



TIEMPOS PARA REZAR Y TIEMPOS PARA TRABAJAR

La cristianización de las comunidades
muiscas durante el siglo XVI

MERCEDES LÓPEZ RODRÍGUEZ

Colección Cuadernos Coloniales

Instituto Colombiano de Antropología e Historia

TIEMPOS PARA REZAR Y TIEMPOS PARA TRABAJAR
La cristianización de las comunidades muisca
durante el siglo XVI

MERCEDES LÓPEZ RODRÍGUEZ

TIEMPOS PARA REZAR Y TIEMPOS PARA TRABAJAR
La cristianización de las comunidades muiscas
durante el siglo XVI

MERCEDES LÓPEZ RODRÍGUEZ



COLECCIÓN CUADERNOS COLONIALES



López Rodríguez, Mercedes

Tiempos para rezar y tiempos para trabajar : la cristianización de las comunidades muiscas durante el siglo XVI / Mercedes López Rodríguez. – Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2012. 222 p. (Colección Cuadernos Coloniales). Nota: versión digital en PDF de solo lectura.

ISBN: 978-958-8181-87-5

1. Aculturación. 2. Evangelización - Tunja (Boyacá, Colombia) - Siglo XVI.-- 3. Evangelización - Bogotá - Siglo XVI.-- 4. Misiones indígenas - Siglo XVI. – 5. Muiscas - Vida social y costumbres.-

CDD 266.2861

 Instituto Colombiano de Antropología e Historia 
Colección Cuadernos Coloniales

Fabián Sanabria Sánchez
Director general

Ernesto Montenegro
Subdirector científico

Guillermo Sosa Abella
Coordinador Grupo de Historia Colonial

Mabel Paola López Jerez
Responsable del Área de Publicaciones
Coordinadora editorial e-book

Jully Milena Franco
Bibiana Castro Ramírez
Asistentes de Publicaciones

Catalina Sierra
Correctora ortotipográfica e-book

Imprenta Nacional de Colombia
Diagramación e-book

Misa de San Nicolás de Tolentino (1656), de Gaspar de Figueroa (+1658)
Cortesía de la Comunidad Agustina de Colombia
Pintura de portada

Primera edición impresa, 2001
Primera edición e-book, 2012

ISBN edición impresa: 958-97054-1-3
ISBN e-book: 978-958-8181-87-5

© Instituto Colombiano de Antropología e Historia
Mercedes López Rodríguez
Calle 12 No. 2-41 Bogotá D. C.
Tel.: (57-1) 4440544 Fax: ext. 144
www.icanh.gov.co



El trabajo intelectual contenido en esta obra se encuentra protegido por una licencia de Creative Commons del tipo “Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional”. Para conocer en detalle los usos permitidos consulte el sitio web <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>

Descripción de la obra

Este trabajo explora la forma como ocurrieron los procesos de cristianización de los indígenas muisca del altiplano central de lo que hoy es Colombia, en el temprano mundo colonial del Nuevo Reino de Granada. Analiza las tensiones políticas y los conflictos y fisuras que este proceso produjo entre los colonizadores: sacerdotes, encomenderos y funcionarios coloniales. Muestra cómo la cristianización no se llevó a cabo como una estrategia cuidadosa y detallada, sino como una red de improvisaciones surgidas a partir de las experiencias misionales anteriores en otras colonias del Nuevo Mundo; de las aspiraciones y temores milenaristas de las órdenes religiosas y del afán de la Iglesia de la Contrarreforma por unificar las doctrinas y depurar las prácticas católicas tanto de los fieles como de los sacerdotes. Examina los resultados contradictorios de este proceso y la manera como las comunidades sintieron el peso de la expansión del cristianismo y su papel en la configuración de nuevas identidades sociales que marcaron su sello sobre la vida indígena.

Contenido

INTRODUCCIÓN	11
I. LOS HOMBRES DE DIOS EN EL NUEVO REINO: CURAS Y FRAILES DOCTRINEROS EN TUNJA Y SANTAFÉ	23
Ordenando el espacio colonial	23
Religiosos europeos y experimentos americanos	28
Regulares y seculares	29
Temores e imágenes europeas en la cristianización de América	31
Misión y doctrina como proyectos de colonización	34
La elección de la vida religiosa	38
El camino de las órdenes menores a las órdenes mayores	40
La justicia secular y los clérigos de primera tonsura	43
<i>Dē mōribus et vitā</i>	45
Los religiosos vistos a través de la pluma de los colonizadores	48
Los doctrineros de fray Luis Zapata de Cárdenas	52
Las imágenes sobre los frailes: la clausura contra la apostasía	63
II. ¿INDIGENISMO O PODER PASTORAL?	69
Religiosos contra encomenderos: los colonizadores en conflicto	72
Los religiosos: pastores y agentes coloniales	83
La noción de maltrato en el discurso de los religiosos	88
III. LA DOCTRINA: EVANGELIZACIÓN Y TRABAJO INDÍGENA EN LA VIDA COTIDIANA	99

La doctrina como zona de contacto	99
¿Quién debe nombrar al doctrinero?	105
Los indios deben ser doctrinados, pero ¿quién debe pagarle al doctrinero?	115
Las estancias de los doctrineros y las comunidades indígenas	129
Doctrina y trabajo infantil	135
Doctrineros y trabajo femenino	137
Doctrineros y caciques	141
IV. DOCTRINA: MÉTODOS, ESTRATEGIAS Y PRÁCTICAS EN LA CRISTIANIZACIÓN DE LOS INDÍGENAS	147
Discurso cristiano y creación de lo indígena colonial	147
Prácticas ambiguas y creación del indígena cristiano	153
¿Cómo se creaban identidades a partir de la cristianización?	158
La vida a son de campana	163
Las iglesias	165
Fiestas cristianas: la percepción del tiempo cristiano, la evangelización y el trabajo	167
La familia indígena en el discurso de los evangelizadores	173
Lengua, catecismos, confesionarios y proyectos de evangelización	176
Estrategias de cristianización	193
CONCLUSIONES	201
BIBLIOGRAFÍA	209

Abreviaturas

Archivio Generale della Compagnia di Gesu en Roma (*AGCG/R*)

Cartas annuas

Archivo General de Indias (*AGI*)

Fondo Escribanía de Cámara 1180

Archivo General de la Nación (*AGN*)

Conventos (*C*)

Caciques e Indios (*CI*)

Curas y Obispos (*CO*)

Historia Civil (*HC*)

Historia Eclesiástica (*HE*)

Juicios Criminales (*JC*)

Reales Cédulas (*RC*)

Real Hacienda (*RH*)

Testamentarias de Cundinamarca (*TC*)

Visitas de Boyacá (*VB*)

Visitas de Cundinamarca (*VC*)

Agradecimientos

Durante la formulación de la idea original, la investigación y la redacción de este trabajo, muchas personas me han prestado su colaboración y apoyo. Agradezco a Marta Zambrano, quien con generosidad y paciencia ha sobrepasado sus funciones como directora y se ha convertido en una gran amiga. A Carolina Castañeda, quien brillantemente ha leído y comentado todos los borradores preliminares. A Juan Felipe Hoyos. A los profesores Abel López y Pablo Rodríguez. A Bernardo Leal, Marta Coca, Germán Villate, Constanza Toquica, María Eugenia Hernández y Jorge Gamboa. A Celina Rodríguez y Sonia López. A Julio César Tocasuche. En el Archivo General de la Nación me prestó su ayuda Carlos Puentes. Muchas gracias a Camila y sus hijos, especialmente a Sofía, Juana y Polonia.

Asimismo, en la etapa de la publicación agradezco al Instituto Colombiano de Antropología e Historia, especialmente a Guillermo Sosa, coordinador del Área de Historia. También deseo agradecer a mi familia china, particularmente a Qi Tian Shu por el apoyo cotidiano que me permitió emprender la revisión y corrección del presente texto.

Agradezco la ilimitada generosidad de Rodolfo Vallín Magaña, director del Taller de Restauración de San

Agustín, y la amable colaboración de Adriana Villa, Héctor Prieto, Patricia Prieto, Ariel Figueroa, Pedro Duarte y Marta Ospina. A don Pedro Tabaco y a toda su familia.

Introducción

En este trabajo exploro las formas como ocurrieron los procesos de cristianización de los indígenas muisca en las provincias de Santafé y Tunja, en el Nuevo Reino de Granada, durante la segunda mitad del siglo xvi. Examino los esfuerzos coloniales de la Iglesia y de las autoridades por imponer el cristianismo como discurso, el cual a su vez se proponía crear y modelar las prácticas de los colonizados. La conversión, entendida como imposición de devociones, pero también de prácticas occidentales, impulsó la formación de nuevos sujetos y la construcción de nuevas identidades en el contexto colonial.

Durante el siglo xvi, las estrategias que emplearon los sacerdotes, los obispos y los funcionarios coloniales se dirigían a introducir las percepciones del cuerpo, del espacio, del tiempo y de la disciplina occidental, el modelo elaborado por los colonizadores sobre la forma como debía transcurrir la vida cotidiana de los indígenas. El proyecto, que a la vez pretendía cristianizar y occidentalizar, no dejaba por fuera las relaciones familiares, las jerarquías de género y la vida material de los colonizados; incluso pretendía marcar la huella del nuevo poder colonial en sus cuerpos, cuando intentaban generalizar modelos sobre su apariencia, sus vestidos y cabellos. Estas construcciones culturales creadas en medio del proceso colonizador imprimieron su sello sobre la vida indígena y colonizaron sus tiempos y sus espacios. Actuaron tanto en sus ámbitos públicos, con la construcción de pueblos organizados

de acuerdo con el modelo español y la erección de iglesias, como domésticos, con la irrupción de pequeñas sementeras cercanas a las casas, de espacios para criar animales, de nuevos objetos de la vida material.

La expresión “reducir a la vida y policía cristiana”, empleada incesantemente por los funcionarios coloniales y los evangelizadores, muestra cómo los colonizadores conjugaron los procesos de conversión al cristianismo con la producción de nuevas identidades para los colonizados mediante la difusión de prácticas y de imágenes occidentales. La creación de los sujetos indígenas cristianos era también una estrategia para someter la diversidad cultural original dentro de un molde unificador que facilitara a los colonizadores el control sobre los colonizados.

La cristianización de los indígenas americanos no fue un proyecto acabado, delineado y definido con anterioridad a la experiencia colonial. Los evangelizadores construían y refinaban sus estrategias en medio de la confrontación con los colonizados. El proyecto colonizador no se desarrollaba como un proceso monolítico y coherente. Los conflictos y las contradicciones entre los colonizadores, aunque no debilitaban el peso de la dominación que los indígenas soportaban, sí revelaban las tensiones inherentes del proyecto colonial (Comaroff 165). La corona, los encomenderos y la Iglesia católica se enfrentaron por lograr los beneficios de la mano de obra indígena. Además, no siempre coincidían en sus apreciaciones sobre las estrategias de conversión. En este sentido, intento mostrar las contradicciones del propósito evangelizador explorando las relaciones conflictivas que se tejían entre los colonizadores alrededor de la cristianización de los indígenas en el Nuevo Reino de Granada, deteniéndome especialmente en el papel de los sacerdotes, los frailes y los obispos.

Trabajos anteriores sobre las relaciones entre colonizadores e indígenas en el altiplano han puesto su interés en las interacciones entre los encomenderos y los indígenas (Villamarín) o entre

estos y las autoridades coloniales, como los corregidores (Herrera). Los análisis sobre la procedencia y las acciones de los evangelizadores han quedado en manos de los historiadores vinculados a la vida religiosa, como los franciscanos Luis Carlos Mantilla y Alberto Lee López. Sus trabajos examinan este grupo colonizador desde una perspectiva institucional. Mantilla, por ejemplo, empleando una amplia documentación escribe una historia de la Orden de San Francisco en Colombia, y aunque señala que a su cargo estuvo la cristianización de los indígenas, demuestra mayor interés en presentar sus relaciones con la Real Audiencia, la corona y las autoridades religiosas del Nuevo Reino. Por su parte, Lee López evidencia cómo en el Nuevo Reino se formó una generación de sacerdotes ordenados por el obispo Zapata de Cárdenas. Presenta algunos de sus datos biográficos y señala el carácter americano de este nuevo clero. Sus trabajos parten de fuentes de archivo inexploradas hasta entonces, lo que los convierte en pioneros de la historia eclesiástica del siglo xvi en el Nuevo Reino. No obstante, ninguno de estos autores intenta vincular el tema de la conversión con las conflictivas relaciones entre los religiosos y los encomenderos. Analizan los grupos en sí mismos como sectores aislados, como si se tratara de realidades coloniales discontinuas y separadas de los conflictos surgidos en medio del intento por someter a los colonizados. Esta perspectiva desconoce en parte el papel de los religiosos en la creación de las nuevas realidades culturales coloniales.

En este trabajo intento acercarme a los rostros de los sacerdotes y de los frailes que evangelizaron a los indígenas muisca durante el siglo xvi y trató de situar sus acciones en medio de las disputas coloniales con los encomenderos, la corona y los indígenas. De esta forma es posible avanzar hacia una percepción del tejido social que permita entender las complejidades del proyecto colonizador en el Nuevo Reino. Las aspiraciones sociales y los imaginarios de los religiosos sobre el modo en que debía ocurrir la cristianización modelaron la forma como se desarrolló este proceso. Por eso

deben tenerse en cuenta las experiencias misionales anteriores de la Iglesia en otras partes de Indias.

La evangelización fue un proyecto que ocupó un lugar fundamental dentro del mundo colonial. Hizo parte de los discursos de la corona y de la Iglesia durante el periodo estudiado. Sirvió como argumento para irrumpir en la vida de las comunidades indígenas y tratar de organizar de nuevo los espacios y las jerarquías, estableciendo diferencias entre los individuos, colonizando lo doméstico, el mundo del trabajo, lo social y lo familiar. En este sentido, la conversión de los indígenas significaba también la difusión de relaciones, de valores y de percepciones occidentales. De esta forma, el trabajo de los sacerdotes iba más allá de la prédica y de la instrucción religiosa. Pretendía colonizar lo que Gruzinski (*La colonización*) ha llamado “*lo imaginario*”, para referirse a los procesos de cambio y creación cultural en los indígenas mexicanos, dentro de las circunstancias coloniales. Por eso, en este trabajo afirmo la relación entre occidentalización y conversión al cristianismo.

He procurado que el análisis no esté centrado solo en las formas que tomaban la dominación y la imposición de obligaciones sobre los colonizados. Aun a pesar de las duras condiciones en que se desarrollaba la vida cotidiana de las comunidades muiscas, no es posible pensar a los indígenas como víctimas pasivas de la dominación. Una vez que aceptaron convertirse en cristianos, usaron su nueva identidad para legitimar sus peticiones o para sortear algunas de las obligaciones; aprovecharon las fisuras entre los colonizadores y emplearon el discurso del cristianismo como estrategia para contravenir y moderar las imposiciones coloniales, como puede verse en el caso de las fiestas religiosas coloniales.

La formación de un cristianismo indígena colonial resulta ser un proceso complejo que se inicia en el siglo XVI como respuesta a las necesidades del proyecto colonizador. Sin embargo, en la conformación de nuevas identidades considero pertinente pensar lo indígena como una construcción social en formación, a partir

de los planteamientos de Foucault, quien de acuerdo con Vázquez García pretendía:

No tomar las identidades sociales como categorías fijas de análisis y como soporte de las prácticas, sino como productos contingentes, resultado de prácticas sociales y culturales. Hay que evitar tomar los objetos de estudio como entidades ya hechas y perfectamente delimitadas, —v.g., la distinción entre cultura popular y cultura de élites— se trata de considerarlos como efectos de prácticas cambiantes, constructos con perfiles cambiantes y difusos. (Vázquez 153)

Así mismo, entiendo la formación de nuevos sujetos cristianos e indígenas como un proceso de transculturación; es decir, que no se trata de la sustitución de una cultura indígena por otra española, sino de creación de nuevas realidades sociales a partir de los materiales culturales anteriores, en medio de circunstancias de desigualdad social y económica propias de la dominación colonial (Pratt). Esta perspectiva intenta pensar las culturas en movimiento, en medio de los conflictos y las transformaciones, de la transgresión de las formas de dominación, y superar la oposición bipolar entre lo indígena y lo español (Rappaport). Por eso, un análisis sobre la imposición del cristianismo debe pensarse en términos de la relación entre colonizadores y colonizados y no como el estudio de cada uno de los grupos en sí mismos.

Entender las dimensiones de la cristianización en la vida cotidiana de los indígenas va más allá de indagar detalles acerca de lo que comían o cómo se vestían o qué hacían cada día los cristianos coloniales. Es necesario ir más lejos, examinar la forma como la colonización y la evangelización afectaban la vida de las comunidades insertas en los conflictos surgidos de los intentos de imposición colonial. Por ejemplo, la presencia de los doctrineros afectaba los tiempos porque imponía a los niños la asistencia a la doctrina, variaba la cotidianidad introduciendo nuevas obligaciones, como

podrá verse en detalle con respecto de la conjunción entre trabajo y evangelización.

A diferencia de otros estudios precedentes, como el de Casilimas y López o el de Cruz Federici, que analizaron los procesos de evangelización a lo largo de todo el periodo colonial, en este trabajo tomo en cuenta solamente cincuenta años. Los colonizadores españoles crearon ciudades permanentes en el altiplano desde finales de la década de 1530. A pesar de los intentos anteriores, solamente hasta el año de 1550 la corona española logró fundar de forma permanente una Real Audiencia en este territorio. En ese mismo año, los franciscanos y los dominicos fundaron sus conventos en Santafé. Dos años después llegó a esta ciudad el primer obispo del Nuevo Reino.

Solo entonces comienza a ser más frecuente la producción de documentos administrativos y judiciales. La vida y las prácticas de los indígenas y de los religiosos solo se hacen visibles para nuestros ojos cuando se cruzan con el poder, con la administración colonial. Un cacique, una indígena que trabajaba para un doctrinero o un fraile que doctrinaba en un pueblo indígena solo comienzan a tomar formas definidas para nuestros ojos cuando entablan una queja, presentan un memorial o elaboran una probanza de servicios. El sistema colonial, que empleaba la escritura para relacionarse con los colonizados, permitió acumular en los archivos la documentación de la cual ahora me valgo para tratar de entender cómo ocurrieron la cristianización y la occidentalización de los indígenas (Zambrano, *Labores*).

Por eso, aunque la colonización comienza desde la primera mitad del siglo XVI, he escogido partir de 1550, un tiempo de transición entre la Conquista y la Colonia, porque desde ese momento el poder colonial establece instituciones permanentes: la Audiencia y el obispado, que en su esfuerzo por ejercer control sobre la vida de los colonizados produjeron y almacenaron la documentación que hoy se conserva en los archivos.

Además, la segunda mitad del siglo *xvi* ofrece continuidad en un aspecto fundamental de la imposición del cristianismo. La evangelización durante este periodo estuvo en manos de los franciscanos, los dominicos, el clero secular y, desde la década de 1570, de los agustinos. Con el cambio de siglo comenzaría a actuar en el Nuevo Reino la Compañía de Jesús, que empleó métodos de evangelización y estrategias de cristianización diferentes de las de otros miembros de la Iglesia en el siglo *xvi*. De manera que esta situación produce un corte, una diferencia que debe ser estudiada con detalle y que no incluí en este trabajo.

El libro está organizado en cuatro capítulos. En el primero intento mostrar cómo se formó en el Nuevo Reino la imagen del sacerdote a partir de las prácticas que la élite de la Iglesia católica impuso a sus religiosos. A su vez, esta imagen modeló las prácticas de los hombres que se desempeñaron como doctrineros entre los indígenas del Nuevo Reino. El objetivo de este capítulo es situar la vida religiosa en el contexto de la vida colonial, presentando los conflictos que suscitaron entre los colonizadores el origen, la procedencia social y las actuaciones de los evangelizadores. También significa un avance en el intento de definir los rostros de un sector de los colonizadores cuyo examen ha quedado por completo en manos de los historiadores vinculados a la Iglesia (Lee; Mantilla, *Los franciscanos*).

El segundo capítulo examina los contextos conflictivos en medio de los cuales los religiosos del Nuevo Reino crearon y usaron los discursos contra los maltratos y abusos que otros colonizadores, especialmente los encomenderos, cometían contra los indígenas. Este aspecto de la relación entre indígenas, encomenderos y religiosos ha sido bastante trabajado por los investigadores, quienes han centrado su interés en figuras como Bartolomé de las Casas, Antonio de Montesinos o Juan del Valle, en el caso del Nuevo Reino (Hanke, *La humanidad*; Mirés, *En nombre*; Friede, *Vida y luchas*). Aquí intento entender el papel de la Iglesia en la defensa de los indígenas y muestro las ambigüedades de estos discursos,

ubicándolos dentro de los intentos de la Iglesia católica por consolidar su presencia en el mundo colonial. Así, tomando el concepto de poder pastoral creado por Michel Foucault (*El sujeto* 63), examino cómo los discursos y las prácticas benéficas de los religiosos hacia los indígenas hacían parte de una estrategia de la Iglesia católica para irrumpir en la vida de los individuos. Especialmente durante los primeros años transcurridos después de la fundación de los conventos de San Francisco y Santo Domingo y de la creación del obispado (1550-1560), los evangelizadores hicieron alianza con la corona en contra de los encomenderos, intentando socavar el poder que estos últimos ejercían sobre las comunidades indígenas. Así, el proceso de cristianización y la acción de los religiosos estaban enmarcados dentro de los enfrentamientos entre colonizadores.

En el tercer capítulo examino la forma como la evangelización y la dominación colonial tejieron una red de nuevas obligaciones para los colonizados, plasmadas en el trabajo para los doctrineros, el pago de los diezmos y las bulas. Además de las múltiples obligaciones que los indígenas pagaban como tributo a sus encomenderos, la evangelización generaba otras servidumbres. En este contexto, la conjunción entre el trabajo y la evangelización produjo cambios en las percepciones del tiempo, posibilitando el surgimiento de nuevas disciplinas entre los colonizados. De esta forma, los sacerdotes imponían cambios en la vida de los indígenas a través de los contactos generados por el adoctrinamiento y la cristianización, no solo a través de la prédica, sino de la interacción colonial y del enfrentamiento por el acceso a la mano de obra de los colonizados. La occidentalización de las percepciones del tiempo y de los ritmos de trabajo hizo parte del proceso de evangelización. Más allá de la imposición de nuevas devociones, la conversión y el trabajo procuraron colonizar la vida cotidiana de los trabajadores muiscas, actuando de forma especial sobre los niños, quienes fueron siempre sujetos privilegiados de la acción de los evangelizadores.

El capítulo cuarto es un examen de las estrategias y de las prácticas de las cuales se valieron los sacerdotes para cristianizar a los indígenas. Estas estrategias intentaban producir un nuevo tipo de sujeto, constituyendo además una identidad colonial que marcaba diferencias entre los colonizados. El objetivo de la conversión era crear indígenas cristianos que vivieran de acuerdo con los modelos contruidos por los evangelizadores o por las autoridades coloniales. En cualquier caso, esta construcción del colonizado estaba ligada al discurso cristiano. Aunque en el siglo *xvi* los indígenas cristianos convivían con los que no lo eran, el sistema colonial los diferenciaba y ponía de presente esta característica en los actos públicos, como las fiestas religiosas; en actos judiciales, como los pleitos, y en los administrativos, como las visitas.

La conversión de los indígenas al cristianismo es un tema común en los manuscritos jurídicos del siglo *xvi*. Una amplia documentación da cuenta del interés de los colonizadores sobre este punto. Sin embargo, las fuentes son diversas: hacen énfasis en diferentes aspectos. Por ejemplo, las Reales Cédulas y los autos de visita ponen en claro la urgencia de lograr la conversión, evidenciando las intenciones del imperio. No obstante, poco indican sobre las formas concretas como ocurrieron estos procesos. Las estrategias seguidas por los evangelizadores resultan escurridizas a nuestros ojos. Para reconstruirlas hay que seguir un camino difícil, que empieza con las constituciones sinodales escritas en 1556 por el obispo Juan de los Barrios y con el catecismo redactado en 1576 por el obispo Zapata de Cárdenas. Este último, en particular, constituyó un intento por unificar los contenidos y las estrategias de adoctrinamiento. No obstante, su contenido refleja más las intenciones de los prelados que las prácticas de los doctrineros.

Es posible adentrarse por dos rutas a la relación entre estos evangelizadores y los indígenas. Por un lado, lo que ellos mismos escribían en sus probanzas de servicios y en las cartas que enviaban al rey para informar sobre su trabajo pastoral. A partir de este tipo de documentación pueden reconstruirse las representaciones

que los evangelizadores elaboraban sobre su trabajo. Pero no pueden creerse todas las afirmaciones que sobre su quehacer escribía un sacerdote que aspiraba a alcanzar un beneficio eclesiástico. Por otro lado, documentos como las visitas administrativas y las quejas, pleitos y memoriales escritos por caciques e indígenas al servicio de los colonizadores ayudan a sacar a la luz las relaciones entre la evangelización y la dominación colonial.

Ni los catecismos ni las probanzas de servicios o las cartas dirigidas al rey ofrecen la posibilidad de acercarse a los indígenas. Esta limitación de las fuentes explica por qué en este trabajo centro más mi interés en las formas que tomó la imposición del cristianismo que en las respuestas indígenas frente al proceso de conversión. Sin embargo, no podrían pensarse los procesos de imposición del cristianismo sin tener en cuenta que, en últimas, forman parte de los intentos por someter y dominar a los indígenas.

A pesar de que la conversión se menciona en muchos documentos, sus implicaciones y la forma como se desarrolló este proceso son aún materias difusas. Es difícil, pero no imposible, aproximarse a las realidades culturales coloniales a partir de la documentación jurídica producida por el imperio colonial español.

Por sus características monumentales, los documentos permiten observar la diversidad de los intereses que actuaban sobre el mundo colonial. Revelan las fracturas del proyecto cristianizador, permiten que otros actores manifiesten sus intereses, a diferencia de las crónicas escritas por frailes letrados como Aguado o Asencio, en las que su voz y punto de vista son únicos.

El peso de la escritura en el mundo colonial se expresa con contundencia en cada documento. Los escribanos escuchaban los testimonios de frailes, indígenas o vecinos, que luego redactaban reduciéndolos dentro de las formas jurídicas que unificaban y alteraban sus contenidos. Frente al desconocimiento del castellano, los “lenguas”, traductores al servicio de la administración colonial, reelaboraban los testimonios indígenas conservados en

pleitos y visitas. Aun así, los documentos coloniales se insertan en una tradición de escritura legal en la que puede percibirse la oralidad de las respuestas ofrecidas en los interrogatorios (Zambrano, "Palabras vivaces"). Las palabras y los silencios ofrecen posibilidades de acceder a las culturas y los saberes que las produjeron; según manifiesta Arlette Farge "el lenguaje expresa, con licenciosidad o con torpeza, la complejidad de las relaciones sociales" (Fargé 66).

El uso de la narrativa como forma de análisis social (Rosaldo 131) permite abordar los testimonios como formas a través de las cuales los sujetos construyen realidades sociales. Por eso, las citas de documentos incluidas en este trabajo buscan hacer eco de las palabras a través de las cuales los religiosos, los indígenas o los encomenderos representaban su trabajo, sus intereses o su posición respecto de la cristianización.

Los documentos empleados en la elaboración de este trabajo provienen del Archivo General de la Nación y fueron consultados y transcritos directamente por la autora. En este caso he procurado que las citas correspondan al máximo con la ortografía de los originales. No obstante, introduje algunos cambios: separé las palabras encadenadas, incluí algunos signos de puntuación y omití los signos abreviados, que preferí desarrollar para hacer más cómoda su lectura.

Otros documentos conservados en el Archivo General de Indias y transcritos por investigadores como Juan Friede (*Fuentes documentales*) y Luis Carlos Mantilla (*Los franciscanos*) los cito tal y como aparecen en las ediciones consultadas. Mario Germán Romero transcribió como anexo a su trabajo sobre el obispo Juan de los Barrios las constituciones sinodales que el religioso redactó en 1556. Las citas de este documento se escriben tal como Romero las publicó. Igual sucede con las provenientes de las *Visitas y relaciones de los Andes*, reunidas por el profesor Hermes Tovar (*Relaciones y visitas*).

Capítulo I

Los hombres de Dios en el Nuevo Reino: curas y frailes doctrineros en Tunja y Santafé

Ordenando el espacio colonial

*[...] de manera que parece esta tierra
más tierra de Babilonia que de don Carlos¹*

En el año de 1550 la mayoría de los hombres que vinieron con las expediciones militares se hallaban convertidos en encomenderos, mayordomos, ganaderos o comerciantes. Ahora que habían construido sus casas en las ciudades de Tunja y Santafé, la guerra parecía haberse desplazado hacia otras *fronteras*. El Nuevo Reino de Granada se preparaba para dejar atrás su condición de territorio de conquista y de misión, convirtiéndose en sede de una Audiencia Real, de un convento franciscano y otro dominico, y de un obispado. Luego de la *pacificación* por medio de la guerra era necesario crear un asiento permanente de la autoridad real y de la autoridad divina. Los soldados y sus capitanes se habían distribuido la población indígena por medio de encomiendas adjudicadas por los jefes militares de las expediciones. Su legitimidad debía ser ratificada por las autoridades coloniales como la Real Audiencia,

¹ Carta de Juan del Valle, obispo de Popayán, al Consejo del Rey en 1554 (Friede Fuentes documentales II: 117).

creando de esta manera incontables luchas entre los caudillos de la llamada Conquista, que aspiraban a poseer una encomienda de las más ricas en tributos y tributarios (Rodríguez 73-84; Friede, *Los Chibchas*).

Si bien ante los ojos de la corona el mundo muisca prehispánico parecía infiel y desordenado², las confrontaciones entre los conquistadores tampoco permitían disfrutar de la tregua que el imperio cristiano español necesitaba para establecerse como imperio colonial ultramarino. La debilidad de la corona en el Nuevo Mundo se había hecho evidente en las dificultades que se presentaron para aplicar las nuevas leyes que modificaban el régimen de encomiendas, reduciendo el poder de quienes las poseían. En Perú se levantó Gonzalo Pizarro, en Nueva España los afectados amenazaron con regresar a España si no se les devolvían sus privilegios (López; Hanke, *La humanidad*; Mirés, *La colonización*).

En el Nuevo Reino de Granada las confrontaciones no cesaban desde 1538, primero entre Quesada, Belalcázar y Federmán, tres jefes militares que pretendían privilegios sobre la conquista del altiplano; luego las desavenencias continuaron entre los partidarios de Quesada y de Alonso de Lugo, legítimo gobernador de Santa Marta y de las provincias que en adelante se fueran descubriendo. En el centro del debate estaba la legitimidad con que actuaban los partidarios de cada grupo cuando repartían los botines de guerra, que casi siempre consistían en oro y en población indígena.

Con la intención de reducir el ilimitado poder de *los adelantados*, la corona envió oidores para establecer una Audiencia que se encargara de revisar las acciones de los conquistadores e impusiera orden sobre el desorden, repartiendo la población entre los fieles

2 Los europeos que escribieron sobre las sociedades americanas las interpretaron a partir de los planteamientos teológicos y morales propios de la filosofía de su época o por analogía con las historias semifantásticas de viajes realizados por europeos a tierras desconocidas (Preste Juan, San Brandán y Marco Polo, entre otros). Mezclando juicios morales con tradiciones bíblicas, intentaron explicarse por qué Dios había olvidado a los indígenas del Nuevo Mundo permitiéndoles perderse en el caos de la idolatría. Desde otro punto de vista, Bartolomé de las Casas construyó una red de categorías tomistas para explicar cómo la idolatría prehispánica era más una desviación del sentido de la religiosidad natural que una degeneración caótica de la sociedad. Sobre los imaginarios europeos en la conquista de América puede verse Acosta. Sobre la evolución del concepto de idolatría, Bernard y Gruzinski ("De la idolatría").

seguidores del rey y reservando algunos pueblos para la corona (Martínez). Se trataba a la vez de obligar a los encomenderos a cumplir con las obligaciones legítimas que contraían como cristianos y súbditos españoles. Al recibir el beneficio de una encomienda legítima, se comprometían a suministrar formación religiosa a sus encomendados para librarlos de la idolatría propia del estado infiel prehispánico.

Para que la colonia funcionara adecuadamente, al lado de los encomenderos debían estar los abogados, los administradores coloniales y los religiosos. Estas avanzadas de la civilización cristiana requerían de la acción conjunta de Dios (la Iglesia católica postridentina) y del rey español. Por esta razón, en febrero de 1553, dos años después del arribo de los oidores de la nueva Audiencia, llegó también a Santa Marta Juan de los Barrios, un franciscano extremeño, formado en un convento de la provincia de los Ángeles, de carácter férreo, apariencia recia y elevadas ambiciones temporales (Friede, *Fuentes documentales* II: 48 y Romero). El Consejo de Indias lo había propuesto ante el papa para ocupar la silla del obispado de Santa Marta y el título de protector de los indios (Romero). Junto con él llegaban los esfuerzos de la Iglesia colonial por participar en la toma de decisiones sobre la organización (*policía*) y evangelización de las poblaciones indígenas del Nuevo Reino, integradas al imperio español desde hacía poco tiempo mediante una rápida invasión. Bajo su responsabilidad eclesiástica se encontraba una vasta comarca que incluía las ciudades de Santa Marta, Tunja, Santafé, Pamplona y Mérida. Su dominio abarcaba territorios aún sin *pacificar*, donde había que predicar la doctrina y costumbres cristianas a la población indígena que aún no había sido sometida. También debía encargarse de volver a instaurar el *orden* perdido en las provincias ya cristianizadas, pues, de acuerdo con sus denuncias enviadas en carta al Consejo del Rey en 1553, los frailes de las órdenes religiosas habían huido de la ciudad de Santafé: “desampararon aquella iglesia y la fe y evangelio que tenían fundada y predi-

cada a los indios, porque me dicen que los más han apostatado de ellas y vuéltose a sus ritos y ceremoniales” (Friede, *Fuentes documentales* II: 50).

La diócesis de fray Juan de los Barrios no poseía iglesias ni sacerdotes para predicar. En sus cartas el obispo describía un Nuevo Reino por cristianizar, donde la infidelidad no solo se percibía en los ritos y ceremonias de los indígenas; más aún, el obispo debía intentar extender el cristianismo no solamente entre los colonizados sino entre los colonizadores. Él se encargaba de denunciar esta situación en la misma carta escrita desde Tamalameque, en la que informaba de su llegada a su obispado: “es grande la falta de cristiandad que hay en estas partes, no solamente en los naturales pero aun peor en los españoles y aun peor en los ministros que administran la fe a los unos y a los otros” (Friede, *Fuentes documentales* II: 50).

Fray Juan de los Barrios, nombrado arzobispo de Santa Marta y tiempo después del Nuevo Reino, constituía un símbolo de una política eclesial sometida a constantes cambios bajo la presión de los conflictos entablados con los funcionarios de la corona, los encomenderos y los indígenas a quienes se proponía evangelizar. Su tiempo puede ubicarse dentro de ese momento fractal, definido por Gruzinski (*Las repercusiones* 151), en que las redes de instituciones y de poderes coloniales no se hallaban del todo delineadas.

La segunda mitad del siglo XVI corresponde también con los periodos de vida de dos obispos franciscanos del Nuevo Reino. Partiendo de la época de Juan de los Barrios, seguiré los cambios y los matices del discurso de la Iglesia con respecto a los religiosos que se encargaron de la cristianización. En 1573 un nuevo obispo llegaba al Nuevo Reino, el franciscano Luis Zapata de Cárdenas, quien es igualmente un símbolo de otra postura de la Iglesia enfocada hacia la consolidación de su poder con independencia frente a los miembros de la Audiencia,

los encomenderos y las órdenes religiosas, con quienes compartía la responsabilidad de la evangelización. Zapata de Cárdenas constituyó un segundo momento en la evangelización del Nuevo Reino y en la construcción de nuevas imágenes y prácticas que modelarían la vida de los sacerdotes.

No obstante, no son las personalidades ni sus acciones las que constituirán el eje principal de este capítulo, solo servirán como puntos de referencia temporal en medio de unas historias menos visibles que se tejen cruzándose con esa *historia más grande* de supuestos héroes: conquistadores, oidores y arzobispos. Dentro de la interminable sucesión de hombres que parecen no tener una historia digna de ser contada, los sacerdotes que se encargaron de la cristianización del Nuevo Reino resultan personajes polémicos, pues sus orígenes diversos y sus acciones ambiguas hacen difícil reducirlos a un análisis esencialista. En medio de los procesos de occidentalización que acompañaron y fueron el eje de la evangelización de las comunidades muiscas, los curas de indios, ya fuesen españoles, mestizos, criollos, frailes o clérigos, fueron sujetos más complejos que la caricatura que de ellos podemos imaginarnos a partir de las opiniones que el radicalismo anticlerical ha contribuido a alimentar (Bidegaín).

Los religiosos, al igual que los indígenas, eran sujetos activos dentro del proceso de cristianización. Por esa razón propongo contar cómo, en el contexto creado por los contactos entre indígenas y evangelizadores, los múltiples ejercicios de poder durante los primeros años de cristianización en el siglo XVI construían, modelaban y cambiaban la imagen social y la actuación del religioso en el temprano mundo colonial. Esta imagen además correspondía con los modelos cambiantes y vacilantes de la Iglesia en una trama como la de la evangelización americana, que le ofrecía posibilidades inmensas al catolicismo de recuperar el terreno perdido en Europa ante el avance de la Reforma.

Religiosos europeos y experimentos americanos

Al menos en el papel, el sistema de encomiendas debía asegurar la instrucción religiosa de los indígenas, por eso se hacía necesaria la emigración lícita de sacerdotes cualificados, que con su obra, vida y predicación se convirtieran en gestores de la conversión de los nuevos súbditos de la corona.

La evangelización de América durante el siglo XVI ocurría en medio de la escasez de sacerdotes que participaran en este proceso. Aunque las grandes órdenes predicadoras enviaron grupos de evangelizadores tan calificados como los doce franciscanos de la Nueva España, muchos de los sacerdotes, que o vinieron a Indias o se ordenaron en las nuevas diócesis, no reunían los requisitos que la Iglesia les exigía a los ordenados en Europa. Por ejemplo, en el Nuevo Reino de Granada veremos cómo muchos de los sacerdotes de las doctrinas no conocían el latín, eran mestizos o contaban con un pasado que los involucraba en hechos de sangre. La cristianización de las nuevas tierras recientemente integradas al imperio español, aunada a la escasez de religiosos, creó una circunstancia especial que se tradujo en cierta laxitud en la aplicación de las normas sobre la calidad y vida de los clérigos.

Pero la evangelización también permitió que los franciscanos, los dominicos y los jesuitas llevaran a cabo experimentos misionales en los que ponían en práctica métodos pedagógicos que les facilitarían enseñar la doctrina cristiana a los indígenas. Algunas de estas prácticas catequísticas se basaban en las intenciones milenaristas de los religiosos que querían corregir con la cristianización de América los vicios que la Reforma denunciaba entre los católicos europeos (Armani; Phelan; Luque y Sarayana).

En su libro sobre la influencia de los movimientos milenaristas en los discursos de los franciscanos en el Nuevo Mundo, John Phelan muestra cómo las imágenes sobre la Iglesia primitiva y las doctrinas sobre el fin del mundo tuvieron un gran impacto entre

los religiosos evangelizadores en América. Algunos frailes franciscanos, como Jerónimo de Mendieta, creyeron que la cristianización de los indígenas americanos establecería la *edad del espíritu*, la renovación del Reino de Dios, una idea reelaborada en los siglos xv y xvi a partir de las doctrinas que Joaquín de Fiori expresó en el siglo xiii. Fiori consideraba que después de haber vivido bajo las edades del *padre* y del *hijo* empezaría una nueva época, durante la cual los monjes gobernarían el mundo, convirtiéndolo a la paz evangélica (Delumeau, *El miedo* 312; Phelan 27).

Regulares y seculares

La Iglesia católica como institución estaba formada por varios grupos. Los individuos que asumían el celibato y la disciplina religiosa podían escoger varios caminos. Por ejemplo, las órdenes monásticas iniciadas por Benito le proporcionaban al religioso una vida contemplativa, alejada del *mundus* (término latino con que la doctrina católica designaba lo terrenal, lo material, lo que alejaba al hombre de Dios); en este caso la vida transcurría dentro de un monasterio, bajo la dirección de un abad, respetando *la regla* del fundador, mortificando la carne y ejercitando el espíritu. Desde el siglo xii comenzaron a aparecer órdenes que asumían la predicación por los campos y las ciudades como obligación principal de la vida de los religiosos. Los franciscanos y los dominicos pretendían alejarse de la comodidad de los monasterios y salir al mundo a predicar el cristianismo dentro de condiciones de absoluta pobreza.

Tanto los religiosos contemplativos como los misioneros estaban organizados en órdenes, cuerpos al margen de la autoridad de los obispos y sus diócesis. Las órdenes misioneras dependían de sus comisarios generales, priores y capítulos provinciales. Por encima de ellas solo estaba la autoridad del papa. Desde la Edad Media estas órdenes trascendieron las regiones y las locali-

dades, todos los conventos franciscanos de Europa hacían parte de una misma orden a pesar de las particularidades políticas de cada provincia. En la América colonial el patronato regio modificó esta condición de las órdenes religiosas, pues tanto el paso de religiosos desde Europa a las colonias como los nombramientos de curas para las doctrinas de indios o las parroquias de blancos estaban bajo el control del rey, quien era la cabeza de la Iglesia católica de España.

Por otra parte, cada región del mundo católico estaba dividida en territorios (diócesis) bajo el control eclesiástico de un obispo. Las necesidades espirituales de los miembros de estos territorios eran de la competencia del prelado y resolverlas era una parte de sus obligaciones. Para esto dirigía el cuerpo de sacerdotes. La Iglesia remontaba su existencia a los tiempos bíblicos, cuando Cristo otorgó a Pedro, uno de sus discípulos, la misión de *pastorear el rebaño de Dios*. Los sacerdotes, como descendientes de Pedro, se encargaban de estar en contacto directo con los hombres y mujeres del común, a través de su acción en las parroquias y los beneficios eclesiásticos fundados en cada pueblo (con frecuencia capellanías).

El desarrollo ordinario del año litúrgico estaba bajo su control; ellos administraban los sacramentos a los fieles, cantaban las misas los domingos e intentaban controlar sus comportamientos a través de la confesión. Los obispos y sacerdotes organizados en diócesis conformaban el clero secular, se llamaban a sí mismos los “clérigos de san Pedro”. El Concilio de Trento intentó reforzar el papel de este clero en detrimento de la acción de los regulares dentro de las comunidades de católicos.

En el Nuevo Reino de Granada la evangelización de los muiscas corrió por cuenta tanto de los clérigos regulares como de los clérigos seculares. Tanto las órdenes mendicantes como los sacerdotes formados e investidos por los obispos participaron en los esfuerzos por modificar la cotidianidad de los muiscas y en los intentos por construir nuevos sujetos a través de la imposición del

cristianismo como discurso y como práctica (Foucault, *El sujeto* 60). Las tradiciones teológicas, políticas y misionales, junto con la formación que recibía cada uno de los miembros de estos dos grupos, producían diferencias en las formas como pretendían evangelizar a los indígenas.

Temores e imágenes europeas en la cristianización de América

Europa, cristiana y medieval, construyó las normas bajo las cuales debían transcurrir la vida, los orígenes, los comportamientos y las virtudes de los religiosos. No obstante, la literatura picaresca, las denuncias hechas por la Reforma y los conflictos sacados a la luz por los historiadores nos permiten pensar que a partir de ese modelo ideal construido para los hombres de Dios, los hombres reales, de carne y hueso, que aceptaron la vida religiosa como alternativa, reconstruyeron sus aspiraciones sociales, sus pasiones profanas y sus inquietudes espirituales.

En el mundo católico occidental del siglo XVI convivían las imágenes que durante siglos la sociedad cristiana había construido sobre los hombres de Iglesia. Acuñadas en diferentes momentos, compartían un espacio social las representaciones de los frailes que pintaban Giotto y fray Angélico, con las de los religiosos lujuriosos, ambiciosos y golosos que Bocaccio describía en "El Decamerón". Las abadías y monasterios, construidos para el recogimiento y la contemplación de Dios, se habían convertido en centros políticos y económicos que lograban funcionar con independencia de los poderes locales civiles y eclesiásticos. Los obispos poseían ejércitos a su servicio y las comitivas de sus sedes podían confundirse con las de cualquier príncipe temporal.

Diferentes movimientos situados dentro y fuera de la jerarquía eclesiástica reclamaban la depuración de la Iglesia y de las costumbres de sus ministros, proyectando sus aspiraciones de reformar el

cristianismo occidental a través de las críticas a la Iglesia católica y en especial a la conducta de los religiosos y clérigos. Dentro de la Iglesia, también algunos obispos vinculados a la élite intelectual y cultural proclamaron durante la Edad Media la necesidad de preparar la sociedad para la venida del reino, reformando el orden eclesiástico (Duby, *Los tres órdenes*). No obstante, cinco siglos después de la promulgación de estas aspiraciones no se había producido una reforma dentro de la Iglesia que satisficiera las pretensiones de las diferentes tendencias y grupos de intereses que conformaban a la Europa cristiana. La incapacidad o la despreocupación de la Iglesia por reformar sus costumbres estalló finalmente en la división del cristianismo occidental entre reformados y católicos.

La posición de la Iglesia romana se endureció considerablemente, sobre todo en materia de doctrina, pero también en sus intentos de depurar las costumbres de los sacerdotes y de los frailes. El Concilio de Trento (1545-1563) expresó la más dura posición al respecto, intentando una reforma de la vida religiosa de los frailes que ahora deberían recogerse en sus conventos, evitando así la predicación errante muy común hasta entonces. También intentó reforzar la autoridad de los obispos en sus territorios, aunque a la vez aumentó sus responsabilidades en la elección y ordenación de sacerdotes seculares. Todas estas medidas estaban encaminadas a producir una nueva imagen de los religiosos, que les devolviera el respeto en las comunidades locales, debilitado por las críticas de los reformados, quienes emplearon imágenes apocalípticas para referirse al papa y a los prelados católicos, por ejemplo, relacionándolos con el advenimiento del Anticristo (Delumeau, *El miedo*).

El Concilio de Trento fue la expresión de los sectores más cultos y más poderosos de la jerarquía eclesiástica. Las opiniones del bajo clero, a quienes finalmente se dirigía la reforma, estaban por fuera de las discusiones teológicas, doctrinales y morales. De esta forma, las resoluciones producidas por el Concilio en cuanto a la corrección de los comportamientos de los curas de parroquias o de

los frailes surgían del consenso de las jerarquías que debían imponerlas al bajo clero. En medio de esta tensión por modelar los comportamientos de los pastores se puede entender la gran cantidad de regulaciones que produjo el Concilio y que más tarde fueron ratificadas en el Nuevo Reino de Granada, tanto en las constituciones sinodales de Santafé, escritas por Juan de los Barrios en 1556, como en el catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas, de 1576.

En España, aun antes del Concilio, la corona había empezado la reforma de las órdenes mendicantes (franciscanos, dominicos y agustinos). En esta controversia intervinieron abiertamente algunos reyes ibéricos. Desde Juan I de Castilla en el siglo XIV, hasta los reyes Católicos, se puede seguir la intención de modificar las conductas y pretensiones temporales de los religiosos. Las órdenes de San Agustín y Santo Domingo también fueron reformadas en España con el apoyo de las coronas ibéricas (Luque y Saranyana). Las órdenes de San Francisco y Santo Domingo, que habían nacido en el siglo XIII como una protesta contra la riqueza temporal de la Iglesia, aún al comenzar el siglo XVI continuaban discutiendo el cumplimiento de la pobreza consignada en la regla redactada por Francisco de Asís. La Corona de Castilla apoyó de forma decisiva a la rama de los observantes, que se planteaba el regreso a la regla de San Francisco, obligando a sus miembros a guardar la pobreza material.

Desde el interior de la institución, las jerarquías eclesiásticas se preocupaban por transformar y acaso corregir el comportamiento tanto de frailes como de clérigos. La evangelización americana, aunque iniciada antes de la celebración del Concilio, estaba considerablemente influenciada, de una parte, por la lucha del catolicismo contra la Reforma Protestante y de otra, por las intenciones milenarias de las órdenes religiosas (Milhuo, *Colón y la mentalidad*; Phelan). Por tanto, la cristianización de los indígenas americanos formó parte del intento de producir nuevas imágenes sobre los religiosos, que evocaran, precisamente, más a Giotto que a Lutero. El temor a la propagación de la Reforma estaba también

presente entre los miedos de los vecinos españoles del Nuevo Reino. En una carta dirigida al rey en 1559, Juan de Penagos, alcalde de corte en Santafé, escribía a favor de la presencia de las órdenes religiosas en el Nuevo Reino, representando el conflicto contra los protestantes como una guerra que debía librarse tanto en América como en Europa.

[...] pues la desvergüenza de los luteranos se ha venido a extender que en presencia de Vuestra Majestad y tantos varones que en sus consejos tiene tan católicos en esos Reinos, se han atrevido a declararse, cuánto mayor atrevimiento tendrán en estas partes tan remotas y lejanas de donde Vuestra Majestad está de quien tiemblan y huyen, de extenderse y declarar [aquí] su secta maldita. Para lo cual y defensa de nuestra Santa Fe Católica en cuyo ejercicio ocuparse buenamente como buenos guerreros. Y si acaso por nuestros pecados sucediese en este Reino algo, cuánta falta nos harían las Órdenes si acaso se despoblasen de él. (Friede, *Fuentes documentales* III: 362)

Misión y doctrina como proyectos de colonización

Si Europa había sido un terreno fructífero para la transgresión de la norma a través del pecado, el Nuevo Mundo ofrecía una oportunidad para intentar crear el *reino de Dios* en la Tierra, consolidado a través de repúblicas de indios dirigidas por religiosos (Phelan; Armani). Los sacerdotes españoles, vestidos por sí mismos como nuevos cruzados, abanderados de la Contrarreforma, lucharían como guerreros contra los protestantes, los infieles, moros y judíos y los idólatras americanos.

