicográfico tienen los iniciales artículos publicados en la revista de la provincia *Misiones dominicas*, tales como “La lengua de los salvajes machiguengas”, 1921 (Aza, 2009, p. 153), o “De re philologica: la aglutinación en las lenguas salvajes”, 1927 (Aza, 2009, p. 159). Aparte de estos estudios teórico-descriptivos y comparativos, aportó tres vocabularios, siempre en dirección español-lengua indígena: el machiguenga, el huarayo y el arasairi. Junto a estos vocabularios realizó una gramática machiguenga. La motivación de esos trabajos la cifra Aza, convencido de que los indígenas deben ser ayudados en su idioma, en el afán evangelizador y comunicador, en el ardiente deseo de a la evangelización de los indios que tal lengua hablan: “[...] para que la comunicación con ellos alcance solidez y sea de práctico resultados hablables en su misma lengua y veréis cómo pierden su fiereza” (Aza, 2009, p. 180). Una segunda motivación tiene un mayor contenido traductográfico y científico:

El segundo motivo [...] es dar a conocer una nueva lengua [...] lo cual no dejará de ser interesante para la ciencia [...] verdad es

32 Se trata de una subetnia del grupo harakmbut-mashcos.

33 Un colega alicantino está trabajando sobre los escritos acerca de los huarayos. Nosotros referenciamos los títulos, mayormente publicados en *Misiones Dominicas*, por la edición de la *Obras Completas* de Aza realizada por Tuñón Aza y Rafael Alonso (Aza, 2009).

que el machiguenga es una lengua de salvajes, pero esta condición [...] le hace más estimable a los ojos del sabio (Aza, 2009, p. 181).

En efecto, como se afirmó al comienzo, una lengua ensimismada en su ámbito de comunicación pragmática no adquiere una dimensión universal mientras no se reduzca a conceptos científicos, mientras no se traslade a una formulación conceptual. Su gramatización es un acto de traducción. En el caso del machiguenga, la tarea realizada por Aza ha traducido el acervo lingüístico de esta etnia al lenguaje universal de la ciencia, en una lengua distinta. Caracteriza la lengua de los machiguengas como doblemente aglutinante —prefija y sufija— y polisintética —aglutinación de diversas partículas—. En el ámbito léxico-semántico registra su carencia tanto de la significación genérica como del uso figurado; determina el valor morfosintáctico y semántico, obtenido empíricamente, de sus numerosas partículas, valor que a su vez varía dependiendo de su posición en torno al núcleo léxico; señala que la variación léxica depende de la variación de género (*maganiro-magatiro*). Comparando el machiguenga con las lenguas “civilizadas”, señala en la primera más de una ventaja: la especificación del género en la tercera persona, por ejemplo. Aza pone el machiguenga a la altura del quechua, al que supera en muchos aspectos, “su gramática alcanza una perfección a la cual jamás pudo llegar el quechua” (Aza, 2009, p. 187). Su vocabulario español-machiguenga destaca por la enorme riqueza de términos recogidos (1.200), si se considera, por ejemplo, que el vocabulario que había realizado el italiano Antonio Raimondi (1929) de la lengua de los campá, etnia emparentada con los machiguengas, solo contenía dos centenares de vocablos³⁴. El de Aza es más que un simple vocabulario y tiende al formato de diccionario, pues añade formas y

34 Predecesor de Aza en la lexicografía campá fue el franciscano Gabriel Sala con un *Diccionario Inga, Amuesha y Campa*, que también se publicó como *Diccionario Gramática y Catecismo Castellano, Inga, amueixa campá*. Si comparamos el vocabulario del dominico con el diccionario machiguenga-español realizado por el SIL notamos obviamente una diferencia de elaboración a favor de este último: la que suponen los cincuenta años de concienciación y desarrollo lingüístico que los separa.

contextos de uso³⁵. En ese acervo de voces faltan términos abstractos y referidos al ámbito de la metafísica. Aza destaca la inexistencia del término Dios en casi todas las lenguas indígenas. Él llena el vacío léxico con el termino “hacedor de todo” (*Bechikakirórira*). Aunque registra el término alma, dado que el diccionario del SIL no registra la correspondiente machiguenga-español (*sirechi*), cabe suponer que también sea creación del misionero. Al carecer de infinitivo, producto de la ausencia del término genérico, Aza utiliza el imperativo del verbo como unidad de registro. Advierte de la dificultad de expresar, si no es por rodeos, el contenido de muchos vocablos, dado que, por ejemplo, una acción admite la presencia de la “modalidad” que modifica sustancialmente el significado: la acción de “venir” puede admitir los significados modales de “venir por tiempo indefinido”, “venir para marcharse inmediatamente” o “venir para quedarse” (*no-pok-uiti*, yo vine para un rato, y *no-pok-aki*, yo vine para tiempo indefinido, respectivamente). Señala también el componente animista presente en la comunicación ya que en ocasiones se evita la designación de seres animados que se sustituye por la descripción de los mismos.

