



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

Colección Cuadernos Coloniales

Instituto Colombiano de Antropología e Historia

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, 1573-1590



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, 1573-1590



JUAN FERNANDO COBO BETANCOURT



Cobo Betancourt, Juan Fernando

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, 1573-1590/ Juan Fernando Cobo Betancourt. - Bogotá : Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH, 2012

154 p., foto, (Colección Cuadernos Coloniales)

ISBN: 978-958-8181-89-9

1. Zapata de Cárdenas, Luis, Fray, (1515-1590) - 2. Mestizaje - Nuevo Reino de Granada- 1573-1590. -- 3. Raza - 1573-1590.-- 4. Evangelización - 1573-1590.-- 5. Sacerdotes - 1573-1590

© Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH



Juan Fernando Cobo Betancourt



Fabián Sanabria Sánchez

Director general

Guillermo Sosa Abella

Coordinador del Grupo de Historia Colonial

Mabel Paola López Jerez

Responsable del Área de Publicaciones

Fernando Urueta Gutiérrez

Corrección de estilo

Bibiana Castro Ramírez

Asistente de Publicaciones

Diego Martínez Celis

Diseño, diagramación y cubierta

Retrato de Juan de Herrera, 1685, óleo sobre lienzo

Colección de Arte del Banco de la República

Registro AP3206

Ilustración de cubierta

Primera edición, septiembre de 2012

ISBN: 978-958-8181-89-9

ICANH, Calle 12 n° 2-41 Bogotá D. C.

Tel.: (57-1) 4440544



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>

La presente edición, Bogotá, 2013

Siglo del Hombre Editores

Carrera 31A N° 25B-50, Bogotá D.C.

Impresión

Panamericana Formas e Impresos S.A.

Calle 65 N° 95-28, Bogotá D.C.

Impreso en Colombia

Edición especial. Colección de actualización bibliográfica para la Red de Bibliotecas Públicas del Ministerio de Cultura, Plan Nacional de Lectura y Escritura Leer es mi Cuento, 2013.

Contenido

INTRODUCCIÓN	11
Una nota sobre fuentes	15
Historiografía	17
1. Ordenaciones controversiales	19
<i>¿Por qué ordenaciones?</i>	19
<i>Contexto histórico y legal</i>	24
<i>Ordenaciones alrededor del mundo</i>	38
<i>Neófitos perpetuos</i>	45
<i>Conclusión</i>	52
2. La transformación de la Iglesia	59
<i>La reconfiguración de la evangelización del Nuevo Mundo</i>	60
<i>La carrera de fray Luis Zapata de Cárdenas</i>	64
<i>El estado de la Iglesia del Nuevo Reino de Granada</i>	69
<i>La controversia de las ordenaciones en el Nuevo Reino de Granada</i>	73
<i>El lenguaje de exclusión</i>	89
<i>Conclusión</i>	98
3. Cómo crear una sociedad colonial	101
<i>El canónigo García Zorro</i>	102
<i>Españoles e indios: categorías coloniales de diferencia</i>	106
<i>Identidad mestiza</i>	109
<i>La “racialización” de la diferencia</i>	119
<i>Conclusión</i>	126

CONSIDERACIONES FINALES	127
BIBLIOGRAFÍA	131
<i>Fuentes primarias</i>	131
<i>Fuentes secundarias</i>	136

Agradecimientos



Varias personas e instituciones hicieron posible la investigación y redacción de este trabajo. Tengo una deuda enorme con Gabriela Ramos, cuya ayuda, generosidad y paciencia han sobrepasado sus funciones como supervisora. Gabriela no solo dirigió la investigación y producción de la tesis de maestría que se convirtió en este libro, leyendo y comentando múltiples borradores del texto, sino que, habiéndome supervisado durante mi pregrado, mi maestría y ahora mi doctorado, ha hecho posible que inicie mi carrera académica. Agradezco a Peterhouse y la Facultad de Historia en la Universidad de Cambridge, que además han hecho posible que me embarque en mi proyecto doctoral. En Cambridge agradezco especialmente a Magnus Ryan y Brendan Simms, por su orientación y apoyo, y también a Mary Laven y John Bew. En Bogotá agradezco a Jorge Gamboa y a Carl Langebaek, por recibirme en sus instituciones y brindarme toda la colaboración que he necesitado en mis investigaciones.

Asimismo agradezco a Carrie Gibson y a Samuel Gallacher por leer y comentar los borradores preliminares de este texto y por su amistad, a Charles Burrell por revisar mis traducciones de citas en latín, y a Guillermo Díez por su cuidadosa y exhaustiva revisión de mi traducción del texto al español. También

agradezco a Andrés Cuervo, Nohora Albornoz y a toda su familia por el apoyo cotidiano que me permitió emprender la traducción y corrección de este texto.