En efecto, para el siglo XVI las órdenes religiosas, en especial las mendicantes, como los franciscanos y los dominicos, se preocupaban por enviar lo mejor de sus conventos para evangelizar lugares

como México, donde la población indígena era abundante. Allí el proceso de evangelización había tomado el camino de la occidentalización de las costumbres, las prácticas y la cotidianidad de los indígenas, quienes en adelante vivirían bajo la *policía cristiana*. La acción de los religiosos se había dirigido hacia la lucha contra la llamada idolatría, entendida como diabólico simulacro simétrico de *la verdadera religión* (Gruzinski, *La colonización*). Los conquistadores de los nahuas primero intentaron la dominación por medio de la fuerza, luego continuaron la interminable conquista espiritual que los hacía suponer que habían logrado derrotar un imperio infiel (Ricard).

La experiencia evangelizadora de los doce franciscanos en México ha sido la más famosa y tal vez la más estudiada en el siglo xx (Phelan; Pérez Antolín, *Los franciscanos*; Gruzinski, *La colonización*; Ricard). Sin embargo, también, y en muchas ocasiones durante el periodo de expansión española en América, la corona envió misiones para pacificar a los indígenas y reducirlos a la vida, prácticas y costumbres cristianas, aun antes de establecer la dominación armada.

Los religiosos percibían estas misiones como experimentos donde intentaban establecer la paz de Dios en la Tierra sin la intervención de los soldados y sin hacer uso de la guerra (Gómez, "Evangelización y política"). Algunos de los proyectos de cristianización se consolidarían en el siglo xviii en las *Ciudades de Dios*, experiencias evangelizadoras que llegaron a su máximo esplendor con las misiones jesuíticas en territorios de frontera, especialmente entre los Guaraníes, que en efecto lograron funcionar con cierta independencia de las coronas española y portuguesa (Armani).

Las experiencias de evangelización por medio de la actividad misional fueron muy importantes durante los primeros años de la Colonia y siguieron ofreciendo una alternativa de colonización aún en los siglos xvii y xviii entre poblaciones indígenas no sometidas. Incluso en el Nuevo Reino durante 1558, cuando los colonizadores

españoles temían un levantamiento indígena en territorio de los muzos, el licenciado Grajeda, oidor de la Real Audiencia, escribía al rey pidiendo que permitiera hacer la guerra a los indígenas para someterlos nuevamente al dominio de los españoles y castigarlos por su desobediencia, puesto que se habían rebelado después de haber aceptado ser vasallos del rey de España. También denunciaba que existía otra posición entre los colonizadores acerca de cómo atraer a los muzos a la paz imperial de los cristianos: “pero hay otros que piensan [que podrán] ser mejorados y aventajados por relaciones frailesas, y por esto cesa el castigo [que merecerían los Muzos]”. (Friede, *Fuentes documentales* III: 284). A su vez, el alcalde de corte Juan de Penagos opinaba que la mejor forma de pacificar a los muzos era la intervención de los frailes de Santo Domingo (Friede, *Fuentes documentales* III: 360).

Pero cuando un territorio era conquistado, su población distribuida en encomiendas y se imponía a los indígenas el pago del tributo al rey y a los vencedores, la misión como estrategia de evangelización cedía espacio ante la erección de obispos, parroquias y doctrinas para los pueblos de indios. Durante la doctrina, los sacerdotes enseñaban a los niños indígenas las oraciones, los misterios de la fe, las costumbres cristianas; mientras tanto, intentaban retener a sus padres en casas construidas alrededor de la iglesia del pueblo, siempre al alcance de su mirada vigilante.

La colonización del Nuevo Reino significaba para los españoles un proceso de humanización del espacio salvaje de los infieles. Esto requería de la pacificación de los habitantes, primero a través de la guerra y luego del establecimiento de símbolos del poder de la España cristiana en cada uno de los pueblos donde debía instruirse a los indígenas en la doctrina católica. Junto con la repartición de encomiendas y la cristianización de los habitantes se levantaban iglesias y se organizaban poblados donde la jerarquización de la sociedad indígena, producida por el orden colonial, se manifestaba también en el orden espacial de los pueblos (Cummins y Rappaport). En este contexto, los religiosos

intentaban cristianizar a los indígenas agregándole a su vida cotidiana tres señores más a quienes tributar: Dios (diezmos), el rey de España (requintos) y su encomendero (demoras).

La evangelización de los muiscas no tuvo como resultado la creación de un reino feliz de religiosos e indígenas y nunca alcanzó las dimensiones que logró en México. Pero de alguna forma las experiencias adquiridas por las órdenes religiosas en su trabajo misional en otras partes de América y las discusiones, surgidas en la primera mitad del siglo XVI, sobre la forma como los indígenas debían integrarse al mundo cristiano modificaron los discursos y las actuaciones de los religiosos que vinieron al Nuevo Reino para encargarse de *ordenar* las conductas y la moral de los indígenas de las provincias sujetas a la Audiencia de Santafé. Por esta razón vuelve a cobrar importancia la revisión de los imaginarios que la jerarquía católica del siglo XVI imponía sobre la Iglesia y *los buenos sacerdotes*, cuya conducta, censurada por la Reforma Protestante, podía ahora salvar las almas de los indígenas en el Nuevo Mundo. Ante la trascendencia y magnitud del proceso de cristianización de las poblaciones indígenas, nos preguntamos ¿quiénes fueron los hombres que desde su dignidad eclesiástica cumplieron este proceso?

En el caso del Nuevo Reino de Granada, como expuse atrás, el establecimiento de la Real Audiencia, la fundación de conventos y la llegada del obispo ocurrieron durante los primeros años de la década de 1550. En ese momento estaba todo dispuesto para iniciar un proceso de occidentalización de los indígenas a través del discurso cristiano. De los conventos salían los religiosos para los pueblos de doctrinas; a la vez, los sacerdotes seculares organizados por su obispo trabajaban en la evangelización. Por eso vale la pena detenerse para ver de cerca los rostros de estos hombres que se desempeñaron como doctrineros en las comunidades muiscas de Tunja y Santafé, primero, pensando en las particularidades que su estado les imponía en su condición de españoles pertenecientes al orden más cercano a Dios y a su reino: los hombres de Dios (los sacerdotes, los predicadores).

La elección de la vida religiosa

Todo sumo sacerdote es elegido entre los hombres y nombrado su representante ante Dios, para ofrecer dones y sacrificios por los pecados. Puede ser indulgente con ignorantes y extraviados, porque también está sujeto a debilidad, y a causa de ella tiene que ofrecer por sus propios pecados, lo mismo que por los del pueblo.

Hebreos 5, 1-4

El cristianismo de los siglos xv y xvi intentaba convertirse en regulador de la cotidianidad de los creyentes a través de la imposición de obligaciones que marcaban el ritmo de la vida de los individuos. Por esta razón, los españoles cristianos del siglo xvi debían empezar su vida social con el bautismo, rito que los iniciaría dentro de la única religión permitida en España después de su unificación en torno a la guerra contra los moros y los judíos. La vida de cualquier cristiano español debía finalizar recibiendo los óleos de la extremaunción, después de haber hecho su testamento y confesado sus pecados ante un religioso. El cristianismo impondría a sus fieles un ciclo vital marcado por la recepción de los sacramentos que los acompañarían en sus vidas cotidianas como fiesta o como culpa, como comunión o como penitencia³. Los nacimientos, las uniones entre hombres y mujeres e incluso la muerte debían ser reguladas por los ritos de la Iglesia.

No obstante, algunos individuos tenían la posibilidad de acceder a un sacramento reservado para los hombres que querían hacer de sus vidas un ejemplo del esplendor de las virtudes que el cristianismo de la Contrarreforma estaba elevando como valores máximos: la castidad, la contemplación de la divinidad, la obediencia, *la pobreza*, el castigo del cuerpo para bien del alma, el re-

³ El catolicismo obliga a sus fieles a confesarse por lo menos una vez al año y es imposible recibir la comunión si se tiene un pecado mortal no confesado pesando sobre la conciencia. Las consecuencias sociales y psicológicas derivadas de la práctica de la confesión son estudiadas en detalle en Delumeau (*La confesión*).

cogimiento, el silencio. Quienes dedicaban su vida a la religión, además de la búsqueda de su propia espiritualidad, debían conducir a los cristianos hacia su salvación por medio del ejemplo, la vida piadosa, la prédica y la amonestación de todas las conductas inadecuadas. Para estos hombres, los *pastores*, se habían consagrado las órdenes sacerdotales como rito de ingreso a un orden social particular, considerado por ellos mismos como superior (Duby, *Los tres órdenes*).

El derecho canónico medieval y luego el Concilio de Trento (1545-1563) habían creado y refinado un sistema de prohibiciones y de prebendas para estos hombres que estaban más cerca de Dios que el resto de la humanidad. Para llegar a dicho estado debían luchar contra el mundo sensual y contra cualquier forma de nicolaísmo, sodomía y simonía⁴, los enemigos de su estado, combatidos por los obispos desde la Edad Media. Aunque el proyecto de depurar el cuerpo eclesiástico reafirmando las prohibiciones de las gentes que servían a Dios estuvo presente con mayor o menor intensidad en el interior de la Iglesia católica anterior al siglo XVI, antes del Concilio de Trento no se había logrado imponer totalmente entre los sacerdotes valores como la castidad.

Una vez recibidas las órdenes religiosas, adquirirían por derecho propio la dignidad eclesiástica, que se manifestaba en las parroquias ante sus feligreses por medio de la confesión como un poder que inquiere su vida privada (*inquisitor*). Este poder les permitía ingresar en la conciencia de los individuos y en ella inocular la culpa, esa sensación humana que corroe la paz interior. De igual manera, les entregaba la posibilidad de proporcionar el bálsamo

⁴ El nicolaísmo: “es decir las malas costumbres, la afición a los placeres del mundo y ante todo la afición por las mujeres”, la simonía: “la intrusión de los poderes profanos y sobre todo el poder que proporciona el dinero, en la elección de los dirigentes de la Iglesia” (Duby, *El caballero* 7). Parte de la afición por los placeres sensuales la constituía la homosexualidad, bautizada como pecado de sodomía, del cual se acusa con frecuencia a los religiosos. Aun cuando Duby se refiere a la Iglesia y el orden social en el siglo XI, siglos después la Reforma Protestante criticaría las mismas prácticas que en el siglo XVI el Concilio Tridentino intentaba corregir. Como puede verse, el proyecto de los dirigentes por regular los comportamientos del clero bajo no es exclusivo del siglo XVI.

que redimía al pecador de cualquier sufrimiento: el perdón. Ese fue uno de los grandes poderes que los sacerdotes ejercieron frente a los fieles de su comunidad: en sus manos estaba la absolución de la culpa por medio de un acto individual del sujeto frente al religioso, la confesión⁵. Pero aun después de ser aceptados en el seno de la Iglesia debían recorrer un camino que los conduciría por los diferentes grados de una jerarquía rígida y cerrada.

El camino de las órdenes menores a las órdenes mayores

A través de los siglos existieron diversas razones por las cuales un hombre decidía tomar los votos de castidad y obediencia. Duby muestra cómo en el siglo XI los padres que habían tenido más de un hijo varón y que deseaban que su heredad no se fraccionara, sino que pasara completa a su hijo mayor, enviaban a sus hijos menores a la vida religiosa o a la guerra como caballeros condenados a ser solteros durante toda su vida (Duby, *El caballero* 76-91). Splendianni (80) presenta la vida religiosa como una de las pocas alternativas de ascenso social y económico en los siglos XVI y XVII en las colonias españolas, después de ocurrida la Conquista y la repartición de mano de obra indígena.

Los jóvenes nacidos en las familias españolas de los siglos XVI y XVII poseían pocas alternativas para escoger con respecto a su futuro. En la primera parte de *Don Quijote*, Cervantes citaba un refrán, según él “muy común en nuestra España”. Así, uno de los personajes recomendaba a sus tres hijos escoger: “Iglesia o mar o casa real”. Partiendo su herencia entre los tres, les encargaba a cada uno que: “siguiese las letras, el otro la mercancía y el otro sirviese al Rey en la guerra” (Cervantes cap. I, 39). Este padre, que intentaba con sus consejos forjarles un porvenir a sus hijos, pone de manifiesto cómo el camino de las letras se identificaba

5 Sobre este punto haré énfasis más adelante al ver cómo los religiosos entendieron y emplearon la confesión entre los indígenas americanos (Gruzinski, “Individualización y aculturación”; Delumeau, *La confesión*).

claramente con el ingreso al servicio de la Iglesia y con la recepción de las órdenes religiosas.

Por esta razón, en el siglo XVI algunos jóvenes iniciaban sus estudios eclesiásticos aunque no tenían la intención de recibir las órdenes sacerdotales mayores. Más bien tomaban las órdenes menores para aprender las letras y la gramática. Este conocimiento les permitiría ejercer oficios dentro de la administración colonial. Por ejemplo, Bernardino del Castillo Carcamo había venido al Nuevo Reino con su padre, quien fue nombrado como relator de la Real Audiencia de Santafé. Estando en esta ciudad había estudiado gramática, letras y latín en el convento de Santo Domingo. En 1598 informaba en su probanza que después de la muerte de su padre había quedado su familia muy pobre. Por eso pedía al rey un cargo de letrado como el que había disfrutado su padre, o en su defecto un cargo eclesiástico (AGN, HE 19, ff. 855 r.-868 v.).

El primer grado que recibía un aspirante al sacerdocio eran las órdenes menores y se conocían como la primera tonsura. El Concilio de Trento disponía que se concedieran solamente a quienes ya hubiesen recibido el sacramento de la Confirmación y se hallaran instruidos no solo *en los rudimentos de la fe*, sino en los de las letras (*El Sacrosanto*: 273)⁶.

En el Nuevo Reino, las instituciones que podían educar a los jóvenes hijos de los colonizadores eran de carácter religioso: los frailes de Santo Domingo habían fundado en su convento desde 1571 una cátedra de artes y teología (Lee). El obispo Zapata de Cárdenas recibía en su casa jóvenes que quisieran tomar las órdenes para que allí recibieran las clases de latín que les daba Gaspar González (Lee). También el sacerdote mestizo Gonzalo García Zorro participaba en la enseñanza de la lectura, la escritura, el canto llano y el canto, de órgano a los nuevos sacerdotes: “y muchos

⁶ Las citas del Concilio de Trento son tomadas de una edición bilingüe (latín-español) impresa en 1828. La sesión XXIII está totalmente dedicada a la ordenación de sacerdotes.

dellos e sacado diestros e[n] las dichas artes sin ningún ynteres por ser hijos de personas pobres” (AGN, HC 16, f. 519 v.).

Después de recibir instrucción en casa del obispo, los jóvenes podían recibir las primeras órdenes que les permitirían ocupar cargos como el de sacristán o colaborar con los oficios religiosos, pero no podían decir la misa ni administrar ninguno de los sacramentos. Tampoco podían atender doctrinas indígenas.

Tan pronto como los jóvenes recibían las órdenes, sus superiores marcaban su cuerpo afeitando su cabeza en forma de círculo (tonsura), y permitían así que su dignidad religiosa fuera visible, que pudiera ser reconocida por los demás. Al respecto, el Concilio de Trento especificaba la obligación de usar siempre el hábito clerical. A continuación los nuevos clérigos debían iniciar su formación intelectual:

[...] aprenderán gramática, canto, cómputo eclesiástico, y otras facultades útiles y honestas; tomarán de memoria la Sagrada Escritura, los libros eclesiásticos, homilías de los Santos, y las fórmulas de administrar los Sacramentos, en especial lo que conduce a oír las confesiones, y las de los demás ritos y ceremonias. (*El Sacrosanto*: 286)

El clérigo de primera tonsura continuaba estudiando hasta que su superior decidiera que estaba listo para recibir las órdenes mayores. Luego se convertía en subdiácono y al año siguiente en diácono. En algunas ocasiones los religiosos que se postulaban para las doctrinas indígenas eran simplemente diáconos. Aunque no podían decir la misa ni administrar los sacramentos, y solo podían predicar, la Audiencia los aceptaba hasta que un sacerdote se presentara para ocupar esa doctrina.

Unos cuantos años después de recibir las órdenes menores, el obispo en la catedral otorgaba al aspirante las órdenes sacerdotales imponiéndole la *sagrada unción* y diciéndole: “Recibe el

Espíritu Santo” (*El Sacrosanto*: 272). Entonces el religioso comenzaba a ostentar el título de clérigo presbítero. En los documentos se le llamaba clérigo de misa. Ahora podía presentarse ante el obispo para que lo postulara ante la Real Audiencia para una parroquia o una doctrina en alguna encomienda.

La justicia secular y los clérigos de primera tonsura

Cuando un hombre recibía cualquiera de las órdenes religiosas quedaba fuera del alcance de la justicia ordinaria; en adelante sus culpas y delitos serían examinados y castigados por su superior o su prelado diocesano. El Concilio de Trento alertaba sobre “aquellos de quienes se conjeture prudentemente que han elegido este género de vida con el fraudulento designio de eximirse de los tribunales seculares y no con el de dar a Dios fiel culto” (*El Sacrosanto*: 273). También el obispo Juan de los Barrios, en sus constituciones sinodales de 1556, afirmaba que las personas seculares podían intentar escapar de la justicia tomando las órdenes religiosas. Por esta razón recomendaba que no se las concedieran a quienes hayan sido culpados por delitos que merecieran “penas de sangre o corporales” (Romero 497).

Este temor se hizo realidad en 1575 durante el obispado de Zapata de Cárdenas en el Nuevo Reino de Granada cuando Antonio de Torres, quien había recibido las órdenes menores, intentaba obtener beneficios de su condición religiosa cuando se enfrentaba en un pleito con el capitán Gómez de Cifuentes, conquistador y miembro del grupo de vecinos notables de Tunja.

Gómez de Cifuentes presentó contra Antonio de Torres un pleito porque este “moço travieso”, como lo llamó el fiscal en un auto del proceso, entró en su casa acompañado por Miguel Enríquez “estrupando e corrompiendo a doña Beatriz de Contreras hija y

hermana de los dichos mi parte”⁷. Torres agredió a la hija doncella de uno de los hombres más importantes de Tunja, encomendero y conquistador. Es presumible que los miembros del cabildo de la ciudad y los demás encomenderos se mostraran solidarios con Cifuentes y contrarios a Torres. De hecho, entre los testigos de la probanza del fiscal se encontraban encomenderos y hombres ilustres de Tunja. A su vez, los testigos de parte del clérigo eran casi todos religiosos: Juan de Castellanos, Juan de Cañada, Jorge Vázquez y Andrés Ortiz, clérigos presbíteros, y Diego Gutiérrez, clérigo de órdenes menores.

Torres se enfrentaba a señores muy poderosos. Dentro del fuero secular tenía pocas posibilidades, así que en su condición de clérigo de órdenes menores alegó que pertenecía al fuero eclesiástico y que su causa debería seguirla el provisor o el arzobispo. El beneficiado Juan de Castellanos se opuso de forma radical a que Torres fuera procesado por el oidor Mesa, quien había ido hasta la ciudad de Tunja a conocer el caso. Castellanos excomulgó al oidor. El obispo Zapata de Cárdenas adoptó la misma posición y también excomulgó a las justicias que tenían preso a Torres en Tunja.

Los expedientes que integran el proceso contra Antonio de Torres no se formaron para probar la culpa del clérigo sino para intentar desmentir su condición de religioso. En efecto, si el fuero eclesiástico amparaba a Torres, los brazos del poder civil no podían tocarlo. Así que el argumento de los acusadores se centró en mostrar que Torres nunca había actuado ni se había vestido ni comportado como un clérigo y no merecía los beneficios jurídicos de esa condición porque había tomado las órdenes con el fin expreso de escapar a la justicia secular. Incluso uno de los testigos dijo que lo había visto en una tienda “de mercadería” vendiendo ropa (AGN, HE 6, f. 639 r.). También se lo acusaba de vestir ropas de color, de usar sombreros “galanos y con plumas”, de llevar

⁷ El proceso contra Antonio de Torres puede seguirse en seis documentos que se encuentran en el Archivo General de la Nación: CO 15, ff. 622 r.-646 v.; HE 6, ff. 598 r.-670 v.; CO 26, ff. 417 r.-431 v.; CO 4, f. 95 r.; HE 2, ff. 773 r.-864 v.; HE 19, ff. 204 r.-253 v.

espada y daga, de andar en caballos, de jugar a las cartas y no haber prestado oficios en la iglesia de Tunja por no cumplir con las calidades expresadas en el Concilio de Trento. Además, no se lo había visto vistiendo el manto largo ni el bonete, ni llevaba la corona cubierta (AGN, CO 15, f. 630 r.). Otro de los testigos afirmaba que:

Jamas le ha visto traer abito deçente ny servir en la yglesia ny estudiar que son cosas en que se conosçe quando alguno tiene yntension de Resibir ordenes para ser sacerdote antes ha visto quel dicho antonyo de torres a andado con abito seglar de capa corta con [ilegible] de seda e capota de damasco verde E muy corto y nunca le ha visto traer bonete de clérigo como lo traen los demas que lo son [...]. (AGN, HE 6, f. 638 v.)

Los oidores de la Real Audiencia declararon a Antonio de Torres como “estraño y ageno destos rreynos de su magestad”, además le secuestraron sus bienes y le aplicaron “penas corporales”. A Antonio de Torres, por el crimen que cometió contra doña Beatriz de Contreras, le cortaron un pie y le dieron cincuenta azotes (Lee 120). Aunque el obispo continuó con sus apelaciones, la sentencia se ejecutó. Todo esto demuestra cómo (en medio de la confrontación entre los fueros secular y eclesiástico) a Torres no le bastaba recibir las órdenes religiosas sino que también debía parecer un religioso, comportarse como la sociedad esperaba y como la jerarquía intentaba imponer. Los enemigos de Antonio de Torres lo acusaron de todas las conductas que años atrás censurara Juan de los Barrios cuando recomendaba practicar un examen cuidadoso de las costumbres y la vida (*dē mōribus et vitā*) de los hombres que pretendían recibir el orden sacro.

Dē mōribus et vitā

Cuando Juan de los Barrios fue obispo del Nuevo Reino de Granada, la Iglesia aún no consolidaba su lugar dentro del orden

de la colonia recientemente creada. No se había logrado mucho en cuanto a la conversión de los indígenas y las críticas en contra de las costumbres y vida de los sacerdotes provenían de varios grupos⁸. Incluso el obispo redactaba en 1556 las constituciones sinodales de su arzobispado, dejando por escrito sus intenciones de hacer más rigurosa la vida de los religiosos. Todos los aspirantes a recibir las órdenes sacras debían presentar un examen sobre sus calidades, junto con una información de testigos que dieran fe sobre su vida y costumbres. Solo podrían aceptarse aquellos que no tuvieran “ningún defecto en cosas sensuales” ni estuvieran involucrados en “juegos ilícitos”. Además, el futuro clérigo debía “ser nacido de Padres limpios de macula y de legítimo Matrimonio, teniendo beneficio, o bastante patrimonio”. Una vez cumplidos estos requisitos, quienes supieren “leer y construir bien, y algo del canto” podían ser promovidos al siguiente orden sacro. El paso de un orden al otro estaría también supeditado a nuevos exámenes para comprobar “si merece que se le den para proseguir adelante en otros mayores”. A su vez, fray Juan recomendaba aumentar el rigor de los exámenes cuando se trataba de ordenar clérigos de misa, pues el sacerdote debía conocer “en los Santos sacramentos, de su significación y efectos, y en las ceremonias y demas partes de la Missa” (Romero 497).

La Iglesia, especialmente después del Concilio de Trento, estaba intentando imponer estas restricciones a todos los cristianos durante su vida, pero hacía especial énfasis en los religiosos, quienes debían enmarcarla dentro de la obligación más severa para dar ejemplo a los demás cristianos y a la población indígena que esperaba convertir. Mediante todas estas normas, el obispo pretendía depurar el cuerpo de la Iglesia en el Nuevo Reino, mientras trataba de producir una nueva imagen del sacerdote que contrarrestara las críticas de los demás colonizadores. A Juan de los Barrios no le importaban demasiado los conocimientos en gramática y latín de los aspirantes, por lo menos no tanto como el hecho de que la vida del religioso

8 Al respecto puede verse el capítulo 2 de este trabajo

estuviera de acuerdo con el modelo que la Iglesia estaba promocionando e imponiendo a sus sacerdotes. Esto era lo que escribía el obispo al rey cuando en 1554 pedía que enviara más religiosos para que se encargaran de la cristianización del Nuevo Reino:

Y en examen de estos, adviértase que se debe tener más consideración y cuenta con la cristiandad y vida de ellos y no con las letras. Aunque si todo pudiese concurrir en ellos sería santísima cosa, porque esos pocos que aquí hay son la escoria de España. (Friede, *Fuentes documentales* II: 123)

En el espíritu de las disposiciones sinodales y en las cartas en que solicitaba al Consejo del Rey que mandase más religiosos, el obispo Juan de los Barrios coincidía con los proyectos de la Iglesia católica para sus religiosos, que se expresaban en las disposiciones del Concilio de Trento. Más que servir como prueba acerca de que Juan de los Barrios conocía la legislación tridentina que en ese mismo momento se estaba discutiendo en Europa, sus coincidencias con la doctrina que expresaba el Concilio muestran cómo esta legislación hacía parte del consenso de la Iglesia que le permitía elaborar una nueva imagen del religioso, y cómo en su difusión los obispos jugaban un papel primordial.

La pertenencia a Dios debía ser visible, por eso a cada orden religiosa le correspondía un símbolo que diferenciara a los sacerdotes claramente de los demás hombres: la tonsura, la prohibición de usar colores o espada, y el hábito, sin el cual no gozaban del fuero eclesiástico. El sínodo de 1556, por ejemplo, describía de forma minuciosa el vestido de los religiosos y la forma de comportarse públicamente. Frente a los indígenas, el religioso no podía actuar de forma que quitara solemnidad a los oficios religiosos o a su persona⁹.

⁹ "Mandamos que el cura cuando dice la Missa maior no manifieste las cosas perdidas, o hurtadas de poco valor, porque causa algun menosprecio de Sacerdotes" (Romero 508).

Además, las diferencias corporales también servían para expresar las que existían entre los miembros de la jerarquía eclesiástica, pues el tamaño de la tonsura de la cabeza aumentaba a medida que se iban recibiendo las órdenes. De esta manera los curas beneficiados, como Juan de Castellanos, llevaban su cabeza rasurada formando una corona de mayor tamaño que la de los sacerdotes, quienes a su vez aventajaban en el tamaño de su tonsura a los diáconos y subdiáconos y estos a los clérigos menores (Romero 541).

Como en el cuerpo de los indígenas, también sobre el cuerpo de los sacerdotes la Iglesia dejaba huellas de su poder; extraña paradoja, pues aquello que demostraba su vinculación al orden de la sociedad más cercano a Dios, la tonsura, era a la vez interpretada como el símbolo de su humildad. Sus vestidos discretos, su caminar lento, todo lo que oscureciera su apariencia, los convertía en seres superiores dentro de una organización moral de la sociedad que marcaba su pertenencia a Dios y a la Iglesia. Juan de los Barrios dedicaba todo el título séptimo de las *Constituciones sinodales* a consagrar las normas que habían de seguir los sacerdotes para conservar el honor y la virtud, “la vida y honestidad de los clérigos” (Romero 541-545).

Los religiosos vistos a través de la pluma de los colonizadores

La información sobre la vida de los religiosos y sacerdotes del Nuevo Reino de Granada durante el siglo XVI puede dividirse en dos partes de acuerdo con la documentación disponible. Una que corresponde a la época del obispo Juan de los Barrios, cuando la provisión de curas para las parroquias y doctrinas no estaba muy reglamentada. Otra cuando la administración colonial comenzó a preocuparse mucho más por la formación e instrucción de los evangelizadores, produciendo también una documentación más abundante.

Cuando Juan de los Barrios fue obispo, el clero que doctrinaba a los indígenas y atendía las ciudades era en su mayoría peninsular. En muchas cartas los vecinos, los administradores coloniales y las autoridades religiosas escribían al rey solicitando que enviara más frailes. Casi siempre se quejaban de la calidad de vida y el ejemplo de los que predicaban en el Nuevo Reino. Durante su obispado, los sacerdotes parecían ser escasos y casi siempre se trataba de frailes de Santo Domingo o de San Francisco enviados por el rey desde los conventos peninsulares. Juan de los Barrios, valiéndose de la imagen tan difundida que presentaba a los católicos como ovejas, escribía al rey en 1553, temiendo no poder vigilar su rebaño por falta de ayuda:

La mayor necesidad que hay al presente en todas estas vuestras Indias y especialmente en estas iglesias del Nuevo Reino es de ministros, así de clérigos como de frailes, que sean tales cuales convienen para predicar el Sacro Evangelio y la fe de Cristo a infieles, porque acá las más iglesias están sin sacerdotes ni curas y esos que hay en algunas, todos son de frailes renegados y de los clérigos prohibidos. Yo estoy determinado de no dejar acá ninguno de estos, como Vuestra Real Alteza me lo manda por su cédula; y así quedarán las iglesias desiertas y desamparadas. Encargo a Vuestra Real Alteza la conciencia y descargo la mía en esto, que con presteza mande proveer de ministros, así de clérigos como de religiosos, que sean tales, porque yo no puedo hacer más que por uno y el pastor poco puede guardar sin perros. (Friede, *Fuentes documentales* II: 51)

Fray Juan de Méndez, religioso dominico, escribía al rey en 1557 expresando su interés en la edificación de monasterios para *con-servar la religión y salir a su predicación*. A su vez, mostraba su preocupación por la calidad de los frailes, pues el rey debía mandarlos “tales cuales convengan al alto oficio de la predicación evangélica y en gran cantidad que basten, por la mucha distancia de tierra poblada de estos míseros” (Friede, *Fuentes documentales* III: 175).

En 1557 Tomás López, oidor de la Real Audiencia de Santafé, escribía al rey proponiendo que se enviaran religiosos de los mismos que habían evangelizado en Guatemala y Nueva España, como solución a los problemas que enfrentaba la cristianización del Nuevo Reino (Friede, *Fuentes documentales* III: 186). Él pensaba que las dificultades de la conversión de los indígenas se basaban en el mal ejemplo que hasta ahora habían recibido de los cristianos: “porque hasta el más ruin Grumete que viene acá es parte con su buen o mal ejemplo para ayudar al Evangelio o para desayudarle” (Friede, *Fuentes documentales* III: 189). Por eso la presencia de buenos frailes, y en gran número, remediaría esta situación. También Juan de Penagos, vecino y alcalde en Santafé, confiaba y respaldaba la acción de los frailes, especialmente de los dominicos. Al respecto escribía al rey en 1559:

El provincial fray Martín de los Ángeles de la orden de Santo Domingo de la provincia, es un bendito fraile. Y después que él ha venido a este Reino hay tanto recogimiento y consuelo en los monasterios y viven tan religiosamente, que en esos Reinos no viven mejor. No tienen las casas un peso de propios. Susténtanse con limosnas y son tan pocas que muchas veces comerían si lo tuviesen y han estado, como tengo dicho en término de despo-
blarse. (Friede, *Fuentes documentales* III: 361)

Juan de Penagos, en su intención de alabar a los dominicos, hacía un retrato de las actitudes que él y otros colonizadores esperaban de los frailes: recogimiento, pobreza y predicación disciplinada, pues en la misma carta contaba cómo durante las viruelas de 1558 los frailes habían salido a bautizar a los indígenas que morían en las ciudades y en los pueblos, todos bajo la organización de su provincial.

Sin embargo, las opiniones de los colonizadores sobre las virtudes de los religiosos eran conflictivas y contradictorias. Un año después de la carta de Juan de Penagos, los oidores y oficiales de

la Real Hacienda escribían para atacar a los frailes. En 1559 los oficiales Cristóbal de San Miguel y Pedro Colmenares escribían sobre los dominicos:

Y han venido en tanto las cosas de ellos que, por estar más a su propósito y señorear a su gusto y apetito, dejaron un asiento, el mejor que había y hay en Indias para su propósito que estaba fuera del pueblo como se usa en vuestros Reinos, y métense en medio de la ciudad entre sastres y carpinteros y compran casa en más de cinco mil pesos, porque son las mejores que hay, y hacen echar tributo en vuestros vasallos para acrecentarlas más, y a vuestra Real caja, habiendo pagado antes para el monasterio que tenían. (Friede, *Fuentes documentales* III: 373)

Los motivos de su censura eran dos: falta de recogimiento y afán de poder y riqueza. En este caso los oficiales de la Real Hacienda empleaban para atacar a los dominicos el mismo modelo de vida religiosa que empleaba Juan de Penagos para alabar su conducta.

En cualquier caso es necesario prestar atención al hecho de que los sacerdotes a quienes se referían las cartas durante estos primeros años siempre llegaban al Nuevo Reino procedentes de España o de otras partes de Indias; además pertenecían a órdenes religiosas, especialmente las de San Francisco y Santo Domingo. Quienes escribían al rey sobre ellos eran siempre vecinos principales, oidores, provinciales y superiores, o el obispo. Jamás encontramos cartas de los religiosos que asistían a las doctrinas indígenas escribiendo ellos mismos sobre su conducta. Solo hacia comienzos de la década de 1570 estas situaciones comenzaban a cambiar. Para los oficiales Juan de Otálora, Diego Daggeda y Gabriel de Limpas Feijo, quienes escribían al rey una descripción del Nuevo Reino de Granada en 1572, sería más provechoso para la conversión de los indígenas que el obispo que reemplazare a Juan de los Barrios fuese un clérigo y no un fraile:

Tubieramos por acertado se probeiera en clérigo mas que en frayre de ninguna horden siendo dello servido su magestad y v(uestra) S(eñorí)a por escusar los ynco(n) binientes de las parcialidades e diferençias que tienen entre frailes y clerigos y por el servicio de las yglesias. (Tovar, *Relaciones y visitas* 270)

Su comentario no varió la decisión real de nombrar al franciscano fray Luis Zapata de Cárdenas como obispo de Santafé. Sin embargo, este nuevo prelado proponía una nueva solución para aumentar el número de sacerdotes que atendían las doctrinas: era necesario formar y ordenar sacerdotes en el obispado de Santafé. Desde este momento cambia la información de la cual se puede disponer sobre la vida y costumbres de los religiosos. Algunos sacerdotes ordenados por Zapata de Cárdenas escribían al rey para solicitar cargos vitalicios en las iglesias de Indias (canongías) o postulaban sus nombres para ocupar las doctrinas en los pueblos indígenas. Por estos documentos conocemos sus orígenes, su procedencia y la imagen que ellos presentaron sobre sí mismos cuando elaboraban sus probanzas de servicios. De las probanzas que se pueden consultar hoy en el Archivo General de la Nación solo existe una que corresponde a un fraile, todas las demás fueron efectuadas para probar los servicios de clérigos. En los archivos privados de las provincias franciscana y dominica tampoco existe ninguna probanza de servicios¹⁰.

Los doctrineros de Fray Luis Zapata de Cárdenas

Hacia 1585, en la ciudad de Santafé, en el Nuevo Reino de Granada, Diego de Ugarte y Velasco¹¹ aceptaba el auto del obispo por

¹⁰ Fundación Tavera. Guía preliminar de fuentes documentales etnográficas para el estudio de los pueblos indígenas de Iberoamérica: Archivo Provincial de la Orden de Predicadores *OP* (Colombia) y Archivo de la Provincia Franciscana de Colombia.

¹¹ La probanza de los servicios religiosos y militares de Diego Ugarte y Velasco se puede consultar en AGN, HE 5, ff. 469 r.-490 v.

el que lo nombraba visitador eclesiástico de las provincias de Tunja y Santafé. En mayo del año anterior del Señor (1584), Ugarte y Velasco había estado en Tibacuy, en Fusa y en Pasca visitando las iglesias, los sacerdotes y las doctrinas, y castigando los pecados y las idolatrías. Parecía que al obispo fray Luis Zapata de Cárdenas le agradaba la forma como había cumplido con su labor porque ahora repetía el encargo, de nuevo castigaría la infidelidad de los naturales de estas tierras, averiguaría si en cada pueblo el encomendero había puesto un sacerdote aprobado por el reverendísimo obispo y si las iglesias poseían los ornamentos adecuados para el servicio de la misa. En el auto en que lo nombraba visitador, el obispo le decía al padre Ugarte: “enmendareys las ydolatrias ynsestos y sacrificios que se hacen al demonio entre los naturales”.

El clérigo presbítero Diego Ugarte y Velasco decía saber, tan bien como el obispo, que lo que este le había encargado no era tarea fácil, pues el Nuevo Reino era tierra de idólatras. Hacía 45 años que habían entrado en la tierra los españoles, hacía 34 que se les predicaba la fe cristiana y hacía solo ocho años que en la visita de idolatrías, que hizo el factor Diego Hidalgo de Montemayor, los cristianos arrancaron a los indios de los pueblos de la provincia de Tunja muchos santillos de oro y tunjos de algodón (AGN, RH 21, ff. 726 r.-802 v.).

El padre Ugarte debía saber sobre las costumbres de estos naturales, a quienes los conquistadores de este reino llamaban muisca, porque él mismo había estado el año de 1584 como doctrinero en el pueblo de Usme. Entonces había practicado un poco el muisca que le había enseñado el padre Gonzalo Bermúdez, quien había manifestado que confiaba en que el sacerdote aprendería la lengua a través de la comunicación con los indios (AGN, CO rollo 10/53, f. 69 r.). Tantos servicios a Dios y al rey nuestro señor bien merecían ser recompensados con una prebenda eclesiástica. Por eso en 1585 don Diego de Ugarte y Velasco pedía que la Real Audiencia recibiera una probanza sobre sus servicios, que él

haría llegar a las manos del Consejo del Rey, en donde esperaba que lo nombraran en un cargo digno de sus méritos.

Después de todo, pocos habían servido tanto a la causa de los cristianos en estas tierras, nada más había que llamar a don Francisco de Cáceres, gobernador del Espíritu Santo, quien contaría sobre aquella ocasión durante la pacificación del valle de la Grita en que los indios querían hacer una guazábara al pueblo de Alcántara, entonces don Diego, que aún no era clérigo sino hombre de armas, actuó de forma meritoria. Su acción fue tan destacada que, como hombre principal que era, recibió una encomienda en aquellas tierras donde él había servido con su persona, armas y caballos. Pero todo eso fue antes de ingresar en la vida religiosa porque él “los dejo con animo E yntençion de ser clérigo y con zelo de servir a dios nuestro señor y Por tener principios de gramatica y haber estudiado” (AGN, HC 5, f. 471 r.).

Entre los religiosos que ordenó Zapata de Cárdenas también se encontraban otros hombres de armas que luego escogieron convertirse en religiosos y doctrinaron en pueblos indígenas. Diego Asensio de Cervantes, natural de Canaria, fue soldado en Mérida, donde recibió una encomienda. También participó en la fundación de Ocaña. Después de tomar los hábitos fue varias veces doctrinero y párroco en diversos pueblos fuera de Santafé y Tunja. En 1579 participó como comisario en la tercera predicación de la Bula de la Santa Cruzada desde Suba hasta Somondoco (Lee 62).

Luis de Orejuela, santafereño hijo del capitán Ruiz de Orejuela y de Catalina López de Carvajal, también fue soldado antes de ser sacerdote, actuó con el capitán Juan Valero en la *pacificación* de Zaragoza. Luego fue doctrinero en Tunjuelo, Suba y Usme, entre otros cargos eclesiásticos que desempeñó en el Nuevo Reino (Lee 102). Cristóbal de Sanabria, portorriqueño, fue soldado durante la *pacificación* del valle de la Grita, en la ciudad de Alcántara le ofrecieron una encomienda indígena que no aceptó. Hacia 1583 fue doctrinero de varios pueblos indígenas en Tunja: Toca, Sogamoso,

Pesca, Cuítiva, Topía, Sunubá, Sutatenza, Duitama y Chivatá (Lee 115). El portugués Antonio Sequera fue soldado en Cartagena durante los ataques de los piratas, luego recibió órdenes sacerdotales en Santafé. Parece que para el obispo haber actuado como soldado contra los indígenas no era un impedimento válido para tomar las órdenes religiosas e intentar convertirlos. Al fin y al cabo, a Dios se le servía tanto matando infieles como convirtiéndolos.

Don Diego de Ugarte conocía de gramática, pues provenía de una familia de letrados. Su padre, don Pedro de Ugarte, vecino de Sevilla, había sido licenciado y alcalde en Jaén. No faltaría quien informara en la probanza sobre las calidades de hidalguía que habían distinguido a su familia siempre. Los testigos decían que él ha sido “hombre honrado, buen cristiano y temeroso de dios y de su conciencia y buen religioso y Eclesiástico virtuoso y Recogido y de buenas costumbres y de mucha abilidad y Suficiencia” (AGN, HC 5, f. 471 v.).

Como todas las probanzas que se conservan en los fondos eclesiásticos del Archivo General de la Nación, la de Diego de Ugarte también se apropiaba del discurso sobre la vida y costumbres de los religiosos, reelaborando todas sus prácticas dentro del molde que le ofrecía este discurso oficial de la Iglesia. Así, él presentaba su vida como ejemplar. Desde su vestido hasta sus actitudes correspondían con una nueva imagen que la Iglesia postridentina estaba imponiendo acerca de la vida de los religiosos. El que presentaba una probanza se apropiaba de esta imagen y la reproducía en los interrogatorios que hacía para demostrar su calidad.

Gonzalo García Zorro, hijo del capitán Gonzalo García Zorro, uno de los conquistadores del reino, escribía en 1576 su probanza para acceder a un beneficio eclesiástico. García Zorro contaba con un impedimento: su condición de mestizo; en la probanza nunca mencionaba quién fue su madre, aunque sí decía en varias preguntas quién fue su padre:

[...] el dicho capitán Gonzalo García Zorro mi padre era y fue hijodalgo notorio y por tal siempre fue abido y tenido y comunmente reputado y como tal siempre tubo cargos muy principales en este Reino y çiudad de Santa Fe y por el consiguiente yo soy tal persona por ser tal su hijo natural. (AGN, HC 16, f. 519 r.)

Con base en las innumerables informaciones que Gonzalo García Zorro presentó ante el Consejo del Rey para aspirar a un beneficio eclesiástico, y que siempre fueron rechazadas por los miembros del cabildo eclesiástico de Santafé, Alberto Lee López (81) afirma que la madre de Gonzalo García Zorro fue una indígena llamada Margarita. Su padre solicitó al rey que legitimara su nacimiento para que pudiera pretender "*qualesquier cargos onras y priminencias*" (AGN, HC 16, f. 519 v.). Otros mestizos, ilegítimos e hijos de conquistadores, también lograban acceder a las órdenes sacerdotales gracias a estos procedimientos de legitimación que los padres solicitaban ante el rey. De otra forma, los impedimentos de la legislación canónica y la provisión real que a partir de 1578 prohibió al obispo ordenar mestizos, les impedirían tomar la vida religiosa.

De cualquier forma, y pese a los títulos y mercedes concedidos por el rey, la condición de mestizo actuaba como obstáculo para el padre García Zorro y para otros religiosos cuando intentaban obtener una dignidad eclesiástica. Martín Gaitán, hijo mestizo de un sacristán de Tunja, solicitaba en 1575 un beneficio al Consejo de Indias. En su información, la Real Audiencia afirmaba: "por ser mestizo no viene que se le de beneficio ni dignidad, ni menos que se le de repartimiento de Indios en doctrina" (Lee 86). No obstante, esta severa posición de parte de los funcionarios coloniales varió tres años después, cuando el mismo sacerdote recibió la doctrina de Toca y luego en 1580 la de Pesca.

También García Zorro recibió varias doctrinas indígenas durante su vida, pues la condición de mestizo, aunque resultaba tan ambigua, ofrecía una ventaja: su condición de bilingüismo. De hecho,

desde 1580 el rey ordenaba que cualquier sacerdote que aspirase a recibir una doctrina indígena debía conocer la lengua de sus fieles para poder predicar y confesar a quienes no hablaran el castellano. El obispo, quien en 1578 pretendía excluir a los frailes de la administración de las doctrinas, empleó como argumento que los clérigos de su obispado hablaban la lengua muisca por ser naturales del reino, mientras los frailes, como venían de España, tardaban en aprender la lengua¹².

El obispo Zapata de Cárdenas ordenaba como sacerdotes y postulaba como doctrineros a varios hombres hijos de padre español y madre indígena: Juan de Figueredo, Juan García Matamoros, Hernán Gómez de la Cruz, Sebastián López, Martín de Partearroyo (hijo del encomendero de Boyacá Diego de Partearroyo), Pedro Rincón (hijo del capitán Pedro Rincón), Alonso Rodríguez de la Parra (hijo del encomendero de Chicamocha), Hernando de Rojas (hijo del capitán Hernando de Rojas), Alonso, Andrés y Melchor Romero de Aguilar (hijos del conquistador Diego Romero), Juan Vázquez, Hernando de Velasco y Angulo (hijo del capitán Velasco y Angulo) Juan Velásquez de Porres (hijo del portero de la Real Audiencia Gonzalo Velásquez de Porres) y Esteban Zambrano (Lee).

Aun dentro del grupo de los doctrineros mestizos es posible percibir ciertas diferencias. Algunos eran hijos de antiguos capitanes enriquecidos por la posesión de encomiendas indígenas. Sobre la procedencia de los otros, poco es lo que se puede saber. Como siempre ocurre, algunos no son más que nombres, sobre ellos no es posible decir nada más allá. Solo quienes en algún momento se cruzaban con los caminos de la administración colonial para solicitar alguna merced podían consignar por escrito algo más sobre sus vidas o su procedencia.

12 AGN, CO rollo 10/53, f. 221 r. Los conflictos por la administración de las doctrinas indígenas se tratarán en extenso en el capítulo 3.

Cada uno de los sacerdotes mestizos sabía la lengua de los muiscas, muchos de ellos fueron doctrineros en las encomiendas de sus padres. También los hijos legítimos de conquistadores aspiraban a ser sacerdotes; ellos recibían, por su condición de principales nacidos en el Nuevo Reino, las preferencias de los oidores en el momento de adjudicar una doctrina. En los expedientes se los llamaba hijos patrimoniales del arzobispado y, de acuerdo con las constituciones, por ser hijos legítimos de los conquistadores del reino tenían privilegios sobre los demás candidatos que se presentaban a los cargos públicos. En 1576 Diego Hidalgo presentaba ante la Real Audiencia el caso de Gonzalo Bermúdez, sacerdote hijo de españoles que se postuló para el curato de Tocaima. En su lugar, el obispo había preferido a un clérigo natural de Flandes. Diego Hidalgo pedía que la Audiencia obligara al obispo a guardar las cédulas reales: “los beneficios patrimoniales que se an de dar a hijos vezinos conquistadores naturales deste reyno” (AGN, CO 18/53, f. 109 r.).

Gonzalo Bermúdez, quien tiempo después sería catedrático de la lengua general, escribía a la Audiencia en 1576 diciendo que había hecho oposición al curato “como hijo legitimo y natural de esta tierra”. Ningún otro candidato se había postulado “lo menos que me pueda preferir ni En quien concurran las qualidades de la erecion fecha para el orden que se a de tener En el proveer de los dichos beneficios” y agregaba también que él era: “tan povre sacerdote que no tengo con que me poder sustentar ni con que favorecer las muchas hermanas probes que tengo” (AGN, CO 18/53, f. 110 r.). En otra petición que el padre Bermúdez presentaba a la Real Audiencia decía que cuando el obispo se enteró de su intención de pedir amparo “me mando llamar y me dijo que porque me amparaba de esta rreal audiencia me echasen un par de grillos y metiesen en prision donde me tiene el dicho reverendisimo sin aber contra mí mas culpa de pedir de comer como saçerdote por mi mucha pobreça y aquello que es mio y de que su santidad y vuestra alteza me an hecho merced” (AGN, CO 18/53, f. 114 v.).

Otro grupo de sacerdotes estaba constituido por los clérigos que habían venido de España o de otras partes de Indias al Nuevo Reino a recibir las órdenes sacras, o acompañando a funcionarios coloniales enviados a Santafé. Por ejemplo, con el obispo Zapata de Cárdenas llegaron varios criados que luego tomaron las órdenes y atendieron doctrinas indígenas (Lee). También Jerónimo de Sandoval, hijo del visitador Prieto de Orellana, después de ser soldado en Panamá contra los negros cimarrones tomó las primeras órdenes en Perú, luego viajó al Nuevo Reino para ordenarse como sacerdote por la misma época en que su padre visitaba esta Audiencia. Muchos de estos religiosos, como Sebastián Arce de Aguilar (AGN, HE 8, ff. 791 r.-807 v.), Martín Gil (AGN, HE 9, ff. 455 r.-480 v.) o Diego Beltrán de Lazarte (AGN, HE 9, ff. 499 r.-522 v.) no habían recibido aún las órdenes sacerdotales cuando llegaron a Santafé. Lee López propone que algunos clérigos de órdenes menores pasaron al Nuevo Reino precisamente para recibir las órdenes de manos del obispo Zapata de Cárdenas, pues en sus propias ciudades la sede episcopal estaba vacía o los obispos se cuidaban demasiado de realizar ordenaciones.

Desde España llegaban también frailes a las órdenes religiosas que doctrinaban en el Nuevo Reino. Juan Friede (*Los franciscanos*) documenta cómo entre los nuevos frailes recién llegados de la península y los que ya llevaban varios años en los conventos y las doctrinas indígenas se producían innumerables tensiones generadas por las diferencias generacionales, los nuevos métodos de conversión y de organización de las provincias y las custodias religiosas.