Carácter etnográfico poseen muchos otros estudios acerca de la mitología y usos de los machiguengas. Pertenecen, como los anteriores, a los textos que se calificarán en este estudio como de “traducción sin original textualizado” (TSOT) ya que trasladan la mentalidad y entorno de una cultura a una lengua terminal distinta de aquella en la que esa mentalidad se expresa.

En “Origen de las tribus salvajes del Amazonas” describe los habitantes de la cuenca. A pesar de su estado de postración actual, postula que son descendientes de un antiguo imperio amazónico, anterior a

35 Igualmente huelga decir que el diccionario huarayo que su hermano de hábito, el denominado Apaktone, José Álvarez Fernández, realizó años después, *Vocabulario español-huarayo. Estudio introductorio y notas de María C. Chavarría Mendoza* (2008) manifiesta un grado de desarrollo lexicográfico superior. Pio Aza había sido un pionero y Apaktone pisaba sobres sus huellas. En prensa y de próxima aparición en la editorial OMMPRESS se halla el trabajo de David Pérez sobre el *Vocabulario español-huarayo* de José Álvarez Fernández. El tema ha sido tratado por el autor en el IV Congreso Internacional MHISTRAD de Tarazona (España), del 23 al 25 de septiembre de 2016.

los incas, postulado que fundamenta, entre otras razones, con la existencia de los enigmáticos petroglifos de Pusharo y con la leyenda del imperio Paititi, supuesta organización política amazónica:

A esto se reduce toda la población indígena del Amazonas, a estos grupos dispersos de seres humanos, que viven en el estado más lastimoso de degradación y envilecimiento, en el estado salvaje [...]. Con todo se me hace muy difícil creer, que el Amazonas no haya sido, en remotas edades, el asiento de un gran pueblo, dadas las condiciones privilegiadas y excepcionales que presenta para el amplio desenvolvimiento de la vida humana [...] (Aza, 2009, p. 109).

En “Folklore de los salvajes machiguengas” (Aza, 2009, p. 123) expone sucintamente aspectos de la cultura machiguenga —habitación y chacra, bebidas fermentadas, el baile y el canto—. En “La tribu machiguenga” (Aza, 2009, p. 117) hace un breve etnograma de este pueblo, revisando los diversos denominaciones por las que ha pasado en la etnografía —puréñari, chonchoite, maneries, campas, entre otras— y le hace presentes en el Urubamba, en el Alto Ucayali, en el Madre de Dios, el Piedras, y demás. Tras constatar su ateísmo, destaca el origen machiguenga de los quechuas:

Fuera para atraerse las simpatías de esta tribu o fuera para conservar en la familia el recuerdo de su origen amazónico y de su procedencia machiguenga, el hecho es que a los herederos del trono les daban algunas veces nombres machiguengas. Tales son, por ejemplo, Shinchí, Sairi y Atahualpa, vocablos machiguengas (Aza, 2009, p. 117).

En “La Tribu Huaraya” (Aza, 2009, p. 129) Pío Aza aporta sucintas pero enjundiosas informaciones sobre esta etnia, una de las más castigadas por la invasión de la selva por el europeo y que ofrecía un aspecto físico ya muy lejano de las primitivas descripciones del indio amazónico. El dominico manifiesta una gran erudición citando a Orbigni, a Alcedo o a Coleeleti y manifiesta gran interés en diferenciar

los huarayos de los guarayos, de lengua guaraní. Es de admirar que en el retiro amazónico se preocupara de tener su biblioteca surtida de los libros pertinentes a su menester.

De carácter histórico y geográfico destacan los *Apuntes sobre la Historia de la Madre de Dios* (Aza, 2009, p. 39), donde, tras corregir errores de geografía y cartografía tradicionales de la región, hace breves apuntes sobre las exploraciones anteriores de la región tanto las de la Colonia como las de tiempos modernos. También en esa revista apareció una colección de apuntes geográficos en los que señala las posiciones de poblaciones de la cuenca, distancias en las vías de comunicación fluviales y terrestres con una descripción de las mismas, así como las alturas sobre el nivel del mar. Todo ello producto de su experiencia exploradora, de la que da testimonio en su diario de viaje “En aguas del Piedras y del Purús. Siete meses de navegación” (Aza, 2009, p. 87), donde los registros de la boga, de siete de la mañana a cuatro de la tarde, o el régimen de alimentación son interesantes a la hora de calibrar las condiciones bajo las que realizaba el trabajo. Un día de enero de 1911, registra: “Pasamos con un caneco de fariñas. A las 6 p.m. llegó el Sr. Taboada con la gente: como no había comida, se improvisó rápidamente una balsa” (Aza, 2009, p. 95); así, durante siete meses.