Agradezco al Instituto Colombiano de Antropología e Historia por el privilegio de ser publicado bajo su sello editorial, especialmente a Guillermo Sosa, Mabel López y Bibiana Castro. También agradezco a Fernando Urueta por su revisión del texto final.

Finalmente, nada de esto sería posible sin la ilimitada generosidad y apoyo de mi familia. Agradezco a mi padre, mis abuelos, mis tías, y en especial a mi madre. Este libro está dedicado a ella.

Introducción

El canónigo Gonzalo García Zorro murió en la ciudad de Santafé, en el Nuevo Reino de Granada, el Viernes Santo de 1617, después de haber dedicado su vida al servicio de la Iglesia. Su carrera había empezado de niño, como acólito de la catedral desde los nueve años, en 1557. Unos años más tarde, en 1566, se convirtió en sacristán; en febrero de 1574, en diácono, y en noviembre de ese año fue ordenado sacerdote por fray Luis Zapata de Cárdenas, el segundo arzobispo de Santafé (Lee, "Clero" 40-42). Hijo del capitán Gonzalo García Zorro, un importante conquistador y fundador de la ciudad, el joven sacerdote parecía tener una ilustre carrera por delante (Rivas 245). Incluso, parecía merecerla. Músico talentoso, se convirtió en el maestro de capilla de la catedral en 1573, y estableció el primer colegio de música de la arquidiócesis (Barriga 16-17; Lee, "Clero" 40; Stevenson 123). Puso su fortuna a disposición de los más necesitados; acomodó en su casa a estudiantes pobres que aspiraban a ser ordenados y les pagó un tutor para que les enseñara a leer y escribir. Dominaba las lenguas muiscas, con las cuales administraba doctrinas y catequizaba, y desempeñó un papel clave en la evangelización de grupos indígenas alrededor de la ciudad. En suma, parecía ser un clérigo ejemplar. Sin embargo, casi toda su vida al servicio de la Iglesia estuvo marcada por controversias. La raíz de todos sus problemas era que su madre, Margarita, una mujer noble de Tunja, era indígena, y por lo tanto García Zorro era mestizo. Además, había nacido por fuera del

matrimonio, pero su poderoso padre lo había enviado a España, donde había sido legitimado (AGN, HC 15, doc. 14, f. 519 r.).

Sus problemas empezaron en 1578, cuando le pidió a la corona un beneficio. La Real Audiencia apoyó su petición reconociendo que lo merecía, y sugirió que se le diera cualquier beneficio, menos un puesto en el cabildo de la catedral, una canonjía (Zalamea 52). Sin embargo, el 5 de mayo de 1579, Felipe II, para alarma del cabildo de la catedral, le concedió exactamente eso: una canonjía (Pacheco, *La evangelización* 381 ss.). En respuesta, el cabildo de la catedral se rehusó a aceptarlo, lo cual generó una gran polémica que llegó a involucrar a las autoridades civiles y eclesiásticas del Nuevo Reino de Granada, las órdenes religiosas, el arzobispo, el rey de España y el papa. En los siguientes veinte años, García Zorro fue encarcelado, escapó, fue a España y a Roma, y su canonjía continuó siendo desafiada. Solo logró acceder a su puesto en el cabildo de la catedral después de la muerte del arzobispo Zapata, y aun entonces pasarían nueve años más antes de que pudiera disfrutar de su posición sin ser molestado. A pesar de todos estos problemas, Gonzalo García Zorro fue el primer canónigo mestizo de la Iglesia católica en Hispanoamérica (Lee, "Clero" 42).

El caso del canónigo García Zorro es apenas una de las muchas historias interrelacionadas que formaron la gran controversia por la ordenación de sacerdotes mestizos que ocurrió en la arquidiócesis de Santafé durante el episcopado de fray Luis Zapata de Cárdenas (1573-1590). Zapata admitió a por lo menos 124 hombres en varias órdenes, con lo cual prácticamente pobló él solo las filas de la Iglesia secular del Nuevo Reino de Granada y sembró sus cimientos¹. La controversia resultó del hecho de que muchos de estos hombres eran mestizos, al igual que García Zorro. Por razones distintas, las acciones del arzobispo fueron atacadas por las

1 En su exhaustivo estudio del clero del Nuevo Reino de Granada en este periodo, Alberto Lee López identificó a 123 hombres ordenados por Zapata ("Clero"). Le faltó al menos un clérigo adicional, el cronista y viajero Pedro Ordóñez de Ceballos (Ordóñez 139).

autoridades civiles, los oidores y el presidente de la Real Audiencia de Santafé, y por las órdenes religiosas activas en la región. La controversia alcanzó los niveles más altos del Gobierno imperial español y provocó la intervención de Felipe II mismo. Cuando se le ordenó a Zapata que desistiera de su empresa, él simplemente la continuó, pues su decisión de ordenar a estas personas era una parte clave de sus planes, no solo para reorganizar la Iglesia del Nuevo Reino de Granada, sino fundamentalmente para moldear su naciente sociedad colonial.