Una vez superada la escasez de religiosos, denunciada durante los primeros años del arzobispado, surgía un clero predominantemente secular, heterogéneo, formado por hombres vinculados con poderes disímiles. Por un lado, los hijos de los primeros conquistadores poseían un lazo muy fuerte con los encomendados y con sus intereses. Por otro, los clérigos que venían de España y de otras partes de Indias buscaban ascender en su carrera

eclesiástica por medio de prebendas solicitadas al rey con base en sus supuestos servicios en Indias. Tal vez de este interés surgía el énfasis en representarse a sí mismos en sus hojas de servicios, basándose en ciertas características que se repetían en sus probanzas.

Vale la pena examinar las virtudes que la pluma de los abogados intentaba retratar en las probanzas. En primer lugar la pobreza, que dentro del orden de sus discursos era la razón que los motivaba a solicitar ayuda ante el rey. El clérigo Sebastián Arce de Aguilar afirmaba estar tan pobre que: “para el manteo y sotana que tiene al presente se hubo de obligar Andrés de Molina Parada se le fio que no le ha conocido que tenga un peso” (AGN, HE 8, f. 797 r.).

También Martín Gil mencionaba que no poseía ninguna renta ni beneficio y por esta razón vivía “muy pobre” (AGN, HE 9, f. 464 v.). Bernardino del Castillo Carcamo informaba que después de la muerte de su padre, él, su madre y sus hermanas habían quedado muy pobres y solo habían sobrevivido por la caridad de otras personas. En medio de semejante estado de pobreza, el joven Bernardino había continuado con sus estudios eclesiásticos, por todo esto decía que sería un gran descargo para la conciencia del rey que él fuera beneficiado con un cargo de letrado o un oficio eclesiástico. Pero la pobreza no era suficiente razón para recibir la ayuda del rey. También había que sumar una vida ejemplar y una larga lista de servicios a la corona y a Dios. Sobre este punto cada religioso se extendía varios folios:

Yo, el dicho gonzalo garcia zorro con todo el discurso de mi vida e bibido bien quieta y pasíficamente asi en el tiempo de mi mosedad como despues que soy sacerdote dando de mi persona todo buen exemplo para que se me puedan encargar qualesquier beneficios y prevenidas. (AGN, HC 16, f. 519 v.)

Sobre Bernardino del Castillo Carcamo decía uno de los testigos:

Es hombre honrrado y de buena vida y costumbres y rrecogido y que con ser muy mozo que al presente sera de veinte años vive honesta y rrecogidamente ocupándose solamente en sus estudios [...] y por su grande virtud y cudicia que tiene del estudio todos asi gente eclesiastica como seglar le quieren y aman mucho. (AGN, HE 19, f. 867 r.)

El sacerdote Martín Gil presentó como testigo en su probanza a Cristóbal de Estrada, antiguo mayordomo en Icabuco y procesado por causar la muerte de un capitán indígena. En favor del religioso, Estrada afirmaba:

Este testigo tiene al dicho martin gil por hombre de bien y muy honrrado y que en el tiempo que le ha tratado y que le conosçe le ha visto vivir en paz y quietud y el suso dicho es quieto e pacifico y de ordinario a tenydo mucho recogimiento En su vida por lo que es amado y querido de todos y no le ha visto que aya sido escandaloso ny que por su causa aya avido alborotos ny escándalos. (AGN, HE 9, f. 462 r.)

Después de aplicar todas estas imágenes dentro de las normas de redacción aceptadas por el imperio, cada religioso hacía mención de sus gracias particulares. Quienes llevaban muchos años como doctrineros contaban en cuántos pueblos habían estado y cuánto habían trabajado en la conversión de los naturales. Alonso Sánchez Merchán, encomendero de Cómbita, describía así la vida de Martín Gil en las doctrinas, con su ejemplo, predicación, buen trato y administración de los sacramentos:

[...] y celebración del culto divino a todas las oras que se le pedian con mucho amor y voluntad enseñandoles la doctrina cristiana y declarandoles el Evangelio para que los suso dichos se persuadiesen a ser buenos cristianos y a servir a Dios y venir en puliçia y que dejasen sus malos husos y costumbres rricotos E cerimonias por lo qual via este testigo que muchos yndios de los dichos

pueblos venian a convertirse y rresçibir agua de bautismo y a casarse y vivir en Estado de gracia Sin les dar ocasión a que hisiesen otra cosa en contrario de esto y para mas respeto y mejor los dichos yndios hiziesen lo que les enseñaba y predicaba los rregalava y usava con ellos de mucha caridad halagandoles de lo que tenya y junto con esto dandoles siempre buen exemplo y ymponiendolos en buenas costumbres porque no vio este testigo que hisiese cosa que no deviese y de ordinario tubo mucho reconocimiento y bivio con la tenplança y modestia que a su abito comvino y como buen cristiano sin dar nota de su persona y lo mismo a fecho entre los españoles. (AGN, HE 9, f. 460 r.)

Otros con menos experiencia entre los indígenas relataban con detalle los estudios que habían realizado durante su vida en España o en el Nuevo Reino. Gonzalo García Zorro expresaba sus servicios en la enseñanza de los nuevos sacerdotes. Cada cual intentaba reflejar lo mejor de sí, callando lo que no debía saberse y omitiendo las virtudes que no se poseía. Todos los clérigos parecían ejemplares y virtuosos, dignos de ser premiados e imitados. Los teólogos de Trento estarían orgullosos al ver cómo sus imágenes y valores habían (por lo menos en el papel) moldeado la vida de los sacerdotes. Los disensos y los conflictos solo aparecerán en los siguientes capítulos de este trabajo cuando examinemos los procesos y pleitos que contra algunos de estos sacerdotes entablaron los indígenas, los vecinos o sus compañeros en la tarea de evangelización. Por lo pronto veamos un ejemplo de la vida “quieta y pacífica” de los clérigos.

En febrero de 1570 el prior del convento de Santo Domingo en Santafé, fray Antonio de la Peña, pedía justicia porque varios sacerdotes habían violado los privilegios que las órdenes mendicantes habían recibido del papa para enterrar muertos en sus monasterios. Hacía unos días había muerto una indígena y en su testamento había mandado que la enterraran en la iglesia del

convento de Santo Domingo. En medio de la lluvia, el prior envió a sus frailes a recoger el cuerpo de la mujer. Cuando regresaban al convento, varios jóvenes clérigos del arzobispado intentaron quitarle a los frailes el cuerpo de la indígena empleando la fuerza. Según el prior dominicano:

[...] salieron los dichos reos por mi acusados y por fuerza se la quitaron y tomaron a los dichos mis frayles poniendo manos violentas en ellos en que les dieron muchos golpes y puñados y empujones y a traicion arremetieron al padre fray juan de rroa que hazia el oficio funeral de cara lo echaron en un arroyo y lo descalabraron y hirieron malamente en la cabeça donde le cortaron cuero y sangre y le salyo sangre y ansi mismo a el y a los demas les rompieron la estola y abitos y bestiduras que trayan.
(AGN, C 56, f. 517 v.)

Otros testigos ofrecieron más detalles sobre la lucha a golpes, empujones y ladrillazos entre los frailes y los clérigos. Esto ocurría en la ciudad de Santafé a la vista de los fieles cristianos españoles e indígenas. Sus protagonistas pertenecían al orden superior dentro de la jerarquía moral de la sociedad. Su ejemplo podría, por lo menos, confundir a los presentes. Entre los clérigos que participaban en la riña se encontraban Diego Ortiz, Juan de Figueredo, Antonio González y el joven sacristán Gonzalo García Zorro, quien seis años después aseguraba en su probanza haber “bibido bien quieta y pasíficamente asi en el tiempo de mi mosedad como despues que soy sacerdote”.

Las imágenes sobre los frailes: la clausura contra la apostasía

Dentro del orden de las imágenes y de las prácticas que intentaba difundir la Iglesia, los frailes debían vivir recogidos en sus conventos en medio de una vida de silencio y obediencia. Pedro de

Aguado, fraile franciscano, quien fue durante muchos años provincial, informaba en su probanza escrita en 1575:

En el discurso del tiempo que a que E estado y rresidido en este nuevo rreino de granada siempre e procurado hazer el dever y lo e hecho Asi en la clausura que devo al abito y orden que tengo profesado como en dar buen exemplo En obras y enseñança. (AGN, HC 7, f. 160 v.)

Un fraile, a diferencia de un clérigo, debía pasar sus días recluso en un convento donde rezaría las horas canónicas, se “disciplinaria”, estudiaría y participaría en los servicios religiosos de su comunidad. El Concilio de Trento exigía a los regulares que rigieran su vida de acuerdo con la regla de la orden que profesaban. Los superiores de los conventos debían velar porque cumplieran con sus votos de pobreza, castidad, vida en común, alimento y hábitos (*El Sacrosanto*: 358). Fray Pedro de Aguado escribía en su probanza y contaba sobre sus trabajos al respecto como guardián de la clausura y el recogimiento en su convento. También refería sus servicios en la edificación de las celdas “y otras cosas que hize rreparar y el coro y asientos de madera labrada que esta hecho en el dicho monasterio y adornado la yglesia y altares de ella de muchos ornamentos” (AGN, HC 7, f. 161 r.). También fray Vicente Mallol, provincial de San Agustín, escribía en 1603 relacionando sus servicios y méritos: “predicando en esta corte y otras partes de este Reyno con la açepcion y buen exemplo que es notorio” (AGN, C 44, f. 871 r.).

En el Nuevo Reino de Granada, los frailes que habitaban en los conventos solo podían salir de su recogimiento cuando iban a residir en un pueblo indígena como doctrineros. Para resolver esta contradicción entre sus obligaciones de vivir en clausura y salir por los pueblos a predicar a los indígenas y enseñarles la doctrina, los franciscanos construyeron varios conventos en diferentes regiones del territorio del Nuevo Reino.

Los conventos, de acuerdo con las cartas escritas al rey, vivían en pobreza, por eso solicitaban con frecuencia mercedes de vino y aceite a la Real Hacienda. Los frailes realizaban el cálculo de cuánto les correspondía de acuerdo con el número de religiosos que vivían en cada convento. El rey sólo concedía estos favores a los regulares que al momento se encontraban en los conventos, excluyendo a quienes estuviesen administrando doctrinas indígenas¹³. Los ingresos de estas casas provenían de los salarios que los frailes recibían como doctrineros. Aunque el Concilio de Trento les prohibía la propiedad privada a los frailes, la mitad del estipendio correspondía al religioso y la otra mitad a su convento.

Cuando todavía la jerarquía eclesiástica no lograba asentarse definitivamente en el Nuevo Reino, muchos sectores entre los colonizadores denunciaban que algunos frailes vagaban sin licencia de su prelado, enriqueciéndose y dando mal ejemplo. En 1575, fray Luis Próspero Pinto, de la Orden de San Agustín, pedía una merced de vino y aceite para su convento, decía sobre su fundación:

[...] como en todo este reyno no avia monasterio de dicha horden los discolos y enemigos de la clausura de la religion a el solían acudir, de lo qual resultava y a resultado muchos escandalos y a la orden mucho trabajo y costa enviar a recogerlos lo qual con esta fundacion ya esta quitado porque ni ellos vendran sabiendo ay ya quien los recoja. (AGN, C 48, f. 242 r.)

Esta imagen del fraile vagabundo se contraponía expresamente a la del religioso de convento que Pedro de Aguado representaba en su probanza. Mientras una reconstruía en su conducta todas las virtudes que la Iglesia deseaba de un religioso, la otra se emparentaba con los errores que la misma Iglesia pretendía

¹³ AGN, RC 1, 11 de noviembre de 1571. "Real Cédula para que el vino de Su Majestad hace merced a los religiosos de Santo Domingo y San Francisco, no se suministre sino a los que actualmente residieren en esos monasterios en Santa Marta y Nuevo Reino, no extendiéndose por consiguiente la misma gracia a los que andan fuera de su convento como doctrineros de indios".

enmendar. Los predicadores errantes pertenecientes al bajo clero habían avivado con sus discursos los miedos apocalípticos en las aldeas y los pueblos europeos, enseñando errores de fe y confundiendo a los rebaños de creyentes (Delumeau, *El miedo*).

Cuando los frailes dejaban de vivir bajo la supervisión de sus superiores podían cometer conductas tan reprochables para la Iglesia como las denunciadas en el proceso por extravíos contra fray Bartolomé de Montesinos, un fraile mercedario que había sido comisario de su orden en el Cuzco y en Panamá y que luego consiguió licencia para pasar a otras partes de Indias (AGN, C 44, ff. 636 r.-658 v.). Se cruzó con el obispo Juan de los Barrios en 1559 cuando ya había colgado sus hábitos para vivir como seglar bajo el nombre de Martín de Ribera. Compraba ganado en Tunja y lo llevaba camino del Perú cuando fue acusado por Sebastián Marín, vecino de Quito, de haber incitado al pecado nefando (homosexualidad) a dos criados suyos con quien el fraile viajaba. Con una gran cantidad de detalles, el documento que corresponde al proceso cuenta cómo Juan de los Barrios levantó la información sobre la vida de Montesinos.

Además de las acusaciones que recibía por su conducta homosexual, el fiscal de la Audiencia afirmaba que Montesinos era un fraile:

[...] apostata y descomulgado fuera de su religion y obediencia de su prelado y horden y si es tal fraile como dize e nonbra todo lo qual con diabolico Animo y dañado pensamiento a yntentado y a su cometido a ynduzido e persuadido a Fieles cristianos que con el cometieron el dicho pecado nefando lo qual a hecho y cometido de tiempo de mas de veinte años A esta parte y como apostata y fuera de su abito y religion de mas de quatro años a esta parte y a cometido e yntentado cometer y perpetrado otros muchos graves feos e ynormes delitos de mas de mal ejemplo que a dado a los fieles cristianos en todo lo qual grave e atroz e

atrosísimamente a delinquido e por esso a de ser grave e atrozmente castigado. (AGN, C 44, f. 657 r.-v.)

Si bien el comportamiento de Montesinos muy seguramente no es descriptivo de todas las prácticas que podían asumir los frailes que pasaron al Nuevo Reino sin licencia de su superior, la terrible imagen que de él se perfilaba en el proceso que se le siguió se oponía a la imagen idealizada de los frailes que se desprendía de la probanza de Aguado. Tal vez ni una ni otra sean representativas de la vida cotidiana de los frailes en el siglo XVI, pero las dos hacen parte del mismo enfrentamiento entre las jerarquías de la Iglesia y los religiosos en sus esfuerzos por regular la vida y conductas de sus sacerdotes.

También en este proceso los acusadores mostraban en sus declaraciones temor por los efectos que el ejemplo de fray Bartolomé de Montesinos hubiera motivado entre “los fieles cristianos”.

En la segunda mitad del siglo XVI estaban ocurriendo diferentes procesos globales para el cristianismo y locales para el Nuevo Reino de Granada que afectaron de forma significativa la vida de los religiosos que se encargaban de doctrinar a los muiscas en sus pueblos. Por una parte, las tensiones producidas por los esfuerzos de la Iglesia posterior al Concilio de Trento que intentaba hacer más severas las normas que regían la vida de los sacerdotes. Por otra, las experiencias misionales de las órdenes religiosas y de la Iglesia en general durante la primera mitad del siglo XVI, especialmente en México, que dictaban tradiciones a seguir en cuanto al ejemplo y forma de cristianizar a los indígenas.

A lo anterior se sumaban los cambios en la composición del grupo de los colonizadores, que producían un nuevo grupo de personas vinculadas con la élite a través del parentesco, pero ubicadas dentro de la ambigua posición de mestizos.

Es difícil hacer generalizaciones sobre el clero que se encargó de la evangelización durante estos primeros cincuenta años del

arzobispado. Tal vez sea más fácil entender la diversidad de procedencias, comportamientos, motivos e intereses de quienes hacían parte de este grupo de colonizadores, viendo y examinando cómo entraron en interacción con otros españoles y con los indígenas durante el largo proceso de conquista espiritual del Nuevo Reino.

Capítulo 2

¿Indigenismo o poder pastoral?

Aunque la intención sea muy santa, no por esto todos los peones que envía en la mies de Jesucristo trabajan de la coger y allegar.
Fray Juan de Filiberto, custodio de los franciscanos.

En 1553, mientras fray Juan de los Barrios recorría el camino que lo llevaría desde Santa Marta hasta Santafé para ocupar el cargo de obispo, el adelantado Jiménez de Quesada, el capitán García Zorro, el capitán Hernán Vanegas, el capitán Antón de Olalla y los demás encomenderos disfrutaban de los privilegios que les había otorgado la corona española por haber conquistado y *pacificado* estas tierras. En sus repartimientos de indios los encomenderos recolectaban oro, mantas, trigo, cebada y maíz cosechado por sus *vasallos*, además de hierba, madera, venados, sal, cabuya, lana, cal o cualquier otro fruto de la tierra. Recibían también en recompensa varios *indios de servicio*, como se los llamaba en las tasas de tributo que los visitadores fijaban después de contar los indígenas de cada pueblo: un ovejero, un gañán, un pastor y otros criados que cada día debían servir en casa del encomendero a cambio de algo de comida y de vestido¹⁴.

¹⁴ AGN, VB 5, f. 991 r. Tasa de tributos del pueblo de Ubaté elaborada por la Real Audiencia en 1555.

Por todo lo que recibían como tributo, los encomenderos entregaban la quinta parte al rey y se comprometían a enseñar “nuestra sancta fee y religion christiana” a los indígenas de sus pueblos. Esta obligación, que parece ser muy poca comparada con todos los beneficios que recibían, se convertirá durante la segunda mitad del siglo XVI en una de las excusas más recurrentes de la corona española para intervenir, contravenir y socavar el pilar en que se sustentaba el poder de los encomenderos: el tributo indígena. La Real Audiencia no logrará debilitar el poder de los encomenderos hasta el siglo XVII, cuando la población indígena, disminuida por la guerra, el excesivo trabajo y las terribles viruelas que ocurrieron a lo largo del siglo XVI, ya no podrá sustentar el peso del tributo.

La lucha entre la corona y los encomenderos servirá como marco de referencia para ubicar la acción de los religiosos en el proceso de cristianización de los indígenas. Responsabilidad del rey, obligación de los encomenderos, tarea de los clérigos y frailes y deber de todo buen cristiano, la evangelización representaba para la Iglesia una oportunidad de intervenir en la vida de las comunidades indígenas instaurando una forma de poder individualizante capaz de crear una relación personal entre cada sujeto y la Iglesia. El proyecto cristianizador, representado por un doctrinero que cada temporada cambiaba de rostro, intentaba consolidar su posición mediante un discurso benévolo hacia los indígenas, y de prácticas que aparecían ante los ojos de los otros colonizadores como de bondad y caridad cristiana. Esta forma de poder debía ser majestuosa, pero benévola, debía invitar a la admiración y, en este caso, a la imitación; debía atraer la voluntad de los indígenas, facilitando ganarse su confianza y permitiendo su cristianización.

Dichas prácticas, que hacían parte del poder pastoral que ejerció la Iglesia en el mundo católico hasta que fue reemplazada por el Estado (Foucault, *El sujeto*), han sido interpretadas por los investigadores del siglo XX como *indigenistas*. Esta noción, que no se conoció en el siglo XVI, debe ser evaluada a la luz de los usos y discursos que los religiosos produjeron acerca de su labor

pastoral, de su utilidad social y de las oposiciones y espaldarazos que recibieron de los bandos que se disputaban el acceso a la mano de obra indígena en el Nuevo Reino de Granada.

Michel Foucault se refiere al poder pastoral como una técnica de poder originada en las instituciones cristianas (Foucault, *El sujeto*). La “acción del pastor” se encamina a lograr la salvación de los fieles, pero no como comunidad sino como individuos; de las acciones de cada cual depende su salvación en el otro mundo. Foucault pone de presente cómo la tutela del pastor sobre el individuo se desarrolla durante toda su vida a través del conocimiento de su *alma*, de su conciencia. Esta astucia para conducir el rebaño es propia del pastor, pero a su vez supone un sacrificio de su parte: “el poder pastoral no es solamente una forma de poder que manda, debe también estar preparado a sacrificarse por la vida y salvación del rebaño” (Foucault, *El sujeto* 64). Los discursos elaborados por los religiosos en el Nuevo Reino en defensa de los indígenas pueden entenderse como una estrategia para consolidar esta forma de poder pastoral definida por Foucault.

La Iglesia, que ejercía sobre los individuos esta forma de controlar y modelar las prácticas, no era sin embargo una institución monolítica. En su interior se enfrentaban las órdenes religiosas y los clérigos del arzobispo. Cada uno, para defender la validez de las prácticas que aplicaba con los indígenas, creaba, reproducía y promovía imaginarios sobre sus actuaciones, virtudes y servicios al rey y a la evangelización, estableciendo alianzas con la corona y en contra de los abusos de los encomenderos, escribiendo cartas al rey en las que denunciaba sus excesos. Así, el proceso de cristianización avanzaba no siempre con los resultados que sus impulsores esperaban, aunque siempre sometido al azar, las contingencias y necesidades producidas por las luchas entre los colonizadores: estos últimos intentaban establecer el orden donde ellos creían ver el desorden, instaurando unas nuevas relaciones entre las comunidades indígenas y los colonizadores españoles.

Religiosos contra encomenderos: los colonizadores en conflicto

Los encomenderos, hombres de armas que participaron en la Conquista, eran además devotos y piadosos cristianos españoles, seguidores de Santiago, el santo conquistador de los moros. La capilla más antigua que existió en la catedral de Santafé la fundó el capitán Gonzalo García Zorro, conquistador y encomendero, quien la dedicó a la devoción del apóstol Santiago, patrono de España (Fernández, *Noticia historial* I: 317). Por eso, aunque la evangelización no fuera su principal motivación, su fe y sus devociones religiosas les imponían necesidades como las de confesarse, ir a misa y vivir como cristianos bajo el amparo espiritual de la Iglesia católica. Desde su llegada al altiplano en 1536, estaban acompañados por religiosos como el famoso Domingo de las Casas, célebre por officiar la primera misa en Santafé. Tal vez por sentirse tan lejos de España, los primeros españoles del Nuevo Reino se habrían lamentado por la ausencia de conventos e iglesias de piedra. Incluso debieron sentirse confortados con la fundación, hacia 1550, de los monasterios de San Francisco y Santo Domingo en Santafé¹⁵ y con la llegada del obispo fray Juan de los Barrios tres años después. No obstante, es poco lo que podemos decir acerca de la presencia del clero regular y secular antes de 1550 en Santafé y Tunja. Hasta ese momento no se había construido una iglesia de piedra en la plaza de Santafé, edificio que resultaba indispensable dentro del orden espacial de una ciudad cristiana en las Indias. Durante los años que antecedieron a la fundación de la Real Audiencia (1549-1550), la presencia y las acciones de los religiosos estaban vinculadas con las representaciones públicas del poder de los colonizadores frente a las comunidades que habían dominado (Zamora I: 213).

Los dominicos Juan de Aurrez, Juan de Montemayor y Juan Méndez dirigían a su vez su interés a la conversión de los jefes

¹⁵ Existe desacuerdo sobre el mes exacto de las fundaciones. Ver Mantilla, *Los franciscanos* 54 y ss.

indígenas más importantes, como Aquiminzaque o el cacique de Sogamoso, quien al hacerse cristiano comenzó a llamarse Alonso (Zamora I: 263). Los esfuerzos de estos religiosos se centraron en las élites indígenas, mientras la conversión del común de la población muisca estaba más bien lejos de sus posibilidades. Por consiguiente, su intervención en la vida cotidiana de las comunidades no tuvo el impacto que tendría años después cuando los doctrineros comenzaran a vivir en las poblaciones indígenas con el fin de cristianizar sus costumbres y reforzar a la *policía cristiana*.

Cronistas como el dominico Alonso de Zamora creaban con su pluma la imagen de frailes frenéticos que destruían ídolos y bautizaban caciques; no obstante, podemos suponer que había en su descripción algo de engrandecimiento de la tarea de su orden religiosa y mucho de ejemplo moral para sus contemporáneos, en especial para los religiosos. De hecho, la información disponible acerca de los religiosos y la evangelización en los primeros años después del establecimiento del arzobispado es fragmentaria y consiste en su mayoría en la correspondencia enviada desde Santafé al Consejo del Rey.

Al parecer, el obispo y los priores de las órdenes de San Francisco y Santo Domingo no lograban ponerse de acuerdo acerca de la forma de evangelizar a la población indígena y tenían constantemente encuentros y tensiones que se manifestaban en la sucesión de cartas de quejas que escribían el obispo, los priores, los oidores e incluso los vecinos. En los primeros años del arzobispado, las alianzas entre los oidores y el obispo, o entre el obispo y las órdenes eran, cuando menos, efímeras (Romero). Por otro lado, los encomenderos, quienes como cristianos necesitaban de la presencia de los sacerdotes en las ciudades y en los pueblos, pronto entablaron enemistades, discrepancias y pugnas con los religiosos.

Las razones de las hostilidades entre unos y otros no estaban del todo claras. Tanto Juan de los Barrios como los priores coincidían en afirmar que a su llegada la situación religiosa de la provincia

era lamentable, no solo en cuanto a la evangelización de los muisecas sino también en lo relativo a las costumbres cristianas de los españoles. Esto debía parecerles nefasto a los religiosos, quienes, como veremos, creían que el ejemplo de vida que los cristianos dieran a los indígenas era una de las más eficaces estrategias para la conversión. El obispo y los religiosos estaban de acuerdo en algo más: los españoles que hasta ahora habían tenido bajo su control a la población indígena no se habían preocupado por su instrucción religiosa y habían cometido graves ultrajes y maltratos contra ellos. Así, fray Jerónimo de San Miguel, custodio de los franciscanos en el Nuevo Reino, escribía en 1550 esta carta dirigida al rey:

No haría yo lo que debo ni cumpliría con lo que a mi conciencia conviene, si no diese cuenta a Vuestra Real Alteza de lo que toca a los tratamientos de los naturales. Y primeramente quiero decir que en este Reino, aunque es poca tierra, se han hecho tantas y tan grandes crueldades, que si yo no las supiera de raíz y tan verazmente, no pudiera creer que en corazón cristiano cupieran tan crueles y fieras inhumanidades. Porque no hay tormento tan cruel ni pena tan horrible que de estos, que de muy servidores de Vuestra Alteza se precian no hayan experimentado en estos tristes y pobrecitos naturales, porque unos los han quemado vivos, otros, les han con muy grande crueldad cortado manos, narices lenguas y otros miembros; otros, es cierto haber ahorcado gran número de ellos, así hombres como mujeres; otros, se dice, que han aperreado indios y destetado mujeres y hecho otras crueldades, que en sólo pensarlo tiemblan las carnes a los que algo de cristianos tienen. Estos son los servicios que acá a Vuestra Alteza se hacen y por los cuales piensan ser remunerados. (Mantilla, *Los franciscanos* 396)

Por sus acusaciones contra los encomenderos, esta carta parecía coincidir con la tradición de lucha que desarrollaron algunos religiosos vinculados a las órdenes mendicantes en las Antillas y en Nueva España en denuncia del maltrato cometido por los españoles contra los indígenas. Los investigadores del siglo xx han

empleado el término *indigenismo* para referirse a las actividades que en la primera mitad del siglo XVI desarrollaron los sacerdotes¹⁶ (Hanke, *La humanidad*; Mirés, *La colonización*). Algunos de los religiosos que presenciaron los primeros intentos coloniales españoles en las islas reprendieron a los encomenderos y a los funcionarios por su actitud hacia los indígenas, en especial frente a los abusos cometidos mediante la apropiación de su trabajo. Al respecto adquirió fama y cobró cierta importancia el sermón del dominico fray Antonio de Montesinos, pronunciado en vísperas de la Navidad de 1511. Esta fue la primera defensa pública de la causa indígena; tras este incidente se encontraban las posiciones antiesclavistas de un grupo de religiosos dominicos dirigidos por su vicario Pedro de Córdoba (Mirés, *La colonización*).

La actitud de los religiosos también encerraba una opinión positiva sobre los indígenas, que en algunos casos llegaba incluso a acercarse a la idea del “buen salvaje” cuando reivindicaba su bondad natural, su mansedumbre e inocencia. Esta posición generó un conflicto entre algunos religiosos y los españoles beneficiados con las encomiendas, lo que obligó a la corona a tomar una postura con respecto a la libertad de los indígenas, la justicia de la guerra de conquista y la obligación de trabajar para los vencedores. De estos debates resultó la promulgación de las nuevas leyes inspiradas en el triunfo aparente de de las Casas en su controversia contra Sepúlveda.

Como forma de contrarrestar el poder adquirido en las colonias por los conquistadores, la corona apoyó los experimentos misionales de las órdenes religiosas y toleró las opiniones de sus religiosos a favor de un trato menos cruel hacia las poblaciones americanas sometidas. No obstante, la situación política dentro de las nuevas audiencias dificultó su labor. En México, luego de un periodo de apogeo de los religiosos que permitió la acción

16 Juan Friede, por ejemplo, escribió sobre los religiosos un artículo titulado “Los franciscanos del Nuevo Reino Granada y el movimiento indigenista del siglo XVI” (Friede 1958).

de Sahagún, Motolinia y los “doce” franciscanos durante la primera mitad del siglo XVI, la corona impuso un sistema diocesano que recortó la autonomía de los religiosos frente a los obispos y las autoridades civiles (Ricard).

La segunda mitad del siglo XVI ya no era la época dorada de las órdenes religiosas que se veían obligadas a ceder su espacio en la cristianización frente a la Iglesia jerárquica y diocesana. Oficialmente, ninguna orden religiosa había asumido la causa *indigenista* como política dominante. No obstante, en el Nuevo Reino de Granada ese *indigenismo* de los primeros frailes parecía advertirse aún en 1550, cuando escribían sus comentarios sobre los muiscas, como este de fray Jerónimo de San Miguel:

Porque los indios son muy muchos, y si yo no me engaño, son de muy vivo ingenio y de muy grande habilidad y gran razón, y entienden muy bien lo que les conviene y es gente que no se deja engañar, según se ve en el mercado que hacen. (Mantilla, *Los franciscanos* 394)

Los primeros frailes que evangelizaron el Nuevo Reino expresaron su interés por aprender la lengua de los muiscas, aunque la encontraban diversa y difícil de pronunciar; proyectaban efectuar visitas, pueblo por pueblo, para inquirir sobre la vida, los comportamientos y las prácticas de los indígenas cristianos. Querían edificar conventos y establecer colegios para los hijos de los caciques. No había gran diferencia entre sus métodos de evangelización y los que sus compañeros habían practicado en la conversión de los indígenas de la Nueva España (Ricard). En 1551, después de un año de evangelizar en el Nuevo Reino, el custodio franciscano Jerónimo de San Miguel escribía:

[...] en nuestras casas tenemos parte de los hijos de los caciques y principales, los cuales adoctrinamos en las cosas de nuestra santa fe y enseñamos en nuestra lengua castellana. (Mantilla, *Los franciscanos* 402)

Así, los franciscanos del Nuevo Reino informaban al rey sobre sus planes de evangelización surgidos de la experiencia misional de la orden en otras partes de Indias: aprender la lengua indígena, fundar colegios para instruir a la élite muisca, visitar los pueblos. Querían llevar a cabo una estrategia de conversión que fuera eficaz y que sirviera como contrapeso a las experiencias anteriores de cristianización, de las cuales se quejaban porque habían producido indígenas cristianos practicantes de una *religión* ambigua, capaces de regresar en cualquier momento a sus antiguas prácticas *idólatras*. En 1550 el franciscano fray Jerónimo de San Miguel escribía el rey:

Un muy gran mal hay en este Reino y es que muchos indios, especialmente ladinos, vienen a tomar nuestra santa fe, y recibir el sacramento del bautismo, los cuales después de haber muchos años vivido como cristianos, y haber entrevenido [¿intervenido?] en nuestros sacrificios y misterios de la fe, si alguna ocasión les dan por liviana que sea dejan la conversión de los cristianos y se van por sus pueblos, volviendo a sus nefandos ritos de sus idolatrías y hacen escarnio de lo que entre nosotros han visto, contrahaciendo lo que en las iglesias se hace, y aplicándolo a veneración de sus santuarios e ídolos. (Mantilla, *Los franciscanos* 399)

En este caso, la forma de predicación que estaban practicando los franciscanos se oponía a las desagradables consecuencias que, desde su punto de vista, podían derivarse de la relación entre los indios y los españoles. La "ladinización", como producto de los contactos ocurridos en el contexto del servicio personal y del trabajo indígena, se convertía en un mecanismo que facilitaba el ingreso del indígena al cristianismo, pero que no permitía la comprensión de los dogmas de fe de la religión. Esta denuncia, efectuada unos meses después de la creación de los conventos, nos haría pensar que antes de 1550 la cristianización de los muisca no se llevó a cabo por medio de la acción de los religiosos,

sino más bien por la actuación de los indígenas dentro de las zonas de contacto generadas por la utilización del trabajo indígena en las ciudades y las estancias.

De esta manera, la estrategia de evangelización debía además abarcar una lucha contra la reincidencia de la idolatría entre los nuevos cristianos a través del castigo y la represión. En 1551 fray Jerónimo de San Miguel describía así el trabajo de los franciscanos durante su primer año de permanencia en el Nuevo Reino:

[...] poniendo la doctrina evangélica por los pueblos, anunciándoles el misterio de la cruz, destruyendo los lugares al enemigo de naturaleza humana dedicados, edificando iglesias y en todas partes poniendo el trofeo de nuestra redención. (Mantilla, *Los franciscanos* 401)

Si los religiosos declaraban en su correspondencia al rey su intención de evangelizar y su optimismo frente a esta empresa por la buena acogida por parte de los muiscas, entonces... ¿qué ocurrió? ¿Por qué no tenemos más noticias acerca de sus colegios y fundaciones? Dos años más tarde, en 1552, los conventos de Santo Domingo y San Francisco se hallaban abandonados, los religiosos habían huido del Nuevo Reino. Fray Jerónimo de San Miguel, primer custodio franciscano, había sido apresado por los oidores y enviado a España en la nao del maestre Juan de Mondragón. Nadie se salvó de su naufragio (Mantilla, *Los franciscanos* 128; Gómez Canedo, "Los orígenes franciscanos" 161).

El obispo Juan de los Barrios pensaba que este religioso había sido una "cabeza enferma", censuraba además la huida de los frailes porque "por ningún agravio ni extorsión que vuestros oidores les hiciesen debían ni era lícito desamparar como desampararon aquella iglesia y la fe y Evangelio que tenían fundada y predicada a los indios" (Friede, *Fuentes documentales* II: 50). Juan de Filiberto, sucesor en la custodia, consideraba que los primeros frailes solo se habían interesado por "allegar pecunias y vivir

tan mal, que de sus malos ejemplos queda la tierra infeccionada” (Mantilla, *Los franciscanos* 408).

La actividad de los frailes no disgustaba solo a sus superiores y al obispo. También habían logrado incomodar a otros colonizadores, quienes mostraban en sus cartas la antipatía que los primeros religiosos despertaron entre los encomenderos y oidores. Tal vez su actitud de crítica frente al trato que estos españoles daban a los indígenas generaba estas hostilidades. No obstante, el propósito de las cartas que escribían los religiosos iba más allá de la defensa de los naturales.

En el primer informe enviado a España en 1550, Jerónimo de San Miguel, quien constantemente afirmaba la veracidad de sus juicios (“no escribiré cosa que por mis ojos no tenga visto, o no tenga muy bien examinado”), premiaba o atacaba, alababa o criticaba según su conveniencia. Ensalzaba al visitador Zorita, quien había favorecido a los franciscanos durante su permanencia en Santafé, mientras cuestionaba el celo misional de los dominicos, sus rivales en los privilegios de la evangelización¹⁷. Podemos presumir que los frailes no se dedicaban solo a predicar a los indígenas y a rezar las horas canónicas. También escribían, y por medio de sus cartas participaban en la vida política del Nuevo Reino.

Sus escritos afirmaban la necesidad de su presencia en estas tierras de infieles y guerreros. Pero también dejaban entrever que, por la forma como hasta ahora se había gobernado, ni el ambiente político de la provincia ni las condiciones materiales constituían gran aliciente para que las comunidades religiosas permanecieran en el Nuevo Reino. Sin iglesias ni casas adecuadas para que funcionaran sus conventos, sin libros ni ornamentos, sus condiciones eran precarias. El custodio franciscano informaba al emperador Carlos V en su carta de 1550 sobre los sucesos ocurridos durante

17 Cuando se fundaron los conventos de San Francisco y Santo Domingo, los oficiales de la Real Hacienda cuestionaron si era necesario tener dos órdenes religiosas en la ciudad.

su viaje por el río Magdalena, donde perdieron dos canoas con la ropa, los ornamentos y los libros que habían recibido como merced real, “y así quedamos sin aparejo para decir misa y sin libros para nuestro estudio” (Mantilla, *Los franciscanos* 393).

La actitud despreocupada de los religiosos con respecto al “estudio” se convertiría en uno de los argumentos que empleaban los vecinos y las autoridades del reino para atacar el trabajo de los sacerdotes y los frailes que estaban en el Nuevo Reino desde antes de la fundación de 1550, año en que se crearon los conventos de los franciscanos y los dominicos. Incluso fray Juan de Filiberto, provincial de los franciscanos, se quejaba tanto de los métodos empleados para lograr la conversión de los indígenas como de las acciones de los evangelizadores; así lo decía en su carta al rey en 1553:

Y como hasta al presente no han tenido ningún obispo ni fraile que les hayan informado sus conciencias sino unos idiotas y frailes apostatas, que no han pretendido más que trasquilar y tener a estos hombres en su ceguera. Hoy, en este Reino, no hay sacerdote que entienda una palabra de gramática [latina] y cánones y es así en todas las Indias: por lo cual Vuestra Majestad debe proveer y mandar que a estas partes vengan personas de letras y evitar que no pasen acá tales idiotas, porque es verdad que los más que acá están, no saben leer ni rezar y su ejercicio es vender y comprar y dar mil malos ejemplos. (Mantilla, *Los franciscanos* 409)

Estas acusaciones contra todos los religiosos que habían doctrinado en el reino cobijaban también a fray Jerónimo de San Miguel, su antecesor en el cargo de custodio de los franciscanos. Al parecer, la tarea de cada nuevo evangelizador pasaba por desconocer el trabajo de su antecesor: muchos años después, al comenzar el siglo xvii, los jesuitas también se quejarían del trabajo de los dominicos, franciscanos, agustinos y seculares en lo referente a los métodos,

las actitudes y las prácticas de conversión al cristianismo de la población indígena¹⁸.

En medio de las quejas, los reproches y las tensiones que se producían dentro del grupo de los colonizadores españoles, resulta interesante examinar cómo los primeros frailes y el obispo hacían referencia a las formas que tomaba el abuso del trabajo indígena en el Nuevo Reino. Parte de la labor pastoral de estos religiosos consistía en denunciar y *proteger* al indígena frente al maltrato. Los religiosos consideraban que sus actitudes a favor de los indígenas hacían parte de su estrategia para lograr la conversión al cristianismo. Durante su experiencia misional en México, la defensa de los indígenas se había ubicado dentro de una amplia gama que iba desde la convicción sobre su inferioridad hasta la de su superioridad moral frente al español, pasando por el ideal de construir un mundo donde los indios vivirían cristianamente dirigidos por religiosos (Phelan y Ricard). En el Nuevo Reino de Granada las orientaciones del discurso de los frailes servían para acercarse tanto a las comunidades muiscas como al Consejo de Indias y al rey.

En el siglo XVI las dos obligaciones ineludibles de los muiscas fueron asistir a la doctrina y entregar el tributo que durante los primeros años se pagaba con el trabajo que el indígena prestaba a su encomendero (mezclándose así con el servicio personal, que había sido prohibido oficialmente por las nuevas leyes). Desde el comienzo de la evangelización en Indias, los religiosos entendieron que los excesos en el trabajo asignado causaban la disminución demográfica de la población y constituían una de las razones por las cuales los nuevos cristianos no podían cumplir con las ceremonias, prácticas y predicaciones católicas. Los encomenderos enviaban a sus *calpisques* o mayordomos para que sacaran a los niños indígenas y a los adultos tributarios de la Iglesia y de la

¹⁸ Archivo Generale della compagnia di Gesu en Roma, Cartas annuas 1605 a 1666. En adelante citados como AGCG/R. Agradezco a Joanne Rappaport por permitirme la consulta de estos documentos que ella investigó y transcribió en el Archivo de la Compañía de Jesús en Roma.

doctrina con el fin de mandarlos a trabajar en las estancias o cargarlos con leña para sus casas en las ciudades¹⁹. En 1576 el obispo Zapata de Cárdenas consideraba muy importante que el trabajo indígena para los encomenderos no siguiera interfiriendo en la evangelización:

Por cuanto tenemos experiencia que los caciques y capitanes y otros indios persiguen y maltratan a los indios cristianos y a los que se quieren convertir los amenazan y debajo de diversos colores los maltratan, y ansí mismo los mayordomos y algunos encomenderos so color de haciendas les impiden el tiempo que han de ser enseñados, de lo cual resulta grande escándalo, en especial cuando en los días de fiesta los sacan de la doctrina y misa para enviarlos a trabajar, por evitar todos estos daños, se manda al sacerdote que no consienta semejantes agravios y que con toda brevedad dé aviso al prelado diocesano para que provea de remedio en negocio tan grave y castigue a los culpados conforme a la culpa que en esto cometen con todo rigor ejemplarmente, y ningún día de fiesta trabajen los indios si no fuera con licencia expresa del ordinario tasando en el tal los días y tiempo santo que los podrá tener ocupados en sus haciendas. (Zapata 41)

Los religiosos consideraban que era preciso delimitar los campos de acción entre encomenderos y evangelizadores, puesto que las dificultades en la conversión no solo provenían de la acción de los infieles, sino de las trabas puestas por los cristianos españoles. Ya en 1551 fray Jerónimo de San Miguel escribía al rey diciendo que los indígenas mostraban “grande admiración y atención” por el trabajo pastoral efectuado durante sus visitas. Además, veía con “cierta esperanza” su conversión, solo perturbada por las acciones de los encomenderos:

19 AGN, VB 7, visita de Icabuco y Gacha. También puede verse: Colmenares y Villamarín.

[...] y cierto tenemos los religiosos muy cierta esperanza de su conversión, si no tuviésemos la contradicción que algunos de los encomenderos ponen, a efecto que los religiosos no veamos los agravios que a estos naturales se hacen y por esta causa hacen que algunos caciques se vayan cuando vamos a sus pueblos y que no oigan la predicación evangélica, de lo cual se sigue no pequeño escándalo y tibieza en los naturales y aun muy gran duda si es verdad lo que les predicamos y cierto si vuestra real alteza no pone remedio en ello, se seguirá muy gran daño. Tendríamos pues a muy señaladas mercedes que vuestra alteza por sus cédulas mandase que ningún encomendero entendiese en poco ni mucho en lo que los religiosos hacemos en los pueblos de los indios tocante a la doctrina cristiana e instrucción de los naturales. (Mantilla, *Los franciscanos* 402)

Este interés de los encomenderos por impedir la predicación constituye una pista sobre una de las razones que motivaban su oposición al trabajo de los religiosos. En efecto, muchos españoles estaban al tanto de los agravios que ocurrían en los pueblos en contra de los indígenas, sin que por esta razón los encomenderos sufrieran ninguna molestia. Entonces, ¿qué problema habría en que los religiosos se enteraran por los caciques de estos maltratos? Fray Jerónimo de San Miguel afirmaba que los encomenderos temían por lo que los caciques pudieran contar a sus doctrineros. Si los religiosos se enteraban de los abusos que los encomenderos cometían, podían valerse de estos argumentos para intervenir en las comunidades con la aprobación de la corona, que vería con buenos ojos los esfuerzos de sus súbditos por denunciar los abusos que sufrían sus vasallos indígenas.

Los religiosos: pastores y agentes coloniales

Para poder enseñar la doctrina, el religioso debía impedir que el encomendero hiciera trabajar en exceso a los indígenas y ganar de

paso la simpatía de los caciques y principales. El arma temida con que contaba para lograr intervenir en los asuntos de la encomienda era la escritura. Por eso escribía al rey, denunciaba, se convertía en ojos para ver lo que el rey no podía, y en manos para escribir lo que el rey no sabía. Justamente, reglamentar y limitar la cantidad de trabajo que los indígenas pagaban a sus encomenderos se convertía en una necesidad pastoral compartida con la corona. Tal vez por esto la primera visita realizada con el propósito de fijar una tasa para cobrar las demoras en las encomiendas la realizaron conjuntamente el oidor Briceño y el obispo Juan de los Barrios, quien, además, en su calidad jurídica de protector de indios siempre mostraba su interés por informar a la corona sobre la situación de los *naturales* del Nuevo Reino (Romero)²⁰. En este caso, los intereses religiosos y administrativos confluían en la necesidad de producir un cálculo legal sobre la proporción de trabajo, mantas, oro y comida que podían pedir los encomenderos a sus tributarios, despojándolos de la posibilidad de cobrar un tributo ilimitado.

El tributo estaba en el centro del debate también por otras razones: frente al estado de *idolatría* y la precariedad de la extensión del cristianismo entre los muiscas (“sin ningún lumbré de fee”) (AGN, RC1), el encomendero estaba forzado a *restituir* a los indígenas parte del tributo que había recaudado. Este era su deber, puesto que había dejado de cumplir con los deberes que le habían sido encomendados por el rey para el “descargo de su conciencia”.

La corona argumentaba que no estaba informada de la situación de “abandono espiritual” en que se encontraban sus vasallos indígenas, porque, al haberlos encomendado a un cristiano, había también *descargado* en él la obligación moral y legal de evangelizarlos. Cuando esto no se cumplía, el rey se declaraba inocente de toda la responsabilidad. De acuerdo con el Concilio Mexicano,

20 Los obispos de Indias poseían la función administrativa de actuar como protectores de indios. En el Nuevo Reino, el 13 de septiembre de 1557 la Real Audiencia relevó de esta ocupación al arzobispo y nombró en su lugar a Martín de Agurto.

el encomendero negligente debía asumir la deuda económica con la población que había sido puesta bajo su cuidado²¹. El valor de la restitución y la manera como debía efectuarse quedaba en manos del confesor, quien debía consultarlo al diocesano o al superior de su orden.

De esta manera, la corona comenzaba a delinear las funciones de los religiosos dentro de las comunidades indígenas como agentes coloniales. El doctrinero asumía un papel de *veedor* del cumplimiento de las nuevas leyes, elaboradas para recortar el poder de los encomenderos en Indias. Así se entiende que Jerónimo de San Miguel, en su carta de 1550, recordara que su trabajo en el Nuevo Reino, además de predicar, era “resistir a las crueldades que contra los tristes indios se hacen y trabajar para que se cumplan y guarden las Nuevas Leyes que a favor de la libertad de los naturales Vuestra Real Alteza ha mandado hacer” (Mantilla, *Los franciscanos* 400).

También Juan de San Filiberto confiaba en la “pía intensión de Vuestra Magestad” y se solidarizaba con la corona frente a los encomenderos porque: “todos los que acá tienen indios están en estado de perdición” (Mantilla, *Los franciscanos* 412). En consecuencia, empleaba parte del tiempo de su labor pastoral explicando la razón por la cual su majestad no debía restituir a los indígenas los quintos reales que recibía de las encomiendas donde no había existido doctrina, mientras que los encomenderos sí estaban obligados a efectuar esta reposición. A su vez, la corona parecía entender y avalar este papel del clero, pues desde el Consejo enviaba cartas a la Audiencia de Santafé para favorecer la acción del obispo y de las órdenes religiosas (Friede, *Fuentes documentales* II: 62, 101, 102, 143, 144, 145, 146, 358).

21 La congregación de México se reunió en 1546 y dedicó especial atención a las obligaciones de los encomenderos de instruir y convertir a los indígenas a su cargo, y a los castigos que debían aplicarse ante el descuido en el cumplimiento de sus responsabilidades, que podían ser, además de la restitución del valor de los tributos cobrados, la pérdida de la encomienda. En uno de sus capítulos, la congregación ratificaba el deber de restituir a los indígenas los tributos que les habían cobrado sin justo derecho porque, con su negligencia, los encomenderos habían hecho daño a Cristo y porque la fe cristiana, la misa y los sacramentos: “valen mas que quanto oro ni plata ni perlas ay en las yndias” (AGN, RC 1, 7 de septiembre de 1554).

Las constituciones sinodales, escritas por Juan de los Barrios en 1556, dedicaban los capítulos 8, 9 y 10 del título décimo al tema de la restitución de los tributos cobrados indebidamente por los encomenderos. Reafirmaban la obligación de cumplir con lo que acordaron los obispos mexicanos al respecto y mandaba que se enviaran al Consejo Real todos los asuntos relacionados con la “justicia de la guerra”²² que en el Nuevo Reino los españoles habían hecho contra los muiscas.

Tanto los prelados de las órdenes religiosas como el obispo Juan de los Barrios adoptaban el discurso y el propósito de las nuevas leyes presentándose como agentes coloniales y fieles súbditos de la corona, defendiéndola en cualquier circunstancia. Esto no significaba que practicaran la misma fidelidad hacia otros funcionarios coloniales como, por ejemplo, los oidores, los miembros de la Real Hacienda o los visitadores. De acuerdo con las cartas de los religiosos, la mayoría de los errores cometidos por la administración colonial, en cuanto a la conversión de los indígenas recaían sobre la negligencia de los funcionarios, quienes entorpecían la evangelización y “el *imperial* auxilio” del rey (a quien Juan de Filiberto llamaba el “*alférez* de Cristo”) a la Iglesia católica²³. En el conflicto entre los encomenderos y la corona española, los frailes que fundaron los primeros conventos en Santafé y Tunja tomaron partido por el rey, buscando una alianza que les permitiera contrarrestar el amplio poder que los encomenderos ejercían sobre las comunidades indígenas y así consolidar el suyo propio.