En 1923, publica una “Memoria sobre las misiones de Santo Domingo” (Aza, 2009, p. 75) dirigida al Ministerio de Justicia, en la que hacía una relación de los logros, entre ellos los descubrimientos arqueológicos, concretamente petroglifos, del padre Vicente Cenitagoya, y en la que anunciaba los trabajos filológicos que él preparaba. En más de un pasaje recurre al contraste lingüístico entre el quechua y el machiguenga, etnias con las que tenía que verse en la región del Urubamba —Kcosñipata era frontera lingüística—, llegando a decir de la lengua de los salvajes machiguengas:

El autor hace ver cómo el Machiguenga en algunos puntos de su gramática alcanza una perfección a la cual no ha podido llegar su aledaño, el quechua, con ser la lengua del pueblo más culto de la América del sur (Aza, 2009, p. 79).

En el curso de estas exploraciones produjo Aza *cartografías* relativas a los diversos ríos de la cuenca que entregaría a la Sociedad Geográfica de Lima, institución que le recompensó con alguna distinción.

Carácter estrictamente traductográfico tiene la serie de textos religiosos que el dominico suministra a la comunidad machiguenga para que esta dispusiera de un corpus de textos con los que ejercer el sentido natural humano de la plegaria. Incluye un catecismo o doctrinario y una serie de oraciones como el Padre Nuestro o el Ave María: *Doctrina cristiana en machiguenga y español* (Aza, 2009, p. 507). Va precedida de una introducción en la que destaca la dificultad de verter los conceptos cristianos, dada la ausencia de conceptos abstractos en la configuración del mundo del indígena y, por consiguiente, en su lengua. Esto supone una gran dificultad a la hora de verter una cosmovisión, la cristiana, inculturada en las lenguas/culturas occidentales:

La terminología machiguenga es en su significación extremadamente específica, en extremo ceñida y escorzada, sus vocablos, particularmente los que se refieren a seres animados, carecen de esa significación amplia, abstracta, universal que se observa en nuestras lenguas (Aza, 2009, p. 509).

En este sentido, menciona la dificultad de traducir el término “padre”, en el “trisagio” (Gloria al padre), ya que en machiguenga existirían los términos “mi padre, tu padre, su padre de ella, su padre de él” (*apa, piri, iri, iriri*, respectivamente), pero no el concepto genérico “padre”. Finalmente, conceptos tales como dios, sacramento, matrimonio tiene que importarlos al machiguenga ya que trascienden los límites léxicos de esta lengua. Otra dificultad mencionada por Aza es la carencia de sentido figurado que hace difícil la traducción de “colocaciones” propias de la liturgia como “el fruto de tu vientre”, o “llena de gracia”. Son pasajes en los que la reflexión proyecta al lector teórico hacia los conceptos benjaminianos de la traducción.

No seríamos justos si no mencionásemos uno de los primeros escritos de Pío Aza, “Un Documento Revelador”, datado en 1916 y dirigido al subprefecto de la provincia de Manu, en el que Pío Aza sale en

defensa de la integridad territorial de la zona machiguenga frente a los caucheros y que para el editor de las obras de nuestro autor “constituye uno de los textos más emblemáticos que los misioneros hayan escrito frente a la crítica situación social generada por la explotación del caucho [...]” (Aza, 2009, p. 33).

Cierre

La labor que Aza realizó en los 32 años de estancia en la Amazonía no cae bajo el juicio reprobatorio de más de un antropólogo contra el deseo de conocimiento de las “culturas inferiores” por parte de las superiores. Expresión de ese juicio es, por ejemplo, la de Mondher Kilani, quien parece describir la propia praxis de más de un antropólogo:

La curiosità per l'altro corresponde assai spesso ai sogni di evasione piuttosto che ad un tentativo di conoscenza. Questa nuova forma di “scoperta” costituisce tutt'altro che una protezione contro la misconoscenza e i pregiudizi (1992, p. 28).