Este libro se enfoca en el debate generado por las controversiales ordenaciones hechas por el arzobispo Zapata. En él examino las acciones e ideas de Zapata y de sus oponentes, dentro de un contexto más amplio de ideas y actitudes que surgieron alrededor del mundo frente a la existencia de un clero no europeo en la Iglesia católica. También investigo diversas ideas relacionadas con esta cuestión. La controversia por la ordenación de mestizos en el Nuevo Reino de Granada fue parte de un debate contemporáneo aún mayor acerca de la ordenación de sacerdotes católicos no europeos. El caso del Nuevo Reino reflejó una polémica entre la corona española, el papado y clérigos y administradores locales sobre los métodos de evangelización en la América española, que también surgió en la Nueva España y en el Perú. Una polémica similar ocurrió en el Imperio portugués —en el África occidental, Goa y Brasil— y en zonas por fuera de la égida del poder colonial europeo, especialmente en las misiones jesuitas en Japón. En muchos casos fueron ordenados hombres de origen no europeo; y en muchos otros casos no lo fueron.

El primer capítulo de este libro examina por qué la ordenación de no europeos fue controversial. También aborda la idea y el significado de la ordenación sacerdotal, el precedente histórico, el marco legal y experiencias contemporáneas en los límites más apartados de la Iglesia católica alrededor del globo. Al mismo tiempo, examina la forma en la que este tema ha sido estudiado por historiadores. Además, el término *no europeo* esconde una

realidad importante: la controversia en la América española fue acerca de la ordenación de mestizos, no de la ordenación de hombres de ascendencia absolutamente no europea. En algunos lugares del mundo católico estos hombres sí fueron ordenados, pero esto no sucedió en Hispanoamérica. El primer capítulo investiga por qué. De este surgen varias preguntas y las temáticas principales de este libro.

El segundo capítulo explora la controversia en el Nuevo Reino de Granada. Primero sitúa los eventos de la polémica en el contexto de la transformación de la Iglesia que estaba teniendo lugar en Hispanoamérica, y examina cómo interactuaron en este proceso rivalidades locales y tendencias más generales. Analizará en detalle una cuestión crucial: los argumentos utilizados para apoyar y condenar la ordenación de mestizos, explorando cómo fue utilizado el vocabulario de derecho canónico sobre la ordenación sacerdotal para expresar diversos prejuicios y preocupaciones. En este sentido, el capítulo examina lo que revela la forma en la que fue empleado este vocabulario con respecto a la aparición de categorías de diferencia.

El tercer y último capítulo regresa al caso del principio. Este libro empieza con la historia del canónigo García Zorro, porque ilustra algunas de las inconsistencias y ambigüedades de la actitud y las ideas del arzobispo Zapata. Por un lado, Zapata ordenó a García Zorro y lo presentó a diversas parroquias y doctrinas. Pero al mismo tiempo, le negó su canonjía, trató de convencer al rey de que la revocara y permitió que un tribunal eclesiástico lo arrestara y encarcelara. Este último capítulo vuelve a examinar esta historia, y a través de ella explora las ambigüedades y complejidades de estas ideas emergentes, de la condición de “mestizo”; la creciente obsesión con ideas de pureza de sangre en España y su imperio, y sus implicaciones; y las preocupaciones por la ortodoxia religiosa suscitadas por la Reforma protestante, hacía poco reforzadas por el Concilio de Trento. Estos sucesos intelectuales han empezado a llamar crecientemente la atención de

académicos e investigadores, y han estado sujetos a muchas discusiones (e. g. Greer, Mignolo y Quilligan; M. Martínez; Rappaport, “¿Quién es mestizo?”). Pero se ha escrito relativamente poco acerca de estos acontecimientos en el Nuevo Reino de Granada, situado en la periferia de la periferia². Este capítulo explora dichos temas – tanto las discusiones intelectuales de la época como las de la historiografía más reciente – a través del caso del Nuevo Reino. Examina no solamente la controversia de las ordenaciones, sino también las carreras de algunos sacerdotes de diferentes orígenes socioeconómicos ordenados por Zapata, y las ideas de este último acerca de la forma que debía tomar la naciente sociedad colonial.