En gran medida estos poderes que se contraponían y se aliaban intentaban actuar sobre un problema básico de la vida colonial del Nuevo Reino: ¿quiénes pueden acceder a la mano de obra indígena? La Iglesia reclamaba su derecho a participar de las ventajas de la abundancia de población a través de la servidumbre. Al igual

22 Las reflexiones hechas por Francisco Vitoria sobre el “derecho de guerra de los españoles sobre los bárbaros” fueron objeto de varias controversias durante la primera mitad del siglo XVI. Al respecto puede verse Vitoria.

23 Puede notarse la forma como este religioso empleaba un lenguaje militar y expansionista para hablar de la extensión del cristianismo en Indias (Mantilla, *Los franciscanos* 419).

que la corona, deseaba que sus beneficios dejaran de estar concentrados en las manos de los encomenderos. En 1553, en la misma carta en que fray Juan de San Filiberto denunciaba el servicio personal que pagaban los indígenas a los españoles en los desembarcaderos, también pedía al rey que los encomenderos prestaran a sus indios para trabajar en los conventos franciscanos:

Continuamente hace frío en esta tierra y los vecinos no quieren dar los indios que nos traigan leña y se pasa el mes que no entra por nuestra puerta un manojo de leña [...] Suplico a Vuestra Majestad que para que tengamos casa donde con seguridad podamos residir, mande a los encomenderos que nos las manden hacer de tapias y ladrillo y adobes y cubrirlas con teja, pues es cosa que les costará muy poco, porque es el número de los indios muy grande y a cada uno cabe muy poco [...] pues ellos gozan los indios y no costean nada con ellos y Vuestra Majestad gasta mucho en enviar los frailes acá y no es mucho que los aposenten pues no les cuesta mas de mandarlo hacer [...]. (Mantilla, *Los franciscanos* 417)

Fray Juan creía que les costaría muy poco a los encomenderos servir a los frailes en la construcción de su convento; olvidaba así los enormes costos que este trabajo implicaba para los indígenas, quienes además debían cumplir con entregar los frutos de la tierra, los trabajos y los servicios que cada comunidad indígena pagaba a su encomendero; en esta tarea pasaban casi todo el año ocupados. Además de todo aquello, la tasa también fijaba una contribución para el doctrinero:

Y porque al clerigo o rreligioso que vos ha de doctrinar E ynstruir en las cosas de nuestra santa fe catolica es justo que se le provea de comida y sustentacion entre tanto que no ay diezmos de que se pueda sustentar vos el dicho cacique e yndios del dicho rrepartimiento dareis al dicho clerigo o rreligioso para cada mes quatro hane-gas de mayz y cada semana diez abes çinco hembras y çinco machos y para los días que no fueren de carne le

dareis cada dia un cantarillo de chicha y leña pa quemar y hierva para su cabalgadura si la tubiere y en la quaresma mandamos no le deis [roto] gallinas mas que el dicho pescado y huebos lo qual le dareis el tiempo que rresidiere el dicho sacerdote.²⁴

Estos esfuerzos de algunos religiosos por procurarse los beneficios del trabajo indígena cuestionan la noción de indigenismo, por su insuficiencia para explicar e interpretar las acciones diversas de los religiosos del siglo XVI. Con un esquema algo rígido dividimos la Iglesia en dos corrientes: una favorable al indígena y otra que, si no le era desfavorable, por lo menos era bien indiferente a la suerte de las poblaciones americanas.

El problema del indigenismo como categoría surge de la dificultad de englobar las actitudes, las prácticas y los discursos de fray Juan de Filiberto, de Juan de los Barrios o más aún, de todos esos religiosos desconocidos de los cuales no sabemos más que sus nombres. Las vidas de Bartolomé de las Casas o de Juan del Valle son, para los investigadores indigenistas de nuestro siglo, como las vidas de los santos que la Iglesia difundía para que sirvieran como ejemplo a la masa anónima de cristianos que las leían; también sus vidas son ejemplares, dignas de imitación para quienes hoy, en este siglo, las estudian y leen. Pero no pueden servir como paradigma que nos permita englobar y comprender la vida de todos los religiosos del siglo XVI. Como suele ocurrir, la vida de los seres humanos desborda las pretensiones de quienes intentamos comprenderlas.

La noción de maltrato en el discurso de los religiosos

Los frailes y el obispo denunciaban en sus cartas los agravios y los maltratos que los españoles practicaban con los indígenas.

²⁴ Dos años después de la petición de fray Juan, la tasa de Ubaté hecha por los oidores de la Audiencia Real en 1555, fijaba estas "contribuciones" para los doctrineros. AGN, VC 5, f. 991 v.

Cabe preguntarse a qué se referían cuando hablaban en estos términos, ¿qué era lo que denunciaban? Por una parte la apropiación del trabajo no remunerado, las mutilaciones, los ahorcamientos y la crueldad cotidiana en el trato, la falta de doctrina cristiana que conducía a la condenación de las almas de los indígenas, lo cual era una pena para la conciencia del rey y de Dios. Pero de otra parte los vecinos, los encomenderos, el cabildo e incluso los oidores también denunciaban las prácticas de los religiosos hacia los indígenas, hasta llegar en algunos casos a culparlos de las mismas acciones que ellos denunciaban en sus cartas. Por ejemplo, cuando don Juan del Valle, obispo de Popayán, excomulgó a los vecinos de la ciudad por el estado de servidumbre al que habían reducido a los indígenas de la provincia, los encomenderos formularon en su contra las mismas acusaciones que él dirigía contra ellos, razón por la cual se le abrió un proceso²⁵. También Juan de Penagos, alcalde de corte, acusó a Juan de los Barrios de tener indígenas en servidumbre, a quienes les patrocinaba en sus borracheras para que le sirvieran en sus casas. Hasta el franciscano Jerónimo de San Miguel, cuando se refería a los frailes que habían pasado al Nuevo Reino, decía:

[...] porque acá ninguno hay que mire lo que conviene al servicio de Dios y de vuestra real alteza y bien y provecho de los naturales, antes cada uno procura y busca como adquirir para sí, *no teniendo respeto alguno de los naturales y de que viene ser los pobres indios tan maltratados como son.* (Mantilla, *Los franciscanos* 406. Énfasis mío)

Cabe sospechar que estas acusaciones tenían como objeto desacreditar al otro y hacer ilegítimas sus denuncias. Pero aún más allá, nos permiten precisar en qué consistía la noción de maltrato para los religiosos del siglo XVI. En los informes que escribían y aún en las crónicas que sobre las provincias dominica y franciscana (Asensio; Zamora) escribieron los cronistas muchos años después, los

²⁵ La vida de Juan del Valle ha sido objeto de interés de varios investigadores, principalmente de Juan Friede (Vida y luchas). También se puede consultar el artículo de Constaín de Estrada y el proceso que en su contra entablaron los vecinos de Popayán en AGN, CI 10, ff. 665 r.-854 v.

religiosos se presentaban a sí mismos quemando ídolos, obligando a los caciques a mostrar sus *templos* (así no existiesen templos), castigando a los indígenas que consideraban idólatras, persiguiendo y desacreditando a quienes consideraban como *mohanes*, castigando el amancebamiento.

Sin embargo, algunos sacerdotes empleaban violentos castigos y penas pecuniarias bajo el pretexto de la evangelización de los indígenas. Cuando en 1583 el visitador Prieto de Orellana le practicaba Juicio de Residencia a Miguel Orozco, fiscal de la Real Audiencia entre 1578 y 1581, le formulaba cargos porque había permitido que el obispo Luis Zapata de Cárdenas y su provisor enviaran jueces eclesiásticos a los pueblos de las encomiendas para cobrar multas a los caciques y a otros indígenas. De acuerdo con el obispo, los indígenas, bajo el pretexto de tener en sus casas a indias del servicio, vivían amancebados con ellas. Al cacique de Fusagasugá, el provisor le cobró 148 pesos, a los indígenas de Queca los multó en 30 pesos, a los de Choachí en 400 pesos, al cacique de Chocontá en 20 pesos, a don Agustín, principal del mismo pueblo, lo multó en 20 pesos. El obispo también envió a un clérigo llamado Francisco García a otros repartimientos como Machetá y Une, donde efectuó algunos cobros en mantas. El fiscal Orozco recibió otro cargo por permitir que el provisor del arzobispo y otros clérigos maltrataran a los indígenas, aplicándoles “cruels tormentos de los miembros genitales” (citado por Mayorga 344-345)²⁶.

Para construir las iglesias de paja de los pueblos indígenas y para levantar la casa del doctrinero, la corona obligaba a trabajar a los indígenas de las comunidades, quienes también tributaban para la obra de la catedral de la ciudad de Santafé²⁷. Todas estas

26 Los originales de los expedientes relativos a estas acusaciones se encuentran en el Archivo General de Indias. Fondo Escribanía de Cámara 1180.

27 AGN, RC 1, 27 de octubre de 1571: “En que se manifiesta el deseo del rey que se termine la catedral y reparte los gastos así: tercera parte la Real Hacienda, tercia parte los indios del arzobispado, tercia los vecinos con encomiendas”. Los vecinos que no tengan encomiendas también deben pagar algo.

tareas adicionales al pago de la demora no constituían dentro del discurso de los religiosos ni de la corona excesos en el trabajo. Las constituciones sinodales redactadas por el obispo Juan de los Barrios en 1556 prescribían los castigos para los indígenas que no se confesaran:

Y porque por falta de entendimiento y doctrina los Yndios convertidos no entienden la obligacion de confesarse, y assi parece que las penas del derecho no han lugar en ellos, Santa Synodo aprobante mandamos que si algun Yndio, o Yndia despues de una vez requerido no se confesare dentro del tiempo arriba dicho, si fuere casique o principal o muger suya el sacerdote lo encierre en una casa a manera de carcel donde esté tres o quatro dias detenido y en ese tiempo le haga confesar. Y si acostumbrare a hacerlo algunos años le agrave la pena, y si fuere otro Yndio comun lo tresquile, y le dé veinte y quatro azotes, compeliendole a que se confiese, y por la segunda vez le agraven la pena. (Romero 473)

También en el catecismo de 1576 el arzobispo franciscano fray Luis Zapata de Cárdenas permitía que el prelado diocesano castigara a quienes impedían la doctrina, incluso si se trataba de caciques y capitanes, todo esto con el fin de impedir que maltrataran a los indios cristianos (Zapata 46).

El hecho de que los religiosos se mostraran contrarios a la rudeza y los excesos de los encomenderos y de otros españoles no implicaba que rechazaran cualquier tipo de violencia, de castigo físico o de servicio personal. Mantenían el castigo, pero le conferían otro sentido. Cuando castigaban a los *idólatras*, los sacerdotes creían con toda certeza que luchaban para salvar las almas indígenas que se estaban perdiendo por culpa del demonio. Sus acciones iban dirigidas a la salvación de cada individuo, los cuerpos de los muiscas dominados por el maligno recibían el signo de la presencia de Dios. Con el castigo marcaban en su cuerpo el poder de Dios, el del cristianismo y de paso el del doctrinero.

Por otra parte, el castigo del cuerpo había sido desde la Edad Media una práctica constante y común del cristianismo. Los religiosos en sus conventos cumplían con penitencias como la auto-flagelación, empleando para ello los cíngulos con que ajustaban su túnica al cuerpo a la altura de la cintura²⁸. El castigo del cuerpo no resultaba, entonces, ajeno a la vida cotidiana de los religiosos ni a sus prácticas pedagógicas y misionales; por esto no es de extrañarse que un mismo fraile que escribía públicamente en contra del maltrato hacia los indígenas les aplicara castigos corporales directos como el cepo, los latigazos o más refinados como cortarle el cabello a un cacique o a otra persona de prestigio dentro de la comunidad.

Pero aun aceptando que el castigo era una práctica éticamente aceptada, las voces de los religiosos, incluso las de otros colonizadores, se levantaban en contra de los excesos: en las percepciones de los religiosos lo que resultaba inconveniente del servicio personal era que el exceso en el trabajo asignado obstaculizaba la doctrina. En los interrogatorios de las visitas practicadas por el oidor Villafañe en 1563, cuando un español golpeaba a un indígena y como consecuencia de esto la víctima quedaba enferma o le salía sangre, el hecho se consideraba un “maltratamiento”²⁹. Podría entenderse, entonces, que lo que condenaban los visitantes y los sacerdotes era el abuso y la exageración que producía enfermedad, incapacidad para el trabajo o para la doctrina. Los castigos en sí mismos eran prácticas de justicia comunes tanto para los religiosos como para las autoridades coloniales.

La posición inicial de defensa de los indígenas que surgía en las primeras cartas dirigidas al rey por los religiosos del Nuevo Reino

28 Aún hoy los sacerdotes emplean los cíngulos en la vestidura que usan para la misa, sobre ellos hacen nudos, “cada nudo es un pecado que el sacerdote toma sobre sí olvidando su parte humana y reflejándose en Cristo” (entrevista con el seminarista Danilo Camargo).

29 AGN, VC 12, ff. 979 r.-1031 v. Visita de Choachí y Tuche. Fotiba, principal de Tuche, afirmaba que Alonso mestizo golpeó con una vara a un indígena, aunque el golpe no le produjo enfermedad. Mientras la visita proseguía, el encomendero Antonio Bermúdez golpeó a un indígena de su encomienda llamado Chan. El visitador, cuando levantaba la información,

comienza a matizarse cuando consideramos los múltiples papeles que durante los primeros años de la Colonia desempeñaba esta entrega de los sacerdotes a la causa indígena. Por una parte, cumplía una importante actuación en el afianzamiento del poder de la corona, porque hacía del maltrato hacia los indígenas un argumento permanente en contra de los encomenderos, a la vez que permitía la identificación de los propósitos de los religiosos con los de la administración colonial. El religioso de una comunidad indígena podía convertirse en delator de las prácticas de los encomenderos; de hecho, las leyes le conferían al doctrinero ciertas funciones, como vimos en el caso de la restitución de tributos en que el religioso fijaba el valor y la manera como debía efectuarse.

Por otra, estaba en juego el papel de la Iglesia en el establecimiento de un sistema colonial basado en la hegemonía del cristianismo³⁰. La cristianización de los pobladores americanos había operado como argumento que legitimaba el uso de la fuerza durante la invasión. Una vez lograda la dominación por las armas restaba imponer las costumbres y prácticas del cristianismo en los individuos, la llamada *policía cristiana*, la red de categorías, de valores que crearían el entramado social colonial. Precisamente, todas estas prácticas pastorales a favor del indígena estaban encaminadas a lograr que la Iglesia se convirtiera en la reguladora del bienestar social, a la vez hacían parte de los mecanismos de poder que la Iglesia desplegaba para establecer la hegemonía del cristianismo como modo de relación entre los indígenas y los colonizadores, y como forma de regulación social del acceso al bienestar que el sistema colonial español debía garantizar a sus vasallos indígenas. Los colonizadores intentaban difundir el

recogió varios testimonios de indígenas que estaban presentes y que afirmaban haber visto sangre en la herida de Chan. El visitador y un escribano interrogaron a Chan, descubrieron su herida y certificaron la presencia de lo que llamaron "materia" (995 v. y 996 r.). Luego el visitador dictó mandamiento de prisión contra Bermúdez (995 v.).

30 La noción de hegemonía que empleo es de origen gramsciano. Es decir, que entiendo por hegemonía el fenómeno que toma lugar cuando un grupo ha logrado conseguir, por medio del consenso o de la dominación, el control del aparato coercitivo y de los instrumentos educativos con los cuales consigue difundir su visión del mundo (Cohn 23-41; Portelli).

cristianismo como una manera de entender el mundo en que estaban englobadas las desiguales relaciones coloniales.

Durante todo el siglo *xvi* e incluso el siglo *xvii*, la instrucción de los indígenas y los hospitales para pobres estuvieron a cargo de la Iglesia católica. El bienestar social, como hoy lo llamaríamos, no estaba bajo la competencia del poder civil sino de la Iglesia como institución que predicaba a los cristianos las nociones de caridad y de bondad, para que fueran practicadas en especial hacia los más desfavorecidos. Dar de comer al hambriento, dar de beber al sediento, vestir al desnudo, enseñar al que no sabe, son algunas de las obras de misericordia que proclamaba el catecismo católico redactado por el arzobispo Zapata de Cárdenas en el siglo *xvi* (Zapata). Si la práctica de estas virtudes convenía a los fieles para su salvación, mucho más a los religiosos y a la Iglesia como institución.

De esta forma, la fundación de colegios, el establecimiento de hospitales, las visitas a los enfermos y el consuelo de los que sufren se planteaban como prácticas obligatorias para los religiosos, quienes las entendieron como parte de su labor pastoral. Existía cierta forma de consenso sobre esta división de poderes entre la corona y la Iglesia, porque la sociedad del siglo *xvi* entendía estas prácticas como extensión de la caridad cristiana. No obstante, hacia finales de la década de los setenta esta situación crearía un conflicto de jurisdicciones cuando la corona se empeñó en defender el Patronato Regio como código de relación con la Iglesia. Entonces, la Audiencia intentó crear un colegio para la instrucción de los indígenas principales, sin que el arzobispo ni el provisor pudieran tener ninguna jurisdicción sobre su funcionamiento (AGN, C 78, ff. 768 r.-786 v.).

Los esfuerzos de la corona para centrar en sus manos la educación de los indígenas hacían parte de esta delimitación de jurisdicciones. Hasta entonces la Iglesia había venido desarrollando su papel pastoral encargándose de las instituciones de bienestar;

no se puede olvidar que era un sacerdote quien estaba cerca de un cristiano cuando este estaba próximo a morir, también era un sacerdote quien debía enseñar la lengua castellana a los indígenas. La Iglesia, a pesar del Patronato Regio, continuaba afianzando su presencia entre los indígenas a través de la red de servicios con que intentaba amparar a los desfavorecidos³¹.

La categoría que algunos historiadores han entendido como indigenismo se enmarca dentro de los esfuerzos de la Iglesia católica por instituir el poder pastoral y extenderlo como forma de relación entre los individuos y la institución eclesiástica. Enseñar la doctrina cristiana, visitar los pueblos, rezar a Dios por su salvación, fundar hospitales y denunciar los maltratos no pueden ser vistas como acciones bondadosas de unos individuos conmovidos por la situación de las comunidades indígenas. Es más sugerente entenderlas como acciones propias de los miembros de una institución y portadoras de un discurso que intentaba implantar prácticas que aseguraran la salvación de los indígenas como individuos integrados al mundo colonial español y cristiano. El cristianismo y sus valores morales regulaban las relaciones que podían entablarse entre los miembros del rebaño y sus pastores.

Las prácticas indigenistas pueden explicarse como parte del establecimiento del poder pastoral del que habla Foucault y que en últimas intentaba establecer una relación individual entre los indígenas y sus evangelizadores. Una forma de crear sujetos a través de un cristianismo que se encargaba de intentar solucionar los problemas sociales de los indígenas y los mestizos pobres, convirtiendo a la Iglesia en el puente entre el individuo y el bienestar social (red de hospitales de caridad, colegios donde se enseñaba la doctrina católica, limosnas, cofradías, hermandades, entierros de caridad). Un ejemplo de esta noción, muy relacionado con la

31 En la visita que en 1572 el oidor Juan López de Cepeda realizó a los pueblos de Icabuco y Gacha en la jurisdicción de Tunja, encontró que cuando un indígena enfermaba, el doctrinero le hacía una visita en que intentaba consolarlo convirtiéndolo al cristianismo (AGN, VB 7, f. 562 v.).

caridad y las obras de misericordia, es el testamento de Juan de los Barrios, en que dejó parte de sus bienes a la construcción del primer hospital para pobres de Santafé (AGN, TC 3, ff. 287 r.-316 v.).

Las dimensiones individualizantes de esta forma de poder pueden ampliarse cuando consideramos el papel que jugaba la confesión en el afianzamiento de la relación individual entre confesor y penitente (Delumeau, *La confesión*). En cada pueblo indígena el doctrinero era el puente entre una poderosa institución como la Iglesia y cada uno de los indígenas como individuos; el pastor apacienta el rebaño pero ejerce control sobre la vida de cada oveja. No obstante, el interés por el tema del abuso de poder del encomendero, del maltrato hacia los indígenas, de la restitución de los tributos cobrados cuando no había doctrina comienza a ser menos frecuente a medida que pasan los años.

Los cambios ocurridos en la sociedad colonial a medida que se afianzaba su imposición sobre los muiscas afectaron también a la Iglesia y a sus pretensiones temporales en el Nuevo Reino. Los clérigos seculares nacidos en Santafé o en Tunja, atados por fuertes vínculos con el grupo de los encomenderos, reemplazarían a los frailes venidos de los conventos peninsulares. El nuevo arzobispo que reemplazaba a Juan de los Barrios intentaría mantener las jurisdicciones de la Iglesia sobre la administración de doctrina porque su antigua aliada, la corona española, parecía querer el control absoluto sobre este aspecto a través del Patronazgo Regio. Las alianzas que nos habían permitido entender cómo se construyó una imagen del religioso *indigenista* habían cambiado y se empezaban a agrietar.

Aunque los conquistadores a quienes la corona entregó las encomiendas indígenas fueran cristianos devotos, la presencia de los conventos, de los frailes y de la jerarquía eclesiástica derivó en fuertes tensiones dentro del grupo de los colonizadores, especialmente en lo que tenía que ver con la administración de los indígenas. En alianza con la corona española, la Iglesia desarrolló una política de

intervención y censura de la vida de las encomiendas con relación al cobro de tributos, el servicio personal y los excesos y crueldades en los castigos físicos. Los doctrineros de los pueblos indígenas actuaron como funcionarios coloniales velando por el cumplimiento de las nuevas leyes, esgrimiendo el argumento del maltrato para socavar el amplio poder de los encomenderos en un esfuerzo por consolidar su propio poder. Esta actitud favorable de la Iglesia hacia una relación menos cruel entre colonizados y colonizadores afianzó su poder pastoral entre los indígenas y sirvió como estrategia misional en su incipiente conversión.

Los religiosos mantuvieron una postura muy ambigua respecto de las comunidades indígenas sobre las cuales actuaban: por una parte, denunciaban que los contactos entre las comunidades muiscas y los encomenderos y otros españoles producían graves daños a los indígenas. En este caso, los religiosos se daban cuenta de la destrucción que generaba el contacto entre colonizadores y colonizados; no obstante, se ubicaban a sí mismos como sujetos *inocentes*, como si la cristianización no hiciera parte de este proceso de destrucción. El cristianismo en su avance se proponía destruir la idolatría, tal vez sin darse cuenta de que corría el riesgo de destruir la misma sociedad que intentaba proteger del demonio, pues, como dice Foucault, lo importante para el pastor era salvar el alma de cada individuo, aunque para ello hubiera que destruir su cuerpo o su vida social.

Los discursos y las prácticas de los evangelizadores del siglo xvi han sido interpretados por muchos investigadores del siglo xx desde la perspectiva del *indigenismo*, entendiendo la acción pastoral de aquel tiempo a la luz no de las condiciones y necesidades producidas por los procesos de cristianización, sino por los posicionamientos intelectuales de una corriente de pensamiento de principios de nuestro siglo. Este punto de vista ha engendrado juicios de valor sobre la vida y luchas de los religiosos que impulsaron la cristianización de los indígenas, dividiéndolos en dos corrientes, una favorable a los indígenas y una más bien opuesta a sus

intereses. El problema surge cuando estudiamos a los religiosos que actuaron en el mundo colonial del Nuevo Reino de Granada y nos encontramos con ambigüedades y posiciones complejas que a la luz del indigenismo serían simple hipocresía: religiosos que se sirven de la mano de obra indígena, que castigan, que condenan con violencia la idolatría, pero que a la vez escriben en contra de la explotación del indígena y contra la crueldad de la servidumbre a la cual los someten los encomenderos.

Capítulo 3

La doctrina: evangelización y trabajo indígena en la vida cotidiana

*Que no quería dar leña e yerba,
que la pidiese a los pájaros y a los venados*³²

La doctrina como zona de contacto

En Tunja y Santafé la prosperidad económica de los colonizadores, especialmente de los beneficiados con la posesión de encomiendas, se basaba en el aprovechamiento de los recursos provenientes de las comunidades indígenas, especialmente de la mano de obra. Durante el siglo XVI los principales puntos de encuentro entre colonizadores e indígenas estuvieron relacionados con el trabajo (Villamarín). De una parte, este funcionaba como forma de tributo en las encomiendas, pues durante una buena parte del siglo XVI las tasas de tributos elaboradas por la corona imponían a las comunidades la obligación de cultivar para el encomendero labranzas de maíz, trigo, cebada y papas (AGN, VB 7, ff. 524 r.- 724 v.). En este caso, las relaciones entre los indígenas y el encomendero

³² Respuesta del capitán Suaneme al ladino Antonico, quien le pedía hierba y leña para su encomendero. AGN, VC 4, f. 979 v.

se efectuaban mediante la intermediación de los caciques. De otra parte, también el trabajo en el servicio doméstico, ya fuera como servicio personal (también como pago de tributo) o como concierto de trabajo libre, permitía el encuentro desigual entre colonizados y colonizadores, en este caso directamente a través de relaciones individuales entre encomenderos y mayordomos españoles con hombres y mujeres indígenas que se desempeñaban como cocineras, gañanes, pastores en las estancias de los encomenderos cerca de los pueblos indígenas que conformaban su encomienda o en sus casas de Tunja y Santafé.

En estos contextos se producían conflictos, intercambios de saberes y de objetos de la vida material (instrumentos de trabajo, formas de preparación de los alimentos, vestidos, horarios) que de muchas formas sutiles modificaban las prácticas cotidianas de los indígenas, pero también de los colonizadores³³. La cristianización de las costumbres iba dirigida no solo a imponer un cuerpo de creencias, de devociones y de ritos entre los indígenas, sino que incluía un esfuerzo sistemático por enseñar *la policía cristiana*, entendida como la imposición, por medio de técnicas de poder diversas, de nuevas relaciones sociales entre individuos y comunidades, enmarcadas dentro de contextos de desigualdad engendrados por el sistema colonial.

May Louis Pratt emplea el concepto de zonas de contacto para caracterizar estos lugares sociales generados en las redes coloniales. Ella considera que las zonas de contacto son espacios sociales donde “las culturas dispares se encuentran, chocan, y luchan entre sí, a menudo en relaciones muy asimétricas de dominación y subordinación — como el colonialismo o la esclavitud —” (Pratt 4). Estos espacios de encuentro colonial permiten que “las gentes geográfica e históricamente separadas entre sí establezcan relaciones continuadas que normalmente involucran condiciones de coerción, desigualdad radical y conflicto rebelde” (Pratt 6).

33 Para el examen de una situación similar en otras regiones latinoamericanas, véase Alberro y Ramos.

Pero los encuentros entre colonizadores y colonizados no solo se produjeron en medio de las relaciones económicas derivadas de la imposición del pago de tributo. Dentro de los esfuerzos de la corona por modificar los espacios y la vida de sus vasallos indígenas surgieron las *doctrinas* como aglutinantes y organizadoras de los espacios que los indígenas debían ocupar dentro del orden colonial. Allí la población indígena debía reunirse para aprender la doctrina cristiana y para enmarcar su vida dentro de los ritos y normas del catolicismo (Zapata).

Cristianizar significaba también crear nuevos modelos de organización del espacio y del tiempo, para lo cual los funcionarios coloniales y sus aliados, los religiosos, desplegaron a lo largo del siglo esfuerzos que les permitieran agrupar a los indígenas en pueblos ordenados y trazados por visitadores escogidos de entre los encomenderos (AGN, CI 48 bis, ff. 751 r.-780 v.). Estos pueblos deberían permitir a los indígenas gozar de fuentes cercanas de agua y madera. También deberían ubicarse en lugares no muy húmedos o muy fríos. Por último, para que los nuevos vasallos del rey no carecieran de bienestar espiritual, los visitadores ordenaban que los indígenas construyeran una iglesia en el centro de los pueblos con una campana que recordara a todos los horarios que nunca debían olvidar: las horas para la doctrina y para la misa.

Había, sin embargo, otro tiempo que tampoco debían olvidar los vasallos indígenas de su majestad: el tiempo de sembrar, de recoger y de guardar en los aposentos el trigo y las demás cosechas de su encomendero. Para que lo recordaran no se hacía sonar la campana, porque allí estaban el cacique o el capitán, quienes obligaban a cumplir el trabajo ordenado por las tasas de tributos. Tampoco los caciques o capitanes podían olvidar su obligación de servir como intermediarios, porque siempre había en cada pueblo un español o un mestizo que se encargaba de recordárselo (AGN, VB 9, f. 524 r.).

Gruzinski (*La colonización 11*), refiriéndose a lo que a los ojos de los españoles representaban los indígenas mexicanos, dice:

[...] una población que pagaba tributo, paganos por cristianizar, y luego neófitos por vigilar y denunciar, pueblos por crear, por trasladar, por concentrar y por separar de aquellos de los españoles. La de la Colonia es una mirada que contabiliza bienes y almas en los que perpetuamente se leen el encuentro, el choque entre un deseo de empresa ilimitado y unos grupos que (de grado o no) aceptan plegarse a ella.

El funcionamiento de las doctrinas estaba contextualizado dentro de estas miradas colonizadoras ocupadas de vigilar los comportamientos y ordenar los espacios. Por eso, cuando empleo la palabra doctrina no me refiero solo al espacio físico donde los niños recibían instrucción religiosa, tampoco a los pueblos levantados alrededor de la iglesia. La doctrina no fue solo un momento cada mañana, cuando los niños recogían cabuya o realizaban otros trabajos para los sacerdotes. Era más bien el espacio social creado por el encuentro entre los religiosos y los indígenas que posibilitaba la existencia de todas estas relaciones conflictivas y asimétricas. Los indígenas interactuaban diariamente también con mayordomos, corregidores y doctrineros. La dominación los obligaba a servirles a los tres en nombre del rey de España, su nuevo amo, y de Dios.

Como otras zonas de contacto coloniales, la doctrina fue objeto de controversias y disputas dentro del grupo de los colonizadores. Estos conflictos produjeron cambios en la forma como los administradores coloniales y los religiosos pensaron la evangelización de los indígenas muiscas durante la segunda mitad del siglo XVI.

El impacto de la cristianización de los indígenas durante el siglo XVI no se sentía con intensidad en el campo de las devociones, sino sobre las prácticas cotidianas recientemente impuestas por las relaciones coloniales, como en el caso del trabajo. En este capítulo intentaré examinar cómo el trabajo, que los indígenas debían

prestar a los colonizadores en nombre de la evangelización y de la cristianización, producía nuevas relaciones entre los indígenas y los sacerdotes, modificando su cotidianidad a través de formas distintas a la imposición de devoción y de creencias. El contacto desigual entre religiosos e indígenas en medio de relaciones de servidumbre, concierto libre o trabajo no legal (los niños de la doctrina no debían trabajar para los religiosos, aunque en la práctica frecuentemente lo hacían) permitió a los colonizados entrar en relación con los ritmos, las disciplinas, los objetos de la vida material y los objetos de devoción de los colonizadores (imágenes de santos, libros de oraciones y otros objetos de culto divino que estaban en poder de los sacerdotes de los pueblos).

Los indígenas trabajaban para sus doctrineros, para los encomenderos, para el rey de España y para el corregidor. Aunque trabajaban con cierta autonomía cuando por ejemplo se trataba de pagar el tributo comunal, la presencia del mayordomo del encomendero, como celoso vigilante de los intereses de su patrón, introducía una forma de disciplina derivada de la violencia. Así, los caciques soportaban los cortes de cabello, el cepo, los azotes y los encierros en las despensas cuando no lograban reunir los tributos que debían pagar dos veces al año por Navidad y en la fiesta de San Juan. El temor ante el castigo —que en algunos casos podía ser tan severo que ocasionaba la muerte— presionaba a las autoridades indígenas para cumplir con los dos pagos anuales, aumentando los ritmos de trabajo.

Como la población indígena disminuía, la forma de cumplir con las obligaciones solo podía ser por el incremento de los ritmos de trabajo. Sin importar las condiciones inesperadas que podían variar el resultado de una cosecha (lluvias, intromisión de ganados, disminución del número de trabajadores a causa de la enfermedad o de las huidas), el tributo a pagar era el mismo, fijado desde fuera por una tasa que pese a las peticiones de los caciques no cambiaba con la misma velocidad con la cual se alteraba la vida de las comunidades.

El trabajo, motivo de pleitos, quejas o solicitudes de parte de los indígenas y de sus encomenderos, era tema central en copiosos folios de documentación. Su carácter relevante dentro del orden colonial del siglo XVI se confirma además en los “censos y descripciones de indios” realizados por los visitadores en los pueblos con el fin de establecer un tributo adecuado al número de hombres entre los 17 y los 54 años, que podían trabajar en cada comunidad (AGN, VC 13, f. 800 v.).

Todos los hombres indígenas estaban obligados a pagar las demoras, frecuentemente empleando su mano de obra para hacerlo. Por esta razón, el trabajo, como tributo ineludible al rey y al encomendero, fue sin duda una de las circunstancias que marcaron con más profundidad la vida de los indígenas muisca durante el siglo XVI. No obstante, otras formas de trabajo *libre*, como los conciertos en las ciudades o para las haciendas de los campos, modelaron los horarios, creando nuevas disciplinas inobjektibles.

Menos visible a través del registro documental fue la relación entre los trabajadores indígenas y sus evangelizadores. En las tasas de tributo estaba legitimado el trabajo de las comunidades para sus doctrineros, ya fuera como estipendio o salario del sacerdote, o como camarico general, es decir, la comida que recibía de los indígenas para su sustento por el tiempo que residiera en el pueblo, cuyo carácter se decía transitorio, pero que se mantuvo en la legislación a lo largo del siglo XVI.

Con el establecimiento de beneficios eclesiásticos, los religiosos seculares comenzaron a solicitar ante los cabildos mercedes de tierras en cercanía de los pueblos indígenas en los cuales disfrutaban de esos beneficios. Los sacerdotes explotaron estas tierras, conocidas como estancias de pan y ganado, mediante la mano de obra indígena. No siempre recurrieron al concierto legal ante el corregidor, otras veces emplearon mano de obra no reconocida como tal, mujeres y niños de la doctrina, quienes dentro de las obligaciones derivadas de ser cristianos debían servir a sus amos religiosos.

Los indígenas coloniales no fueron víctimas pasivas de la colonización. Aunque la cristianización significaba para ellos cumplir con las nuevas tareas derivadas de la imposición del sistema colonial, algunos rechazaban convertirse en cristianos para no verse obligados a asumir las responsabilidades surgidas de esta nueva condición. Otros, en diferentes circunstancias, recordaban convenientemente en sus cartas que ellos eran cristianos y vasallos de su majestad, por lo cual poseían derechos que debían ser respetados.

Si la dominación hubiera sido total e incontestable, ni siquiera contaríamos con esta documentación en que los indígenas alegaban por los excesos, pedían redefinir los límites de las estancias, rechazaban poblarse en lugares inadecuados, aun a pesar del miedo al maltrato que recibían por parte de los mayordomos y de los sacerdotes.

Encontramos a los encomenderos en los cabildos de las ciudades, a los mayordomos en las estancias ubicadas en los repartimientos, a los sacerdotes en las iglesias de paja de los pueblos indígenas recientemente construidos. Pero ¿quién construyó las ciudades, trabajó las estancias y levantó las iglesias? ¿De dónde salió el trigo para el pan que comían el encomendero, el mayordomo y el doctrinero? ¿Qué manos prepararon los alimentos? Hacia 1570 el cabildo, el arzobispo y la Real Audiencia opinaban sobre qué hacer con los indígenas para reducirlos a la vida y *policía cristiana*. Todos hablaban de los indígenas, algunos hasta decían conocerlos bien³⁴, pero ¿dónde estaban los indígenas?

¿Quién debe nombrar al doctrinero?

Antes de 1571 el nombramiento de los doctrineros y la distribución de las doctrinas en los pueblos indígenas no era un asunto

³⁴ Con frecuencia los funcionarios coloniales hacían afirmaciones sobre el carácter de los indígenas, por ejemplo, en 1594 el oidor Ibarra decía: "ay urgente neçesidad de que a los yndios por ser incapaces [...]" AGN, VC 2, ff. 853 r.-977 v. Antonio González decía: "Y porque de la inclinación de los naturales se entiendo que por bien y mansedumbre no hacen cosa buena [...]" (Colmenares 186, ordenanzas de corregidores de 1593).

que estuviera claro. Las razones de esta opacidad residían en la dificultad de encontrar y mantener un buen número de religiosos que pudieran encargarse de cumplir con la carga de la evangelización. Era difícil obligar a los encomenderos a mantener sacerdotes en los poblados, principalmente por la escasez de religiosos, aunque también porque durante muchos años no existieron ni iglesias ni pueblos en los repartimientos indígenas. Juan de los Barrios conocía esta situación; por eso en sus constituciones sinodales, aunque recordaba a los encomenderos sus obligaciones en materia de evangelización, también aceptaba que los evangelizadores no fueran exactamente sacerdotes. Acerca de la presencia del doctrinero, el obispo mandaba a todos los encomenderos, en 1556:

[...] que pongan Ministros en sus repartimientos, que enseñen la Doctrina Cristiana, e instruyan en las cosas de nuestra Santa fe Catholica a todos los Yndios de sus repartimientos, y a falta de Sacerdotes pongan Españoles Christianos y virtuosos aprobados por Nos, o por nuestros visitadores, o por el Cura de el pueblo donde fuere que los enseñe en la forma, y manera arriba dicha, y se dira en adelante, y a falta de estos por ser poca la demora, y no aver con que sustentarlos, mandamos que los propios dueños de los repartimientos estén en ellos, y los enseñen todo lo suso dicho, y lo mismo hagan en sus propias casas cada dia a los Yndios e Yndias de su servicio, y familia. (Romero 463)

En las constituciones sinodales de 1556 el papel del obispo o del prelado no incluía buscar y elegir al religioso o concertar su estipendio. El obispo se reservaba el papel de aprobar a los sacerdotes o en su defecto a los españoles que doctrinarían a los indígenas, aunque asignaba a los encomenderos la responsabilidad de tener sacerdotes en los poblados.

En 1560 una real cédula encargaba a los visitadores de que “se ynforme en cada lugar y pueblo de yndios que horden se tiene en su doctrina y quien se la muestra y quien les dize misa y los

administra los sacramentos de la yglesia y si en esto oviere alguna falta haga que se provea luego” (AGN, RC 1, julio 28 de 1560).

Este encargo del rey fue tenido muy en cuenta por los visitadores Tomás López y Diego de Villafañe cuando levantaban cargos a los encomenderos por las visitas que efectuaron en Tunja y Santafé entre 1560 y 1563 a los casi inexistentes poblados indígenas. En cada encomienda los cargos se repetían: el encomendero no había juntado a los indígenas en un pueblo, no había construido iglesia ni había tenido doctrina *suficiente*. ¿Qué significaba para los funcionarios coloniales tener *doctrina suficiente*? Solo hacia 1570 comenzamos a encontrar respuestas a esta pregunta. Pero antes veamos qué decían los encomenderos y los caciques cuando los visitadores preguntaban si habían tenido *doctrina suficiente*. En 1563, en Choachí, el capitán Bosatiba, quien al igual que todos los demás indígenas del repartimiento tampoco era cristiano³⁵, decía a Diego de Villafañe:

No ha bisto este testigo despues de la bisyta el El licenciado Thomas nyngun padre clérigo ny frayle que aya doctrinado los yndios E que Alonso un mestizo ha estado siempre en este pueblo y está, que dize la doctrina a los yndios, estando enfermos los ha hecho cristianos El dicho alonso y otros han muerto syn serlo. (AGN, VC 12, f. 982 r.)

Las constituciones sinodales de 1556 ya nos preparaban para entender cómo era posible encontrar como doctrinero a alguien diferente a un sacerdote. Pero ¿acaso no causa algo de sorpresa encontrar a un mestizo como doctrinero de Choachí? No sé si a Villafañe le causó sorpresa; no le pareció en cambio que un mestizo fuera la persona indicada para evangelizar a los indígenas de Choachí

³⁵ En todas las visitas que realizó Villafañe en 1563 preguntaba a los capitanes y caciques si había indios cristianos en el repartimiento; en Choachí, el cacique Quenzasaque le respondió: “no sabe este testigo que en este pueblo aya yndio cristiano alguno E que los que Eran cristianos ya se han muerto” (AGN, VC 12, f. 982 r.).

y Tuche, aun cuando se tratara de un hijo del encomendero, ya que Alonso Bermúdez, en la práctica doctrinero de Choachí, era hijo de Antonio de Bermúdez, el encomendero. El visitador levantó un cargo por no tener *doctrina suficiente*. Entre otros argumentos señaló que Alonso de Bermúdez tenía en el repartimiento puercos que se comían las sementeras de maíz de los indígenas.

La visita de Villafañe, como todas las demás que se realizaron a lo largo del siglo XVI, no estaba dirigida solamente a explorar las faltas que los encomenderos cometían con relación al tema de la doctrina. También se preocupaban por averiguar sobre el cobro de tributos, los maltratos y “tomas de haciendas” y otros aspectos de las relaciones entre los indígenas y los encomenderos. Por esta razón, la visita de Villafañe a Choachí permite entender que el mestizo Alonso de Bermúdez desempeñaba la labor de mayordomo de su padre y que la doctrina no era el único trabajo que realizaba en el repartimiento. Fosgote Gacha, principal de Tuche, denunciaba durante el interrogatorio secreto que Alonso, hijo mestizo de Bermúdez, le había pegado con un palo a otro indígena llamado Quenemitatiba, asesiéndole dos golpes en un brazo, y que por esta razón Quenemitatiba estaba enfermo al momento de la visita.

Dejando de lado los testimonios que afirmaban que Alonso Bermúdez no era una persona muy amable en su trato con los indígenas, examinemos el testimonio de su padre, el encomendero, sobre el tema de la *doctrina suficiente*. Cuando llegó el momento de hacer su *confesión* – así se llamaba en las visitas a la declaración que hacía el encomendero – Antonio de Bermúdez dijo que cuando el franciscano fray Juan Bautista había estado doctrinando en el valle de Ubaque los niños de Choachí iban hasta ese pueblo para escuchar la doctrina. Fray Juan Bautista no había venido al pueblo de Choachí: “por no ser tal que pueda sustentar sacerdote En el por ser de pocos yndios y de poco provecho” (AGN, VC 12, f. 990 r.). Luego tuvo como doctrinero al bachiller Mejía, aunque convenientemente no recordaba cuánto tiempo estuvo este clérigo en el repartimiento. Continuaba Bermúdez con su confesión:

Y por no aver sacerdote que quisiera estar en el valle de Ubaque llevo este confesante al señor obispo de este obispado un mestizo llamado alonso bermudez que es hombre de mas de beynte años y entiende bien la lengua de los yndios y el dicho obispo le examino en las cosas que de presente se enseñan a los yndios que Es las oraciones ordinarias y le mandó que todo el tiempo que allí no obiese sacerdote mostrase la doctrina a los yndios y así lo ha hecho y haze. (AGN, VC 12, f. 990 r.)

El obispo a quien se refería Antonio Bermúdez era Juan de los Barrios, a quien ya habíamos encontrado, en el primer capítulo de este trabajo, muy preocupado por el buen comportamiento y la vida ejemplar de los religiosos que debían encargarse de evangelizar a los indígenas en este arzobispado. No fue solo en Choachí donde los encomenderos emplearon hombres del común como evangelizadores para cumplir con la obligación de proporcionar *doctrina suficiente*. En 1560, en Iza, pueblo indígena del partido de la ciudad de Tunja, Tomás López escuchaba al encomendero Juan de Torres:

Despues que este confesante a tenydo en encomienda los dichos yndios ha tenydo en ellos un clerigo entre el y Luis de Sanabria [encomendero de Cormechoque] e que estaria ocho meses poco mas o menos e que las vezes que no ha tenido clerigo en el dicho pueblo A tenydo un español para dezir la dottrina A los dichos yndios e siempre se la an dicho e que hallando sacerdote tendra en el dicho pueblo e se lo pagara. (AGN, VB 18, f. 207 v.)

Los encomenderos sabían muy bien que podían ampararse en las disposiciones del obispo para justificarse cuando se les acusaba de no tener doctrina suficiente. También Juan de Céspedes, encomendero de Ubaque, mencionaba la escasez de sacerdotes y la licencia del obispo para “que dottrinen en los repartimientos hombres seglares” (AGN, VC 12, f. 1018 v.). No obstante, los funcionarios que realizaban las visitas no quedaban muy satisfechos con estas

razones, por lo que decidían iniciar un proceso, aunque finalmente las causas derivadas de estas visitas se extendían incluso hasta después de la muerte de los encomenderos implicados³⁶.

Tener un doctrinero en cada pueblo era una responsabilidad que recaía directamente en los encomenderos. Muchos no se esforzaban por buscar un sacerdote y se conformaban pensando que un español o un mestizo serían suficientes para evangelizar a los indígenas. Otros contaban con la suerte de tener a su lado un convento de frailes, como en el caso de la encomienda de Ubaté, donde la Orden de San Francisco había fundado un convento muy cerca. Allí, al momento en que Villafañe realizaba la visita de 1563, había un fraile que llevaba en el pueblo ocho meses, “desde que se cogio el trigo” como decía el cacique de Orencipá (AGN, VC 5, f. 986 r.). El cacique contaba que tanto este fraile como otro que estuvo antes en el pueblo decían la misa y doctrinaban a los indígenas de la siguiente manera:

[...] a los muchachos los tenyan todo el dia syempre en la yglesia, y los yndios grandes benyan y al presente byenen los domingos y dias de fiesta a la doctrina y el padre los enseña un rato y luego se ban y que los yndios que han muerto algunos se han hecho cristianos y otros no y que despues que este padre que esta agora en este repartimiento esta aqui syempre los yndios que han muerto han sydo cristianos. (AGN, VC 5, f. 986 r.)

Aunque en Ubaté las condiciones de la doctrina parecían más favorables a la evangelización que en otros pueblos, no se debía a la buena intención de su encomendera doña Leonor de Maldonado. En el pueblo de Tibaguya, que también pertenecía a la misma

³⁶ Por ejemplo, en la visita de Diego de Villafañe a Tausa, Sutatausa y Simijaca, en 1563, el encomendero Gonzalo de León recibió cargos por falta de doctrina, no haber levantado los pueblos para reunir a los indígenas, por permitir que sus encomendados fuesen maltratados, conmutar los tributos y matar al capitán Siateme. El proceso continuó hasta 1582, ya muerto el encomendero, cuando la Real Audiencia confirmó la sentencia del oidor Villafañe, aunque dejó pendiente el caso por el asesinato del capitán (AGN, VC 4, ff. 973 r.-1025 v.). También los procesos por la visita a Ubaté se extendieron más allá del tiempo en que ocurrió la visita (AGN, VC 5, ff. 984 r.-1060 v.).

encomienda, Neba, indígena principal, quien no era cristiano, decía por medio de intérprete:

[...] despues de la bisyta del licenciado Thomas Lopez ha bisto Este testigo que han ydo a su pueblo un padre de missa seis bezes a doctrinar los yndios E que no hazia mas de llegar y yrse luego E que no dormía en el dicho pueblo E que no ha bisto que aya abido mas dotrina E que de ordinario se han muerto y mueren yndios sin ser cristianos. (AGN, VC 5, f. 994 v.)

Con tan pocos religiosos presentes en el arzobispado y bajo la responsabilidad de los encomenderos, proveer sacerdotes para los pueblos indígenas no parecía ser una actividad muy frecuente ni organizada. En 1576 el provincial de la orden de los franciscanos, Pedro de Aguado, escribía al Consejo del Rey diciendo que algunos de los inconvenientes que encontraban los religiosos para la conversión de los indígenas se derivaban de la práctica de los encomenderos de escoger ellos mismos a los religiosos que pondrían en las doctrinas. Decía fray Pedro que un buen sacerdote debía predicar “a gusto de Dios” y no del encomendero, quien intentaba comprarlo: “con regalos aunque sean de los indios o procurados con el trabajo de ellos, que por la mayor parte es siempre así”³⁷.

Fray Pedro, como provincial de su orden, denunciaba en este memorial las cosas que había visto cuando visitaba los pueblos de doctrina atendidos por sus frailes. Sabía que algunos de sus doctrineros maltrataban a los indígenas, pero culpaba de estas conductas a los encomenderos que preferían escoger como doctrineros:

[...] antes al más cruel y que haga mayores castigos en los indios y que más los trabaje y ocupe en el servicio de su amo aunque se olvide él de Dios. Y quieren también que el religioso viva profanamente, criando caballos y

³⁷ Memorial del provincial fray Pedro de Aguado al Consejo de Indias a 9 de febrero de 1576. Transcrito por Mantilla, Los franciscanos 485-494.

haciendo otras cosas indignas de su estado. Porque haciendo ellos esto no tengan libertad para reprender a los encomenderos. (Mantilla, *Los franciscanos* 488)

Fray Pedro sabía que estas circunstancias retrasaban la conversión de los indígenas y así se lo decía al Consejo. Pero había algo más en todas sus denuncias, con claridad el fraile tejía una red de argumentos para mostrar cómo el excesivo poder de los encomenderos en los pueblos indígenas frenaba la acción de cualquier otro colonizador, incluso su propio poder como prelado de su orden. El asunto del nombramiento de doctrineros debía dejar de estar en manos del encomendero si se quería menoscabar el imperio de su voluntad entre los demás colonizadores. Sabía Aguado que el encomendero podía sacar a un fraile de su doctrina sin tener que consultarlo con el prelado; de esta autonomía se desprendían inconvenientes muy graves:

Y el que no le sirve ni ocupa a los pobres indios más de lo que es necesario, no le quieren tener ni le pueden ver, antes le aborrecen, especial si los reprenden por el mal tratamiento que a los indios hacen. De manera que entre ellos más se estima el fraile que es soldado que religioso. Y si el prelado por deméritos y porque no hace lo que debe en la doctrina, muda algún fraile, el encomendero pone otro de otra Orden, teniendo con aquella particular aborrecimiento hasta quitar la limosna en su casa. Y por esta causa las misas y administración de sacramentos han de ser cuando él quisiere, y como él quisiere; y si él no quiere que haya misa ni doctrina, no la hay. (Mantilla, *Los franciscanos* 488)

Si el control sobre los frailes estaba en manos de cada encomendero, también la mano de obra indígena, y en este contexto la corona y la Iglesia solo podían emplear el argumento de la conversión de los naturales para socavar su monopolio. Entonces había que empezar por reglamentar este asunto del nombramiento de doctrineros. A través del memorial de Aguado sabemos que el conflicto

por el nombramiento de doctrineros aun no se había solucionado en 1576, a pesar de que al comenzar la década de los setenta la corona había comenzado a tener más en cuenta sus responsabilidades en el nombramiento de curas para las doctrinas. El Patronato Real, esa figura que le permitía al rey participar en el nombramiento de todos los oficios eclesiásticos de Indias, le sirvió a la corona para impedir que fueran solo los encomenderos o el arzobispo quienes se encargaran de elegir a los evangelizadores de los indígenas.