No es este el caso de Pío Aza, quien sirvió de mediador entre las dos culturas, las nativas y la global, a través de la española, que él pretendía contrastar desde el punto de vista lingüístico, de mentalidad y de entorno, aunque eso sí, con motivo de su pretensión evangelizadora. Que haya críticos que no acepten la valoración de la misión, queda a la libertad de pensamiento de cada uno, respetable siempre que ésta se base en un análisis coherente de los hechos y documentos y en una valoración de las intenciones. En más de una ocasión en las propuestas y afirmaciones de la opinión antimisionera se ocultan ramalazos de lo que Álvarez Lobo ha llamado “antropología romántica racista”:

[...] que defiende a ultranza la cultura y organización autóctonas, sin contacto, aisladas del mundo occidental. Los antropólogos románticos introducen dentro de la opinión pública el concepto de cultura indígena diferente y opuesta a la cultura occidental, de tal

modo que se hace imposible entre ambas la convivencia, el diálogo y la interculturalidad (2012, p. 75).

¿No serán un Levi-Strauss, un Artaud especímenes de esta antropología romántica? Permítase un ejemplo de estos juicios descalificadores, el del antropólogo francés Philippe Jacquin:

L'impatto provocato dalle missioni dei recolletti, dei gesuiti o dei puritani fu fatale. Dal XVII secolo gli indiani, estremamente sensibili al misticismo, furono profondamente scossi dai missionari. D'altronde, i primi racconti ci rivelano la profonda incomprensione del clero europeo (1976, p. 88).

En todo caso, Pío Aza, en ocasiones dado de lado por científicos a los que supuestamente les obliga el servicio a la verdad, dio cumplida y justa imagen de las culturas y lenguas que habitan la zona. Su “misión” cristianizadora lo llevó a incorporar a una ecumene, la cristiana y la científica, a la comunidad amazónica, que tuvo en esa misión, en virtud de sus principios inherentes, una defensa. En resumen, la obra de Aza fue aquella nave de la que, implícitamente, hablaba Leonardo Bruni (1440), cuando en su *de recta interpretatione* rebautizó nuestra actividad con el nombre de “traducción”, es decir, como paso de la nave a la otra parte: como cargamento de la nave iba el Evangelio y volvía la cultura amazónica. Aza puso en contacto las dos orillas culturales, la cristiana y peruana y la amazónica. Su obra, pues, fue *strictu sensu* la de un traductor, evangelizador. Con ella se constituía en defensor de indios, de manera distinta a como lo habían hecho De las Casas o el obispo Valdivieso. Es lo que en otra ocasión (Vega, 2016b) se ha llamado la “segunda defensa de los indígenas”³⁶.

36 Más allá de la defensa de la integridad física del indígena, lo que el historiador italiano de la Orden Gianaronne llama la *prima difesa degli indios*, la física, hay que registrar esa otra defensa, la cultural, también importante, de los indígenas.

Referencias

- Álvarez, J. (2008). *Vocabulario español-huarayo. Estudio introductorio y notas de María C. Chavarría Mendoza*. Lima: Centro Cultural José Pío Aza.
- Álvarez, R. (2012). *El otro es mi espejo. Un Dominicano, misionero y antropólogo*. Lima: Centro Pío Aza.
- Armentia, N. (1887). *Diario del Viage a la Madre de Dios, hecho por el P. Fray Nicolás Armentia, en el año de mil ochocientos ochenta y cuatro y mil ochocientos ochenta y cinco, en calidad de comisionado para explorar la Madre de Dios*. La Paz.
- Aza, J. (2009). *Obras Completas*. (Eds. Tuñón de Aza, Alonso Ordieres). Lima: Centro Cultural Pío Aza.
- Benjamin, W. (1923/1993). La tarea del traductor (*Die Aufgabe des Übersetzer*. Versión española de H. P. Murena). En Vega, M. (1993). *Textos clásicos de teoría de la traducción*. Madrid: Cátedra.
- Biedma, M. (1981). *La conquista franciscana del alto Ucayali*. Lima: Editorial Milla Batres.
- Boff, L. (2015). Prefazione. En Kräutler, E. *Ho udito il grido dell'Amazzonia*. Bologna: EMI.
- Bruni, L. (1440). *de recta interpretatione*. (Versión española de Antonio Guzmán). En Vega, (1993). *Textos clásicos de teoría de la traducción*. Madrid: Cátedra.
- Doermann, J., Promper, W. (1977). Posiciones actuales sobre la actividad misionera. En *Estudios de misionología*. Burgos: Ediciones Aldecoa.
- González, G. (2005). *Fray José Pío Aza. Estudio sobre la lengua machiguenga. Estudio, introducción, edición y notas*. Pamplona.
- Hardenburg, W. (1913). *The Putumayo, The Devil's Paradise. Travels in the Peruvian Amazon*. Londres: T. Fisher Unwin.
- Jacquín, P. (1976). *Histoire des indiens d'Amérique du nord*. Citamos según versión italiana de Franco Moccia, Milano: Mondadori, 2015.
- Kilani, M. (1992). *Antropología* (versión italiana, 1994). Bari: Dedalo.
- Martino, P. (2016). Las aportaciones lingüísticas de Fray Domingo de Santo Tomás: De la traducción sin original textualizado a las fuentes documentales. En Martino, P., y Vega, M. *El escrito(r) misionero como tema de investigación humanística*. Madrid: OMM PRES
- Medina, M. (1992). *Los dominicos en América*. Madrid: Mapfre.