Desde el principio, propongo que a través de la controversia que surgió en torno a la ordenación de sacerdotes mestizos en el Nuevo Reino podemos empezar a ver la manifestación de ideas de diferencia racial que finalmente llegaríamos a reconocer como modernas. Sin embargo, también sostengo que estas ideas son más ambiguas y complejas de lo que inicialmente pueden parecer. Planteo que esto ha sido ignorado o malentendido por muchos investigadores, quienes no han reconocido las importantes implicaciones de estos sucesos. Y afirmo que los argumentos de quienes sí las han reconocido se beneficiarían de examinar el caso tan frecuentemente ignorado del Nuevo Reino de Granada.

Una nota sobre fuentes

La mayor parte de este libro se basa en material del Archivo General de Indias (AGI) de Sevilla, directamente, o en colecciones de documentos. De estas, las más importantes para este proyecto han sido las de Juan Friede (*Fuentes documentales*) y Richard Koenitzke (*Colección de documentos*). La mayoría de estos documentos son correspondencia entre la corona española y sus agentes civiles

2 Con la excepción notable del trabajo de Joanne Rappaport, por supuesto.

y eclesiásticos, y legislación. Estas fuentes son complementadas con material del Archivo General de la Nación (AGN) de Bogotá. Otra fuente clave es, por supuesto, la *Recopilación de las leyes de los reynos de las Indias*, publicada en 1681. También se ha compilado y publicado cierto material legislativo promulgado por la Real Audiencia de Santafé (Zalamea). Igualmente importante es la legislación de la Iglesia, tanto de Roma como de la región. La mayoría de bulas y breves papales están publicadas en recopilaciones, al igual que los decretos del Concilio de Trento y el *Catecismo romano* de 1566³. Algunos de los textos más importantes de este periodo en el Nuevo Reino de Granada han sido publicados recientemente. En 1960, Mario Germán Romero publicó los decretos del primer Sínodo de Santafé de 1556 (“Constituciones synodales”), que tuvo lugar bajo la tutela del predecesor de Zapata, el arzobispo Juan de los Barrios. Más importante aún, la legislación de Zapata para la arquidiócesis, su “Catecismo e instrucciones” de 1576, fue publicada por John Jairo Marín en 2008. A estas fuentes las complementan los decretos del Concilio Provincial de Sevilla de 1512, y los concilios provinciales de México y Lima que lo siguieron⁴. Algunas secciones de este texto también se basan en el estudio de los escritos de varios clérigos de distintos lugares del mundo católico, en especial los jesuitas José de Acosta y Alessandro Valignano, pero también Toribio de Benavente, conocido como *Motolinía* (Benavente, *Historia*; Benavente, *Memoriales*), y Gerónimo de Mendieta. También examiné diversos documentos de los archivos de Tunja, de donde proviene la mayoría del material que utilizo

-
- 3 La legislación pontificia relativa a América la he consultado en las recopilaciones de Hernáez; Metzler y Roselli; y Tobar. También, algunas bulas tempranas en Davenport y Paullin. La legislación relativa a África, en Brásio. Los decretos del Concilio de Trento, y de otros concilios ecuménicos de la Iglesia católica, en Tanner. Para el *Catecismo romano* utilicé la traducción al inglés de Jeremy Donovan (*The Catechism of the Council of Trent*).
- 4 Los decretos del Concilio Provincial de Sevilla de 1512 están publicados en Tejada y González (67-111). Los decretos de los concilios limeños están en Vargas, *Concilios*: los de Lima I, en vol. 1: 7-93; los de Lima II, en vol. 2: 97-257; y los de Lima III, en vol. 2: 261-357. Una edición más reciente de los de Lima III se puede encontrar en Lisi. La legislación eclesiástica de México está publicada en Tejada y González: la de la Junta Apostólica (111-123); la de México I (123-180), México II (207-217) y México III (522-636).

para explorar las carreras de algunos de los clérigos ordenados por Zapata, en particular la de Martín Gaitán (Roncancio). Finalmente, las crónicas más importantes para este estudio han sido las de Juan Rodríguez Freyle (1566-1640) y el más desconocido relato escrito por Pedro Ordóñez de Ceballos (c. 1550-1636), quien fue ordenado por Zapata⁵.