El nuevo obispo fray Luis Zapata de Cárdenas intentaba solucionar el viejo problema de la escasez de sacerdotes que había servido tantas veces como excusa a los encomenderos durante los procesos derivados de las visitas. En vez de intentar remediar el problema solicitando al rey que enviara más frailes, el arzobispo decidió ordenar sacerdotes seculares en su diócesis. Así, cuando se fijaban edictos para proveer de cura a una doctrina, se postulaban generalmente dos aspirantes (Lee).

La Iglesia diocesana del Nuevo Reino esperaba imponer su autoridad sobre los encomenderos y las órdenes religiosas con respecto a la administración de las doctrinas. En 1573 Zapata de Cárdenas escribía al Consejo de Indias solicitando que los encomenderos no llevaran a los sacerdotes a los pueblos para doctrinar a los indígenas sin que antes hubiesen sido examinados y aprobados por el obispo. También reclamaba respeto y reconocimiento a sus atribuciones para visitar las doctrinas indígenas atendidas por religiosos franciscanos y dominicos. Basándose en las disposiciones del Concilio de Trento, el cabildo de la catedral de Santafé ya había escrito al rey al respecto en 1571 (Mantilla, *Los franciscanos* 266).

Transcurridos muchos años desde la llegada de los cristianos al Nuevo Reino, el procedimiento legal para nombrar a los evangelizadores se convertía en un asunto de mucho cuidado que involucraba a las jurisdicciones del arzobispo y del rey de España. Pero como en todos los reinos de Felipe II, la Iglesia católica estaba

sometida a la voluntad del soberano, en el Nuevo Reino la Real Audiencia terminó imponiéndose como vigilante de los intereses de la corona en la salvación de tantas *almas infieles*.

El 11 de marzo de 1577 la Real Audiencia notificaba a los encomenderos del Nuevo Reino una cédula real que ordenaba que de ahora en adelante no recibieran en sus repartimientos frailes y clérigos para la doctrina que no hubiesen sido admitidos por la Real Audiencia en virtud del patronazgo. La contravención de la norma implicaba que además de las penas pecuniarias, la cédula real despojaría a los encomenderos de sus encomiendas, que pasarían entonces a manos de la Real Corona (AGN, CO 17, f. 212 r.). Los sacerdotes que no cumplían con la aprobación real no debían recibir el pago de sus estipendios (AGN, CO 17, ff. 66 r.-353 v.). Esta disputa de poder entre los oidores de la Audiencia de Santafé y el arzobispo Zapata de Cárdenas está bastante documentada, comentada y desarrollada por los historiadores de la Iglesia en el Nuevo Reino (Mantilla, *Los franciscanos*).

Aquí basta decir que para resolver el conflicto surgió por acuerdo un procedimiento que daba parte a Dios y al rey (léase Audiencia y obispo) en este asunto. Cuando se declaraba vacía una doctrina, el obispo publicaba en la iglesia un edicto en que informaba que los sacerdotes podían postular sus nombres para ocuparla. De entre los candidatos que se presentaban, el obispo escogía dos, cuyas virtudes sobresalieran de entre los demás. Sus nombres pasaban a manos de los oidores, quienes escogían uno, que luego volvía a presentarse ante el obispo para recibir su nombramiento canónico. Por supuesto, estos procedimientos implicaban cierto gasto de papeles, que iban y venían del palacio arzobispal a la casa de la Real Audiencia. Por fortuna fue así, porque a partir de estos años es posible tener un registro de los hombres que ocuparon las doctrinas, pero también de las objeciones que sus nombramientos, su desempeño y sus salarios provocaron entre los encomenderos y, con menos frecuencia, entre los caciques.

Los indios deben ser doctrinados, pero ¿quién debe pagarle al doctrinero?

Los problemas para establecer un orden en la administración de las doctrinas no terminaban con el tema del nombramiento de sacerdotes. Había algo más que discutir y normar, un asunto que ya se insinuaba desde las visitas de la década de los sesenta. Había que definir en qué consistía la responsabilidad de los encomenderos de proveer *doctrina suficiente*. Hacia 1576 el arzobispo Zapata de Cárdenas trabajaba con laboriosidad para resolver este inconveniente. Por un lado, redactaba un catecismo que incluía las verdades de la fe cristiana que los evangelizadores debían enseñar a los indígenas en los pueblos, es decir, redactaba en castellano la doctrina tal y como debía exponerse cada mañana a los niños y cada domingo o fiesta a los adultos. De otra parte, se reunía con los oidores y con los encomenderos del partido de Santafé para acordar los límites de cada doctrina.

En efecto, ya hemos escuchado a los encomenderos diciendo que no podían pagar un sacerdote porque sus pueblos eran muy pequeños y las demoras no alcanzaban para pagar el estipendio (recordemos los descargos de Antonio Bermúdez, encomendero de Choachí). Entonces la solución podía provenir de legitimar una práctica anterior de los encomenderos: contratar un doctrinero para que doctrinase en varios pueblos cercanos y entre todos ellos pagar un solo estipendio completo, una doctrina entera, como se la llamaría. Treinta años atrás, en 1546, la Congregación de Obispos de México había autorizado a los encomenderos para juntar la población de sus encomiendas cuando se trataba de pueblos muy pequeños que no podían pagar un sacerdote³⁸. En el Nuevo Reino los frailes iban por los pueblos quedándose en

³⁸ AGN, RC 1, 7 de septiembre de 1554. "Real Cédula a la Real Audiencia para que se tenga especial cuidado en inquirir si los encomenderos de indios cumplen con el deber de instruirlos en la doctrina cristiana, de no dejarlas maltratar y demás de su deber".

cada uno pocos meses, de modo que casi nunca una comunidad indígena recibía doctrina todo el año³⁹.

Pues bien, en 1576 tenemos a los miembros del cabildo de la ciudad de Santafé, a los oidores y al arzobispo reunidos en las casas de habitación de Zapata de Cárdenas. Allí intentaban llegar a un acuerdo que les permitiera agrupar y distribuir a las comunidades indígenas en doctrinas (AGN, CO 17, ff. 90 r.-93 v.). Así, por ejemplo, pueblos grandes como Fontibón formarían una sola doctrina que sería atendida por un solo religioso pagado por la Real Corona. Otros pueblos más pequeños, como Unta, Tocancipá, Gachancipá y Sesquilé, formarían entre todos una doctrina. Cada cual sería evangelizado por un periodo de tiempo, de acuerdo con la cantidad de indígenas que poseyera la encomienda.

El número de indígenas que formaba cada repartimiento era otro de esos asuntos conflictivos que cada tanto había que discutir, porque de esta cifra dependería el monto del tributo que cada encomendero podía cobrar. Generalmente los encomenderos decían que los caciques escondían a los indígenas en el momento de las visitas. Estas se efectuaban para precisar el número de tributarios, así se decidía también cuántos días de salario de un sacerdote podía pagar un encomendero.

Tanto oidores como sacerdotes y encomenderos estaban de acuerdo en que había que evangelizar a los indígenas. El desacuerdo surgía cuando se trataba de asumir los costos de la conversión de los indígenas. Por eso, cuando los poderosos del Nuevo Reino se reunieron en casa del obispo, este tema debió surgir durante el debate.

Y como se trataba de tomar decisiones que favorecieran a todos los presentes, había que disminuir las cargas de los encomenderos, aunque de paso hubiera que aumentar las obligaciones de los

³⁹ AGN, VC 12, ff. 979 r.-1031 v.; 4, ff. 935 r.-986 v.; 5, ff. 951 r. y ss. AGN, VB 18, ff. 214 r.-236 v., 306 r.-312 v., 267 r.-288 v.; 9, ff. 849 r.-860 v.; 11, ff. 779 r.-899 v.

indígenas (que al fin y al cabo serían quienes se beneficiarían de la evangelización cuando recibieran la fe de Cristo y de paso la vida eterna). Por esta razón, varias comunidades debieron ayudar a pagar el salario de su evangelizador, aun cuando esta era la obligación principal de los encomenderos y aunque la legitimidad de sus títulos proviniera de su compromiso de cristianizar a sus encomendados, pues con este fin el rey de España se los había entregado en encomienda, permitiéndoles disfrutar de sus tributos. Es decir, que además de proporcionarles a los doctrineros la comida y lo demás necesario para su sustento, los indígenas debían asumir parte de su salario.

Como en otras ocasiones, durante el siglo XVI, los conflictos enfrentaban a los colonizadores por diferentes razones. Las órdenes religiosas y el arzobispo, que por entonces estaban enfrentados en una lucha por privilegios en la tarea evangelizadora, estaban de acuerdo en protestar porque hacia 1574 el rey había decidido por una real cédula cambiar los 200 pesos y 150 maravedíes por 50 mil maravedíes cada año, lo cual significaba una reducción en casi cien pesos⁴⁰. Si bien la regla de las órdenes mendicantes obligaba a la pobreza, tampoco se trataba de no tener lo necesario para vivir y mantener los conventos⁴¹. En un extenso memorial dirigido al rey en 1576, fray Pedro de Aguado, provincial, cronista y buen escritor, decía:

Algunas personas poco amigas del estado monacal, con siniestra relación ganaron de Vuestra Majestad una cédula para que los frailes que están en las doctrinas se les dé a cincuenta mil maravedíes con los cuales se han de mantener ellos y proveer sus conventos de donde son

⁴⁰ Aproximadamente la reducción fue de 200 pesos a 95 pesos (105.000 a 50.000 maravedís). AGN, CO 17, f. 93 r.

⁴¹ "Carta del provincial fray Francisco Cerón juntamente con los Provinciales de Santo Domingo y San Agustín al rey Felipe II en la que se quejaba del poco favor de la Audiencia y anunciaba el envío de sus respectivos procuradores, Santafé, 10 de abril de 1578" (Mantilla, *Los franciscanos* 504-508).

moradores. Y por ser las cosas tan caras que a un fraile le costó un breviario 16 pesos y una botija de vino de misa, al fiado, a catorce, y por ser las limosnas tan pocas, descárganse los que las han de hacer con decir que con aquello se provee para todos, no hay remedio de poder vivir si no es quebrantando la regla que profesaron, que no es pequeño daño. Y si a los clérigos les basta cincuenta mil maravedís, no es mucho pues lleva de cada indio que vela cuatro o seis pesos y de cada uno que entierra tres. Y no han de hacer esto los frailes por su regla no permitirlo y ser mucho inconveniente la codicia para la conversión de aquellas gentes y ocasión de que muchos de los convertidos se estén amancebados, y que los pobres frailes se vengan por su pobreza a curar y a morir en casa de los seglares, que no es pequeña desgracia vivir como frailes y morir como seglares. (Mantilla, *Los franciscanos* 493)

Podría decirse que a mediados de la década de los setenta nadie estaba conforme con los estipendios de los doctrineros, ni los doctrineros ni la corona, que durante muchos años había venido pagando los gastos de traer religiosos al Nuevo Reino y que como encomendera de los pueblos de la Real Corona debía también pagar los salarios del doctrinero de cuenta de las reales cajas. También los encomenderos estaban molestos. En 1576, por intermedio de Diego Hidalgo, escribían a la Real Audiencia pidiendo que se realizara una nueva visita para contar a los indígenas y fijar una nueva tasa de tributos: “de manera que aya para pagar el estipendio a los sacerdotes y los encomenderos salgan de la gran pobreza y necesidad En que estan y tengan pusible para sustentar este reino” (AGN, CO 17, f. 108 r.).

Por supuesto, los encomenderos sí estaban muy satisfechos con la real cédula que disminuía el estipendio a 50 mil maravedís al año (AGN, CO 17, f. 108 r.).

Consideraban suficiente esta cantidad para que los religiosos vivieran cómodamente, pues además percibían ingresos por la

administración de los sacramentos a los indígenas, esos mismos que la regla de San Francisco obligaba a no cobrar, como nos decía hace un momento fray Pedro de Aguado, y como muy oportunamente Diego Hidalgo, en nombre de los encomenderos, se encargaba de recordar:

[...] con lo qual es justo que se contenten pues la mayor parte de los sacerdotes que asisten a las doctrinas son frailes que vuestra alteza a su costa a traydo a estas partes para el dicho efecto y tienen profesado pobreza y no les es permitido pretender rriquezas los quales les ympiden la caridad y fruto que deven hacer y se siguen otros yncombenientes mayormente que los vezinos les sustenten sus conventos y monasterios. (AGN, CO 17, f. 108 r.)

Pero las acciones de los encomenderos no se limitaban a escribir memoriales cargados con argumentos teológicos a favor de la pobreza. Algunos decidieron impedir por la fuerza la entrada de los doctrineros en los pueblos indígenas. Baltasar Ramos, clérigo presbítero, debía doctrinar los pueblos de Sopó, Unta, Tocancipá y Gachancipá, pero cuando estaba por entrar en este último pueblo, Juan de Sepúlveda, hijo del encomendero, le quitó los indígenas y le dijo que se fuera, pues su padre no quería que hiciera la doctrina. Cuando debía entrar en el pueblo de Sopó, Isabel Galeano, encomendera también, le impidió doctrinar a los indígenas (AGN, CO 17, ff. 66 r. y 67 r.).

Al parecer, la queja más común que recibieron los oidores y el obispo provenía de los doctrineros que habían cumplido con su trabajo y, sin embargo, no recibían su salario (AGN, CO 17, f. 119 r., 201 r., 217 r., 218 r.; ff. 222 r.-224 v.; 253 r.; 236 r. También AGN, CO 9, f. 55 r., 127 r., 131 r., 163 r.). Generalmente se acusaba a los encomenderos por cobrar las demoras y no pagar a los religiosos, pero en ocasiones también era la corona quien incumplía, pues los oficiales reales tardaban bastante en entregar el valor de los estipendios a

los religiosos de los pueblos, encomendados en el rey (AGN, CO 17, f. 214 r.).

A algunos sacerdotes no les importaba quién era el responsable de la deuda y solo querían que les pagaran los días que evangelizaron a los indígenas. Por ejemplo, en 1578 el clérigo presbítero Alonso de Orellana, doctrinero de Cáqueza y Ubatoque, se quejaba porque no había recibido su estipendio. Sabía que la doctrina de Ubatoque había quedado en manos del encomendero, mientras la de Cáqueza debían pagarla los indígenas. Por eso pedía que la Audiencia diera un mandamiento: “por la cuantía contra lope de cespedes encomendero de los dichos pueblos o contra los caciques o contra quien se deva dar” (AGN, CO 17, ff. 222 r.-224 r.). La Audiencia se limitaba a recordar que los indios debían pagar cincuenta pesos de veinte quilates al encomendero como ayuda para la doctrina y que el encomendero debía pagar al doctrinero las dos doctrinas *enteras*. En este caso la Audiencia asumía la función de regular estos pequeños conflictos surgidos de la interacción entre los mismos colonizadores y derivados de la obligación moral, legal y social de cristianizar a los otros, a los indígenas.

La justicia del rey era *tan amplia* que todos sus vasallos podían quejarse de los agravios que recibían, sin embargo, no todos obtenían respuestas favorables a sus peticiones. Por ejemplo, en 1580 el encomendero de Chía se sentía agraviado por sus indígenas, pues no habían cumplido con su obligación de entregar en la pasada Navidad los cincuenta pesos de ayuda para la doctrina, que debían pagar junto con la demora. El encomendero ofrecía pagar de su costa un alguacil que fuera al pueblo y obligara a los indios a pagar lo que debían. En este caso el poder del rey ganaba para sí otra pequeña batalla, pues un encomendero recurría a su mediación para solucionar un conflicto con *sus* indígenas.

De todas partes se oían quejas y todos decían estar muy pobres: los conventos, los clérigos, los encomenderos, hasta las Cajas Reales. No obstante, todos, incluso el rey, continuaban

recibiendo sus salarios, sus demoras, sus quintos reales, gracias al trabajo de los indígenas en las sementeras y en los mercados para allegar el oro necesario para pagar a tantos amos. Por eso causa sorpresa que en este largo memorial de quejas casi nunca se oiga la voz de los indígenas. Solo en una ocasión, el 7 de mayo de 1580, el cacique don Juan de Ubatoque escribía a la Real Audiencia describiendo con precisión las múltiples bocas que él y sus indios debían alimentar:

Yo e mis yndios emos pagado la demora a nuestro encomendero e tambien emos pagado al padre de Santo Agustin quarenta pesos cada año que nos caben a pagar de la doctrina e agora abra çinco dias que fue a my pueblo un cristiano con un mandamyento e me mando que le pagase ciento e cinquenta pesos con seis dias de salario y visto que yo ni mis yndios no debemos nada de lo que nos piden emos venido ante Vuestra altesa a que nos haga justicia e no nos agravien nynguna persona porque demas desto sabra vuestra altesa que el dicho fraile nos lleva cada semana dos cargas de maiz e tres gallinas y por como somos tan vejados e molestados los mys yndios de mi repartimiento se me an huido e cada dia se me huyen ansy por lo dicho como por pagar treçientos eveynte pesos de demora e setenta mantas lo qual no podemos pagar y estamos muy agraviados por ser pobres. (AGN, CO 17, f. 350 r.)

¿Acaso un ritmo de obligaciones como el que describía el cacique don Juan no marcaba importantes cambios en la percepción misma del tiempo? Las demoras que se entregaban dos veces al año por Navidad y por San Juan, las obligaciones semanales con el doctrinero, y todas las obligaciones derivadas de la cristianización pesaban tanto sobre las vidas de los colonizados que los obligaban a huir. En una nueva petición, don Juan decía que su encomendero había presentado ante la Audiencia un auto quejándose del agravio que recibía de parte del cacique porque estaba adelantando estas diligencias justo en el tiempo durante el cual debía hacer sus

sementeras y entender en su hacienda (AGN, CO 17, f. 353 r.). ¿Acaso no podían los colonizadores percibir que esta sucesión de exigencias obstaculizaban el proceso de imposición de las nuevas devociones y creencias? En 1586, mientras Rodrigo de Cosío intentaba poblar a los indígenas de Sogamoso, aprovechaba para convencerlos de cristianizarse:

[...] rreprehendiendo este testigo a muchos yndios e yndias del dicho pueblo y de los demas que heran ynfielos que por que no se volvian cristianos y bivian en la ley de Dios y le servian como hazian los cristianos porque si se bautizaban y creyan fielmente en Jesucristo y en todo aquello que cree y confiessa la sancta madre yglesia de rroma les haria dios muchas mercedes y haziendo el contrario los llevaria el diablo respondian los dichos yndios que no se volvían cristianos porque no tenían mantas y rrepublicando este testigo les dijo que por hazellos cristianos no se les avia de llevar yntereses los dichos yndios rrespondian que en volviéndose cristianos los hazian cassar por la fuerça los clerigos por llevarles mantas y que a esta causa no querian muchos de ellos ser cristianos. (AGN, CI 35, f. 724 r.)

Los indígenas de Sogamoso percibían con claridad la muy estrecha relación entre cristianización e imposición de nuevos trabajos, de obligaciones como las de dar mantas a sus evangelizadores. Cada ceremonia, cada rito o sacramento, como lo llamaban los cristianos, tenía un costo económico y social en la vida de los indígenas. Los matrimonios representaban un doble triunfo para los doctrineros, de un lado soterraban las temibles prácticas de la poligamia y del amancebamiento; por otro recibían una manta, dos pesos o uno solo si el indio era muy pobre.

Cristóbal Sanabria, doctrinero en Sogamoso, obligaba a casarse a los indígenas poniéndolos en el cepo hasta que aceptaran el matrimonio. Incluso casaba muchachos de la doctrina. Como pago no recibía oro sino que exigía mantas. Una vez que recibía la manta

sacaba del cepo al indígena y lo casaba. No se trataba solo del celo misional: en la misma casa del doctrinero vivía otro hombre español, llamado Arguello, quien estaba amancebado con Inés, una indígena del pueblo (AGN, CI 35, f. 733 r.). En este caso el sacerdote perseguía y castigaba las prácticas de amancebamiento de los indígenas, aunque no le importaban tanto los pecados que cometían otros españoles. La norma era más firme cuando se trataba de los colonizados que de los colonizadores. Pedro Cuisiche, capitán de la parcialidad llamada Monquirá en Sogamoso, decía:

[...] y que los casa por fuerça y quando no se quieren casar los hecha en el zepo y del cepo los saca y los cassa por fuerça, aunque los yndios no quieren y que a los niños chiquitos de la doctrina los cassa por fuerça siendo chiquitos y esto haze por llevalles mantas y que a cada uno que cassa lleva por el casamyento una manta muy buena y quando le llevan oro no lo quiere rrecibir y dize que le traygan mantas y quando baptiza lleva una sesma no mas y que desde que esta en Sogamoso el dicho padre ha cassaso çinco veyntes de yndios e yndias e muchachos y muchachas y les a llevado a cada uno una manta buena por cada casamiento y esto rresponde. (AGN, CI 35, f. 731 r.)

A pesar de las lecturas tan conflictivas y diversas que los colonizadores hacían sobre lo que estaba ocurriendo en el Nuevo Reino, había algunas coincidencias que formaban parte fundamental en sus argumentos y que sobresalían en sus peticiones, memoriales y cartas. Esto sucedía con el tema de la pobreza de los indígenas y la responsabilidad de los españoles en la trama de la cristianización. Por ejemplo, cuando Diego de Hidalgo hablaba en nombre de los encomenderos en el memorial citado atrás, pedía que la Audiencia obligara a que los sacerdotes no pidieran alimentos a los encomenderos, a los caciques ni a los indígenas. Según Hidalgo, un sacerdote debía conformarse con recibir las cosas que los indígenas:

[...] de su voluntad le quisieren dar porque de lo contrario se sigue que como los naturales desta tierra son pobres [esta palabra está tachada] miseros sienten mucho la fuerza que se les haze en que sean apremiados alguna cosa contra su voluntad Al sacerdote mayormente que sobre ello los azotan y prenden de que vienen a odiallos y no quieren rresçibir su dotrina. (AGN, CO 17, ff. 108 r.-v.)

Al parecer los encomenderos también entendían muy bien el conflicto entre la apropiación de la mano de obra indígena y la conversión. Pero solo parcialmente, porque endilgaban toda la responsabilidad al religioso, que se hacía odiar de los indígenas, situando a los encomenderos por fuera de la contrariedad, como si fuesen más legítimas las demandas surgidas de los privilegios de la Conquista que las de los sacerdotes, que según Hidalgo se derivaban de su muy personal codicia.

Como parte de otro de los bandos surgidos dentro del grupo de los colonizadores, fray Pedro de Aguado escribía en el año de 1576 un memorial al rey sobre el estado del Nuevo Reino y sobre las razones por las cuales la población indígena no había sido convertida al cristianismo. Sus observaciones tocaban puntos centrales y nos permiten entender hoy las ausencias y las presencias del proyecto evangelizador en las comunidades indígenas del Nuevo Reino.

Sobre este punto volveré en el siguiente capítulo. Por ahora es pertinente mostrar una coincidencia entre Diego de Hidalgo y Pedro de Aguado. También el fraile creía que los indígenas estaban sometidos a imposiciones de trabajo y de tributo tan gravosas que los tenían sumidos en la pobreza. Pero, a su juicio, estas cargas excesivas tenían origen en la voluntad de los encomenderos. Incluso las prácticas de los sacerdotes, que según Hidalgo y otros vecinos empobrecían a las comunidades, no se originaban de las flaquezas de los religiosos sino de los intereses de los encomenderos:

Muchas veces, por tener ellos las iglesias en sus aposentos y estar los indios lejos se quedan sin misa, porque cuando vienen ya está dicha, y lo mismo hacen sin doctrina. Y así no sirve su venida si no es de ocuparlos en los trabajos que tienen necesidad, que son muchos, de manera que no tienen la doctrina más de para hacer sus haciendas con aquella ocasión. Y si algún indio deja de hacer lo que le mandan, le castigan con crueldad. Y si para excusarse dicen que lo hacen porque no viene a la doctrina y no es sino porque no trabaja lo que ellos quieren. Las iglesias que tienen junto a sus aposentos sirven entre año para encerrar en ellas o maíz o caballerizas. Visitando yo las doctrinas donde mis frailes estaban hallé una, en la cual cada día encerraban un ható de puercos con todos los aderezos necesarios para darles de comer y de beber, de manera que era más pocilga que iglesia. Reprendiendo al fraile porque lo consentía, me respondió que le había despedido el encomendero porque lo avisaba. Y si los frailes se quejan a los jueces, dicen que se quejan porque les quieren mal y porque no los tienen en su doctrina, añadiendo otras cosas con más libertad y con menos cristiandad y aún con abundancia de testimonios. (Mantilla, *Los franciscanos* 488-489)

Fray Pedro de Aguado esperaba que la corona actuara a favor de las órdenes religiosas. No obstante, la evangelización de los indígenas resultaba también una carga económica para el fisco real, ya se tratara de costear los gastos de los religiosos que venían a América o de cumplir con el pago de los salarios de los religiosos que doctrinaban en los pueblos de la Real Corona. La Real Hacienda subsidiaba algunos gastos de los religiosos de las órdenes en el Nuevo Reino. Por ejemplo, había hecho merced de vino y aceite a los conventos. De acuerdo con el número de religiosos que habitaban en cada convento, el superior realizaba una cuenta del vino que los oficiales de la Real Hacienda deberían entregar a su convento.

Pero hacia 1571 una real cédula mandaba a los oficiales de la Real Hacienda que solo dieran vino a los frailes que residieran en los conventos, pues los que se hallaban en las doctrinas recibían salarios por su presencia en estos pueblos (AGN, RC 1, noviembre 11 de 1571). De hecho, así ocurría en verdad. Cuando un religioso dejaba la comodidad de su convento para residir en un pueblo, los indígenas estaban obligados por los autos de los visitadores a entregar maíz, carne, chicha, leña, hierva para su cabalgadura y pescado, gallinas y huevos durante la Cuaresma (AGN, VC 5, f. 991 r.). Así quedó dispuesto desde las visitas realizadas entre 1560 y 1563.

Muchos años pasaron hasta 1572, cuando Juan López de Cepeda visitó los pueblos de indios del Nuevo Reino para fijar una nueva tasa. No obstante, la obligación de la comunidad de mantener a su doctrinero se mantuvo hasta finales de siglo. En 1594 el visitador Ibarra recordaba al corregidor de Ubatoque que a partir de 1596 no debía permitir que los caciques y capitanes pagaran ninguna cosa al sacerdote por concepto del estipendio (AGN, VC 2, f. 965 r.). Es decir, que durante casi medio siglo los indígenas de cada comunidad se encargaron de pagar los gastos surgidos de su propia cristianización.

En 1594, durante la visita que Miguel de Ibarra realizara a los pueblos de Cáqueza y Ubatoque, Francisco Uncama, ladino, fiscal del pueblo de Ubatoque, decía sobre su doctrinero:

Desde que este testigo se save acordar el pueblo de Ubatoque a tenido e tiene doctrina todo el año que no les falta si no es quando el Padre se va a Santafee que se esta alla una o dos semanas y algunas quaresmas se esta tres y quatro semanas y se quedan los yndios sin confesar y despues de quaresma biene y les pide el maiz gallinas huevos y pescado que les abia de dar las semanas que faltó al pueblo que le cabia aquellas semanas porque el pueblo de Ubatoque y este de caquesa estan poblados juntos y ambos tienen una doctrina y un mes da el un

pueblo al padre lo que le a de dar para su sustento de maiz gallinas huevos y pescado y otro mes le cave al otro pueblo. (AGN, VC 2, f. 903 r.)

Aunque la tarea de la evangelización involucraba la reproducción de imágenes y de prácticas sobre la pobreza y la medida de los evangelizadores, la realidad denunciada por los indígenas divergía, al parecer en muchos casos, de los modelos que la Iglesia proponía para sus sacerdotes. En Cáqueza y Ubatoque el visitador ordenó que el doctrinero diera aviso al corregidor cuando saliera del pueblo para que descontara esos días del estipendio que debía recibir; para esto, el corregidor o el encomendero debían llevar un libro de registro de las ausencias del doctrinero. La cantidad descontada, sin embargo, no debía devolverse a los indígenas, sino que debía gastarse en cosas para la iglesia y el culto. En la misma visita el cacique don Juan declaraba:

[...] los padres que han estado en la doctrina no han pedido a los yndios ninguna cosa por confesar y bautizar mas que los yndios de su voluntad por limosna les han dado una gallina o un pollo o un tomín y por las velaciones a los yndios pobres llevan a peso y medio y a los yndios ricos que tienen algun posible a dos pesos y por enterrar a los pobres lleban a medio peso y a los yndios que tienen pusible a dos pesos y que quando muere un yndio sy deja cavallo o yegua o collarejos de oro o quentas o mantas u oro los padres de la doctrina lo toman todo sin dexar nada a la mujer ni hijos y los yndios Ruegan que dexé algo a los hijos y entonces les da alguna cosa dello. (AGN, VC 2, f. 897 v.)

Cuando el visitador interrogó al encomendero sobre la práctica de los doctrineros de apropiarse de los bienes de los indígenas al morir, este añadió algunos detalles interesantes: cuando un indígena se enfermaba, el religioso acudía a su casa a confesarlo, pues había que evitar a toda costa que muriera en pecado. Si el indígena no era cristiano, había que intentar convertirlo; no en vano

en los interrogatorios que los oidores practicaban en las visitas preguntaban si habían muerto indígenas sin hacerse cristianos por causa de la ausencia del doctrinero.

Durante todo el siglo, la enfermedad y la cercanía de la muerte fueron para los sacerdotes circunstancias propicias para la evangelización. Pero en este caso el doctrinero además de confesar al enfermo le tomaba “memoria que dize ser testamento” (AGN, VC 2, f. 941 v.). En este testamento, dictado al doctrinero, el indígena dejaba todos sus bienes para que sirvieran para pagar las misas que el sacerdote diría por su alma. Incluso el encomendero reconocía que estos testamentos dejaban en la pobreza a las mujeres y a los hijos del indígena. No sorprende entonces el interés de algunos sacerdotes por no permitir que un indio muriera sin confesión.

En la última década del siglo XVI muchos indígenas muiscas se habían convertido. Las visitas, los procesos y los memoriales revisados hacen pensar que tal vez, como en el caso de los indígenas de Sogamoso, hayan recibido los sacramentos a la fuerza. Recibir la doctrina, casarse, velarse, ser enterrado, las misas por la salvación del alma, cada rito tenía su precio pagado a encomenderos y doctrineros, pues aún en 1596 el encomendero hacía pagar a los indígenas 50 pesos de oro de 14 quilates para el estipendio del sacerdote (AGN, VC 2, f. 946 r.).

Hasta este momento, a través de los documentos hemos visto una red inagotable de obligaciones que los indios pagaban en oro, mantas o alimentos. Pero aún hay algo que se escapa: en la relación cotidiana entre los evangelizadores y los evangelizados se tejieron otras imposiciones que, a diferencia de los estipendios o los alimentos, no estaban reconocidas en la legislación. Tantas veces perseguido por las nuevas leyes, el servicio personal se disfrazaba de muchas formas y aparecía en la vida cotidiana de los indígenas revestido con muchos disfraces, entre otros, el de la cristianización.

Las estancias de los doctrineros y las comunidades indígenas

Los sacerdotes seculares ordenados por el obispo Zapata de Cárdenas, nacidos en el Nuevo Reino y vinculados por lazos de consanguinidad o afinidad con otros colonizadores, pronto comenzaron a hacer uso de sus privilegios solicitando beneficios eclesiásticos ante el rey y tierras ante los cabildos (AGN, CI 23, ff. 333 r.-336 v.). Obtuvieron estancias de pan y ganado menor cerca de las iglesias o de los pueblos que atendían. Gonzalo Gallegos, por ejemplo, había recibido un beneficio eclesiástico en la iglesia de Chiquinquirá, una merced nada despreciable, pues ya entonces el templo era un sitio de peregrinación bastante frecuentado. Allí mismo recibían su doctrina los indígenas del pueblo de Chiquinquirá.

En 1593 el cura Gallegos y el cura Melchor Ramírez compraron una estancia que pertenecía a Antón de Ribera. Cada uno recibió una parte del lugar, que quedaba muy cerca del pueblo indígena. Todo iba muy bien para Gallegos, quien tenía sus vacas y su beneficio eclesiástico para "pasar onrradamente según la calidad de su persona" (AGN, CI 55, f. 316 r.). El conflicto surgió en 1595 cuando el oidor Andrés Egás de Guzmán ordenó poblar a los indígenas de Chiquinquirá y para ello escogió la estancia de Gallegos. Las tierras pasarían a manos de los nativos y él debía sacar sus ganados del repartimiento. Durante los años que funcionó la estancia, ¿quiénes habrán trabajado en ella, si no los indígenas de Chiquinquirá, fieles queridos del cura Gallegos?

Social y espacialmente cercanos, el mundo de la doctrina se entrelazaba con el mundo del trabajo. Las obligaciones se confundían y los alguaciles nombrados para agrupar a los indígenas y llevarlos al rezo y al catecismo se convertían en realidad en *indios del servicio* del doctrinero. La trama de múltiples servicios que los indígenas prestaban a los colonizadores se tejía entre salarios, pescados, bueyes, estancias y ganados. Por ejemplo, en Cota, ha-

cia 1586, aun en medio del conflicto entre las órdenes mendicantes y los curas seculares por ocupar el mayor número posible de doctrinas⁴², la Orden de Santo Domingo intentaba arrebatarles la doctrina de este pueblo a los curas seculares, que hasta entonces la habían disfrutado.

Los dominicos ofrecieron entonces al encomendero dar gratuitamente a los indígenas tres meses más de doctrina, así que el encomendero pagaría seis meses y los doctrineros asistirían nueve meses. Parecía entonces que los encomenderos aún conservaban la autonomía suficiente para decidir en este caso dejar a los dominicos en su pueblo, a pesar de que esta era una atribución que solo podían tomar la Audiencia y el obispo. En 1590 el cacique don Diego y los capitanes don Pedro Chipó, don Pedro Tibjo y don Juan Quecano, todos del pueblo de Cota, presentaron ante la Audiencia un memorial en el que contaban el arreglo que la Orden de Santo Domingo había hecho con el difunto encomendero Francisco de Tordehumos, y se quejaban de las prácticas de los frailes:

Y siendo esto ansi de quatro años a esta parte sin embargo del ofrecimiento que hizieron nos an llevado a los dichos yndios cinquenta pesos cada año de oro de treze quilates por los tres meses que ofrecieron de hazer la doctrina de balde de mas de lo qual como los dichos frailes tienen el hato alli junto de hordinario tienen ocupados en las desierba y sementera que hazen en el dicho hato y demás de esto haziendolos hazer esteras y cabuyas para ynbiar a esta ciudad de mas de que cada semana nos piden nueve gallinas y esto diziendo que les Emos de dar pescado cada semana y aunque se le da no lo quieren rrecibir porque les demos las gallinas y esto sin los bollos y chicha y otras cosas que no somos obligados a dar porque la cedula rreal mande que solamente se den çinquenta mil maravedis y que estos a de pagar el

⁴² Mantilla (*Los franciscanos*) trata este tema en extenso. Aunque los aspectos políticos de este conflicto ya han sido estudiados por este autor, podrían hacerse algunas anotaciones sobre los proyectos occidentalizadores que sustentaban sus posiciones. Al respecto puede verse el capítulo 4 de este libro.

encomendero y darles la comida nescesaria que solo el trabajo que nos han hecho hazer y hazen en el dicho hato y esteras y cabuya estimamos en dozientos pesos cada año porque en las esteras andan ocupados doze yndios y çinco alguaziles que son diez y siete y estos son los que andan en el hato ordinariamente so color de que son de doctrina dejando de ayudar a sus padres ni al pueblo. (AGN, CI 21, f. 22 r.)

El concierto era la forma legal de mediar las relaciones laborales entre colonizadores e indígenas. En este caso, el pago por el trabajo realizado por los indígenas se hacía por medio de otros servicios; el mayordomo del hato de los dominicos decía que los indígenas habían desyerbado el maíz de la estancia porque a cambio habían empleado cinco yuntas de bueyes de propiedad del hato, que usaron para llevar unas vigas para la construcción del convento de San Agustín. Es decir, que una obligación surgida de la evangelización, como la construcción de un convento, generaba otra obligación: servir las estancias de los dominicos.

De otra parte, los dominicos consideraban la queja de los caciques y capitanes “como un sinyestra relación” (AGN, CI 21, ff. 25 r. y 26 r.) que debía ser castigada, pues, de acuerdo con su punto de vista, los indígenas recibían un buen trato, estaban legalmente concertados por medio del alcalde de corte y eran además muy bien evangelizados. Por esta razón todas las denuncias no podían venir de los indios, sino de otro colonizador que odiaba a los frailes: Gonzalo de Martos.

Lo más interesante de los argumentos de la parte de los frailes es la forma como describían los conciertos celebrados con los indígenas. El mayordomo decía que había cinco indígenas trabajando en el hato; tres habían sido enviados por el alcalde de corte, “los otros dos estan en el dicho hato de ordinario porque nascieron alli y es tan concertados a diez a onze pesos cada año y demas desto se les da de comer a los dichos yndios lo ordinario y en dezir que los maltratan es sinyestra relación que el dicho caçique y capitanes

hicieron" (AGN, CI 21, f. 26 r.). Así, para este mayordomo, residente en Santafé, era *natural* emplear a los indígenas, puesto que habían nacido en el ható; en palabras de nuestro siglo, los indígenas eran otro recurso natural nacido de la tierra y era apenas lógico apropiarse de él.

También en Sogamoso un doctrinero aprovechaba su permanencia en el pueblo para explotar una estancia por medio de la mano de obra de sus fieles. Juan Bravo de Rivera, clérigo presbítero, perteneciente a la familia de los Bravo de Rivera, quienes por mucho tiempo poseyeron la encomienda de Chivatá, también en el partido de Tunja, hasta que pasó a manos de la Real Corona, fue durante algunas temporadas doctrinero del pueblo de Sogamoso. Allí tenía ovejas y sembraba trigo en las tierras de los indígenas, pero pagaba al cacique prestándole sus bueyes y arado para hacer la labranza de comunidad que por las visitas estaban obligados a cultivar. Estas relaciones entre doctrineros e indígenas ponían a los colonizados en contacto con herramientas y con técnicas occidentales, de manera que la evangelización y la presencia de los sacerdotes tenían como consecuencia otros cambios en la cotidianidad de los indígenas, además de la predicación o la imposición del cristianismo como sistema de devociones.

Juan Bravo de Rivera empleaba a los niños de la doctrina para sembrar y cosechar sus sementeras, a cambio les daba algo de comer (pan y carne) y en ocasiones trigo (AGN, CI 35, f. 727 r.). Cuando en 1586 la Audiencia comisionó a Juan de Ortégón para levantar información sobre este asunto, Luisico Umbacobsa, indígena de cincuenta años, capitán de la parcialidad del cacique Monquirá decía:

[...] el padre Juan bravo ha sembrado antes que saliera de la doctrina de Sogamoso un poco de trigo y que la tierra en que lo sembró se lo pago a los yndios y que lo cogieron los muchachos de la doctrina mas no sabe si les pago su trabajo o no y que nunca el dicho padre Joan Bravo les hizo mal en el tiempo que estuvo en la doctrina de Sogamoso porque es muy buen padre y los regalava

mucho y les dava de comer de todo lo que tenya para si y que tenya muy buen coraçon con los yndios y los regalava y queria mucho y por esso le querian a el mucho. (AGN, CI 35, f. 733 r.)

Para el momento de la averiguación, Juan Bravo de Rivera ya no era doctrinero de Sogamoso; en su lugar se encontraba el antiguo soldado y ahora sacerdote Cristóbal de Sanabria (Lee 115). Sanabria aún no se había dedicado a complementar su trabajo pastoral con la siembra de trigo, pero pronto pensaba hacerlo, así se lo había dicho a Rodrigo Cosio, residente en Tunja:

Este testigo oyo dezir al dicho Cristobal de Sanabria que el cacique le avia mandado un pedaço de tierra y que la pensava senbrar y cultivar con los indios de Sogamoso y muchachos de la doctrina y que no sabe si a echo la dicha labrança o no o si paga el trabajo a los dichos yndios e muchachos. (AGN, CI 35, f. 724 r.)

Los testimonios de los indígenas tendían a oponer a Sanabria con Juan Bravo. Mientras uno había logrado ganarse su simpatía a través de regalos y favores, el otro era temido por la crueldad de sus castigos. En ambos casos los doctrineros de Sogamoso intentaban emplear el poder que como sacerdotes tenían sobre la comunidad para beneficiarse de la mano de obra indígena que ya no estaba solamente para el servicio del encomendero.

El trabajo occidentalizaba la vida material de los indígenas introduciendo prácticas asociadas a las nuevas obligaciones. Por ejemplo ¿de dónde salían las gallinas que la comunidad entregaba semanalmente al encomendero? Ya fuese que se criaran en el repartimiento o que las obtuvieran en los mercados, esta exigencia junto con la de entregar huevos introducía cambios casi imperceptibles en la vida doméstica, pero que causaban impacto en los indígenas, no solo por las presiones que imponían sobre la producción, sino también porque alteraban los espacios, pues en algún lugar debían

criar a las gallinas, mantener la yegua del cacique⁴³ o los bueyes del arado. También forzaban la introducción de alimentos españoles. Las zonas de contacto permitían el surgimiento de culturas que desafían nuestro esencialismo y que involucraban elementos de la vida material, devociones y prácticas que no pertenecían ya en exclusividad ni a los colonizadores ni a los colonizados, sino que iban tomando forma precisamente en medio del contacto, aunque modelados por las relaciones desiguales y asimétricas derivadas del colonialismo.

De la conquista y colonización de los tiempos y de los espacios a través de la imposición de obligaciones laborales surgieron modificaciones en los horarios, disciplinas y vida material de los colonizados. A pesar de las restricciones legales que intentaban impedir este tipo de contactos entre religiosos e indígenas, la misma legislación con sus ambigüedades permitía a los doctrineros apropiarse del trabajo de sus fieles. Aun a finales del siglo, en la visita realizada a Iguaque en 1595 Andrés Egás de Guzmán mandaba al doctrinero que no se sirviera de los indígenas que iban a la doctrina (AGN, VB 19, ff. 765 r.-v.). Cuando en medio de las circunstancias coloniales los evangelizadores y los indígenas entraban en contacto, se producían intercambios de saberes, de técnicas y de objetos materiales, que a largo plazo facilitaban la occidentalización de la cotidianidad de las comunidades. El peso de la dominación se hacía sentir también en los procesos de cristianización. Nadie quedaba por fuera de estos contactos; hombres, mujeres y niños indígenas eran a los ojos de los colonizadores almas por convertir y cuerpos para trabajar.

⁴³ Por ejemplo, el cacique de Fontibón tenía yegua. AGN, CI 9, ff. 451 r.-501 v.

Doctrina y trabajo infantil

La legislación de la corona sobre los indígenas reconocía que los sujetos productivos eran esencialmente los hombres entre 17 y 54 años. Ellos eran objeto de interés en las visitas, pues eran los encargados de pagar el tributo al encomendero y al rey. En algunas visitas, como las de López de Cepeda, de 1572, las mujeres o los hijos apenas si aparecían. Los visitadores Luis Enríquez y Egás de Guzmán incluían a los viejos, las mujeres y los niños, llamándolos “Chusma”, o “toda gente”, que aparecía como cifra al final de la lista entre otros puntos (huidos, enfermos, reservados)⁴⁴.

Este *desprecio* por las mujeres y los niños puede conducirnos al error de pensar que ellos estuvieron excluidos de las redes de obligaciones laborales impuestas por la colonización. Entre los muiscas, como en muchas sociedades agrarias, el cultivo, cuidado y recolección de las sementeras fue responsabilidad de todo el grupo doméstico y no solamente del tributario designado en las visitas. De igual forma, el peso de la dominación seguramente obligó a mujeres y niños a participar en las labores cotidianas tendientes a recoger el producto de las sementeras dedicadas al pago del tributo.

Pero en el campo de la evangelización, los niños o “muchachos de la doctrina” ocupaban un lugar fundamental. Los sacerdotes centraban la enseñanza de las oraciones y de la doctrina en la población infantil; los niños asistían cada mañana a la doctrina, pues sobre ellos se había puesto el énfasis de la cristianización. El alguacil de la doctrina, que era otro indígena, se encargaba de traerlos a la iglesia, recogéndolos de sus casas, en donde ayudaban a sus padres.

Tal vez por esta razón, los niños fueron con más frecuencia utilizados por los doctrineros para atender sus estancias, como ya vimos en el caso de Sogamoso, donde para recoger el trigo, el

⁴⁴ Autos de regulación de las visitas de Cichoque, Sichacá (AGN, VB 3, f. 410 v.), Icaga (AGN, VB 11, f. 648 r.) y Citaquecipa (AGN, VB 7, f. 929 v.), elaborados por el oidor Luis Enríquez, Ubatoque (AGN, VC 2, f. 889 r.). También en Colmenares (48).

padre Juan Bravo los empleaba a cambio de regalos. También en Sogamoso el padre Sanabria hacía trabajar a los niños. Aunque casi nunca estaba en Sogamoso, pues pasaba mucho tiempo fuera del pueblo en Tunja, tenía un español de apellido Argüello que se ocupaba de la doctrina y azotaba a los alguaciles cuando no traían suficientes niños. También perpetraba otros abusos que denunciaba el capitán Luisico Combasica en 1586:

El dicho Arguello pide a los muchachos de la doctrina que le den gallinas huebos y pescado y esto haze y ha hecho quando los padres no estan en la doctrina que se van a Tunja o a otras partes y quando los muchachos no traen los huebos y gallinas y pescado dicho Juan de Arguello los açota mucho con unas riendas y les da hasta que les sale sangre y los deja allí por muertos y asi los muchachos de miedo le traen todo lo que les pide el dicho Arguello y que a oydo dezir en el dicho pueblo de Sogamoso a yndios de los nombres de los quales no se acuerda que el dicho Arguello quando quiere mal a algun yndio lo acusa con el padre Sanabria y le piden oro y de lo que le toman al yndio que asi acusa lo parten entre el dicho Arguello y el dicho padre Sanabria. (AGN, CI 35, f. 732 v.)

El doctrinero se había acostumbrado a pensar en los niños indígenas como en sus sirvientes. Así se desprende del testimonio del cacique don Juan de Ubatoque, en 1594:

Todos los padres que han estado en esta doctrina han tenido seis y ocho cavalgaduras en cavalleriza para los quales hazen que los muchachos de la doctrina traygan yerba por la mañana y por la tarde y si no trayen hasta el alguazil de la doctrina los açota y ansy mismo les pide que traygan cada uno una maçorca de maiz o una dos turmas y al muchacho que no la trahe el alguazil de la doctrina lo azota y que otros padres que han estado en esta doctrina ocupavan a los muchachos della en sacar cabuya y pescar y otras cosas y que este padre quando ha

menester cabuya manda a los muchachos que cada uno le trayga una poquita y ansy va juntando y que como no acude aquí Antonio de Cespedes [encomendero] no he esto. (AGN, VC 2, f. 898 r. y v.)

Otros testigos indígenas afirmaban que el doctrinero mandaba a los niños de la doctrina a “traer miel de abejas o en hacer jáquimas o cabestros” (AGN, VC 2, f. 904 v.). Tanto en el caso de Sogamoso como en este de Ubatoque y Cáqueza, los niños realizaban labores semejantes que tenían que ver con el tejido de fibras. El trabajo en la doctrina debía desplazar el aprendizaje de las oraciones en español. Así se explicaría por qué a pesar de tantas mañanas que pasaron los niños muiscas recibiendo la doctrina desde 1570 hasta 1600 su conocimiento sobre los contenidos básicos de la religión católica seguían siendo tan escasos al finalizar el siglo (AGCG/R, *Cartas annuas* 1605 a 1666).

Pero si los niños no aprendían devociones y oraciones, en cambio sí aprendían desde pequeños a trabajar para los colonizadores. Desde muy temprana edad, a los niños se les imponía la disciplina del trabajo basada en el castigo físico para quien no cumplierse con las exigencias derivadas de la dominación. De esta manera, cuando fueran más grandes y tuvieran que pagar la demora, el estipendio, además de concertarse y trabajar para otros colonizadores, su cuerpo, tantas veces azotado durante años, habría aprendido a recibir y temer los castigos. Aprendían entonces una verdad muy particular sobre el cristianismo: que la salvación del alma y el castigo del cuerpo son dos caras de una misma moneda.