- Morcillo, J. (1982). *Del caucho al oro. El proceso colonizador de Madre de Dios. Madrid*. Madrid: Ed. Complutense.
- Pérez, D. (2015). La actividad lingüística y traductora de Fray Bernardo de Lugo. En Martino, P., y Vega, M. *El escrito(r) misionero como tema de investigación humanística*. Madrid: OMM PRES
- Pérez, L. (2008). *Infierno verde: siete años secuestrado por las FARC*. Madrid: Aguilar.
- Raimondi, A. (1929). *El Perú: itinerarios de viajes*. (Versión literal de libretas originales). Lima.
- Remesal, A. (1619). *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapas y Guatemala*. Francisco de Angulo.
- Romero, E. (1966). *Diccionario manual de literatura peruana y materias afines*. Lima: Universidad de San Marcos.
- Suárez, C. (1936). *Escritores y artistas asturianos. Índice bio-bibliográfico*. Madrid: Gráficas Summa.
- Vincenzo, A. (1994). *San Domenico. Il santo e la sua opera. Le preghiere*. Bolonia: ESD.
- Vega, M. (2015). El escrito(r) misionero como tema de investigación humanística. En Martino, P., y Vega, M. *El escrito(r) misionero como tema de investigación humanística*. Madrid: OMM PRES.
- Vega, M. (2016a). El renacimiento, eje de la historia de la traducción en occidente. En VV. AA. *Una vida entre libros*. Alicante: Departamento de Alicante.
- Vega, M. (2016b). A propósito de la desambiguación del antropónimo Francisco Ximénez, O. P. En Bueno, A., Pérez, D., Serrano, E. (Eds.). *Dominicos. Labor intelectual, lingüística y cultural. 800 años*. Salamanca: San Esteban Editorial.
- VV.AA. (2003). *Madre de Dios/Ucayali. Atlas Departamental del Perú*. Lima: URP/ La República.
- VV.AA. (1985). *Semblanzas de Misioneros*. Caleruega: OPE.
- VV.AA. (2011). *Diccionario matsigenka-castellano con índice castellano*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano/SIL.



Esta obra se editó en Ediciones USTA,
Departamento Editorial de la Universidad Santo Tomás.
Tipografía de la familia Sabón.

2017.

**ORDEN DE
PREDICADORES,
800 AÑOS**

Durante la fiesta de la Asunción de 1217, Domingo de Guzmán dijo a sus hermanos, los miembros de la recién creada Orden de Predicadores: “El trigo amontonado se pudre, pero cuando se esparce da fruto abundante”. Este acontecimiento, que ha llegado a constituir un hito de los primeros años de la Orden de Predicadores, podría verse también como anticipación de la diversidad con que el espíritu dominico se ha expresado a lo largo de la historia. Dominicos fueron Tomás de Aquino y Martín de Porres, Pedro de Verona y Giordano Bruno, Rosa de Lima y Catalina de Siena, Alberto Magno y Fray Angélico, Henri Didon y Giorgio La Pira. La lista podría extenderse en el tiempo y en el espacio, conjuntando figuras que, pese a sus notables diferencias, coinciden en su intensa búsqueda de la verdad y en su afán de compartir con los demás el fruto de su contemplación. Pareciera, entonces, que solo es posible poner en valor el legado dominico en la medida que se aprende a conjugar la sencillez de su carisma con la diversidad de hombres y mujeres que lo han encarnado. Este volumen, entonces, hace una descripción de la vida de dichas figuras a la luz de sus aportes o enseñanzas desde la Orden de Predicadores.



UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
PRIMER CLAUSTRO UNIVERSITARIO DE COLOMBIA
IESHEAZ