Historiografía

La historiografía de la controversia sobre las ordenaciones de clérigos mestizos en el Nuevo Reino de Granada en el siglo XVI es bastante limitada. Consta de un solo artículo, publicado por fray Alberto Lee López O. F. M. en 1963 (“Clero”). Es un estudio detallado de la ordenación de sacerdotes en la arquidiócesis de Santafé bajo el mandato del arzobispo Zapata de Cárdenas y el de su predecesor, fray Juan de los Barrios, y fue lo que inspiró este proyecto. Pero es insuficiente. Lee López examinó estas ordenaciones con un enfoque muy distinto, mirando el tema desde la perspectiva de la larga marcha hacia la independencia. Por esta razón, él estaba interesado en el origen del clero colombiano, y no distinguió entre los mestizos y sus compañeros de diferentes orígenes. Por el contrario, propongo en este libro que el examen específico de la controversia que rodeó a los candidatos mestizos, y de los argumentos y motivaciones del arzobispo que los ordenó, es un ejemplo tangible del funcionamiento del complicado proceso por el que se creó la categoría *mestizo*.

La ordenación de mestizos en otras partes del Imperio español, especialmente en el Perú, ha sido examinada con mayor detalle. Aun así, propongo que estos estudios no exploran lo que de verdad estaba en juego, ni lo que estas historias verdaderamente revelan acerca de la sociedad colonial que se estaba formando.

5 La autobiografía de Ordóñez fue publicada originalmente en 1614. He usado la tercera edición, de 1691.

Además, sostengo que muchos de estos estudios han sido contruidos sobre la base de ideas erróneas y estereotipos acerca del funcionamiento del Gobierno imperial español, y del poder y la legislación del pontífice, y que para apreciar la complejidad de los elementos en juego es necesario tener un campo de referencia mucho más amplio.

Por esta razón, este libro atraviesa varias categorías historiográficas y se informa de ellas. Examina problemas más generales que rodearon a los mestizos en la América española en este periodo. También explora controversias sobre la ordenación de no europeos más ampliamente, en áreas tan lejanas como la India o Japón, con base en sus propias historiografías. Se nutre además de varias líneas de estudio acerca del desarrollo de la Iglesia en el Imperio español en esta etapa clave de su desarrollo. Y explora la emergencia de categorías de diferencia racial en este periodo. Darles a estas historiografías un tratamiento sistemático sería imposible sin antes destacar cómo están conectadas estas líneas, que parecen tan distintas. En consecuencia, los diferentes problemas que existen en estos campos serán examinados en el libro, a medida que este se desarrolla, en el texto principal o en las notas al pie de página. Uno de los argumentos principales que este libro propone es que todas estas historiografías se beneficiarían enormemente de una mayor comprensión de estas conexiones.

1. Ordenaciones controversiales

Los hijos de españoles e indios y de españoles de estas partes de uniones impuras y concepción ilegítima, y [con] otros defectos que ahora existen en este tiempo, son dispensados por autoridad apostólica, que sus defectos no sean obstáculo para que puedan proceder a santas y sacerdotales órdenes, y por esta gran palabra trabajar para el crecimiento y salvación de las almas de los indios.

Gregorio XIII, *Núper ad nōs*, 25 de enero de 1571¹

¿Por qué ordenaciones?

El *Catecismo romano* o *Catecismo del Concilio de Trento*, publicado por Pío V en 1566, proporciona un punto de partida para examinar la importancia con la que está cargado el sacramento del

¹ *Núper ad nōs*, 25-I-1576, está reproducido en Metzler y Roselli (2: 1030-1031). Para mayor claridad, cuando la traducción de un fragmento de material primario citado en el texto principal es mía, incluyo en nota a pie una copia del original. En este caso, el original dice: "Filiis ex Hispānis et Indis ac ex Hispānis tantum in illis partibus commorantibus spuriiis et illēgitime genitiis, aut quemlibet aliud dēfectum patientibus nunc et prō tempore existentibus apostolicā auctōritāte dispensārētur, ut dēfectibus hūismodī nōn obstantibus ad omnēs etiam sacrōs et presbyterātus ordinēs prōmovērī possent, verbum ipsum magnum susciperet incrēmentum ac salūte animārum Indōrum".

orden en la Iglesia católica en este periodo. Sencillamente, se nos dice que “el oficio del sacerdote es [...] ofrecer sacrificio a Dios, y administrar los sacramentos de la Iglesia” (*Catechism* 221)². Pero es difícil exagerar la importancia de esta aserción en la Iglesia católica del periodo premoderno, especialmente en el contexto de la Reforma católica. El catecismo lo hace claro, cuando explica que:

[...] tan dependientes son [los otros sacramentos] [...] del de las órdenes, que sin su intervención algunos no podrían existir, o ser administrados, mientras que otros deberían ser despojados de los ritos religiosos y ceremonias solemnes, y de aquel respeto exterior que debería acompañar su administración. (211)³