Doctrineros y trabajo femenino

En algunos sentidos, la evangelización no tenía muy en cuenta a las mujeres, los religiosos no tenían mayor interés en doctrinar a las indígenas. Ni las constituciones sinodales ni el catecismo de

1576 mencionan la evangelización de las mujeres. La predicación que se efectuaba los domingos y los días de fiestas religiosas se dirigía a los adultos, sin mencionar interés por la conversión de ellas. Sin embargo, en los testimonios contenidos en pleitos y causas judiciales, muchas mujeres que trabajaban en el servicio de las casas de los colonizadores afirmaban ser cristianas. Su conversión era en muchos casos una obligación para no perder a su marido. Por ejemplo, en 1572 el oidor Juan López de Cepeda, mientras visitaba los pueblos de la provincia de Tunja, ordenaba que los hombres cristianos que vivían con mujeres “infieles” las dejaran si ellas no aceptaban convertirse al cristianismo.

La evangelización de las mujeres ocurrió en los contextos generados por el servicio doméstico, donde su trabajo las ponía en contacto con la fe de los colonizadores. Las mujeres muiscas trabajaban, y mucho. Algunas desde pequeñas entraban en el servicio de las casas de los encomenderos en las ciudades y en los aposentos de las encomiendas, huyendo de sus pueblos para trabajar⁴⁵. En Cáqueza, en 1594, Miguel de Ibarra ordenaba que los caciques no enviaran al alquiler general a los viejos mayores de 54 años ni tampoco a mujeres con niños de pecho o embarazadas (AGN, VC 2, f. 932 r.). Aunque el trabajo obligatorio era responsabilidad solo de los hombres, las condiciones a las cuales se enfrentaban las comunidades, y que habían disminuido su población, obligaban a los caciques a disponer también de los demás miembros de la comunidad. De hecho, las mujeres, los hijos y toda la familia participaban en el trabajo de las labranzas, como lo recuerda el auto que en la misma visita ordenaba destruir las rancherías construidas cerca de las labranzas: “[...] que es caussa que no atiendan a su pueblo a oyr mysa ni a la doctrina cristiana ny traygan a ella a sus mugeres e hijos y famylias de que se presume tendran ocasyon de ydolatrar y de que se mueran syn confyçion” (AGN, VC 2, f. 933 r.).

45 AGN VB 19, f. 785 r. Visita de Iguaque. El oidor ordenó que recogieran dos indígenas que habían huido a Villa de Leiva.

Dentro de los muchos señores para quienes trabajaron las mujeres, por supuesto que hubo sacerdotes. Estas relaciones no tenían por qué ser menos conflictivas que las que entablaban con otros colonizadores. Desde luego, tratándose de religiosos, el afecto no tenía cabida, o al menos debía ocurrir en mayor secreto. Por ejemplo, Isabel, indígena cristiana de Sogamoso, soportó durante dos años los más crueles maltratos de su señor, el cura Felipe Riberos (AGN, CI 73, ff. 29 r.-36 v.). Cuando por fin decidió que quería cambiar de patrono, se fue a la ciudad de la Palma y hasta allí la siguió el sacerdote, quien, acompañado de soldados, la obligó a regresar.

Entonces Isabel, en 1588, decidió acudir a la justicia real para que la protegiera del cura, pues ya no quería servirle más. Decía que ella era libre y podía concertarse para trabajar con quien quisiese, pero que el cura Riberos la golpeaba y la azotaba y no la dejaba partir de su lado. No tuvo mucha suerte en su petición. De una parte, los testigos no querían prestar declaración, y cuando fueron requeridos dijeron cosas no muy favorables. Gonzalo de Herrera, platero, decía que en efecto había visto a Isabel golpeada y arañada, pero que nunca la había visto en cama a causa de los golpes. Tampoco creía que el cura la amenazara para que se quedara con él, pues había escuchado decir a Riberos que la india no le servía sino para “pesadumbres” (AGN, CI 73, f. 31 v.). Isabel era ahijada de Enrique Núñez, pero tampoco su padrino la favoreció mucho, pues dijo que muchas veces la había visto golpeada, pero aun así ella nunca había querido separarse del cura, aunque él como su padrino le hubiera permitido vivir en su casa.

Solo otra indígena del servicio, llamada también Isabel y que trabajaba para Gonzalo Velásquez de Porras, dijo que había oído a Isabel llorar porque estando juntas vino el cura, la sacó a la fuerza del solar donde se encontraban, y la había metido en un arroyo para que se callara. También Rodrigo Álvarez de Meneses relató los maltratos que había visto cometer a Felipe de Riberos contra

Isabel, su criada. Contaba que incluso la metió de cabeza en un río mientras que la golpeaba con un machete.

El padre Felipe de Riberos, clérigo presbítero, capellán del hospital de San Pedro, apeló a su condición de religioso para que el obispo impidiera que la Audiencia prosiguiera con su causa. En cualquier caso, la Iglesia preveía que dificultades como estas podrían surgir de las relaciones laborales entre sacerdotes y mujeres. Por eso ya en el sínodo de 1556 el obispo decía a sus religiosos:

Ningun sacerdote de los que residen en los pueblos de Yndios tenga para su servicio Yndia ninguna, sino Yndio para que les guize de comer, o se lo guizen donde se hace para los demas Españoles, y si hubiere lugar a que esto la Yndia que tuviere sea casada y viva apartada con su marido, o sea otra Yndia sin sospecha. (Romero 476)

Avanzado el siglo XVI la documentación enmudece con respecto a este tema. ¿Quién preparaba los alimentos de los doctrineros? ¿Cómo eran las relaciones entre los sacerdotes y las mujeres indígenas? La ausencia de las mujeres en los documentos hace pensar que el trabajo de ellas fue invisible, aunque no inexistente. Como muestra Zambrano (“Trabajo precioso” 17) los colonizadores entendieron como *natural* su derecho a disponer sobre la vida y el trabajo de las mujeres indígenas. Como consideraban incuestionable la dominación, el trabajo de las colonizadas permanecía en silencio en la documentación y en la vida social, aunque las mujeres trabajadoras sirvieran en sus casas, prepararan sus alimentos o criaran a sus hijos. Estas afirmaciones se pueden extender a la forma como los religiosos percibieron el trabajo de las mujeres, quienes solo aparecían en sus discursos como un peligro para la reputación de los sacerdotes, que había que alejar para no despertar sospechas.

Doctrineros y caciques

En 1561 circulaba en el pueblo de Turmequé un rumor sobre la orden de un oidor para matar a fray Francisco López, fraile de la orden de Santo Domingo y doctrinero del pueblo (AGN, JC 176, ff. 241 r.-246 v.). Como semejante cosa no podía ser cierta, la Real Audiencia inició una investigación para averiguar cómo habían podido prosperar rumores tan increíbles. Francisco Velásquez, secretario de la Real Audiencia entró al bohío del cacique don Pedro y desenredó la cuestión: todo había comenzado una noche en que el doctrinero:

Estando aquí en la doctrina porque dijo que habia pocos muchachos en ella, fue a los bohios de los capitanes y les tomo de noche sus mantas y se vino con ellas a los aposentos donde estava el fraile y alli los hecho en cadena y les tomo sus mantas y se quedo con ellas y se fue a Santafee el frayle y despues vino y quando llego a este repartimiento los capitanes todos le pidieron Al fraile les bolviese sus mantas delante de Juan Torres [encomendero] y esto pasa.

Los caciques de los pueblos indígenas soportaban sobre sí los maltratos de los colonizadores, quienes les exigían que hicieran cumplir a sus comunidades con sus numerosas cargas. Cuando los indígenas de la comunidad no podían satisfacer las demandas de los sacerdotes, entonces estos castigaban a los caciques como sucedió en este caso en Turmequé. Pero también podían comprometer sus propios bienes, como denunciaba el cacique de Ubatoque en 1594:

Los yndios del pueblo de Ubatoque son cristianos y biben como tales y ya no tienen xeques ni santuarios ny usan de las idolatrias antiguas antes como cristianos acuden a la yglesia a mysa y a la doctrina y toman la bula de la cruzada y enpieçan a pagar diezmos y que en el repartimiento de la bula de la cruzada son

agraviados porque les hazen tomar la bula por los ausentes y biejos que no tienen de que pagar y les hazen pagar diezmo de maiz que este testigo como cristiano lo ha pagado de los potros; y vino el padre francisco lorenzo a lo cobrar y porque no thenian maíz lo tomo del maiz de su encomendero y este testigo Entre los yndios junto otro tanto para dar al encomendero y que aviendo de pagar el diezmo sera mejor pagallo para la yglesia deste pueblo. (AGN, VC 2, f. 898 r.)

Aun a finales del siglo, las obligaciones derivadas de la cristianización no disminuían. Muy al contrario, aumentaban. Cuando pagaban los diezmos o las bulas para la Santa Cruzada, los indígenas no reflejaban tanto su devoción como su fidelidad al sistema colonial, pues aceptar la conversión significaba que aceptaban también sus obligaciones como colonizados. Muchos de los caciques decían en las visitas ser cristianos. A través de su pertenencia a la religión de los colonizadores tal vez lograban disminuir las suspicacias y mostrar su simpatía hacia los españoles. Antes de elevar su queja, el cacique de Ubatoque afirmaba su condición y la de su comunidad de buenos cristianos. De esta forma intentaba reforzar la legitimidad de su denuncia en medio del interrogatorio secreto de la visita. Tratándose de 1594, es posible suponer que el cacique ya conocía los procedimientos de visita, pues ya habían sido visitados antes por los oidores en 1560 y 1572 y por jueces pobladores a mediados de la década de los ochenta. Para esta fecha la población había disminuido y era más difícil cumplir con las obligaciones mencionadas en el testimonio.

Por otro lado, para entonces los caciques habían actuado como intermediarios entre las exigencias de los doctrineros y sus propias comunidades durante mucho tiempo. A través de la acción del cacique se recogía no solo el tributo sino la comida del doctrinero, o se efectuaban conciertos como el que obligaba a los indígenas de Fontibón a trabajar en los campos de trigo de los religiosos de Santo Domingo. En este caso los indígenas no querían servir a los frailes y

se rebelaron violentamente contra su cacique cuando los reprendía por no trabajar. Polonia, una indígena de Sogamoso que vivía en la estancia de los dominicos, decía: “Empeçaron [los indios] a le dezir las dichas palabras [al cacique] diciendo que el padre frai Diego de Robles era contra ellos y que gonzalo perez era contra ellos y ansi mismo lo hera el dicho su cacique porque los mandava coxer el trigo” (AGN, CI 9, f. 459 r.).

Además de los problemas personales entre uno de los capitanes y el cacique de Fontibón, quienes se habían enfrentado por una mujer, es posible entender cómo la posición de este cacique como intermediario había disminuido su prestigio en su propia comunidad. Este fenómeno ya había sido mostrado por Villamarín con respecto a las relaciones entre encomenderos e indígenas; pero en el caso de la doctrina, también la figura de los caciques se vio comprometida ante sus comunidades. Los alguaciles de la doctrina que iban haciendo sus rondas por los pueblos con la vara de la justicia no debieron contar con mejor suerte, pues se hallaban sometidos tanto a la presión de los colonizadores como al recelo de los colonizados. Ya vimos cómo recibían castigos cuando no lograban hacer que los niños asistieran a la iglesia para el catecismo, o mejor, el trabajo de cada mañana. También los alguaciles golpeaban a los demás y hacían uso del pequeño poder que les venía de manos de los colonizadores para imponerse sobre los otros indígenas de sus pueblos.

A finales de siglo los conflictos entre caciques y doctrineros impedían la cristianización de los indígenas. En 1603 el obispo tuvo que remover a Pedro Zea, doctrinero de Neacacha y Gámeza, por sus disputas con el encomendero y el cacique, que había llegado hasta el punto de prender fuego a la casa en que vivía (AGN, HE 3/19, f. 1012 r.). Lo mismo sucedió en Suta de Merchán, donde doctrinaba el clérigo secular Gonzalo Martín, pues “el cacique y capitanes del dicho pueblo estan mal con el y no es poderosos a que vayan a mysa ny a la dottrina” (AGN, HE 3/19, f. 1005 r.). La asimetría de las relaciones entre indígenas y doctrineros impedía la

predicación, pero permitía la occidentalización de la cotidianidad, lo cual a largo plazo facilitaría el camino a los evangelizadores durante los siglos XVII y XVIII.

Los capítulos anteriores plantearon cómo la evangelización de los indígenas fue el argumento con que la corona y la Iglesia intervinieron en las comunidades indígenas, intentando socavar el poder que en efecto los encomenderos ejercían sobre los indígenas. Pero ¿dónde se expresa la existencia de los indígenas en estos discursos? En la práctica, ¿dónde estaba la presencia indígena?

En muchos niveles de observación es posible percibir que el tema de la evangelización fue uno de esos proyectos que lograron el consenso de los colonizadores en el sentido de la obligatoriedad y necesidad de la conversión de los indígenas. Pero al momento de ejecutarlo, cada sector sentía vulnerados sus intereses, de modo que para lograr un consenso mínimo sobre la presencia controlada (por la Audiencia y el arzobispado) de sacerdotes en los pueblos había que aligerar la carga económica de cada sector colonizador. Esto significaba aumentar las obligaciones de los indígenas como comunidad, permitiendo que los caciques pagasen una parte del estipendio, contribuyesen con los diezmos, sustentasen a los doctrineros con comida, hierba y leña. Al mismo tiempo, autoridades como los corregidores fueron permisivas con los excesos que los colonizadores cometían con respecto al trabajo de los indígenas, en especial las mujeres y los niños, en las estancias que los religiosos recibían de los cabildos cerca de los pueblos y más tarde cerca de los resguardos.

Para extender el cristianismo, los colonizadores apelaron al esfuerzo indígena, apropiándose de su tiempo, imponiendo tareas que ocupaban todos los días, modelando las autoridades indígenas para que actuaran como intermediarias en la imposición de las nuevas disciplinas que se basaban en cumplir con el trabajo asignado, incluso haciendo que los niños trabajaran. De esta forma, la evangelización agudizó la dominación de las relaciones laborales,

a pesar de los discursos de los religiosos que criticaban los excesos que los encomenderos cometían con los indígenas. La unión entre trabajo y adoctrinamiento muestra una vez más las contradicciones del proyecto colonizador.

La forma como ocurría la cristianización hizo que los contactos entre doctrineros e indígenas se convirtieran en una oportunidad para que los sacerdotes se beneficiaran de la mano de obra indígena. Así aumentaron las obligaciones de los colonizados, quienes debían ocuparse de cubrir los gastos de los evangelizadores, a costa de su propio trabajo.

La presencia del doctrinero en las comunidades intentaba crear y afianzar una nueva disciplina a través de la doctrina matutina, las campanas y la obligación de los niños de trabajar. Los contactos también facilitaron que los colonizados se familiarizaran con objetos de la vida material, necesarios para el trabajo, como bueyes y herramientas. Igualmente, su obligación de proveer alimentos a los sacerdotes modificó sus dietas y los puso en contacto con la de los colonizadores.

La cristianización actuaba no solo a través de la prédica. Al conjugarse con el trabajo y el esfuerzo indígena, produjo el nacimiento de una disciplina que intentaba colonizar el tiempo y el espacio de los indígenas, materializando de esta forma la *policía cristiana* que predicaban los sacerdotes.

En todas estas nuevas circunstancias derivadas de los contactos producidos por el trabajo era en donde, como dice Villamarín (116), ocurría verdaderamente el cambio cultural, la cristianización de la cotidianidad. Esta debe ser entendida no solo como adopción de la devoción, sino como imposición de disciplinas, de nuevas relaciones familiares y de adaptación de nuevas unidades productivas que permitieran cumplir con obligaciones cada día mayores. El peso del trabajo en la vida cotidiana aumentaba pese a la legislación, mientras la población disminuía como consecuencia de la emigración a las ciudades, del mestizaje, pero

principalmente de la muerte temprana por las condiciones de explotación colonial y por las epidemias.

Acercarse a las relaciones laborales entre los indígenas y sus evangelizadores permite entender en gran medida los silencios y las ausencias de los indígenas en los discursos de los religiosos, así como examinar las relaciones políticas entre corona, Iglesia y encomenderos permite entender la presencia del tema de la evangelización en estos mismos discursos.

Capítulo 4

Doctrina: métodos, estrategias y prácticas en la cristianización de los indígenas

Discurso cristiano y creación de lo indígena colonial

En 1563 el oidor Diego de Villafañe, a medida que visitaba cada comunidad indígena, encargaba a los oficiales de visita que reunieran a los indígenas y les tradujeran al muisca el contenido del extenso memorial llamado *Auto de visita*, en donde expresaba con claridad la política de la corona española sobre la organización de la vida de los indígenas en pueblos. Los funcionarios coloniales esperaban que los indígenas cumplieran cada disposición y de esa manera empezaran a vivir de acuerdo con un modelo social que en adelante los identificaría como *indios*. Un modelo que, a pesar de que no estaba totalmente delineado y acabado en la mente de los colonizadores, intentaba imponer una trama de prescripciones que modificarían la vida pública y privada de los nuevos vasallos, empezando por las relaciones entre hombres y mujeres:

E ansi mismo les digan a los dichos yndios que agora y de aquí en adelante cada uno de ellos no tengan mas de una muger propia y no se casen con las mugeres de sus hermanos aunque esten bivas e que esten muertas ny tampoco con las hermanas de las mugeres que ovieren

tenido y se ayan muerto y que los caciques y los capitanes no consyentan que los yndios dejen las mujeres ny las echen sino que las tengan consygo y las sustenten. (AGN, VC 4, f. 977 v.)

El proyecto colonizador, amalgamado con el discurso cristiano, expresaba su voluntad de ejercer su poder más allá de los límites de la dominación económica. Intentaba crear un nuevo vínculo que actuara en el contexto de las relaciones sociales estableciendo controles en la vida de los colonizados. Una mujer para cada hombre, fórmula recomendada hacía mucho tiempo por la Iglesia católica, y ahora exigida por la corona a los indígenas, a pesar de que ni siquiera la habían logrado imponer completamente a sus vasallos europeos. El proyecto de vida que la corona ideaba para los indígenas se dirigía también al cuerpo de cada individuo: exigía cuerpos “vestidos con camisa alta y manta ceñida con su maure o chumbe, que descienda hasta los pies; y en lo del cabello, los indios cortado a modo de coleta y las indias encordonado y cogido, o cortado por delante” (Zapata 33). De modo que hasta “el hábito de indio”, que identificaba y a la vez excluía a los indígenas, resultaba ser una imposición colonial. Los colonizadores, en especial los evangelizadores, esperaban modelar cuerpos libres de alianzas con el demonio, cuerpos saludables, de manera que había que empezar por prohibir todo lo que resultara ambiguo o sospechoso de estar contaminado por prácticas idólatras. Así lo declaraba Villafañe:

Y no se envijen ni tengan jeques ny ydolos ny metan yndios en Coyme [?] y que no hagan vales y regozijos ni otras juntas en que hagan sacrificios del demonio y ansy mysmo se les manda a los dichos yndios que no vayan a marequita ni a Vitoria ny a otras tierras calientes por el daño y menoscavo de su salud que dello les viene salir fuera de su natural. (AGN, VC 4, f. 977 v.)

El poder colonial no era solo un poder extraño y lejano que intentaba controlar desde el otro lado del mar las prácticas de los

indígenas del Nuevo Reino. Se trataba también de las observaciones y los intereses de unos funcionarios molestos por la movilidad de los indígenas, por sus viajes a otras tierras, donde aun los colonizadores se movían con dificultad. Así nació la idea, hasta hace poco muy difundida, sobre que los muiscas solo habitaban las tierras frías cercanas a las provincias de Tunja y Santafé; otra de esas realidades sociales que estamos acostumbrados a pensar como si siempre hubieran sido de la misma manera, como si se hubieran mantenido invariables en el campo de los discursos de los colonizadores y de las prácticas de los colonizados.

En 1563 los funcionarios esperaban mantener a los indígenas en sus pueblos, “que no reciban yndio alguno de otro rrepartimiento” (AGN, VC 4, f. 977 v.), que no compraran, que no vendieran indios, indias ni muchachos. Aun más allá, exigían que se reunieran en pueblos, política que no fue muy aceptada por los indígenas y que obligó a los funcionarios coloniales a organizar, visitar y trazar estos pueblos durante todo el siglo XVI (Herrera, “Ordenamiento espacial”). Organizados en poblaciones, los indígenas debían aceptar las nuevas tareas, los nuevos espacios y las nuevas formas de representar lo comunal o lo político. Por ejemplo, en los pueblos, los caciques deberían encargarse de mantener una labranza comunal cuyo producto se destinaría para el sustento de los muchachos huérfanos de la doctrina, para ellos también mandarían tejer veinticinco mantas chingamanales que servirían para vestirlos.

Es decir, la creación de nuevos espacios producía un ordenamiento espacial que expresaba las jerarquías sociales y morales que imponía el sistema colonial (Herrera, “Ordenamiento espacial”; Cummins y Rappaport). A la vez tomaba elementos de la vida social de las comunidades y los enmarcaba dentro de los valores morales del cristianismo: una labranza comunal, cultivada con el trabajo de los indígenas, fue una forma prehispánica de reconocer su fidelidad a un cacique. En el contexto colonial, una labranza comunal era una imposición de los funcionarios,

quienes además dedicaban su producto para fines relacionados con la evangelización.

Los cambios en la vida de las comunidades no ocurrieron todos en el momento de la Conquista para después gozar de una estabilidad social imperturbable que duraría durante toda la Colonia. Por el contrario, las políticas de los colonizadores hacia los indígenas estaban sometidas a cambios. Por esta razón no es posible hablar de una misma e invariable identidad de lo indígena a lo largo de todo el proceso colonial. A través del conflicto por la apropiación del trabajo, los cuerpos, *las almas*, lo imaginario y lo simbólico, los colonizados fueron convertidos en vasallos, cristianos, trabajadores, ladinos, idólatras, reservados, alquilados, alguaciles o alcaldes; múltiples identidades referidas a una sola: indios. De esta condición artificial, construida, pero vista por los colonizadores como *natural*, se engendraban exigencias particulares según las relaciones que se establecieran entre unos y otros. Por ejemplo, los niños estaban obligados a asistir a la doctrina, los hombres a pagar la demora, todos a aceptar las prácticas cristianas, las cuales no siempre tenían que ver con lo que entonces los misioneros entendían como religión⁴⁶.

Como hombres del siglo XVI, los evangelizadores no cuestionaban la existencia de Dios y del Diablo; basándose en esta oposición, percibían la idolatría como una forma de religión en sentido negativo, inclinada a adorar al demonio, como una parodia de la verdadera religión. No obstante, percibieron la presencia de la idolatría en todas las prácticas de la vida indígena. Así como dicen Bernard y Gruzinski (210), “la idolatría pasa a ser no la imagen falsificada de la religión sino una forma de vida radicalmente diferente de la del europeo”. Para combatirla, los colonizadores

⁴⁶ La categoría *religión* es en sí misma un problema dentro de la antropología contemporánea. Bernard y Gruzinski (217) afirman que la categoría actual de religión es en realidad herencia del pensamiento clerical católico de la Edad Media, una construcción basada en los modelos de santo Tomás, que fundaba su lógica en la existencia de Dios. Con la Ilustración y la progresiva desaparición de la creencia en Dios, los antropólogos mantuvieron en sus análisis esta categoría fundada en la universalidad de las creencias, los sistemas simbólicos y de representación englobados y entendidos como *hechos religiosos*.

emplearon la estrategia de unir la conversión de las devociones con la occidentalización de las prácticas cotidianas, acudiendo incluso a la resignificación de las tradiciones anteriores de los muiscas, o desarraigándolas de los vínculos que le daban sentido a su existencia.

En este sentido, el poder colonial procuraba modelar el sistema político indígena en su beneficio, convirtiendo a los caciques en mediadores entre su comunidad y los evangelizadores. El cacique, por ejemplo, estaba obligado a imponer en su comunidad un trato respetuoso y reverente hacia los doctrineros. Además, debía hacer que los principales y los demás indígenas llevaran sus niños a la doctrina. También los caciques debían aceptar otras prescripciones:

El dicho cacique y principales y otros yndios no anden a cuestas por el mucho daño que dello les viene a los que traen a questas syno que si no pudieren andar a pie compre cavallos pues valen baratos so pena de cinquenta mantas la mytad para la camara de su magestad y para los yndios En quien uvyeren andado cavalleros. (AGN, VC 4, f. 977 v.)

Los caciques entonces resultaban una pieza fundamental en la creación de lo indígena colonial. Este proceso acentuaba ciertas diferencias entre los colonizados; por ejemplo, enfatizando los privilegios a los caciques y los capitanes, tal como lo aconsejaba un funcionario en 1593, el doctor Antonio González, quien mandaba a los corregidores que trataran especialmente bien a los caciques y capitanes “mas a los cristianos que tambien los an de onrrar y tratarlos con mas benignidad que a los demás ynifieles porque estos bengan a conoscimiento de nuestra sancta fee viendo a los cristianos mas honrados y aventaxados en todo lo cual a los unos y a los otros encargo mucho procedan con prudencia para cosas semejantes de bien necessario” (Colmenares 186).

Por eso no es de extrañar que mientras el siglo finalizaba, las autoridades indígenas acudieran con mayor frecuencia ante la justicia española para resolver asuntos internos de los pueblos. En 1596 don Pedro Unuga, “por nombre antiguo Ubatoque”, decía que anteriormente en el cercado del cacique don Francisco y de sus antecesores tenía el asiento más preeminente, y ahora, por haber venido a menos en número de indios, se lo habían quitado, lo habían puesto en el asiento postrero; solicitaba que se respetara su antigüedad y se le devolviera su asiento. También pedía que se le tratara como señor que era, porque cuando venían por la demora lo ponían preso y lo metían en el cepo. Pensaba don Pedro que este castigo no correspondía con su dignidad, pues de acuerdo con las prerrogativas que poseían los nobles españoles: “los cavalleros han de ser presos en sus casas” (AGN, VC 2, f. 973 r.).

Al acudir a la justicia de las visitas para solucionar lo cotidiano, los caciques se alejaban más de las formas tradicionales de poder para acercarse a la administración colonial. El poder colonial se revestía a sí mismo como mediador de las relaciones entre autoridades indígenas y comunidades. Con medio siglo de presencia española a cuestas, las comunidades indígenas no podían sustraerse de los contextos coloniales. El cristianismo se había convertido en un vehículo para la instauración de espacios de poder colonial a través de las prácticas y de los discursos evangélicos (Cummins y Rappaport). Pero, ¿hasta qué punto el esfuerzo colonizador por convertir al cristianismo en el modelo que sustentaría la vida de los indígenas logró efectivamente su propósito? Estudios sobre las relaciones entre indígenas y españoles en medio del contexto colonial nos han mostrado que no podemos pensar a los indígenas solamente como víctimas pasivas de la dominación, o caracterizar las transgresiones contra la jerarquía como acciones de resistencia (Rappaport). La dominación y la resistencia como conceptos ocultan la diversidad de los sucesos culturales que irrumpieron en el siglo XVI.

En el Nuevo Reino de Granada no existían dos mundos separados, conectados entre sí únicamente por el tributo o por la relación entre élites indígenas y corregidores o encomenderos. En el capítulo anterior hemos señalado cómo el trabajo indígena se hallaba cruzado por las exigencias de los funcionarios, los encomenderos y los evangelizadores, y cómo las obligaciones incluían a hombres, mujeres y niños. Todas las relaciones, todos los contactos, estaban atravesados a la vez por el cristianismo como discurso organizador, jerarquizador de las realidades sociales y por los esfuerzos de los colonizadores por disfrutar del mejor fruto de este reino: el trabajo de los indígenas.

De esta forma, figuras como las de los caciques, cuya presencia en las comunidades debía facilitar la evangelización y la recepción del tributo, resultaban molestas cuando se convertían en promotoras de las prácticas censuradas por los colonizadores, como el uso de hierbas para envenenar, o las borracheras. Estas transgresiones no pueden entenderse solo como una añoranza del orden prehispánico perdido. Indican más bien que los ejercicios de poder no lograron establecer una dominación total sobre las actuaciones de los colonizados, quienes lograron contravenir sus imposiciones.

Prácticas ambiguas y creación del indígena cristiano

Mientras en las visitas que los funcionarios coloniales hicieron a comienzos de la década de 1560 a los pueblos indígenas de Tunja y Santafé los caciques y capitanes indígenas repetían con monotonía la misma verdad: “que no sabe que ayán yndios cristianos En este Repartimiento” (AGN, VC 4, f. 974 r.), a finales del siglo, en 1596, los testimonios de las visitas repetían con obstinación otra: “Todos los yndios del dicho pueblo de Ubatoque son cristianos bautizados y no ay ninguno que no lo sea y si ay alguno es rezien nacido y que no ay ningun mestizo que ande en abito de yndio” (AGN, VC 2, f. 896 v.).

En treinta años de evangelización, el bautismo se había extendido entre la población indígena de los pueblos de una manera sorprendente. Pero si de verdades se trataba, los padres jesuitas que llegaron al Nuevo Reino en 1599 tenían algo que objetar: “A nacido grandissima ignoransia y mas de la que se puede explicar en los naturales de la tierra, pues a llegado a no saber mas de que son cristianos; con cuyo nombre no conforman sus costumbres” (AGCG/R, *Carta Annu*a 1605, f. 19 r.).

Más que de versiones encontradas, se trata de realidades complejas que no pueden ser entendidas con una mirada bipolar. La evangelización debía producir solo dos tipos de realidades: de una parte, indígenas cristianos que vivieran como tales, en hábito de indio y bajo policía cristiana. De otra, infieles renuentes a la conversión e idólatras condenados. Dos identidades que debían englobar a todos los indígenas. Pero no ocurrió así. La prédica de los doctrineros, los esfuerzos de los funcionarios y la fuerza de los corregidores produjo una diversidad de situaciones y de circunstancias que desafiaron los intentos de imponer un orden colonial. Y no podía ser de otra forma, pues los colonizadores aspiraban a convertir al discurso cristiano en un recetario de normas para toda ocasión: para el matrimonio, para el trabajo, para la vida en los pueblos, para la higiene de las casas, de los cuerpos y de las almas. Esta relación entre hispanización y cristianización puede percibirse en las instrucciones para corregidores de 1593:

Porque una de las cosas mas importantes de la policia en estos naturales ordeno y mandó que poco a poco les vayan yntroduciendo en hazer barbacoas a modo de españoles y que tengan luz en las casas y limpieza para que así poco a poco en el comer y en el vestir y cassas se mejoren y dejen sus ritos y ceremonias. (Colmenares 191)

Sin embargo, el cristianismo en el siglo XVI no era aún capaz de ofrecer una vinculación con lo cotidiano capaz de “explicar”, de contener y de expresar lo más insignificante: el uso de los

espacios cotidianos, las sementeras, los ritos (Gruzinski, *La colonización* 154). Las redes indígenas prehispánicas tan debilitadas por las persecuciones, las enfermedades y la pobreza tampoco podían subsistir como si no hubiese ocurrido la invasión. En el siglo XVI las poblaciones indígenas soportaban lo que en una forma muy moderada podríamos nombrar como un verdadero desbarajuste cotidiano. Así, las prácticas nuevas tuvieron que convivir con las antiguas, despertando suspicacias entre los colonizadores.

Esto sucedía con la práctica de las borracheras, censurable por sus consecuencias para la salud temporal y espiritual de los indígenas, pero tolerada bajo ciertas reglas, pues hacía parte de las celebraciones coloniales permitidas e incluso impuestas por el cristianismo, como los bautizos y los matrimonios; no obstante, las autoridades esperaban controlarlas gradualmente, aprisionándolas en lugares y horarios menos propicios para los errores, sacándolas de la noche, tiempo tan propicio, en la imaginación de los europeos, para reunirse con los demonios (Delumeau, *El miedo* 139-154). Así lo entendía Antonio González en 1593:

Y porque estos naturales son notados en los vicios de las borracheras más que en otros hordenoy mando que en ninguna manera ni por cosa alguna se permita que hagan borracheras de noche por los abominables pecados que se suelen hazer en las tales juntas y cantares y bailes y ansi mismo se le prohivan todas las borracheras de dia todo lo posible pero si algun dia señalado en casamiento a en alguna otra ocasión de bautismo o fiesta que quisieren regocijarse como sea desde la ora de la misa mayor hasta las vísperas y no más de dia y en publica plaza o en patio lo puedan hazer para que poco a poco se baya quitando tan abominable vicio en lo qual se encarga mucho a los corregidores como cossa que tanto va a la salud temporal y espiritual de los naturales pues de este vicio rresulta mucho mal. (Colmenares 187)

A pesar de los esfuerzos de los colonizadores, aun a finales de siglo, ni los funcionarios ni los sacerdotes lograban sustituir estas prácticas, que eran motivo de preocupación desde hacía varios años, pues en medio de estas celebraciones se podían transgredir las normas morales predicadas por el cristianismo. Los religiosos pensaban en las borracheras como ocasiones que aprovechaba su enemigo, el demonio, para insertarse en el tejido social de las comunidades. Por ejemplo, en 1575 fray Pedro Aguado escribía al rey un memorial de las razones por las cuales hasta esa fecha no se había logrado avanzar en el proceso de conversión de los indígenas del Nuevo Reino. Enfatizaba el efecto que tenían las borracheras sobre la vida de los indígenas convertidos o por convertir. Las asociaba con la transgresión de la moral sexual: “en ellas cualquier indio tiene la libertad de ofender a Dios con la india que le pareciere, aunque sea doncella” (Mantilla, *Los franciscanos* 487).

Pero no era solo en este aspecto donde ponía su énfasis el padre Aguado, quien pensaba que la consecuencia más desagradable de las borracheras era la pobreza de los indígenas, que surgía de los sacrificios y de las ofrendas que debían hacer al demonio y que los caciques aprovechaban para enriquecerse: “y si algún cacique lo hace es para que los que vinieran allá le presenten algún oro o mantas con que se quede él rico y los que se presentaren pobres” (Mantilla, *Los franciscanos* 487). Los indígenas, empobrecidos por las contribuciones que debían hacer en cada borrachera, no tenían, de acuerdo con fray Pedro, otra salida que: “andarse después por los campos a caza de aves o de hojas de árboles para comer” (Mantilla, *Los franciscanos* 487). Además, los caciques no se quedaban con el oro acumulado a costa de la pobreza de los indígenas, sino que se lo entregaban al demonio, arrojándolo en las lagunas hondadas, agregando: “de donde jamás podrá sacarse” (Mantilla, *Los franciscanos* 487).

Las borracheras, pues, estaban unidas a las prácticas de ofrecimiento al demonio, pero a la vez formaban parte del tejido cotidiano de lo social, y así lo entendía Aguado: “Allí se ordenan

los agravios y venganzas de muertes presentes o pasadas, y allí se determinan de matar alguna persona, aunque sea notable lo ponen luego en ejecución” (Mantilla, *Los franciscanos* 487). Las borracheras estaban insertas dentro de las prácticas que se querían suprimir o reglamentar bajo las normas del cristianismo, como las uniones sexuales; y de la justicia española, como las venganzas.

Junto con los así llamados ritos y las ceremonias en los autos y visitas que las prohibían o en los memoriales que se quejaban de su persistencia, las borracheras constituían el punto de enlace entre la idolatría prehispánica⁴⁷ y la colonial. Cuando los colonizadores manifestaban su intención de atacar la idolatría, casi nunca hablaban de erradicar las creencias o las devociones, sino de suprimir prácticas concretas, de ceremonias y ritos donde se ofrecía al demonio, donde se cometían “adulterios, estupro, embriaguez y sacrificios de mochachos” (Tovar, *Relaciones y visitas* 242).

Así lo proclamaba en 1563 la Real Audiencia en un auto de comisión para prohibir y perseguir la ejecución de estas fiestas llamadas *gentílicas*. Aunque las autoridades coloniales tenían muy clara la relación entre idolatría y fiestas, e intentaban eliminarlas por la fuerza o por la predicación, las borracheras se justificaban y amparaban tras otras prácticas que, por estar lejos del campo de lo que los misioneros consideraban como religioso, no podían ser prohibidas. Por ejemplo, cuando los caciques construían un cercado nuevo o una casa, celebraban fiestas y borracheras (Tovar, *Relaciones y visitas* 245).

En vez de entender las dimensiones simbólicas que atravesaban lo social o lo político, los colonizadores hacían otro tipo de lectura que explicaba estas relaciones como una táctica indígena para ocultar su infidelidad, como una forma de hipocresía. Por ejemplo, en 1569, durante las averiguaciones que efectuaba un

⁴⁷ *Idolatría prehispánica* es por supuesto un concepto de los evangelizadores. Cuando lo empleo no estoy haciendo referencia a las manifestaciones simbólicas o religiosas de los muisca prehispánicos, sino a las lecturas que los religiosos hacían sobre la religiosidad anterior a la llegada de los cristianos. Sobre este punto en México y Perú puede verse Bernard y Gruzinski.

alguacil por las borracheras que practicaban los caciques de algunos pueblos cercanos a la ciudad de Santafé, un esclavo negro decía que los indígenas construían cercados y casas con el fin de tener un pretexto para idolatrar.

Volvamos ahora a 1593 para entender por qué razón el doctor Antonio González, en sus instrucciones para corregidores, aseguraba que el proceso de erradicación de las borracheras era lento y había que empezar por sacar estas prácticas de la oscuridad de la noche, que amparaba las transgresiones al discurso del cristianismo y de la policía humana.

¿Cómo se creaban identidades a partir de la cristianización?

La individualización es una técnica de poder que permite crear identidades organizadas en pares de opuestos (Vázquez 149). Estas identidades permiten a quienes ejercen el poder excluir, perseguir o exterminar a los individuos que se encuentran en el lado considerado incorrecto del sistema de oposiciones. Por ejemplo, la imposición de la religión cristiana como verdadera y única implicaba la negación de cualquier otra forma de creencias. Los idólatras, los que permanecían en la infidelidad, o más aun aquellos que recibían el bautismo, pero continuaban *practicando los ritos y ceremonias del tiempo de la infidelidad*, eran vistos por los sacerdotes como el mal que había que acabar y perseguir. Que los evangelizadores se ocuparan de este trabajo es apenas lógico dentro del orden moral de los religiosos. Pero la corona también participaba de este intento por extirpar a la idolatría, lo cual de paso significaba también eliminar al idólatra.

No obstante, la persecución de la idolatría fue solo una de las caras de la cristianización de las prácticas cotidianas de los muiscas. No fue sistemática y organizada, aunque en cierto sentido tampoco lo fue el adoctrinamiento. Sin embargo, el impacto de la

dominación colonial fue tan intenso sobre las comunidades indígenas, que ningún aspecto o característica de su vida social podía quedar por fuera de las imposiciones y de las implicaciones del sistema colonial. Los colonizadores buscaban normatizar cada uno de los aspectos de la vida de los colonizados, desde lo doméstico y los espacios comunales, hasta la vida íntima. Cada momento correspondía con una regla tomada de la doctrina cristiana o de las nuevas circunstancias creadas por las relaciones entre españoles e indígenas.

Los intentos por *crear* y por ende someter a los indígenas coloniales no terminaron en el siglo XVI, pero muchas de las instituciones que hoy consideramos como indígenas surgieron en esa época. Sin ir muy lejos, el resguardo apareció en la vida de las comunidades hacia finales de ese siglo, cuando el hábito de indio, los cepos como forma de castigo y de justicia ingresaron en las comunidades junto con el cristianismo. El indígena, idólatra o cristiano, tributario o reservado, es en gran medida una invención colonial. Pero no solo por el esfuerzo de los funcionarios y de los sacerdotes, sino también por la oposición de los indígenas mismos al poder que sobre ellos ejercían los colonizadores. También en buena medida por las fallas que el modelo cristiano demostraba tener en la práctica. En el siglo XVI el cristianismo no logró consolidar una red de creencias y prácticas lo suficientemente fuertes para que pudieran explicar y dar sentido a los sucesos cotidianos, las cosechas, los nacimientos, las uniones y las muertes.

Dentro de los intentos de los evangelizadores por insertar el cristianismo en la cotidianidad de los indígenas, la difusión de los sacramentos ocupaba un lugar privilegiado. A través de la confesión o del matrimonio los sacerdotes podían irrumpir e integrarse a la vida social de los colonizados. Pero, como ya vimos, las circunstancias en que los sacerdotes obligaban a sus fieles a acceder a los sacramentos restaban cualquier sentido ritual o comunal a estas celebraciones. Casarse a la fuerza por imposición de un religioso era más un abuso que un rito de paso para ingresar

a un nuevo estado. La imposición de la doctrina fue incompleta a lo largo del siglo XVI, por eso las uniones de las parejas o los ritos asociados con la muerte seguían sustentándose en las prácticas antiguas, pues las nuevas no fueron bien aprendidas ni tampoco bien enseñadas.

Las prácticas arbitrarias de los doctrineros no reflejaban el espíritu de la Iglesia católica. En su catecismo de 1576 fray Luis Zapata de Cárdenas consideraba que la recepción de los sacramentos no podía ser tomada a la ligera. No todos estaban a disposición de los fieles indígenas. Ese mundo sagrado del cristianismo estaba reservado solo para quienes demostraran la gracia y disposición para acercarse a él y entenderlo. Por ejemplo, en el catecismo, fray Luis prohibía a los sacerdotes dar la comunión a los indígenas porque los consideraba “imperfectísimos en conocer y estimar el bien que en este santísimo sacramento hay” (Zapata 72). Así sucedía también con el acceso a la iglesia de cada pueblo durante la misa, pues en el momento de la ofrenda solo podían estar presentes los cristianos. Durante la lectura del Evangelio podían estar presentes los catecúmenos, es decir, quienes aún no recibían el bautismo, aunque estaban en proceso de convertirse en cristianos. Sin embargo, un espacio debía separarlos de los cristianos (Zapata 70).

Las intenciones del obispo de hacer de la iglesia de cada poblado indígena un espacio de representación de lo sagrado no corresponden con las informaciones que provienen de otras fuentes. ¿Acaso podríamos olvidar en este punto el memorial de fray Pedro de Aguado escrito al Consejo de Indias en 1575, donde contaba cómo una iglesia servía de establo para los ganados de cierto encomendero? (Mantilla, *Los franciscanos* 489). ¿Quién decía la *verdad* y quién se equivocaba? ¿Fueron realmente las iglesias los ámbitos sagrados que esperaba el obispo? ¿Fueron los doctrineros cuidadosos en la administración de los sacramentos? ¿La extremaunción no fue acaso oportunidad para que los confesores se apropiaran de los bienes que dejaba en este mundo quien pronto ya solo sería espíritu?

El obispo esperaba que los sacerdotes enseñaran a los indígenas el valor sagrado de los sacramentos y de la religión. En la práctica esto significaba enseñar a inclinar el cuerpo como en el caso de la confesión: “Los enseñará el sacerdote cómo han de estar confesándose, destocados, hincadas ambas rodillas y puestas las manos, los ojos bajos y la cabeza algo inclinada como quien está con Vergüenza ante Dios” (Zapata 65).

La cristianización significaba entonces, en el orden pedagógico del obispo, enseñar a admirar los espacios y los rituales del cristianismo. Esta idea ya estaba presente también en las constituciones sinodales del obispo Juan de los Barrios cuando sobre la imposición de los sacramentos recomendaba “el ornato de la persona que los administra” (Romero 467).

Los obispos sugerían a los sacerdotes actuar con cierta grandiosidad en todas las prácticas que tenían que ver con la promoción de los rituales cristianos. Pero no se trataba solamente de enseñar a los indígenas a arrodillarse. También intentaban difundir una idea de limpieza, de orden que los indígenas debían asociar con el cristianismo. Por ejemplo, cuando Zapata de Cárdenas hablaba del altar, insistía en que debía estar muy limpio, pues: “es cosa que tan cercano anda y toca al sacrosanto Cuerpo y Sangre de Nuestro Redemptor y es custodia de ello” (Zapata 69). Exigía también que los vestidos del sacerdote estuvieran muy limpios y siempre guardados de caer en manos indebidas:

[...] y no consientan que las traten los indios, antes les de a entender que todo aquello es tan santo que no pueden tocar a ello sino con licencia del sacerdote, avisándole al que tal licencia diere la limpieza de manos con que a las tales vestimentas ha de allegar, para que cobren temor y reverencia a las cosas santas y no piensen serles cosas comunes, dándoselo así todo a entender. (Zapata 69)

Las formas rituales del cristianismo requerían teatralizar los comportamientos, representar en cada ocasión un movimiento,

como hincarse de rodillas, levantarse o agacharse en el momento preciso, guardar silencio, verse limpio (Zapata 71). En otras palabras, materializar lo sagrado en estas prácticas visibles y corporales.

Tal vez los doctrineros no siempre estuvieron *a la altura* de la labor que de ellos esperaba el obispo. Sin embargo, el cristianismo se convirtió en un discurso que penetraba en la vida colonial de los indígenas, porque como proyecto colonizador estaba presente en los planes de quienes ejercían el poder en el Nuevo Reino: los funcionarios coloniales, los sacerdotes, el obispo, los corregidores y alguno que otro encomendero, pues no nos consta que su grupo haya tenido mucho interés en sufragar los gastos que se derivaban de la evangelización de sus encomendados.

El cristianismo estaba en el poder y los indígenas no podían sustraerse completamente de esta realidad. En las visitas efectuadas a finales del siglo, todas las comunidades parecían haber aceptado el bautismo, pero sus prácticas religiosas dejaban mucho que desear a los ojos de sus evangelizadores: los jesuitas, doctrineros del siglo XVII, se quejarían mucho al respecto. A pesar de sus esfuerzos, los evangelizadores no lograron instaurar el cristianismo como única forma de relación entre los indígenas y el resto del mundo colonial.

Para finales del siglo XVI la cristianización de las devociones estaba casi tan avanzada como en 1538, pero el impacto de la presencia de los colonizadores había sido tan fuerte que había logrado delinear cambios definitivos en otras prácticas, también consideradas cristianas por los evangelizadores: la familia, el trabajo, los espacios sociales, las relaciones entre autoridades y comunidades. Todos estos cambios abrían camino y facilitaban la cristianización de los imaginarios y de las prácticas religiosas, empresa que continuaría a lo largo de la Colonia.

La vida a son de campana

Yo, jhoan Alonso de pozo, clerigo presvitero cura del dicho pueblo de Simijaca sertifico ser verdad lo contenido... y que los dichos yndios estan poblados y acuden a la doctrina llamandolos con la canpana de esta yglesia.
(AGN, VC 1, f. 872 v. [1588])

El trazado y erección de los pueblos donde debían habitar los indígenas coloniales había sido un proyecto persistente de la corona que se veía entorpecido por la oposición de los nativos. En 1560 el oidor Tomás López disponía sus instrucciones para construir los nuevos poblados, encargando como jueces pobladores a algunos encomenderos. Pero aun en 1588 las autoridades coloniales intentaban *reducir* a la población para que viviera a la manera de los españoles. Un auto de la Real Audiencia advertía a los jueces pobladores:

[...] las casas se ubieren de Hazer sean de su modo como mas los yndios quissieren Hazer o Redondos con que sea en forma de pueblos de españoles con sus calles y los que estubieren bien hechos [roto] pueblos formados no se les quiten y comiencen por los yndios que estubieren desocupados y no hiziesen sus labraças y esto se haga con toda la brevedad posible. (AGN, VC 1, f. 810 r. y v.)

Los funcionarios coloniales percibían con claridad la relación entre la idolatría y las formas de asentamiento. También los religiosos estaban de acuerdo en este punto; fray Pedro de Aguado creía que un obstáculo para la conversión de los indígenas había sido la dispersión de las viviendas, que dificultaba el trabajo de los doctrineros, mientras que permitía a los jeques y santeros predicar a los indígenas:

Los cuales los persuaden al servicio de los ídolos y que no crean lo que los cristianos les enseñan, engañándoles con

que sacrifiquen a los demonios animales y aves y aún personas humanas. Lo cual hacen muchas veces. Todo esto se podría remediar viviendo juntos en sus pueblos y tiénelo mandado Vuestra Majestad por muchas cédulas suyas y no se ponen en ejecución. (Mantilla, *Los franciscanos* 487)

En 1596 el oidor Miguel de Ibarra ordenaba quemar las rancherías y las poblaciones viejas donde los indígenas tenían sus labranzas. Estas poblaciones fuera del control del doctrinero o del corregidor les facilitaban escapar de las obligaciones intrínsecas del ser cristiano: asistir a la misa y a la doctrina; además: “de que se presume que ternan ocasyon de ydolar y de que se mueran syn confyçion” (AGN, VC 2, f. 933 r.).

Como los colonizadores tenían tanta claridad sobre la relación entre idolatría y dispersión, los investigadores del siglo xx, que con frecuencia relacionan lo prehispánico con las prácticas que los misioneros del siglo xvi consideraban como idolátricas, han discutido si el patrón de asentamiento muisca prehispánico era disperso o nucleado. Langebaek, en su estudio regional sobre Fúquene (*Arqueología regional*), muestra desde el registro arqueológico que las formas de asentamiento cambiaron con las condiciones coloniales. Las mejores y más productivas tierras se entregaron a las haciendas de los colonizadores, mientras que las sementeras de los indígenas se desplazaron hacia terrenos menos productivos: “Los muisca fueron privados de los grandes poblados donde permanecían la mayor parte del tiempo, y se asentaron de manera permanente en las diversas viviendas dispersas que poseían en las laderas y que antes de la Conquista solo tenían un carácter temporal” (Langebaek, *Arqueología regional* 136). De esta forma, los estudios arqueológicos también empiezan a mostrar cómo la dominación colonial modificó los espacios cotidianos de los indígenas, particularmente las formas de asentamiento.

Las iglesias

Todo el trazado de los nuevos pueblos giraba en torno al edificio de la iglesia (Herrera, "Ordenamiento espacial" 101). Compartía la plaza con los edificios de la casa del cacique y de otros principales, el cabildo y la cárcel. El edificio de la iglesia debía poseer una campana de veinte libras (AGN, VB 18, f. 203 r.) que los alguaciles tocarían para llamar a misa, a la doctrina, o cada puesta del sol para la oración (Zapata 57).

Las iglesias del Nuevo Reino durante el siglo XVI fueron construcciones sencillas de bahareque y paja, y aunque las autoridades coloniales se esforzaron porque los encomenderos construyeran edificaciones más sólidas en los pueblos, estas disposiciones nunca se cumplieron totalmente. En 1560 el oidor Tomás López formulaba cargos a los encomenderos de los pueblos que visitaba ordenándoles construir iglesias, revestirlas con los ornamentos necesarios para decir la misa y poner imágenes y retablos pintados con pincel. En 1563 Leonor Maldonado, encargada de la encomienda de su hija Adriana de Maldonado, respondía el cargo de no tener imágenes diciendo que en Santafé no había un pintor que elaborara los retablos para las iglesias (AGN, VC 5, f. 1037 r.).

Como las construcciones usaban la paja, era frecuente que se incendiaran por accidente o por mano de los propios indígenas, como ocurrió en Choachí en 1563, cuando, durante la visita que realizaba el oidor Villafañe, el capitán Bosatiba declaraba: "Abra dos años que los yndios de este pueblo hizieron yglesia E que estuvo un año hecha y abra un año que un muchacho que es ya muerto pegando fuego a la çavana quemó la dicha yglesia E que en Ella no abia ymagenes ni ornamento ni campana" (AGN, VC 12, f. 983 r.).

Durante estos primeros años de la década de 1560 las autoridades coloniales intentaron revestir las iglesias de los pueblos indígenas con imágenes cristianas que fueran antes revisadas y aprobadas por el arzobispo, quien había exigido que no se pintaran

vidas de santos en ningún lugar sagrado sin que primero pasaran por su examen, pues “a las personas simples causan errores” (Romero 528). Desde 1572 los controles administrativos comenzaron a incluir en las visitas de los pueblos inventarios de los ornamentos que se encontraban en cada iglesia.

Como las poblaciones se formaron y desaparecieron tantas veces durante el siglo, sus iglesias estuvieron condenadas a una suerte semejante, incluso hacia finales del siglo. En 1596 el encomendero Antonio de Céspedes recibió cargos del visitador por no tener una iglesia cubierta de teja en Ubatoque. En Chipaque tenía una iglesia muy pequeña de bahareque y paja, sin cerradura ni puertas, no tenía la cruz alta de plata, ni las andas y ornamentos para enterrar a los muertos. Ninguna de las dos tenía pila bautismal ni los libros para anotar los nombres de los niños de la doctrina, tampoco los manuales nuevos, que servían para la misa y la oración (AGN, VC 2, f. 946 r.). En esta misma visita a los pueblos de Cáqueza y Ubatoque, durante la averiguación secreta, el cacique reveló que:

En este pueblo esta la yglesia que sirve y acuden a ella los yndios de hambos pueblos la qual es de tapias cubierta de paja y en una loma que esta junto a la dicha yglesia que divide hambos pueblos Esta la campana y que esta yglesia tiene hornamentos E ymagenes y quatro ymagenes que mercaron los yndios de caqueça se quedaron en santa barbola que los tomo el capitan lope de cspedes y que don juan padre de este testigo dejo a esta yglesia un paño de corte bueno y el capitan Antonio de cspedes lo llevo a su casa y traxo otro por el otro viejo y roto que esta en el altar mayor. (AGN, VC 2, f. 897 r.)

El encomendero en su defensa no solo negó el robo del paño sino que afirmó haber entregado cuatro imágenes a su hermano y haber donado un nuevo paño: “de verdura mayor y mejor a toda la frentera de la yglesia el qual quité como dicho tengo por ser antepuerta vieja de figuras, por consejo del doctrinero y porque

los yndios no ydolatrasen en ellas” (AGN, VC 2, f. 953 r.). A finales del siglo el encomendero y el doctrinero de Ubatoque revelaban el mismo miedo a las imágenes que expresara en 1556 el obispo Juan de los Barrios. La idolatría resultaba una práctica tan peligrosa que había que cuidarse de que los indígenas no idolatrasen aun en sitios tan cristianos como las iglesias.

Fiestas cristianas: la percepción del tiempo cristiano, la evangelización y el trabajo

El calendario católico organizado en tiempos litúrgicos asigna a cada día la devoción de un santo, mártir o por lo menos de un beato o beata. Por siglos, el cristianismo ha sabido muy bien unir los tiempos civiles con las celebraciones religiosas, de modo que en un año cada fiel deba cumplir con las celebraciones que representan el ciclo vital de Jesucristo y su familia. En el siglo XVI fray Juan de los Barrios organizaba mes a mes las fiestas que los cristianos de su obispado debían guardar. Durante cuarenta y cuatro días al año, las tiendas no deberían abrirse, los encomenderos no deberían hacer trabajar a sus indios de servicio, las tabernas estarían cerradas, no se vendería ni vino ni comida y los carniceros no podrían pesar la carne.

Guardar las fiestas, precepto que aparece entre los diez mandamientos, significaba en la práctica asistir a misa mayor, oír el sermón, y como aclaraba el obispo: no dedicarse a “juegos y disoluciones viciosas en daño de las Almas” (Romero 485). Navidad, Circuncisión, Pascua de Reyes, primeros días de las tres pascuas del año, Ascensión del Señor, Corpus Christi y las cuatro fiestas de la Virgen: Natividad, Anunciación, Purificación y Asunción, además de los días de los apóstoles Pedro y Pablo, eran días sagrados cuya transgresión se castigaba con excomunión. Pero no solo los españoles debían guardarlos, también sus criados indígenas y sus familias. En estos días no debían ser cargados ni obligados a

trabajar y si la excomunión no resultaba un castigo suficiente, entonces el obispo lo reforzaba con una multa de seis castellanos de oro, tres para la fábrica de la iglesia de Santafé y los otros tres para quien hiciera la denuncia.

Pero el cristianismo no solo se ocupaba de fiestas, también había numerosos días de castigo y de ayuno: durante el tiempo de cuaresma, en las cuatro tóporas del año y en la vigilia de la celebración de la fiesta de algunos santos. Y, claro, como el obispo era franciscano, concedía cuatro días de perdón a quienes “aiunaren la vigilia de nuestro seraphico Padre San Francisco por la grande obligacion que le tenemos” (Romero 484). Quienes ayunaran antes del día del Corpus Christi ganarían doscientos días de perdón concedidos por el papa Martín V.

Durante el año, los cristianos viejos y nuevos deberían guardar estas fiestas, más todos los domingos del año; mientras, la Iglesia avanzaba con su cíclico año litúrgico, paralelo a la vida de Cristo y organizado en tiempos ordinarios, advientos o tiempos de preparación para las grandes fiestas, es decir, para los tiempos de Navidad, Cuaresma y Pascuas. Dentro del plan de la evangelización, las fiestas religiosas eran la ocasión más adecuada para los sermones y el adoctrinamiento, Juan de los Barrios escribía en 1556:

Mandamos a todos los curas y beneficiados de nuestro Obispado y a sus lugares thenientes que todos los Domingos y fiestas de Guardar digan y declaren la Doctrina Christiana [...] despues de comer, antes de vísperas: Y para que todos los yndios se junten a oirla, tañese la campana mayor de cada Yglesia por espacio de un cuarto de hora. (Romero 462)

El obispo escribió sus disposiciones en 1556. Aun en la década siguiente, en Tausa, pueblo indígena de la provincia de Santafé, el cacique Fusquiraguya decía al visitador: “que los yndios grandes syenpre han ydo y ban los días de fiesta a la doctrina y alli Estaban un Rato y se la dezian los padres y luego se bolvian”

(AGN, VC 4, f. 974 r.). También en 1572, durante las visitas que hizo Juan López de Cepeda a los pueblos de la provincia de Tunja, los indígenas declaraban que recibían la doctrina los días de fiesta (AGN, VB 7, f. 728 v.).

En 1575 el encomendero de los pueblos indígenas de Cogua y Némeza prestaba su testimonio en la probanza de servicios de fray Pedro de Aguado. Este franciscano había sido por un tiempo doctrinero en estos pueblos y había logrado “mediante la gracia de dios” un hecho que causaba sorpresa aun dentro de sus contemporáneos, según decía el fraile:

Todos los yndios en general del dicho rrepartimiento se bolvieron cristianos de propia voluntad grandes y pequeños y an quedado y estan empuestos de mi mano en tan buenas costumbres de cristiandad que es negocio pa alabar y bendezir a dios pues dejando de usar sus rritos y cerimonias diabolicas antiguas acuden muy de ordinario a oyr mysa y hazer sus proçesiones y a rrezar y encomendarse a dios nuestro señor como cristianos que es cosa de mucha admiracion. (AGN, HC 7, f. 161 r.)

Claro que este era un motivo de admiración, pues como agregaba el fraile, el pueblo de Cogua había sido el primero en el Nuevo Reino de Granada en el que todos los indígenas se habían convertido al cristianismo, sin olvidar aquellas palabras que le daban un carácter muy especial al acontecimiento: la conversión había ocurrido *por su propia voluntad*. Convertidos al cristianismo, los indígenas de Cogua bautizaban a sus hijos pequeños, se casaban:

[...] como manda la santa madre yglesia y biven En alguna Pulicia y tienen por costumbre de hazer algunas procesiones En algunas fiestas señaladas especialmente el dia de corpus cristi que bienen a esta dicha çiudad de santafee con sus vanderas y an traydo [...] cruz y mango y asy mismo el dia del Jueves Santo en la noche El dicho pueblo de cogua hazen su procesion y se deceplan algunos dellos y según le an dicho a este testigo Algunos

religiosos, lo azen con devocion. (AGN, HC 7, ff. 169 v., 170 r.)

Dentro del orden retórico de este testimonio ofrecido por Luis López Ortiz, encomendero de Cogua, las fiestas religiosas expresaban la devoción de los indígenas; a través de estas celebraciones los sacerdotes intentaban afianzar la devoción de los nuevos creyentes. La cristianización de los indígenas de Cogua les había valido un privilegio concedido por la corona: durante la celebración del Corpus Christi, su pendón sería preferido y podrían ir delante de los demás caciques del reino.

La celebración del Corpus, la transubstanciación, es decir, la misteriosa conversión del vino y el pan en el cuerpo y sangre de Jesucristo, tuvo una importancia fundamental dentro del cristianismo colonial, no solo en el Nuevo Reino sino también en Perú, especialmente en el Cuzco. En su estudio sobre las relaciones entre esta celebración y la nobleza inca colonial, Manuel Burga afirma que esta fiesta evocaba el triunfo de Cristo sobre los infieles, representado y teatralizado en el momento de la procesión durante la cual el sacerdote exhibía ante los fieles a Cristo, presente en la hostia (Burga 317).

Tal vez este carácter de escenificación del triunfo de Cristo sobre los infieles explica por qué razón la fiesta del Corpus tuvo tanta difusión entre los pueblos indígenas de América. Ya vimos cómo en la percepción de algunos frailes, como Jerónimo de Mendieta, franciscano y evangelizador en México, la cristianización de los indígenas del Nuevo Mundo significaba un triunfo sobre la infidelidad, pues se lograba así que la religión cristiana llegase a todos los pueblos que desconocían la fe verdadera: judíos y moros que habían convivido con los cristianos, pero habían sido renuentes a aceptarla, e indígenas americanos, invitados recientemente al *banquete del Señor* (Phelan 54). Es decir, que la conversión de los indígenas era sin lugar a dudas uno de los más importantes triunfos

de Cristo sobre los infieles, de acuerdo con la visión teleológica de algunos franciscanos.

Pero si el Corpus cumplía este papel fundamental dentro del orden de los deseos milenaristas de los evangelizadores, Manuel Burga propone que, también entre la nobleza indígena colonial, estas celebraciones permitían representar las jerarquías prehispánicas, los símbolos de cada grupo expresados en los pendones, las banderas y las vestimentas. Analiza este fenómeno como una práctica sincrética en la cual una fiesta cristiana servía para expresar la memoria y la identidad étnica de la nobleza inca.

En el Nuevo Reino la fiesta del Corpus no está muy bien documentada, sabemos apenas que se hallaba atravesada por el poder colonial que establecía nuevas jerarquizaciones, como por ejemplo el derecho del cacique de Cogua y sus indígenas de ir delante en la procesión. En cualquier caso, ¿cómo se puede discernir con claridad cuáles prácticas correspondían a la religión católica y cuáles a “lo indígena”, si lo indígena parece ser una categoría construida en medio del conflicto colonial? Tal vez la interacción entre colonizados y colonizadores produjo una cultura común que no se puede escindir fácilmente en dos: lo muisca y lo español.

Por ejemplo, para entender que durante las procesiones algunos indígenas de Cogua se “disciplinaron”, debemos tener en cuenta la relación entre el cuerpo y la devoción como una apropiación indígena del concepto de cuerpo del discurso católico, aprendida a través de la prédica que los nativos recibían de un fraile acostumbrado a pensar el castigo del cuerpo como una forma de ejercicio para el espíritu. Pero tal vez sea conveniente pensar también en los azotes, los cepos y los castigos que los indígenas recibían en el contexto del trabajo y del servicio. La devoción no puede situarse por fuera de las demás instancias de la imposición colonial.

Precisamente por esta razón es necesario examinar cómo las fiestas religiosas impuestas por los sacerdotes intervenían en contextos diferentes al de la evangelización. En 1576 el obispo

Zapata de Cárdenas precisaba en su catecismo las fiestas y los ayunos que los indígenas del Nuevo Reino estaban obligados a guardar. El nuevo obispo conservaba sólo trece de las cuarenta y cuatro fechas fijadas por Juan de los Barrios, además de todos los domingos del año. Reducía también las vigiliias de ayuno: solo había que abstenerse de la carne los días antes de la Navidad, de la Resurrección y todos los viernes de Cuaresma. Así, los indígenas quedaban excusados de observar los demás días de fiesta que la Iglesia mandaba guardar a los fieles. El obispo aclaraba, no obstante, que en estos días podían trabajar para sí mismos, aunque no para sus encomenderos, sin que mediase una licencia escrita del mismo obispo en que aclarase qué días de fiesta permitía trabajar a los indígenas (Zapata 128-129).

Las celebraciones religiosas interrumpían el ritmo del trabajo, eran un día de descanso de las tareas agrícolas, y así lo entendieron los indígenas. Sus obligaciones como cristianos podían entrar en conflicto con los deberes hacia sus encomenderos y señores. Ya finalizando el siglo, en 1599, don Juan Viejo y don Juan Mozo, caciques de Soracá, presentaron un memorial al visitador Luis Enríquez, en el que se quejaban de las múltiples ofensas y agravios que recibían de su encomendero. Entre otras cosas protestaban porque obligaba a los indígenas a trabajar hilando en un batán:

Y porque a los miserables les dan tareas en el hilado y quando no lo acaban y si es víspera de fiesta los encierran en el dicho batán y los hazen trabajar las pasquas y domyngos e fiestas hasta que acaban la tarea y en esto no nos favorecen los sacerdotes ni corregidores por ser amigos del dicho encomendero [...] nos quexamos que nos haze trabajar los domingos fiestas e pasquas y si dizen los dichos yndios al señor nuestro encomendero qué fiesta nos dize que si sacamos las fiestas por el culo o de la manga y otras desverguenzas y ansí trabajan sin tener quien nos favorezca en que guardemos las fiestas antes nos dize que para nosotros no se hicieron las fiestas sino para los españoles que dende un cerro para

esta cibdad o sea fiesta y no para nuestro pueblo siendo obligados a enseñarnos e yndustriarnos en las cosas de nuestra santa fee catolica como lo manda su magestad en las encomiendas que les dan a los encomenderos. (Colmenares 210-211)

Esta percepción dual de los encomenderos, que escindía al cristianismo en dos: el de los españoles y el de los indígenas, podría ayudarnos a entender la protesta del encomendero de Soracá por la proliferación de fiestas que celebraban sus trabajadores. Mientras él se preguntaba de dónde sacaban tantas fiestas los indígenas, sin darse cuenta que su calendario cristiano estaba poblado de santos y vigiliyas, cuya omisión acarrearba la excomuni3n, los caciques empleaban este argumento para denunciar los excesos en el trabajo. Una pr3ctica cristiana, una obligaci3n, se convertía en un reclamo estrat3gico en boca (o en pluma) de las autoridades indígenas. Pero como ya vimos en el caso de los indígenas de Cogua, en la vida de los nuevos cristianos las fiestas religiosas desempeñaban un papel fundamental, como devoci3n e incluso como estrategia.

La familia indígena en el discurso de los evangelizadores

En 1576 Luis Zapata de Cárdenas se preocupaba por describir y explicar cada dificultad que podía encontrar un doctrinero cuando intentaba casar a los indígenas. No era un asunto sencillo, pues por un lado estaba el problema de los matrimonios mixtos entre cristianos e infieles. Por otro, la validez can3nica de las uniones celebradas en tiempo de la infidelidad, adem3s las prohibiciones que por consanguinidad y afinidad surgían entre los creyentes. Si el sacerdote bendecía una uni3n y despu3s resultaba alg3n impedimento que la anulara, su error sería “de dificultoso remedio y grave” (Zapata 73). Por eso lo primero que recomendaba el obispo a los sacerdotes era que leyeran con cuidado sus disposiciones al respecto y que cuando llegaran a los pueblos procuraran averiguar

cómo, bajo qué rituales y de qué manera los indígenas acostumbraban casarse, advirtiendo sobre la diversidad de sus prácticas.

Tanto para los evangelizadores como para los funcionarios coloniales, el matrimonio de los indígenas era una práctica deseable. Pero mientras el obispo reconocía que el matrimonio debía ser fruto de la decisión de los indígenas, las autoridades forzaban a los llamados infieles y amancebados a contraer matrimonio. En 1572, mientras visitaba los pueblos indígenas de la provincia de Tunja, el oidor Juan López de Cepeda elaboraba la *lista y descripción*. Y mientras lo hacía, ordenaba a los doctrineros que casaran a los indígenas cristianos que vivieran *amancebados* con mujeres no cristianas (AGN, VB 7, ff. 524 r.-724 v.). También en 1596 el oidor Miguel Ibarra mandaba que el doctrinero fray Lucas de Rivera, de la Orden de San Agustín, bautizara y casara a los indígenas que de acuerdo con la visita y descripción eran *infieles* y estaban *amancebados* (AGN, VC 2, f. 888 r.). En estos casos la visita no tenía como único fin contar para tributar, sino que además intentaba controlar las prácticas no cristianas de los indígenas.

Tanto como ir a misa, rezar la doctrina o rechazar la *idolatría*, los indígenas estaban obligados a vivir con una sola mujer, casándose por mano de un sacerdote. El matrimonio en el discurso de los sacerdotes y de los funcionarios coloniales era una forma de fidelidad que se exigía especialmente a los hombres, a quienes siempre se dirigían los autos y los sermones. Cuando al cacique don Juan le preguntaron sobre este tema en el interrogatorio de la visita de 1596, él respondió:

Los yndios de este pueblo de Ubatoque son cristianos y los mas dellos son casados y tratan solo con sus mugeres y algunos capitanes y este testigo tienen algunas yndias de servicio para hazer chicha y vollos que este testigo no sabe que traten con ellas. (AGN, VC 2, f. 898 r.)

Don Juan expresaba muy bien la relación entre cristianismo y matrimonio, aunque dejaba abierta la posibilidad de *malos entendidos* cuando se refería a sus *indias del servicio*. El discurso cristiano enfatizaba la monogamia y el sistema colonial español juzgaba la fidelidad de los sometidos por la forma como cumplían con prácticas como esta del matrimonio. De esta conjunción nacían prácticas de coerción que perseguían cualquier otra forma de unión. También entre los colonizadores la práctica llamada “amancebamiento” estaba mal vista. No obstante, eran los colonizados quienes recibían más interés. Como resultado de ello aparecían los juicios por amancebamientos y las investigaciones al respecto realizadas durante las visitas.

Pero no puede confundirse el énfasis puesto por los colonizadores sobre el tema del matrimonio con las prácticas de los indígenas coloniales. Las mujeres indígenas salían de sus pueblos para casarse y residir en otros lugares. Cuando quedaban viudas, a veces regresaban a sus sitios de origen. Cuando esto no sucedía, los encomenderos entablaban pleitos para lograr que se devolvieran ellas y sus hijos tributarios. La familia indígena interesaba también a los encomenderos, aunque por razones diferentes a las de los evangelizadores.

La movilidad de las mujeres, las uniones ilegítimas y la diversidad de prácticas matrimoniales de los indígenas preocuparon a las autoridades, que exigían que los niños mestizos salieran de los pueblos indígenas. En Iguaque, en 1595, el visitador Egás de Guzmán ordenaba que una niña mestiza de tres años no viviera más con sus parientes indígenas sino que quedara al cuidado del sacerdote Juan de Villardo. También mandaba al encomendero que se encargara de que los niños mestizos pequeños dejaran de vivir con los indígenas y recibieran la doctrina cristiana (AGN, VB 19, ff. 766 v. y 780 r.-v.).

Estas formas de exclusión resultaban algo artificiales, pues indígenas y mestizos convivían en las zonas rurales y entablaban relaciones precisamente a través del matrimonio. Por ejemplo,

Lorenzo Requero, natural de Santafé, decía en 1596 que su madre era una indígena natural de Ubatoque y pariente de caciques. Lorenzo, a su vez, se había casado con una indígena de Ubatoque y tenía cuatro hijos con ella. Vivía cerca del pueblo, pero fuera de sus términos. En la visita de 1596 presentó un memorial al oidor Ibarra en el cual pedía que lo protegiera para que no fuera “importunado” nunca más, pues era mestizo (AGN, VC 2, f. 977 r.). Los mestizos mantenían relaciones con sus familiares indígenas, aunque tenían conciencia de la posición ambigua que mantenían en el mundo colonial, particularmente en los discursos segregacionistas de las autoridades y de los religiosos.

Lengua, catecismos, confesionarios y proyectos de evangelización

Vayan pues a las gentes de todas las naciones, y háganlas mis discípulos, bautícenlas en el Nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo y enséñenles a obedecer todo lo que yo les he mandado a ustedes.

Por mi parte, yo estaré con ustedes todos los días hasta el fin del mundo.

Mateo 28, 19-20

Cuando a comienzos del siglo XVII los jesuitas iniciaron su trabajo de cristianización de los indígenas en el Nuevo Reino, la primera tarea que se impusieron a sí mismos fue aprender la lengua general de los indígenas: el muisca. Una vez logrado este objetivo comenzaron a traducir los fundamentos de la doctrina católica que se le enseñaba a los indígenas: el padre Nuestro, el Ave María, el Salve Regina, los diez mandamientos, las obras de misericordia y los artículos de la fe (AGCG/R, *Carta Annu*a 1606, f. 48 r.). Tradujeron también un catecismo escrito con el mismo método que la Iglesia católica emplearía hasta nuestro siglo para que sus fieles aprendieran las verdades en las cuales debían creer: los misterios de la fe, organizados en un diálogo de preguntas directas y

respuestas tajantes que también sirvió como catecismo a los franciscanos, agustinos y dominicos en toda América, y fue traducido al náhuatl, guaraní, quechua, tarasco, mizteco, huasteco, totonaco y otomí, entre otras muchas lenguas indígenas (Ricard 122 y ss).

La propuesta jesuita contrastaba con la labor adoctrinadora previa. En el Nuevo Reino de Granada la cristianización de los indígenas se había realizado durante muchos años en castellano. Desde 1556, Juan de los Barrios, el obispo franciscano, escribía a los evangelizadores ordenándoles que dijeran la doctrina en “romance, porque mejor lo puedan entender y aprender” (Romero 461). En 1576, Luis Zapata de Cárdenas, también obispo y franciscano, redactaba en castellano un catecismo que contenía los deberes de los sacerdotes, las verdades de la fe, las oraciones, los mandamientos, las obras de misericordia y algunos preceptos sobre la administración de sacramentos a los indígenas. También describía en forma precisa los ritos y las palabras que el sacerdote debía pronunciar en latín mientras bautizaba a los nuevos fieles y cumplía con la manipulación de la saliva, el aceite y los demás elementos que caracterizaban a este sacramento.

Sobre este punto pasaba con mucho detalle, tal vez porque su orden, la de los franciscanos, ya había tenido inconvenientes en Nueva España por no cumplir con todos los signos del sacramento del bautizo, por lo cual había recibido las críticas de las otras órdenes (Ricard 164 y ss). Por lo demás, ya hemos visto cómo los sacerdotes que por estos años ordenaba el obispo no eran muy conocedores del latín, y estas instrucciones les debían servir de mucha ayuda para poder celebrar el rito del bautismo correctamente, sin errores lamentables, pues hubiera sido deplorable que los indígenas no pudieran hacer parte de las almas salvadas gracias a un error del sacerdote que invalidara así el sacramento. En este sentido, el catecismo de Zapata servía como una ayuda a los sacerdotes del arzobispado y como un instrumento que facilitaba la predicación y unificaba el contenido de la doctrina que impartían no solo los seculares, sino también los religiosos de las órdenes,

quienes también recibían un catecismo cuando obtenían una doctrina (AGN, CO 18/53, ff. 88 r.-89 v.).

Una de las más extensas secciones del catecismo correspondía a los catorce sermones que el obispo redactaba para que los sacerdotes los repitieran a los indígenas, de manera que se unificaran los contenidos y la explicación de los catorce artículos de la fe. Cada sermón estaba escrito en un estilo directo que interpelaba directamente a los oyentes: “lo primero hijos que tenemos que enseñaros [...]” (Zapata 105). Los ejemplos que ponía el obispo también parecían querer impresionar a los indígenas; cuando explicaba cómo se relacionaba la fe con la salvación y el bienestar de los creyentes, decía:

[...] y para que entendáis cómo podréis entender y creer que esto es así, mirad lo que vosotros hacéis y por aquí lo entenderéis: cuando un indio va de una parte a otra, o de un pueblo a otro, si ve que en aquel pueblo hay alguna cosa que los indios de su pueblo han menester, cuando vuelve a su pueblo si dice lo que allá vido y los indios entienden que dice verdad, luego quieren ir allá por aquello que han menester, y si no creen que es verdad no se mueven a ir allá. Pues de aquesto hijos míos sirve la fe y el creer lo que Dios nos dice [...]. (Zapata 106)

El tono de estos sermones era paternal, pretendía impactar a los indígenas con ejemplos sencillos, relacionados con sus pueblos o con el maíz “para que esta gente nueva lo pueda entender” (Zapata 30). Claro que no sabemos qué tanto conocía el obispo de la vida de los muiscas del Nuevo Reino, pues gran parte de su campaña evangelizadora la había desempeñado en el Perú como comisario de la orden de los franciscanos. Tal vez por esta razón cuando explicaba el quinto artículo de la fe, que enseñaba que Dios era creador, insistía en mostrar a los indígenas que el Dios cristiano había también creado a los indígenas y al maíz, pues como muestran Bernand y Gruzinski para el Perú colonial, la idea de una creación separada para los españoles y para los incas se había alimentado

entre los indígenas, que aceptaban que el Dios cristiano hubiese creado a los europeos y su mundo, mientras que los incas y el mundo peruano habían sido creados por las huacas.

El sacerdote cuzqueño Cristóbal de Molina, que escribió en 1575 su *Relación de las fábulas y ritos de los Incas*, entendía muy bien cómo esta idea de la creación separada, difundida por el movimiento indígena conocido como Taqui Onqoy, ponía en peligro uno de los atributos divinos: “en esta apostasía creyeron que Dios Nuestro Señor había hecho a los españoles y a Castilla y a todos los animales y mantenimientos de Castilla; empero que las huacas habían hecho a los indios y así quitaban a Nuestro Señor su omnipotencia” (Bernand y Gruzinski 106).

El movimiento del Taqui Onqoy tuvo un gran impacto no solo entre los indígenas, sino también dentro de los evangelizadores; así es posible que fray Luis Zapata de Cárdenas conociera la *apostasía* peruana e intentara prevenirla en el Nuevo Reino. De este modo explicaba en su quinto sermón cómo Dios había creado todas las plantas, todos los árboles, todos los maíces y todo lo que la tierra producía. Luego hablaba de la creación de Adán y Eva y recalca:

Y estos fueron nuestros primeros padres, los cuales como tuvieron muchos hijos e hijas y se casaron los hombres con las mujeres, vinieron hinchando el mundo de gentes por todas las partes de él, y así unos fueron hacia Castilla y otros vinieron a Indias, y los que fueron a Castilla engendraron a nuestros padres y nuestros padres a nosotros, y los que vinieron a Indias engendraron a vuestros padres y a todos aquellos de quien vosotros venía, de suerte hijos míos que todos somos hermanos y parientes, descendientes de un padre y de una madre primera. (Zapata 111)

La convergencia del texto de Molina y el de Zapata revela conexiones importantes. Es muy posible que mientras Zapata de Cárdenas redactaba el catecismo, que pretendía sentar las bases de lo que sería el fundamento doctrinal del cristianismo indígena colonial en el Nuevo Reino, tuviera en cuenta las experiencias que los religiosos habían vivido en el Perú. En la creación e imposición del cristianismo indígena colonial no concurrían solo las prácticas y creencias de los españoles y de los indígenas del Nuevo Reino, sino que las experiencias misionales de los evangelizadores modelaban también los énfasis y los acentos que debían ponerse en el esfuerzo por cristianizar a los indígenas. De esta forma, el surgimiento de nuevas prácticas y devociones no puede ser explicado únicamente a partir de una oposición bipolar entre el cristianismo español y el mundo simbólico muisca, pues la creación de una religiosidad colonial indígena y cristiana se enmarcaba dentro de los procesos de transculturación que ocurrían en las zonas de contacto coloniales, donde la creación cultural se producía “a partir de la selección de materiales culturales, tanto por parte de la población dominada, como por parte de la cultura metropolitana” (Rappaport 3). De esta forma podríamos empezar a pensar en los orígenes múltiples y diversos de los elementos que conformaban la identidad cristiana de los indígenas coloniales.

Tal vez sea innecesario hacer notar que el catecismo de Zapata de Cárdenas, escrito con el propósito de unificar el contenido de la doctrina y para ejemplificar la forma como los evangelizadores debían enseñar a los indígenas, fue pensado, redactado y escrito en castellano, a diferencia de los catecismos que habían escrito los franciscanos, dominicos y agustinos en México, y de los que años más tarde escribirían los jesuitas en el Nuevo Reino de Granada, redactados en la lengua de los muisca, a quienes se pretendía cristianizar. En contraste con estos catecismos, el de Zapata no consideraba a los indígenas que pretendía cristianizar, sino que se dirigía a los doctri-neros que debían realizar tal labor.

Esto no deja de ser paradójico, sobre todo si tomamos en cuenta los trabajos que se tomó el obispo para redactar una doctrina que impactase a los indígenas con ejemplos tomados de su vida cotidiana. Muy probablemente pudo influir en su decisión de escribir la doctrina en castellano el hecho de que no conociera muy bien la lengua muisca, pues no existe ningún testimonio que demuestre que el obispo hubiese tenido oportunidad de aprenderla. Aun así, pudo confiar su traducción a algún clérigo mestizo que conociera la lengua de los muiscas y que por su formación religiosa pudiera traducir las verdades del cristianismo a la lengua de los colonizados. No obstante, no ocurrió nada semejante, aunque pocos años después, en 1578, el mismo Zapata de Cárdenas, en lucha contra las órdenes religiosas para privarlas de las doctrinas que administraban en los pueblos indígenas, llegara a afirmar que los sacerdotes nombrados por el visitador de los franciscanos:

[...] no son ydoneos por no saber la lengua de los yndios a quien an de administrar los sanctos sacramentos y doctrina cristiana syn la qual no pueden exercer el dicho oficio y no obsta dezir que tienen çedulas de vuestra alteza para que les den dottrinas porque estas se an de entender y entienden si fueren ydoneos pues es cosa clara y a derecho conforme que sy para tal oficio se nombraran y presentaran sacerdotes sordos y mudos no avian de ser atnityidos y a los tales son bien comparados los que a los dichos yndios no les saven hablar ni entienden lo que hellos les dizen y es cosa de llorar que en la enfermedad general de Biruelas que en este rreyno se a padescido y padescę aya muerto un gran numero de yndios sin confesion por no saber su lengua los ministros a cuyo cargo an estado y aunque es verdad que yo como prelado suyo y pastor he de dar quenta de mis obejas antes de agora he protestado y de nuevo protesto que las que por esta via se an perdido y de aquí adelante se perdieren no sean a mi quenta pues yo no he aprovado ni apruebo ministros yndignos que es cosa de tanta ynportancia

no sepan ni puedan aunque quieran administrar su oficio por falta de la lengua⁴⁸.

El obispo se lanzaba al ataque contra los miembros de su propia orden religiosa para defender a los clérigos de su obispado que conocían la lengua de los muiscas pero no podían doctrinarlos porque los religiosos de las órdenes llegados de España ocupaban las mejores doctrinas, aunque no podían predicar o confesar a sus fieles. Así, en el curso de unos pocos años, el obispo, que no mencionó nunca el tema de la lengua en su catecismo, comenzaba una campaña para lograr que los sacerdotes aprendieran la lengua de los indígenas.

Cuando hablaba con tanto convencimiento, como en el testimonio citado atrás, Zapata de Cárdenas evocaba los argumentos y las prácticas de los franciscanos que iniciaron a comienzos del siglo XVI la cristianización de la Nueva España. Tanto los religiosos de San Francisco como los de Santo Domingo y San Agustín habían defendido la tesis de que la conversión de los indígenas solo podía llevarse a cabo en su propia lengua. Su trabajo en este aspecto fue extraordinario y estaba enmarcado dentro de la idea de los religiosos de construir repúblicas indígenas dirigidas por sacerdotes, donde se excluyeran los contactos con otros europeos. Por esta vía, según Ricard, los religiosos pretendían enseñar la religión cristiana a los indígenas sin “hispanizarlos”, es decir, sin que la lengua castellana actuara como vehículo para lo que hoy llamaríamos cambio cultural (Ricard 121).

Serge Gruzinski ha demostrado con suficiencia cómo una pretensión semejante no era posible, pues, a diferencia de lo que pensaban los frailes, la cristianización no podía tratarse solamente de la sustitución de una religión por otra, sino de un proceso de colonización de la vida material, social y simbólica, entre otras razones porque la religión indígena fue en gran parte construida e

⁴⁸ Auto incluido dentro del expediente de adjudicación de doctrinas de los años 1582 a 1584. AGN, CO 9, ff. 221 r. y 222 v.

incluso inventada bajo categorías concebidas por los misioneros que intentaban extirparla y reemplazarla (Bernand y Gruzinski; Gruzinski, *La colonización*).

A pesar del interés de los franciscanos, dominicos y agustinos por conservar las lenguas indígenas mexicanas, pronto empezaron a pensar en la utilidad de imponer una lengua general, que sirviera como vehículo para la evangelización, como forma de continuidad prehispánica que garantizara el control sobre los contenidos doctrinales que los indígenas aprenderían (Hoyos). Dejando de lado la viabilidad del proyecto de los religiosos, la oposición que recibieron de parte de la corona pronto se hizo sentir, pues ya en 1550 una real cédula, dirigida a las órdenes de San Francisco, San Agustín y Santo Domingo en todo el Nuevo Mundo, les aclaraba cómo la evangelización era también una manera de imponer “maneras de vivir”:

[...] como una de las principales causas que nos deseamos para el bien de esa tierra es la salvazion E yns-
truzion E comberzion a nuestra sante fee catholica de los
Naturales de Ella e que tambien tomen nuestra Policia
y buenas costumbres E ansi tratando de los medios que
para este fin se podrian tener a parezido que uno de ellos
y el mas prinzipal seria dar orden como a essas jentes se
les enseñase nuestra lengua castellana porque E savido
esta con mas facilidad podrian ser dotrinadas en las co-
sas del Santo Evangelio y en seguir todo lo demas que
les combiene para su manera de vivir⁴⁹.

La discusión sobre la lengua indígena estaba en realidad atravesada por un enfrentamiento entre dos formas de asumir la cristianización de los indígenas. No obstante, los proyectos coloniales siempre estuvieron sujetos a cambios; también dentro de las mismas órdenes, el afán por aprender no solo la lengua sino también la cultura indígena decaía durante la segunda mitad del

⁴⁹ Real cédula tomada de: AGN, C 19, ff. 362 v. y 363 r.

siglo XVI, como lo lamentaban Sahagún y Mendieta (Phelan; Ricard). Por eso, después de sus experiencias en México, los franciscanos que evangelizaban en el Nuevo Reino pensaban que la cristianización de los muisca debía pasar primero por el aprendizaje del español, y en este punto coincidían con las intenciones de la corona. El problema que los opuso durante la segunda mitad del siglo XVI surgía de la complejidad de la política colonial: por un lado, la corona había impulsado a los frailes para que enseñaran a los indígenas el castellano como parte de la instrucción que se impartía en las doctrinas. Pero por otra parte, deseaba que los sacerdotes supieran la lengua de los indígenas, la lengua general que unificaba la diversidad de los colonizados y ayudaba a crear una identidad de lo indígena colonial.

Por eso, en 1580 la corona ordenaba la creación de cátedras de lengua general que servirían a los sacerdotes para aprender la lengua de los muisca. Las órdenes, que en otra época fueron abanderadas del aprendizaje de las lenguas indígenas, ahora manifestaban con claridad los argumentos que en otra época esgrimían sus adversarios: la lengua indígena era insuficiente para expresar las verdades del cristianismo, era oscura y diversa, difícil de aprender, variaba en cada comunidad y, como si fuera poco, aún no había sido reducida al arte, es decir, organizada de acuerdo con las normas de la gramática del latín (Hoyos 9). Fray Gonzalo Méndez, provincial de la Orden de Santo Domingo, decía en 1601: "Como son Religiosos nascidos en España y en este Reino hasta agora no se a hecho arte ni modelo por donde aprender en toda su Perfeccion" (AGN, HE 3/19, f. 255 r.).

Los franciscanos, por su parte, también respondían a las críticas de Zapata. Fray Diego Malo, comisario general de la orden en el Nuevo Reino, defendiéndose de las críticas del obispo afirmaba que los miembros de su orden ya habían probado muchas veces que sabían la lengua de los indígenas, afirmación en que se podía percibir algo del orgullo franciscano, especialmente

cuando decía que el mismo obispo estaba satisfecho con que la corona hubiese devuelto sus doctrinas a los franciscanos:

[...] el dicho Reverendisimo lo save y le a dado mucho contento dello por que los frayles de mi horden con su mucha y larga esperiencia tienen entabladas las doctrinas en los pueblos de los yndios y los mismos yndios se huelgan dello. (AGN, CO 9, ff. 222 r.-v.)

Pero su argumento intentaba llegar más lejos, quería demostrar que los frailes habían logrado crear una población indígena hablante del español:

[...] porque ay ya por la bondad de dios y en birtud de otras cedulas de vuestra alteza saben los yndios la lengua Española por que se la an mostrado los dichos frayles y si algunos yndios la dexan de saver son por ser tan biejos y ser decrepitos que ni con lengua ni sin ella no quieren ser catequizados ni amonestados. (AGN, CO 9, f. 222 v.)

El franciscano agregaba otras razones que justificaban la evangelización en español: la diversidad de la lengua muisca en cada pueblo, pero especialmente la instrucción insuficiente que en cuestiones de fe habían recibido los sacerdotes del arzobispo, que según fray Diego ni siquiera habían recibido las órdenes sacerdotales:

[...] y en muchas partes ay diaconos que no pueden administrar los sacramentos ny comfesar y en el tiempo pasado de las biruelas que agora uvo murieron muchos yndios sin comfesion ni bautismo por ser los doctrineros diaconos y no estar de horden sacro los quales son clerigos de los que el reverendisimo tiene puestos particularmente en velez.

Fray Luis Zapata de Cárdenas y los franciscanos del Nuevo Reino se enfrentaron durante casi diez años por el tema del uso

de la lengua indígena en la evangelización. Durante este enfrentamiento la corona apoyó al obispo, retiró a los franciscanos de las doctrinas, instituyó la cátedra de lengua general para instrucción de los sacerdotes y, finalmente, hacia 1588 restituyó a las órdenes religiosas las doctrinas en pueblos indígenas a condición de que los frailes aprendieran la lengua general. Así, mientras en una paradójica reversión de acontecimientos anteriores los franciscanos esperaban imponer la lengua de Castilla como lengua franca, la corona española decidía que la cristianización de los indígenas debía realizarse a través de una única lengua indígena.

Pero, ¿cómo el obispo siendo franciscano llegó a oponerse con tanto ahínco a las tesis de sus compañeros de religión? Tal vez fray Luis Zapata de Cárdenas representaba una postura más cercana a la de los primeros frailes de la Nueva España que a la de los franciscanos que evangelizaron el Nuevo Reino. Sus acciones enfatizaban su interés por la calidad de los doctrineros. La redacción del catecismo aseguraba la unidad de la doctrina, haciéndola comprensible a los doctrineros poco instruidos y, por ende, poco fiables. Su experiencia en la cristianización lo llevó a concluir que el trabajo de la conversión solo podría ser más eficaz si los doctrineros aprendían la lengua general. En este punto chocó con sus compañeros franciscanos.

Ante la presión de la corona, los religiosos de las órdenes comenzaron a implementar nuevas estrategias de conversión que eludieran el problema de la lengua. Los más grandes obstáculos no provenían, sin embargo, de la predicación, pues en estos casos los sacerdotes empleaban mestizos o indígenas ladinos que les servían como intérpretes, de manera que el religioso decía los sermones en español y su ayudante los traducía al muisca. Así sucedía desde hacía muchos años. Por ejemplo, en 1569, durante el proceso por borracheras contra los caciques de Fontibón y Ubaque, se reveló que fray Andrés de San Juan, de la Orden de Santo Domingo y doctrinero en los pueblos de Suba y Tuna, empleaba a Dominguito, indígena ladino y cristiano, para que le sirviera como lengua

en el pueblo (AGN, CI 27, f. 662 r., transcrito por Tovar, *Relaciones y visitas* 254).

Aunque de esta práctica podían surgir traducciones ambiguas, la cristianización la empleó como forma de predicación. Pero había un sacramento que por sus características esenciales debía ser privado y en su administración solo podrían estar presentes el sacerdote y el fiel: la confesión. La administración de este sacramento fue una de las mayores preocupaciones de los españoles, no solo de los sacerdotes, sino también de los funcionarios coloniales que durante las visitas siempre preguntaban a los indígenas si por falta de doctrina suficiente habían muerto algunos indígenas sin confesar⁵⁰. Todos los indígenas cristianos debían confesarse por lo menos una vez al año “desde Septuagésima hasta el día del Corpus Christis”, de acuerdo con el catecismo de Zapata (129).

De no cumplir con esta obligación, los caciques recibirían seis días de cárcel y los indígenas comunes tres días, más un castigo que el sacerdote podía imponer a su arbitrio. Sin embargo, esta obligación imponía también un deber moral y pastoral a los doctrineros, quienes debían escuchar en confesión a los indígenas cristianos de sus pueblos. Pero ¿cómo podían cumplir con este deber si no entendían el idioma de sus fieles?

Para resolver estos inconvenientes las órdenes escribieron confesionarios, que contenían las preguntas en muisca a través de las cuales los sacerdotes debían inquirir a los indígenas. Estos manuales para la confesión que empleaban los frailes en el siglo XVI están hoy perdidos, solo se conservan los que elaboraron los sacerdotes a partir del siglo XVII, como el que se atribuye al jesuita José Dadey (González de Pérez 1987: 350 y ss). En 1601 fray Gonzalo Méndez, provincial de los dominicos, presentaba ante la Real Audiencia sus candidatos para ocupar las doctrinas indígenas que

50 Sobre este tema de la confesión y la doctrina suficiente en las visitas administrativas puede verse el capítulo tercero de este trabajo.

le correspondían a su orden; la Audiencia pedía que el provincial diera razón sobre los religiosos que sabían la lengua, ante lo cual exponía los obstáculos que los frailes debían sortear para aprender el muisca. Aunque como remedio agregaba:

Pero con toda esa dificultad saben la lengua Rasonablemente algunos, otros lo ban agora aprendiendo con mucho cuydado pero todos ellos tienen confessionarios hechos por hombres que tienen pericia en la lengua y todos confiesan por ellos a los naturales [...] y en los Repartimientos donde ay religioso que no la sabe yo e tenido cuydado de enviar de otra parte a quien la sabe bien para que confiese los yndios chontales que no saben nuestra lengua española y de esta manera suplen la falta de la lengua y como Vuesa Señoria tiene mandado agora con tanta resolución la aprendan todos escribiendo vocabularios y Confessionarios y la van aprendiendo con mucho cuydado. (AGN, HE 3/19, f. 255 r.)

También los religiosos de San Agustín compusieron instrumentos para facilitar el proceso de cristianización. En 1603, fray Vicente Mallol, provincial de la orden, en una probanza de los servicios que había prestado en la evangelización del Nuevo Reino escribía:

Y para que los doctrineros de mi orden sin esc[r]upulo y salvo los errores communes que en esto ay pudiesen enseñar la doctrina Christiana A los naturales que son de su cargo Hiçe un catheçismo reduçiendo Al lenguaje de los indios los articulos neçesarios de nuestra fee con una instruçion y forma de administrales los sacramentos y Algunas exsortaçiones generales Para que adoren y rreconozcan A nuestro dios y no a los ydolos y esto termino façil y que no causa horror a los naturales ebitando El rrodeo con que antes se les enseñava no sin escrúpulo y compañia de muchos he rrores que por ser corta la lengua decían era preciso Aquel methodo. (AGN, C 44, f. 871 r.)

Los testimonios ofrecidos por los evangelizadores hacen pensar que el desconocimiento de la lengua muisca actuó como barrera para la cristianización de las prácticas cotidianas indígenas y el aprendizaje de la nueva doctrina. Este obstáculo es particularmente sensible en cuanto al control de las conductas de los individuos que la Iglesia católica se proponía ejercer a través de la confesión. Gruzinski (*"Individualización y aculturación"*) señala que la confesión y la difusión de los confesionarios era una herramienta que permitía implantar una sujeción ideológica del individuo, mantener al indígena cristiano dentro de los límites morales propuestos por la Iglesia. A la vez, los confesionarios enseñaban a los indígenas qué tipos de conductas constituían transgresiones y qué tipos de respuestas debían ofrecer a los sacerdotes. Aún más allá, este autor explora las dimensiones individualizantes de esta práctica, que imponía la culpa del pecado sobre cada sujeto, haciendo de la transgresión, la confesión y el arrepentimiento un acto individual nacido de la voluntad y no un ejercicio social que rompía la continuidad y la cohesión del grupo. De esta forma la confesión se centraba en el sujeto, resaltando valores y visiones del cuerpo y la sexualidad propias del pensamiento de la Iglesia católica.

La confesión suponía, sin embargo, un peligro para los evangelizadores. De las preguntas que los sacerdotes hacían para inquirir sobre sus pecados, los indígenas podían derivar malas interpretaciones o incluso nuevas ideas para pecar. Zapata escribía:

Por cuanto estos son tiernos en la fe y aún no saben guardarse ni defenderse de las tentaciones del demonio, estará muy advertido el sacerdote en lo que les debe preguntar en la confesión, y no les pregunta cosa alguna fuera de aquello que les puede traer a la memoria aquellas cosas en que ordinariamente pueden haber caído contra el mandamiento en que los va examinando, lo cual puede colegir de las costumbres que de ordinario hay en aquel pueblo, o en aquella particular persona, según lo que puede colegir de lo que va confesando, y no les

haga otras preguntas extraordinarias de donde se siga enseñarles nueva manera de pecar. (Zapata 66)

No obstante, en el Nuevo Reino la práctica de la confesión no logró difundirse con la suficiente fuerza para constituir una técnica privilegiada de creación de nuevos sujetos. La inconstante presencia de los doctrineros en los pueblos y su incapacidad para aprender la lengua restringieron la extensión de esta práctica. Por ejemplo, en 1596 un indígena decía que durante la cuaresma los doctrineros se iban a Santafé, “y cuando vienen unos yndios se confiesan y otros quedan por confesar” (AGN, VC 2 f. 903 v.).

Aparentemente, aun a finales de siglo, cuando la mayoría de la población indígena era –por lo menos desde el punto de vista formal– cristiana, la práctica de la confesión no estaba extendida en los pueblos, sin mencionar la poca efectividad de una confesión en la que el doctrinero formulaba preguntas traducidas a la lengua muisca, cuyas respuestas no estaba en capacidad de entender. Si bien cada manual contenía las preguntas que permitían a los sacerdotes interrogar a los indígenas sobre las posibles violaciones que habían cometido con respecto a cada mandamiento, ¿cómo podían los religiosos entender las respuestas que ofrecían los confesantes? A diferencia de los catecismos, los confesionarios no incluían las respuestas, pues se suponía que estas provenían de la reflexión del confesante, pues las preguntas solo servían como guía para la introspección.

Así mismo, las penitencias que los sacerdotes imponían se basaban en el análisis de las culpas arrojadas por las respuestas que el confesante ofrecía después del interrogatorio, pues el sacerdote capacitado en teología moral estudiaba los casos de conciencia para decidir los atenuantes y agravantes del pecado. Esta “ciencia del confionario” o teología moral permitía al sacerdote decidir si los hechos narrados por el penitente lo hacían inocente o culpable, si constituían pecado mortal o venial, si estaba en peligro de

condenación eterna, o simplemente se arriesgaba a las penas del Purgatorio.

De hecho, en el Nuevo Reino las pruebas que el obispo practicaba a los sacerdotes para saber si eran “hábiles y suficientes” para ocupar doctrinas indígenas incluían un examen que precisaba si conocía los casos de conciencia. No obstante, este conocimiento bien poco había de servir cuando el religioso no podía entender lo que decía el penitente, sobre todo si se trataba de un indígena apenas iniciado en estas prácticas. Seguramente la Real Audiencia debió tener en cuenta este inconveniente cuando en 1601 rechazó la postulación del sacerdote Luis de Vargas, quien poco sabía la lengua, aunque conocía los casos de conciencia. En este caso la Audiencia prefirió al padre Julián Roldán, que no sabía tanta teología moral pero sí sabía muy bien la lengua (AGN, HE 3/19, f. 268 r.).