Por esta razón, continúa:

los sacerdotes y obispos son, por decirlo así, los intérpretes y heraldos de Dios, encargados en Su nombre de enseñarle a la humanidad la ley de Dios, y los preceptos de una vida cristiana; ellos son los representantes de Dios en la Tierra. Es imposible, entonces, concebir una dignidad más exaltada o funciones más sagradas. Por lo tanto, es justo que sean llamados no solo ángeles, sino dioses, por ocupar, como lo hacen, el lugar y poder y autoridad de Dios en la Tierra. (212)⁴

Por esta razón, habría siete órdenes distintas — ostiario, lector, exorcista, acólito, subdiácono, diácono y sacerdote —, organizadas jerárquicamente, de manera que “empezando con la tonsura clerical, [los candidatos] puedan ascender gradualmente a través

2 “[...] the office of the Priest is [...] to offer sacrifice to God, and to administer the Sacraments of the Church”.

3 “[...] so dependent are [all the other Sacraments] [...] on that of orders, that without its intervention some could not exist, or be administered, whilst others should be stripped of the religious rites and solemn ceremonies and of that exterior respect which should accompany their administration”.

4 “Priests and bishops are, as it were, the interpreters and the heralds of God, commissioned in his name to teach mankind the law of God, and the precepts of a Christian life —they are the representatives of God upon earth. Impossible, therefore, to conceive a more exalted dignity, or functions more sacred. Justly, therefore, are they called not only angels, but gods, holding, as they do, the place and power and authority of God on earth”.

de las órdenes menores hasta las mayores”, siempre y cuando cumplieran con los requisitos necesarios para acceder a cada etapa, asumiendo nuevas responsabilidades y funciones en su camino (216)⁵. El concilio incluso especificaba la edad mínima que debía tener un candidato para ser ordenado en cada orden (Sess. XXIII, *Dē reform*, cap. 12, rep. en Tanner 2: 748). Crucialmente, la ordenación era potestad exclusiva del obispo (*Catechism* 223).

El *Catecismo romano* delineó además algunos de los requerimientos fundamentales que debían cumplir los candidatos al sacramento: “solo a ellos se les confiará [el sacramento]”, explica, “quienes, por la santidad de sus vidas, por su conocimiento, por su fe y por su prudencia sean capaces de sostener su peso” (213)⁶. Estos requerimientos se resumían en “santidad de vida”, “competencia de conocimiento” acerca de los sacramentos y las Escrituras, e “idoneidad canónica”. En cuanto a esta última, el texto describe los principales impedimentos canónicos; con respecto al sacramento dice:

[...] no ha de ser conferido a los muy jóvenes o a personas dementes, pues no disfrutan del uso de razón [...]. Personas obligadas a prestar a otros ciertos servicios estipulados, y que, por tanto, no sean amas de sí mismas, son inadmisibles en las órdenes; personas acostumbradas a derramar sangre, y homicidas, también están excluidas del estado eclesiástico por una ley eclesiástica, y son irregulares. La misma ley excluye a quienes por su admisión en el ministerio pueden ocasionar y ocasionarían el desprecio hacia la religión; por lo tanto, hijos ilegítimos, y todos los que nacen fuera del matrimonio legal, están descalificados para el ministerio sagrado. Finalmente, personas mutiladas, o que padecen alguna deformidad personal notable, también están excluidas [...]. (219)⁷

5 “[...] beginning with the clerical tonsure, [candidates] may ascend gradually through the lesser to the greater orders”.

6 “[...] to those only it is to be entrusted, who, by the sanctity of their lives, by their knowledge, their faith, and their prudence, are capable of sustaining its weight”.

7 “[...] not to be conferred on very young, or on insane persons, because they do not enjoy the use of reason [...] Persons obligated to render certain stipulated services to others, and therefore not at their own

Estas irregularidades excluían a un candidato del sacramento, y solo se podía ser dispensado de ellas por el papa, o con su autoridad.

El propósito de presentar estos textos con tanto detalle es enfatizar cómo se veían obligados a operar, dentro de este esquema común, los clérigos que tenían que lidiar con el problema de decidir si ordenaban o no a candidatos no europeos. Esto proporcionaba no solo un marco de referencia para sus discusiones, sino también un vocabulario con que tenerlas. De esta forma, las constituciones del Sínodo de Santafé de 1556, por ejemplo, describían los requerimientos para la ordenación en términos muy similares: “Establecido está por los Sacros Cánones, que ningún clérigo sea promovido a orden sacro sin que preceda examen *dē mōribus et vīta*, y de la suficiencia que debe tener” (“Constituciones” 497). Y este marco común es lo que hace posible examinar las ideas e intenciones de clérigos alrededor del mundo, y — para los propósitos de este libro — determinar la presencia en sus discusiones de ideas emergentes acerca de la raza y de la diferencia.