Del lado de los indígenas, los recientemente convertidos y que estaban obligados a mostrar su fidelidad a través del cumplimiento de sus deberes de creyentes también recibían perjuicios de esta situación. Así, don Juan Ubatoque, cacique del pueblo de Ubatoque, ladino de cuarenta años, decía en 1594 al visitador Ibarra que su doctrinero fray Lucas de Riberos no podía confesar a los indígenas pues no sabía la lengua:

[...] los padres que han estado en Esta doctrina han the-nido cuydado de confesar los yndios Enterrar los muertos bautizar los niños y casar los que se an querido casar y que el padre frai lucas que al presente esta en la doctrina con su enfermedad suele tener impedimento y los yndios cargan los enfermos y los trahen para que los confiesse y que quando esta en esta doctrina no sabe la lengua de los yndios padeçen mucho trabajo y los yndios van a buscar confesores que los entiendan y los puedan confesar y quando ay entonces algun enfermo por falta de confesor se mueren sin confesion. (AGN, VC 2, ff. 897 r.-v.)

También Francisco Uncama, ladino y natural del mismo pueblo, se quejaba de lo mismo durante el interrogatorio: “quando el padre esta en esta Doctrina no save la lengua de los yndios tienen mucho trabajo y ban a buscar para confesar quien los Entienda y algunos yndios chontales se mueren sin confession” (AGN, VC 2, f. 904 r.).

En este mismo sentido, cabe mencionar que los colonizados no asumieron muchos de estos sacramentos por devoción, sino más bien como una forma de demostrar su fidelidad a las imposiciones de la Iglesia, entre otras razones porque el cristianismo de los indígenas, como dice Gruzinski, era: “un cristianismo de la fórmula (la invocación trinitaria), del ademán (el signo de la cruz), de algunos sacramentos (el bautismo, el matrimonio, raras veces la confesión), un cristianismo en que la asistencia esporádica a misa es más un trámite de *fidelidad* que un acto de creencia” (Gruzinski, *La colonización* 178). Por eso no deben sorprendernos las declaraciones de fidelidad de los caciques coloniales cuando afirmaban su conversión al cristianismo demostrando como condiciones evidentes el rechazo de la *antigua* idolatría y el cumplimiento de las fiestas y la doctrina. Así lo expresaba el cacique don Juan Ubatoque en la visita de 1596:

[...] los yndios del pueblo de Ubatoque son cristianos y biven como tales y ya no tienen xeques ni santuarios ny usan de las idolatrias antiguas antes como cristianos acuden a la Yglesia a mysa y a la doctrina y toman la bula de la cruzada y empieçan a pagar diezmos. (AGN, VC 2, f. 898 r.)

Tal como afirma Villamarín (122), el desconocimiento de la lengua indígena sirvió como barrera para la cristianización de los muiscas, pero habría que añadir que no solo por los obstáculos que presentaba para la predicación sino porque impidió una relación personal entre colonizados y evangelizadores. Los sacerdotes que desconocían el idioma de los muiscas no podían representar su

papel de pastores, tampoco podían ingresar en la intimidad de sus fieles a través de la confesión. En últimas, sin conocer la lengua, las técnicas empleadas por los pastores no podían ser puestas en ejercicio. Tal vez por esta razón la colonización de las devociones debió esperar un tiempo más hasta que los sacerdotes aprendieran la lengua o los indígenas olvidaran la suya y la sustituyeran por la de los colonizadores. Los sacerdotes en el Nuevo Mundo, especialmente los frailes, percibían con cierta claridad su obligación de “predicar a todas las naciones”, mas la tarea no era fácil cuando se trataba de enseñar las verdades de la fe a gentes que hablaban lenguas que ellos consideraban oscuras y difíciles de reducir al *arte*.

Estrategias de cristianización

Un franciscano español escribiría en el siglo xvii sobre la forma como sus compañeros habían creado un método para evangelizar a los indígenas durante el siglo xvi. Fray Pedro Simón estaba orgulloso porque su orden había logrado la conversión de más de ochenta mil almas, a pesar de las dificultades que encontraban los frailes para la cristianización de los indígenas. Escribía, pues, sobre las estrategias que sus compañeros de religión habían difundido desde el inicio del proceso de evangelización:

El modo que tomaron nuestros religiosos en doctrinar los indios que se iban reduciendo a pueblo y doctrinas y que fueron siguiendo todos los demás doctrinantes y hoy se sigue en todas las provincias de este Nuevo Reino, en especial en las frías, es que todos los muchachos y muchachas, desde que comienzan a hablar hasta que se casan, se juntan en la plaza y puerta de la iglesia o en el pasto de la casa del padre, una vez por la mañana a hora de misa mayor y otra por la tarde todos los días, y allí, en voz alta, se les reza y enseña toda la doctrina de memoria haciendo que la digan y enseñen cuando ya la saben, algunos de los muchachos mayores en presencia

de los padres que los están enmendando y guiando si en alguna cosa faltan. (Simón IV: 345)

En efecto, durante el siglo *xvi*, tanto las órdenes religiosas como los sacerdotes seculares emplearon este mecanismo de la repetición de las oraciones como forma privilegiada de enseñar la doctrina cristiana. La cristianización partía de enseñar a los nuevos creyentes, particularmente a los infantes y jóvenes, las oraciones que deberían repetir cuando se confesaran. Juan de los Barrios castigaba a los fieles que no pudieran repetir los padres nuestros y las salves en el momento de la confesión (Romero 462). En Choachí, en 1563, el doctrinero Francisco Lorenzo decía: “que quando este testigo salio de alli de doctrinar que dejo çinquenta muchachos que sabían muy bien rezar” (AGN, VC 12, f. 1020 v.).

La enseñanza religiosa que recibían los muiscas también incluía aprender las verdades de la fe cristiana mediante los sermones, como los compuestos por fray Luis Zapata de Cárdenas, y mediante los catecismos redactados, como ya se ha visto, en forma de preguntas y respuestas (Simón IV: 345).

Estos procedimientos: aprender las oraciones, escuchar los sermones y repetir las preguntas y respuestas redactadas en los catecismos, eran toda la preparación que los indígenas recibían de los sacerdotes durante las horas que duraba la doctrina. Los franciscanos, como bien decía fray Pedro Simón, escogieron como centro de su trabajo a los niños hasta los quince años y las niñas hasta los doce. De manera que, desde muy pequeños, los indígenas entraban en contacto con las oraciones y catecismos, aunque de forma limitada por los inconvenientes que ya se han visto, como la lengua y el interés de los doctrineros en hacer trabajar a los niños. Los adultos que recibían la instrucción durante los días de fiesta y los domingos aprendían la misma doctrina que los niños, también su adiestramiento se centraba en la oración. Este sistema pedagógico que enfocaba su interés en las nuevas generaciones podía resultar efectivo para aprender el castellano.

Fray Pedro Simón describía, sin el mayor asomo de culpa, la estrategia de los franciscanos para asegurarse la asistencia de los indígenas:

No puede a esto faltar ninguno porque los va llamando por matrícula, si no tiene algún legítimo impedimento o pide licencia el padre, por causas que a de juzgar ser bastantes o no. Cumplen esto con puntualidad por medio del castigo que se les da en faltando algunas veces, de azotes aunque sean los más principales por mano del indio fiscal que está señalado para eso y que haga venir a todos a la doctrina y misa por mandado del padre doctrinero; otras veces cortándoles los cabellos, que les es mayor pena. (Simón IV: 345)

Aunque Simón fuera franciscano y declarase su intención de escribir sobre la forma como su orden cumplía con su obligación de cristianizar a los indígenas en el siglo XVI, su testimonio y sus opiniones son las de un fraile del siglo XVII. Para estar seguros de que el castigo hacía parte de las prácticas de evangelización es mejor referirse a un documento del siglo XVI.

En 1589 Pedro Bolívar, encomendero de Cucunubá, acusaba al cura Pedro Pablo Fragoso por los crueles tratamientos que daba a los indígenas de su encomienda. El padre Fragoso había construido un cepo nuevo (o sea que ya existía un cepo viejo) que le servía para castigar a los indígenas. Según el encomendero: “prende muchos yndios y conoçe como juez de las caussas de los yndios aunque aya dos y tres años que pasaron y demas desto les echa penas pecuniarias de ocho y diez pesos las quales cobra y recibe para si y demas desto les tiene en mucho tiempo pressos y haze otras molestias” (AGN, CI 57, f. 527 r.).

El tema del maltrato no es nuevo, lo hemos visto como discurso estratégico de los religiosos en el segundo capítulo y como forma de apropiación del trabajo indígena, pero debemos hablar una

vez más del mismo en el contexto de la relación entre indígenas y evangelizadores.

Pedro Bolívar presentaba su denuncia como si la violencia del sacerdote solo estuviera relacionada con su interés por apropiarse del dinero de los indígenas. Pero los testimonios del proceso muestran que los castigos surgieron del deseo de Fragozo por ordenar la vida privada de *sus fieles*. Durante el proceso que la Audiencia abrió por las acusaciones del encomendero, don Francisco, indígena cristiano, natural del pueblo de Tunja, decía al juez de comisión que el cura había trasquilado y azotado a una indígena porque no quería servir a su marido. A otra mujer la había azotado porque vivía *amancebada* con otro indígena de Bobotá a pesar de que estaba casada en Cucunubá (AGN, CI 57, f. 531 v.). Bartolomé, indígena ladino y cristiano, quien ocupaba el cargo de alcalde en Cucunubá, decía que la noche anterior el cura había trasquilado a una indígena porque permitía que su esposo mantuviera relaciones con una hija de esta mujer. Cuando a este testigo le preguntaron si tenía algún resentimiento contra el cura, respondió que no, “porque es buen padre y no ha hecho nada fuera de lo que dijo” (AGN, CI 57, f. 536 v.).

El sacerdote Pedro Fragozo empleaba el castigo para inscribir las prácticas cristianas en la vida de los indígenas, para *enseñarles* a respetar las normas que debía seguir un cristiano. Aplicaba castigos a los indígenas que transgredían la moral que él seguramente trataba de predicar. Pero sus actuaciones generaban ambigüedades; por ejemplo, cuando puso en el cepo a algunos de los principales porque se habían casado y velado por mano del doctriero anterior, quien había dejado la doctrina apenas hacía un mes. ¿Acaso lo más importante no era combatir los amancebamientos, sin que importara quién hubiera sido el sacerdote oficiante? Al parecer, cuando se trataba de los derechos de velación que pagaban los indígenas principales, la mano que bendecía las uniones y alejaba el pecado resultaba muy importante, tanto como para mandar traer un cepo nuevo y castigar en él al cacique del pueblo.

Tristemente, medio siglo de presencia de los doctrineros en los pueblos también significó medio siglo de castigos físicos para los indígenas. Ya hemos visto a los doctrineros mandando azotar a los muchachos de la doctrina, poniendo en el cepo a los caciques cuando no había suficientes niños en la doctrina, o a los indígenas comunes porque no aceptaban casarse. Ahora vemos el castigo físico como una táctica para ayudar a imponer el cristianismo. Pero la conversión de los indígenas no solo se lograba a fuerza de repetir las oraciones, de escuchar los sermones en español y de recibir castigos. A veces se necesitaban milagros, como los que el encomendero de Cogua aseguraba que Dios había hecho a través de fray Pedro de Aguado mientras había sido doctrinero en ese pueblo. Como el demonio tentaba a los indígenas de Cogua, recientemente convertidos, el Dios de fray Pedro dejó ver su poder:

Y estando en la dicha doctrina le vinyeron a desir al dicho fray Pedro de Aguado yndios de nemeza que yndios de nemocon que Eran en aquella comarca como los llamavan pa[ra] que fuesen a nemocon a vever y a tirar y azer otros Ritos malos según su antigua costumbre que es todo encamynado al demonyo diciendo los dichos yndios de nemocon que un gusano negro les comya sus maices. (AGN, HC 7, f. 177 r. y ss.)

Los ritos antiguos poseían aún eficacia para solucionar los problemas cotidianos relacionados con las cosechas y las plagas, y en muchos casos constituían la única alternativa a mano para afrontar las dificultades. “[...] y porque cesase de hazerles el dicho daño El dicho gusano que les acabava sus mayzes y hazía grande daño querian hazer los dhos Ritos Ruyndades y maldades y llamaron a los dichos yndios dijeron Al dicho fray Pedro aguado como les conbidaban pa lo suso dicho” (AGN, HC 7, f. 177 r. y ss.).

En este contexto, la nueva fe debía mostrar también la eficiencia de sus propios ritos. Así que el fraile aprovechó la oportunidad

para explicar cómo la repetición de los rituales cristianos podía hacer frente al problema:

[...] y El dicho fray Pedro aguado les dijo que mirasen que ellos Eran cristianos y que abian de servir a dios y cumplir sus santos mandamyentos y seguir su santa voluntad y no acudir ni yr donde los llamaran aquellos yndios que eran ynfielos y como tales hazian ritos y maldades en onrra del demonio que todos Ellos entrasen en la yglesia que les quena predicar y enseñar lo que debian hazer en servicio de dios nuestro señor y asy en la dicha yglesya les predico y se pusieron en oracion suplicando a su divina magestad fuese servido que aquel gusano que tanto daño abia fecho y hazia en los mayzales de los yndios comarcanos del dicho pueblo de nemocon no llegase a sus mayzales ny se los destruyese como avia fecho a los dichos yndios y vinyendo mucha cantidad del dicho gusano por aquella zavana aun haziendo daño en la yerva que este es como langosta de españa.

Una de las lecciones que fray Pedro tuvo la ocasión de ejemplificar fue la conveniencia de la conversión al cristianismo, pues mientras las demás comunidades indígenas sufrieron las pérdidas ocasionadas por el gusano, los cristianos de Cogua recibieron el milagro esperado:

[...] fue dios servido de oyr a estos myserables yndios y aquella noche llego mucha cantidad de este gusano a un arroyo de agua que estava çerca del dicho Pueblo de nemeça y alli se aogo y quedo juagado el dicho arroyo del dicho gusano que no paso delante azer daño a los mayzes de los dichos yndios de nemeça que fue una merced muy creçida que dios nuestro señor les hizo de guardalles sus comidas que despues de dios El dicho fray Pedro de aguado fue causa de esta merced que nuestro señor le hizo por su buena dotrina y Predicaçion. (AGN, HC 7, f. 177 r. y ss.)

En el orden retórico desplegado en el testimonio del encomendero, el milagro de fray Pedro encerraba todas las estrategias que podían emplear los religiosos: primero, una buena predicación seguida de la repetición de los rituales cristianos por parte del sacerdote y de los indígenas. Luego, una invitación firme a no abandonar las prácticas cristianas, guardar los mandamientos y renunciar a los ritos y ceremonias. Por último, mucha oración para conjurar el peligro del gusano. Todo lo cual propiciaría la construcción de una iglesia firme “de piedra y tapia que hoy esta acabada y tejada de teja donde nuestro señor se sirve y asisten los yndios a la doctrina y offisios divinos” (AGN, HC 7, f. 177 r. y ss.). Este relato aparece en la probanza de servicios del franciscano, quien además, como vimos en su oportunidad, declaraba haber llevado una vida ejemplar. Por su parte, y en concordancia con este ideal, también fray Luis Zapata de Cárdenas les recordaba en su catecismo a los doctrineros:

Primeramente debe el sacerdote trabajar con celo apostólico de darles buen ejemplo en todas sus obras, pues el ejemplo puede más mover que las palabras, y en especial en mostrarse caritativo con ellos procurando hacerles buenas obras, dándoselas a entender, para que conociéndolo le tomen amor y se persuadan a toda verdad de lo que les enseña. (Zapata 31)

Aunque todas las estrategias de conversión debían estar atravesadas por el intento de persuadir a través del ejemplo, los contactos entre los indígenas y sus evangelizadores estaban sometidos a las tensiones que hasta ahora hemos examinado. Las circunstancias coloniales en medio de las cuales ocurría este proceso hicieron que el modelo de cristianismo que los indígenas podían copiar de sus evangelizadores fuera diverso y en muchos casos ambiguo. Los sacerdotes combinaban el *amor*, del que hablaba fray Luis Zapata de Cárdenas, con unas muy buenas dosis de temor, acuñado en los cepos, los azotes y los castigos. Tal vez

se trataba de una forma muy pedagógica de enseñar dos conceptos cristianos: el Cielo y el Infierno.

La conversión de los indígenas durante el siglo XVI estuvo dirigida a crear nuevos espacios y prácticas para reorganizar, cambiar y transformar su vida cotidiana. Estos cambios estaban animados por un proyecto colonizador que intentaba imponer el cristianismo como la regla que sometería la diversidad cultural de los colonizados bajo un modelo único que definiría la vida de los indígenas. Los sacerdotes intentaron imponer los sacramentos y la fe a través de estrategias precarias como la repetición de oraciones o los sermones, pero nunca pudieron resolver el inconveniente de la lengua, y, sobre todo, de la comunicación. De una parte, no aprendieron la lengua de los muiscas y de otra, tampoco fueron exitosos en la implantación del castellano. Este problema se acentuaba por las dificultades de los colonizadores para ponerse de acuerdo acerca del proyecto de cristianización.

Otras estrategias más elaboradas, como la difusión de las fiestas religiosas y la imposición de nuevos horarios, lograron abrir el camino hacia una occidentalización de los indígenas. A pesar de la presencia de los doctrineros en sus comunidades, y de la adopción formal del bautismo, los indígenas coloniales del siglo XVI no asumieron ni las devociones ni el imaginario cristiano. El siglo XVI permitió los contactos y los cambios drásticos en el espacio, en las relaciones entre caciques y comunidades y en los vestidos, que tal vez a largo plazo significaron los primeros pasos en el proceso de cristianización que continuaría durante el siglo XVII y a lo largo del periodo colonial.

Conclusiones

En medio de las apremiantes circunstancias derivadas de la dominación colonial, las comunidades muiscas emprendieron a la fuerza el camino de la creación cultural. Con todo su poder y peso, el sistema colonial requería y obligaba a escuchar la prédica de los sacerdotes, quienes a través de la cristianización intentaron difundir una forma de vida occidental, imponiendo un nuevo modelo de relacionarse con el mundo social y simbólico.

Pero el contacto entre sacerdotes e indígenas produjo situaciones inesperadas. Hacia finales del siglo *xvi* los esfuerzos de la administración colonial, de las órdenes religiosas y de la iglesia diocesana por imponer el cristianismo como código único de relación entre colonizadores y colonizados habían producido resultados muy complejos.

Los mismos colonizadores reconocían que los nuevos cristianos indígenas no poseían un conocimiento sólido de la doctrina católica. Durante los años de trabajo de los sacerdotes en el Nuevo Reino la prédica no había sido suficiente para lograr extender la fe de los cristianos. Así, a comienzos del siglo *xvii* los nuevos evangelizadores jesuitas informaban a sus superiores de los problemas que encontraban para difundir y afianzar la fe en el Nuevo Reino.

La idolatría, tan temida, seguía atormentando a los funcionarios coloniales, quienes aun a finales del siglo seguían procesos en

pueblos indígenas como Iguaque, donde en 1596 el oidor Andrés Egás de Guzmán condenó por esta causa a varios indígenas, entre ellos a un cacique. Procesos que señalaban la extensión del cristianismo, como la difusión de los sacramentos y la edificación de las iglesias, avanzaban con lentitud, detenidos o impulsados por los vaivenes de las políticas coloniales. El nacimiento de una devoción cristiana, casi imperceptible a través del registro documental, parecía postergarse debido, entre otras razones, a los defectos y fallas del clero que se encargaba de la evangelización.

Los sacerdotes no lograron superar el obstáculo de la lengua que separaba a los indígenas de sus evangelizadores. Los inconvenientes pedagógicos de este tipo de catequización son obvios. Aun más allá, puede decirse que se trataba también de un problema de comunicación. Los franciscanos creían que la lengua muisca era insuficiente para expresar los contenidos doctrinales del cristianismo, por lo tanto no sería vehículo para la cristianización. No obstante, el obispo Zapata de Cárdenas intentaba generalizar el aprendizaje de la lengua muisca entre su clero diocesano, que, aunque diverso, poseía un contacto con el mundo indígena por la vinculación a la evangelización de sectores mestizos claramente ligados a los colonizadores.

Estos intentos del obispo por imponer la lengua general a los sacerdotes resultaron también insuficientes. El obstáculo primordial surgía de la imposibilidad de establecer una comunicación directa entre el pastor y las ovejas. La instauración del poder pastoral, en el cual se basa el éxito del cristianismo, no podía completarse debido a que aspectos tan importantes como la confesión estaban mediados por el uso de confesionarios, que le concedían al doctriero la posibilidad de formular a los indígenas las preguntas en lengua muisca, pero que no le permitían entender sus respuestas, mientras el secreto de confesión restringía el empleo de intérpretes para administrar este sacramento.

La Iglesia intentaba acercarse a los indígenas por medio de un discurso benévolo y de prácticas de caridad como las visitas a los enfermos, que de paso se aprovechaban para intentar convertir a los indígenas. Sin embargo, la permanencia de los sacerdotes en las comunidades estaba mediada por los intereses de la corona española en su enfrentamiento con los encomenderos, pues su presencia formaba parte de un esfuerzo de la administración colonial por limitar el monopolio que los conquistadores y sus descendientes ejercían sobre los indígenas. La cristianización se veía sometida a los conflictos coloniales, las tensiones políticas y los ejercicios de poder de los colonizadores enfrentados en una lucha por acceder a los privilegios de la mano de obra indígena.

En este sentido, este trabajo mostró cómo la cristianización suscitó enfrentamientos, no solo entre los sacerdotes y los indígenas, sino también dentro del grupo de los colonizadores, pues tanto encomenderos como funcionarios coloniales, vecinos o evangelizadores mostraban diferencias respecto al sentido, los fines y los métodos de la cristianización. Esta heterogeneidad de intereses se manifestó también entre los miembros de la Iglesia católica, y fueron especialmente visibles los enfrentamientos entre los religiosos de las órdenes de San Francisco, Santo Domingo y San Agustín con los sacerdotes pertenecientes al clero secular. Los conflictos se entrecruzaban tejiendo una red de relaciones coloniales, de modo que los argumentos religiosos, sociales o políticos impregnaban y daban sentido al proceso de evangelización. Desde este punto de vista se abre un camino para pensar las complejas dimensiones de este proceso alejándose de la perspectiva de la historia eclesial institucional.

El problema de la comunicación entre indígenas y sacerdotes provenía también de su vinculación con contextos culturales tan separados como puede imaginarse entre un religioso español procedente de una orden reformada y un indígena americano sometido a la dominación colonial. No obstante, a medida que avanzaba el siglo *xvi* los contactos se hacían más frecuentes y los cambios se

imponían tanto a los colonizados como a los colonizadores. Los sacerdotes cada vez más involucrados en el mundo colonial del Nuevo Reino, los indígenas cada vez más familiarizados con las percepciones y los conceptos españoles. La colonización, que generaba desigualdades tan radicales que significó un irreversible golpe a las sociedades indígenas, significó también el surgimiento de una cultura colonizadora. En medio del contacto, los grupos enfrentados elaboraron nuevas prácticas culturales a partir de sus materiales previos, dieron significado y sentido a las nuevas circunstancias.

En este punto se manifiesta uno de los resultados más paradójicos de los esfuerzos por convertir a los indígenas. El surgimiento de una percepción del tiempo y del espacio a partir de la imposición de una disciplina de trabajo que sometía a los indígenas a los rigurosos horarios del tributo o del trabajo diario para los evangelizadores. Esta circunstancia habría de hacer avanzar el proceso de occidentalización de la vida cotidiana, facilitando a largo plazo el camino hacia el nacimiento de una devoción cristiana entre los indígenas. Esta nueva percepción del tiempo se marcaba por los ritmos del calendario católico, que imponía días de descanso, fechas para entregar tributos (Navidad y San Juan), horas del día para la doctrina, horas para rezar, etc.

Los espacios modificados por la edificación de iglesias y el trazado de pueblos facilitaban que a su alrededor se tejieran nuevas cotidianidades, mientras nuevas herramientas de trabajo y animales domésticos se incorporaban a las casas y a las dietas indígenas. Si bien la cristianización de los indígenas suponía una forma de sometimiento de los cuerpos, de los tiempos, de los espacios y del mundo simbólico —a través de la unificación de la diversidad cultural previa en torno al catolicismo—, aún queda por explorar el surgimiento de una cultura que podríamos provisionalmente llamar híbrida. El nacimiento del cristianismo indígena colonial se halla entroncado con el surgimiento de una

cultura colonial compartida por colonizadores y colonizados que se afianzaría durante los siglos xvii y xviii.

Aun cuando la evangelización durante el siglo xvi no haya producido el surgimiento de una devoción cristiana, sí inició un proceso de difusión de prácticas occidentales, puso en contacto a indígenas y sacerdotes, modificando los proyectos coloniales sobre la creación de los indígenas coloniales, irrumpiendo en los ámbitos cotidianos de colonizados y colonizadores. A la larga, la evangelización del siglo xvi iniciaba el proceso de creación de un cristianismo indígena.

El mundo muisca se veía cada vez más presionado por un cristianismo que buscaba la unificación y masificación de los cultos y de los sacramentos. Intentaba acabar con las borracheras para generalizar una sola forma de festejar, imponiendo un espacio privilegiado para la celebración: la festividad religiosa. En adelante, esta constituiría el espacio permitido para expresar, con pendones y estandartes lucidos en las procesiones, reconfiguraciones étnicas, como propone Burga en el caso de la nobleza Inca del Cuzco colonial. Pero, ¿podía esta nueva doctrina, este *discurso-práctica*, unificar y someter todas las prácticas indígenas? ¿Logró el cristianismo imponerse en la vida cotidiana tal y como soñaban los evangelizadores?

Los resultados tan complejos del proceso de cristianización deben cuestionar al investigador sobre los límites de considerar como *tradicionales* a las sociedades indígenas y campesinas, cuando se trata de una *tradición* nueva construida en medio de un contexto colonial que imponía el cristianismo en todos los niveles cotidianos de la existencia. Una vez explorado el camino de la imposición del cristianismo es necesario avanzar sobre una nueva pregunta: ¿cómo se expresó este nuevo culto, cómo y cuándo surgieron las devociones populares cristianas que han llegado hasta nuestro siglo? Por supuesto, las respuestas a estos interrogantes van más allá de los límites del siglo xvi e involucran dos presupuestos.

De una parte, no podríamos seguir privilegiando solo los elementos prehispánicos que *sobrevivieron* al proceso de encuentro colonial, después de haber explorado la enorme creatividad indígena que desbordó las expectativas de los evangelizadores, que modificó su proyecto inicial de sustituir una religión por otra. De otra parte, el proceso de cristianización no puede entenderse atendiendo solo al análisis del momento de su surgimiento, o de la procedencia de los materiales culturales que impulsaron su advenimiento, sino que merece un análisis, histórico y antropológico a la vez, sobre cómo ocurren los cambios y qué significan para las sociedades en términos sociales y culturales.

Como se preguntaba Rosaldo hace algunos años, ¿cómo poner en marcha la cultura? La discusión queda planteada más allá de si el cristianismo indígena colonial fue de ascendencia hispánica o indígena. En cualquier caso, quien quiera avanzar en los caminos abiertos por esta investigación y por otras que sobre este tema se realizan deberá recurrir a la antropología actual para, más allá de los conceptos de sincretismo o resistencia, entender cómo lo que en el siglo XVI fue híbrido, con el paso del tiempo se convirtió en tradicional, en el elemento con el que se pretende identificar lo indígena o lo campesino del altiplano.

Los estudios sobre la cristianización del mundo indígena colonial del Nuevo Reino de Granada ayudan a entender cómo surgió una cultura colonial, cómo la creatividad se impone aun en condiciones de sometimiento, cómo la creación de lo indígena no es solo un proceso de *factura* prehispánica y qué peso tuvo en estas transformaciones la imposición de un cristianismo históricamente situado, contemporáneo del Concilio de Trento y de Felipe II, heredero de las experiencias de la evangelización mexicana y de las aspiraciones milenaristas de algunos religiosos europeos.

Emprendiendo un esfuerzo por provincializar Europa, al que invita Rappaport, no podía dividir el mundo en dos, como si Europa y América no hubieran entrado para siempre en un contacto

desigual e irreversible. Más bien intenté mostrar cómo una provincia colonial ultramarina, como el Nuevo Reino de Granada, vivía en medio de tensiones políticas imperiales, de ambiciones, deseos y temores religiosos surgidos en el mismo siglo en que vivieron a uno u otro lado del Atlántico, Erasmo, Lutero, de las Casas, los obispos Juan de los Barrios y Zapata de Cárdenas o Guamán Poma de Ayala; el mismo siglo en que en otras colonias del “Nuevo Mundo” ocurría el Taki Onqoy, casi al mismo tiempo en que fray Pedro de Aguado escribía su crónica y luchaba porque se la publicaran, mientras que los indígenas muiscas pagaban sus tributos y se hacían bautizar como cristianos por razones que, pese a mis esfuerzos, aún no tengo del todo claras.

Este siglo maravilloso aún no se ha acabado de explorar. Espero que este trabajo ponga de presente algunos aspectos diversos y difíciles de reducir a categorías sobre la vida cotidiana, pero aun más allá, sobre los procesos de creación cultural que se iniciaron durante estos cincuenta años de presencia colonial en el Nuevo Reino de Granada, recorrido entonces por expediciones militares y ahora tan necesitado de expediciones intelectuales, incluso modestas como la mía.

El tema de la cristianización, entendida como occidentalización de las prácticas, ha abierto interesantes perspectivas de análisis social y cultural en otras colonias como la Nueva España, donde el tema de la evangelización ha suscitado interesantes estudios como los de Ricard o Gruzinski (*La guerra*). En el Nuevo Reino de Granada los estudios coloniales hasta ahora comienzan a centrar su interés en la cotidianidad, las prácticas sociales, la familia, los procesos de creación cultural o la evangelización.

En México los investigadores del pasado colonial tenían la suerte de contar con crónicas escritas por religiosos vinculados con la élite intelectual de su tiempo, como Sahagún o Motolinía, además de los maravillosos códices que constituyen una forma de escritura diferente de la europea y que, por esta razón, casi escapa a

nuestro entendimiento. Las fuentes documentales en el Nuevo Reino resultaron más dispersas. Nuestros cronistas fueron más modestos; sin embargo, sobre el tema de la cristianización se ha conservado disperso un importante registro documental que posibilitaba precisar los perfiles de los evangelizadores y los contextos en los cuales ocurrió el proceso de cristianización. Aún es necesario profundizar los temas sugeridos, vincular nuevas perspectivas y arriesgarse a hacer nuevas lecturas, de modo que podamos comparar las particularidades del proceso cristianizador en nuestras tierras con la forma como estos mismos procesos se desarrollaron en otras colonias hispanoamericanas.

Bibliografía

FUENTES PRIMARIAS

A. Fuentes de archivo

Archivo Generale della Compagnia di Gesu en Roma (AGCG/R)

Cartas annuas 1605 a 1666

Archivo General de Indias (AGI)

Fondo Escribanía de Cámara 1180

Archivo General de la Nación (AGN)

Conventos (C) 19, 44, 48, 56, 78

Caciques e Indios (CI) 9, 10, 21, 23, 27, 35, 48, 55, 57, 73

Curas y Obispos (CO) 4, 9, 10/53, 17, 18/53, 15, 26

Historia Civil (HC) 5, 7, 16

Historia Eclesiástica (HE) 2, 3/19, 5, 6, 8, 9, 19

Juicios Criminales (JC) 176

Reales Cédulas (RC) 1

Real Hacienda (RH) 21

Testamentarias de Cundinamarca (TC) 3

Visitas de Boyacá (VB) 3, 5, 7, 9, 11, 18, 19

Visitas de Cundinamarca (VC) 1, 2, 4, 5, 12, 13

B. Fuentes impresas

Asencio, Esteban. "Historia memorial de la fundación de la provincia de Santafé en el Nuevo Reino" [1585]. *Provincia Franciscana de Colombia: Cuatro Fuentes para su historia*. Arcila Gregorio. Bogotá: Renovación, 1950. 19-54. Impreso.

Cervantes, Miguel de. *Don Quijote de la Mancha* [1605]. Madrid: Editorial Juventud, 1998. Impreso.

El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento. Traducido al idioma castellano por don Ignacio López de Ayala. Barcelona: Imprenta de Sierra y Marti, 1828. Impreso.

Fernández Piedrahita, Lucas. *Noticia historial de las conquistas del Nuevo Reino de Granada* [1676]. vol. 1. Bogotá: Instituto de Cultura Hispánica. Editorial Kelly, 1973. Impreso.

Rodríguez Freyle, Juan. *El Carnero* [1636]. Bogotá: Círculo de Lectores, 1985. Impreso.

Sahagún, Bernardino de. *Historia general de las cosas de la Nueva España*. México: Porrúa, 1956. Impreso.

Simón, Pedro. *Noticias historiales* [1627], t. IV. Bogotá: Banco Popular, 1981. Impreso.

Uricoechea, Ezequiel. *Gramática, vocabulario, catecismo i confesionario de la lengua Chibcha según antiguos manuscritos anónimos e inéditos, aumentados i corregidos*. París: Libreros editores, 1871. Impreso.

Zapata de Cárdenas, Luis. *Primer catecismo en Santafé de Bogotá: manual de pastoral diocesana del siglo XVI* [1576]. Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano, 1988. Impreso.

FUENTES SECUNDARIAS

Abad Pérez, Antolín. *Los franciscanos en América*. Madrid: Mapfre, 1992. Impreso.

Acosta, Vladimir. *El continente prodigioso*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1992. Impreso.

Alberro, Solange y Gabriela Ramos. *La venida del reino: religión, evangelización y cultura en América, siglos XVI-XX*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas", 1994. Impreso.

Armani, Alberto. *Ciudad de Dios y Ciudad de Sol. El "Estado" Jesuita de los Guaraníes 1609-1768*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982. Impreso.

Benavente Motolinía, Toribio de. *Historia de los indios de la Nueva España*. Edmundo O'Gorman (ed.) México: Porrúa (Colección Sepan cuantos...129). 1979. Impreso.

Bernand, Carmen. "Le Chamanisme bien tempéré. Les Jésuites et l'évangélisation de la Nouvelle Grenade". *Melanges de l'école Française de Rome* 101 (1989): 789-815. Impreso.

Bernand, Carmen y Serge Gruzinski. *De la idolatría: una arqueología de las ciencias religiosas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992. Impreso.

Bidegaín, Ana María. "De la historia eclesiástica a la historia de las religiones". *Historia crítica* 12 (enero-junio 1996): 5. Impreso.

Bolaños, Félix. *Barbarie y canibalismo en la retórica colonial: Los indios pijaos de fray Pedro Simón*. Bogotá: Cerec, 1994. Impreso.

- Bourdieu, Pierre y Wacquant Loic. *Respuestas por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo, 1995. Impreso.
- Borges, Pedro. *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas. Siglos XV-XIX*. 2 vols. Madrid: Biblioteca de autores cristianos. Quinto Centenario, 1992. Impreso.
- . "La metodología misional americana". *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*. T. 1. Madrid: BAC Maior (1992): 495-508. Impreso.
- . "Métodos de persuasión". *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*. T. 1. Madrid: BAC Maior (1992): 573-592. Impreso.
- Broadbent, Silvia. "Los Chibchas organización sociopolítica". *Serie latinoamericana* 5, 1964. Impreso.
- Burga, Manuel. "El Corpus Christi y la nobleza Inca colonial. Memoria e identidad". *Los Conquistados*. Comp. Heraclio Bonilla. Bogotá: Tercer Mundo-Flacso-Libri Mundi (1992): 317-328. Impreso.
- Cange, Adriano. *A tonsura ad Presbiteratum*. París: Librairie Le coffre, 1933. Impreso.
- Camargo Pérez, Gabriel. *Del barro al acero. En la Roma de los Chibchas*. Tunja: Imprenta del departamento de Boyacá, 1961. Impreso.
- Casilimas, Clara e Imelda López. "Etnohistoria muisca: de los jeques a los doctrineros". Trabajo de grado de antropología. Universidad Nacional de Colombia, 1982. Impresión.
- Colmenares, Germán [1970]. *La Provincia de Tunja en el Nuevo Reino de Granada. Ensayo de historia social 1539-1800*. 3ª. ed. Santafé de Bogotá: Tercer Mundo, Universidad del Valle y Colciencias, 1997. Impreso.
- Comaroff, John. "Images of Empire, Contests of Conscience. Models of Colonial Domination in South Africa". *Tensions of Empire: Colonial Culture in a Bourgeois World*. Eds. Frederick

- Cooper y Ann Laura Stoler. Los Ángeles: University of California Press, 1997. Impreso.
- Concuera, Mancera Sonia de. *Del amor al temor: Borrachez, catequesis y control en la Nueva España (1555-1771)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994. Impreso.
- Cohn, Norman. *Los demonios familiares en Europa*. Madrid: Alianza, 1991. Impreso.
- Constain de Estrada, Nancy Cristina. "La proclama institucional humanista de Juan del Valle, primer obispo de Popayán". Memorias "VI Congreso de antropología en Colombia: antropología y derechos humanos". Santafé de Bogotá: Universidad de los Andes, 1992. Impreso.
- Correa, François. "Análisis formal del vocabulario del parentesco muisca". *Boletín del Museo del Oro* 32-33 (enero-diciembre 1992): 149-177. Impreso.
- Cruz Federici, Marta Lucía. "Represión religiosa en el altiplano cundiboyacense durante la Colonia. Estudio preliminar". Trabajo de grado de antropología. Universidad de los Andes, 1984. Impresión.
- Cummins, Tom y Joanne Rappaport. *The Reconfiguration of Civic and Sacred Space: Architecture, Image, and Writing in the Colonial Northern Andes*. In press- *Latin American Review*, 1998. Impreso.
- Delumeau, Jean. *El miedo en Occidente: una ciudad sitiada. Siglo XIV-XVIII*. Madrid: Taurus, 1989. Impreso.
- . *La confesión, el perdón. Las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII*. Madrid: Alianza Editorial, 1992. Impreso.
- Díaz Estebanez, Esther. *Michel Foucault: los modos de subjetivación*. Buenos Aires: Almagesto, 1993. Impreso.

- Duby, Georges. *El caballero, la mujer y el cura*. Madrid: Taurus, 1992. Impreso.
- . *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*. Madrid: Ediciones Pretel, 1980. Impreso.
- Duquesne, Jacques. *Los curas*. Madrid: Península, 1966. Impreso.
- Fargé, Arlette. *La atracción del archivo*. Valencia: Edicions Alfons el Magnanim, 1991. Impreso.
- Foucault, Michel. *El sujeto y el poder*. Bogotá: Carpe Diem, 1991. Impreso.
- . *Microfísica del poder*. Madrid: Ediciones La Piqueta, 1992. Impreso.
- Fox, Robin. *Sistemas de parentesco y matrimonio*. Madrid: Alianza Universidad, 1980. Impreso.
- Friede, Juan. *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada, desde la instalación de la Real Audiencia en Santafé*. Bogotá: Banco Popular, 1975. Impreso.
- . *Los chibchas bajo la dominación española*. Medellín: La Carreta, 1974. Impreso.
- . *Los franciscanos y el clero en el Nuevo Reino de Granada durante el siglo XVI*. Madrid: Ediciones Jura, 1957. Impreso.
- . "Los franciscanos del Nuevo Reino Granada y el movimiento indigenista del siglo XVI". *Bulletin Hispanique* 60 (1958): 5-29. Impreso.
- . *Vida y luchas de don Juan del Valle, primer obispo de Popayán y protector de indios*. Popayán: Edición Conmemorativa del cuarto Centenario de la muerte del Primer Arzobispo de Popayán. Editorial Universidad, 1961. Impreso.
- García Canclini, Néstor. *Culturas híbridas*. México: Grijalbo, 1990. Impreso.

- García Icazbalceta, Joaquín. *Cartas de religiosos, 1539-1599*. México: Chávez Hayhde, 1991. Impreso.
- Gómez Canedo, Lino. "Evangelización y política indigenista: ideas y actitudes franciscanas en el siglo xvi". Estudios sobre política indigenista española en América. "Simposio conmemorativo del V centenario del padre Las Casas". Terceras Jornadas Americanistas de la Universidad de Valladolid (1976): 21-46. Impreso.
- . "Los orígenes franciscanos en Colombia (1549 1565)". *Archivum Franciscanum Historicum* 53 (1960): 128-204. Impreso.
- Gruzinski, Serge. "Individualización y aculturación: la confesión entre los nahuas de México entre los siglos xvi y xviii". *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. Siglos xvi-xviii*. Cord. Asunción Lavrin. México: Grijalbo, 1991. Impreso.
- . *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995. Impreso.
- . *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995b. Impreso.
- . "Las repercusiones de la Conquista: la experiencia novohispana". *Descubrimiento, Conquista y colonización*. Carmen Bernard et. ál. México: Fondo de Cultura Económica, 1994. Impreso.
- Hanke, Lewis. *La humanidad es una*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- . "La lucha por la justicia en la conquista de América". *Revista de historia de América* 61 (1966): 5-22. Impreso.
- . *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1949. Impreso.
- Hernández Rodríguez, Guillermo. *De los chibchas a la Colonia y la República*. Bogotá: Ediciones Paraninfo, 1990. Impreso.

- Herrera Ángel, Marta. "Ordenamiento espacial en los pueblos de indios. Dominación y resistencia en la sociedad colonial". *Fronteras de la Historia* 2 (1998): 93-128. Impreso.
- . "El corregidor de naturales y el control económico de las comunidades: cambios y permanencias en la provincia de Santafé en el siglo XVIII". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 20 (1992): 7-25. Impreso.
- Hoyos, Juan Felipe. "Construcción y control del chibcha como lengua general en la Nueva Granada: continuidad y discontinuidad de un proyecto colonial". Trabajo final de Etnohistoria II. Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1998. Impresión.
- Hurbano, Henrique. "Sincretismo y sentimiento religioso en los Andes. Sobre los orígenes y desarrollo". *Los conquistados*. Comp. Heraclio Bonilla. Bogotá: Tercer Mundo-Flacso-Libri Mundi (1992): 224-247. Impreso.
- Langebaek, Carl. *Arqueología regional en el territorio muisca: estudio de los valles de Fúquene y Susa*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Latin American Archaeology Publications, 1995. Impreso.
- . *Mercados, poblamiento e integración étnica en el siglo XVI*. Bogotá: Banco de la República, 1987. Impreso.
- Lavrin, Asunción. Cord. *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica. siglos XVI-XVIII*. México: Grijalbo, 1991. Impreso.
- Lee López, Alberto. *Clero indígena en el arzobispado de Santafé en el siglo XVI* [1963]. Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano. Colección V Centenario, 1986. Impreso.
- Londoño, Eduardo. "Los cacicazgos muisca a la llegada de los españoles. El caso del «zacazgo» o Reino de Tunja". Trabajo de grado de antropología. Universidad de los Andes, 1985. Impresión.

- López de Gomara, Francisco. *Historia General de las Indias*. T. 1. Madrid: Espasa, 1941. Impreso.
- Luque Alcaide, Elisa y Josep-Ignasi Saranyana. *La Iglesia católica y América*. Madrid: Mapfre, 1992. Impreso.
- Mantilla, Luis Carlos. OFM. *Fuentes para la historia demográfica de la vida religiosa masculina en el Nuevo Reino de Granada*. Santafé: Documentos en busca de investigador. Archivo General de la Nación, 1997. Impreso.
- . *Los franciscanos en Colombia*. T. 1: 1550 a 1600. Bogotá: Editorial Kelly, 1984. Impreso.
- Martínez Garnica, Armando. *Legitimidad y proyectos políticos en los orígenes del gobierno del Nuevo Reino de Granada*. Santafé de Bogotá: Banco de la República, 1992. Impreso.
- Mayorga, Fernando. *La Audiencia de Santafé en los siglos XVI y XVII*. Bogotá: Instituto de Cultura Hispánica, 1991. Impreso.
- Milhou, Alain. *Colón y la mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*. Valladolid: Casa Museo de Colón. Seminario Americanista de la Universidad de Valladolid, 1983. Impreso.
- . "Misión, represión, paternalismo e interiorización. Para un balance de un siglo de evangelización en Iberoamérica (1520-1620)". *Los conquistados*. Heraclio Bonilla et. ál. Bogotá: Tercer Mundo-Flacso-Libri Mundi, 1992. Impreso.
- Mirés, Fernando. *En nombre de la cruz. Discusiones teológicas y políticas frente al holocausto de los indios*. San José: Departamento Ecueménico de Investigación San José de Costa Rica, 1989. Impreso.
- . *La colonización de las almas*. San José: Departamento Ecueménico de Investigación San José de Costa Rica, 1991. Impreso.
- Mörner, Magnus. *La mezcla de razas en la historia de América Latina*. Buenos Aires: Paidós, 1969. Impreso.

- . "Las comunidades de indígenas y la legislación segregacionista en el Nuevo Reino de Granada". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 1 (1963): 63-88. Impreso.
- Pérez Antolín, Santiago. *Los franciscanos en América*. Madrid: Mapfre, 1992. Impreso.
- Phelan, John. *El reino milenario de los franciscanos en el nuevo Mundo*. México: UNAM, 1972. Impreso.
- Portelli, Hugues. *Gramsci y el bloque histórico*. México: Siglo XXI, 1983. Impreso.
- Pratt, Mary Louise. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London and New York: Routledge, 1992. Impreso.
- Rappaport, Joanne. "Reflexiones en torno al futuro de la etnohistoria colombiana". *Boletín de Antropología Departamento de Antropología de la Universidad de Antioquia* 12.28 (1997): 104-114. Impreso.
- Ricard, Robert [1947]. *La conquista espiritual de México*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995. Impreso.
- Romero, Mario Germán. *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia, 1960. Impreso.
- Rosaldo, Renato. *Cultura y verdad: nueva propuesta de análisis social*. México: Grijalbo, 1991. Impreso.
- Rozo Gauta, José. *Mito y rito entre los muiscas*. Bogotá: Editorial Búho, 1997.
- Splendianni, Ana María. "El clero frente a la Inquisición". *Inquisición muerte y sexualidad*.
- Jaime Humberto Borja et. ál. Bogotá: Editorial Ariel, 1996. Impreso.
- Tovar, Hermes. *La formación social chibcha*. Bogotá: Ediciones CIEC, 1980.

- . *Relaciones y visitas a los Andes, siglo XVI*. T. 3. Región centro-oriental. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, s.f. Impreso.
- Vázquez García, Francisco. "Foucault y la historia social". *Historia Social* 29 (1997): 145-159. Impreso.
- Vitoria, Francisco. *Relecciones sobre los indios*. Bogotá: Editorial el Búho, 1994. Impreso.
- Villamarín, Juan. "Encomenderos and Indians in the Formation of Colonial Society in the Sabanna, Colombia. 1573 to 1740". Trabajo de grado. Universidad de Brandeis. Ann Arbor: University Microfilms International, 1972. Impresión.
- Zambrano, Marta. "Laborers, Rogues, and Lovers: Encounters with Indigenous Subjects through Jural Webs and Writing in Colonial Santa Fe de Bogotá". Trabajo de grado, Universidad de Illinois, 1997. Impresión
- . "Palabras vivaces, silencios altisonantes: hacia una etnografía de las fuentes escritas". Ponencia. "IX Congreso Colombiano de Antropología", Popayán. 2000. Impreso.
- . "Trabajo precioso, trabajadores despreciables: prácticas conflictivas y consenso epistémico en el discurso colonial". *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 25 (1998): 5-34. Impreso.
- Zamora, Alonso de. *Historia de la provincia de San Antonio del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Editorial Kelly, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1980. Impreso.

Mercedes López Rodríguez

Antropóloga de la Universidad Nacional de Colombia (1999). Ha publicado los artículos: “Los hombres de Dios en el Nuevo Reino: curas y frailes doctrineros en Tunja y Santafé”, en *Historia Crítica* n°. 19 (2000), revista del Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de los Andes. Y “El tiempo de rezar y el tiempo de sembrar: el trabajo indígena como otra práctica de cristianización durante el siglo XVI”, en *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, número 27 (2000), revista, del Departamento de Historia de la Universidad Nacional de Colombia.

Colección Cuadernos Coloniales

Todos los años, el Área de Historia del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) convoca a los directores de los departamentos de las diferentes carreras de ciencias sociales del país para que envíen las tesis aprobadas de pregrado y de maestría cuyo campo de estudio sea la historia colonial. De estos trabajos se escoge uno que entra a formar parte de la Colección *Cuadernos Coloniales*, de la cual hace parte el libro aquí presentado.

Otros títulos recientes de esta colección son:

Alma en boca y huesos en costal. Una aproximación a los contrastes socio-económicos de la esclavitud. Santafé, Mariquita y Mompo, 1610-1660
Carlos Eduardo Valencia Villa

Artificios en un palacio celestial. Retablos y cuerpos sociales en la iglesia de San Ignacio. Santafé de Bogotá, siglos xvii y xviii
María Constanza Villalobos Acosta

Cofradías, caciques y mayordomos. Reconstrucción social y reorganización política en los pueblos de indios, siglo xviii
María Lucía Sotomayor

El precio de un marido. El significado de la dote matrimonial en el Nuevo Reino de Granada. Pamplona, 1570-1650
Jorge Augusto Gamboa Mendoza

Los marqueses de Santa Coa. Una historia económica del Caribe colombiano, 1750-1810
Vladimir Daza Villar

Mestizos heraldos de Dios. La ordenación de sacerdotes descendientes de españoles e indígenas en el Nuevo Reino de Granada y la racialización de la diferencia, 1537-1590
Juan Fernando Cobo

Un cuerpo para el espíritu. Mística de la Nueva Granada: el cuerpo, el gusto y el asco, 1680-1750
María Piedad Quevedo