Está claro que lo mismo se puede decir respecto de la admisión en los otros seis sacramentos. Incluso, diversos estudios que examinan estos temas han sido publicados recientemente. En 2004 Osvaldo Pardo publicó un detallado estudio de la introducción de los sacramentos entre los nahuas de México central. Y Juan Carlos Estenssoro examinó temas similares en el Perú. Ambos estudios discuten cómo fueron incorporadas al catolicismo y al nuevo régimen colonial las poblaciones indígenas, mediante la utilización de sacramentos y catequización. Este proceso, claro, involucró

disposal, are inadmissible to Orders; persons accustomed to shed blood, and homicides, are also excluded from the ecclesiastical state by an ecclesiastical law, and are irregular. The same law excludes those whose admission into the ministry may and must bring contempt on religion; and hence illegitimate children, and all who are born out of lawful wedlock, are disqualified for the sacred ministry. Finally, persons who are maimed, or who labour under any remarkable personal deformity, are also excluded [...]”. N. B.: en el texto original, lo que se traduce como “obligadas a prestar a otros ciertos servicios estipulados” (“obligated to render certain stipulated services to others”) dice: “Excipiuntur etiam servī” (*Catechismus*, p. II, c. 7. q. lvi).

debates acerca de la idoneidad y capacidad de los grupos indígenas para recibir los distintos sacramentos, y de la conveniencia de ofrecérselos. Las tendencias que ellos han identificado y los argumentos que proponen serán examinados en detalle más adelante, pero mientras tanto es importante enfatizar que el sacramento del orden, más allá de todos los demás, tiene una complejidad adicional. El *Catecismo romano* dejaba esto claro:

Que nunca se tomará la precaución suficiente en la admisión a las órdenes es obvio a partir de esta sola consideración: todos los otros sacramentos imparten gracia para la santificación y salvación de quien los recibe, pero las santas órdenes la imparten para el bien de la Iglesia, y por lo tanto, para la salvación de todos sus hijos. (Catechism 223)⁸

A diferencia de los otros sacramentos, la ordenación implica responsabilidad sobre los demás. No solo confiere a quien la recibe una condición espiritual exaltada, sino —decisivamente— una posición de autoridad sobre los fieles, quienes desde la perspectiva católica dependen del clero como mediador entre la humanidad y Dios. Esto, sin duda, es mucho más problemático en el contexto de una sociedad colonial en formación. Por tal razón, examinar la ordenación de no europeos es importante: implicaba los mismos debates sobre idoneidad y capacidad que caracterizaron las controversias acerca de la introducción de los otros sacramentos en escenarios de actividad misionera, pero con la complejidad adicional de que convertía a quien lo recibía no solo en un miembro exaltado del proyecto colonial, sino en su agente principal.

Hubo, por supuesto, bastante flexibilidad y ambigüedad en la interpretación de estos y otros preceptos eclesiásticos. Pero, para poder entender cómo fueron puestos en práctica estos dicámenes, es crucial empezar por entender no solo el precedente

8 “That too much precaution cannot be used in promoting to Orders is obvious from this consideration alone: the other Sacraments impart grace for the sanctification and salvation of those who receive them —Holy Orders for the good of the Church, and therefore for the salvation of all her children”.

histórico establecido por el papado, sino también la complicada situación jurisdiccional que este creó con la provisión de privilegios a la jerarquía secular del Nuevo Mundo, a las órdenes religiosas involucradas en la actividad misionera y a las autoridades seculares de España y Portugal.

Contexto histórico y legal

Si bien quienes lidiaban con la admisión de no europeos en las órdenes sacerdotales tenían que hacerlo dentro del marco proporcionado por la teología sacramental, también podían acudir a un importante marco de precedentes y experiencias, resultado de una larga historia de contacto de la Iglesia con pueblos no cristianos y de esfuerzos misioneros. El papado había estado facilitando el desarrollo de actividades misioneras desde hacía varios siglos. En 1235, Gregorio IX dio inicio a este tipo de actividades con su bula *Cum hōrā undecimā*, que contenía una declaración básica del objetivo misionero de la Iglesia (Jackson; Jotischky; Muldoon, *Popes* 37; Traboulay). “Ya que la undécima hora ha llegado”, afirmaba la bula,

[...] es necesario que hombres espirituales, [que posean] pureza de vida y el don de la inteligencia, vayan otra vez con Juan [el Bautista] a profetizar, en busca de todos los hombres y pueblos de todas las lenguas y en todos los reinos, pues, según el profeta Isaías, la salvación de lo que queda de Israel no ocurrirá hasta que, como dice san Pablo, el *plēnitūdō gēntium* entre primero. (citado en Muldoon, *Popes* 37)⁹

La bula, concedida al fraile dominico Guillermo de Montferat, lo autorizaba para predicar a no cristianos y a cismáticos, específicamente a “sarracenos y paganos”, con la intención de

⁹ “Since the eleventh hour has come, it is necessary that spiritual men [possessing] purity of life and the gift of intelligence should go forth with John [the Baptist] again to all men and all peoples of every tongue and in every kingdom to prophesy because, according to the prophet Isaiah, the salvation of the remnant of Israel will not occur until, as St. Paul says, the *plēnitūdō gēntium* enters first”.

convertirlos o retornarlos al catolicismo (Jotischky 98). Con este propósito, el papa autorizó a Montferrat y a sus compañeros a administrar los sacramentos, oír confesiones, excomulgar, absolver a los excomulgados y dispensar de varias irregularidades a los que se convertían (Jotischky 98; Muldoon, *Popes* 37).

La bula fue reformulada y publicada por el papa Inocencio IV en 1254, y luego por muchos de sus sucesores. La versión de Inocencio IV menciona explícitamente la necesidad de predicar a los griegos, búlgaros, georgianos, armenios, nestorianos, alanos, los pueblos de la India, etíopes y nubios (Muldoon, *Popes* 37). También clarificaba las potestades con las cuales estaban dotados los misioneros que trabajaban entre estos pueblos, especialmente las irregularidades de las que tenían el poder de dispensar. La mayoría de estas se relacionaban con la admisión de cismáticos cristianos en el catolicismo, incluidos sus sacerdotes, y otras provisiones trataban el tema de las irregularidades matrimoniales, que buscaban impedir la cristianización de estos pactos (Muldoon, *Popes* 38). El hecho es que, mientras había directrices claras para la admisión en cada sacramento, el papado estaba dispuesto a adaptar las reglas para que las misiones pudieran ser exitosas.

Por supuesto, está claro que no todos los papas compartían el celo misional de Gregorio IX o Inocencio IV. Este último, incluso, fue prolífico en establecer relaciones con pueblos no cristianos, no solo a través de su participación en el lanzamiento de las primeras misiones para los pueblos mongoles, sino también por su contribución al desarrollo de un marco legal para las relaciones entre pueblos cristianos y no cristianos¹⁰. Algunos de sus sucesores compartieron su entusiasmo e iniciativa. Alejandro IV (1254-1261) trató de fortalecer sus contactos con los mongoles, mandándoles más frailes a mediados del siglo XIII, como también lo hizo Nicolás III (1277-1280) (Muldoon, *Popes* 61-62). Nicolás IV (1288-1292) volvió a emitir la bula *Cum hōrā undecimā* de Inocencio IV, e inició una

10 Este es precisamente el tema del estudio de Muldoon (*Popes* 41 ss.).

misión a China despachando al franciscano Juan de Montecorvino con privilegios y material catequético (Muldoon, *Popes* 65-66). Montecorvino estableció una pequeña comunidad religiosa en China, y decía haber bautizado a miles de personas en sus viajes, aunque parece que la mayoría de sus conversos fueron cristianos no católicos, especialmente alanos y nestorianos, que se reconciliaron con Roma. Esto, sin duda, fue facilitado por los privilegios concedidos por el papado a Montecorvino y sus compañeros para dispensar de ciertas irregularidades (Jackson 259 ss.). En 1333, un fraile llamado Nicolás alcanzó a ser nombrado arzobispo de Pekín por Juan XXII, pero la misión en China se acabó con el colapso del dominio mongol sobre China, que implicó también el colapso de la tolerancia hacia los cristianos (Muldoon, *Popes* 78). Sin embargo, es fundamental enfatizar que este tipo de participación del papado en misiones no era la regla. Era raro que Roma tomara la iniciativa, y muchos de los sucesores de Inocencio IV que tuvieron relaciones con pueblos no cristianos en Asia, en especial con los mongoles, lo hicieron en respuesta a iniciativas de estos pueblos, o de nacientes comunidades cristianas en sus territorios. Por el contrario, la regla parece haber sido más bien otorgarles poderes a otros para que tomaran la iniciativa.

James Muldoon, en su estudio de la historia de las relaciones entre el papado y pueblos no cristianos, propone que hubo una transformación en el papel que desempeñó el papado en las relaciones entre cristianos y no cristianos a comienzos del siglo xv. Roma, explica, dejó de estar en el centro de estos contactos, y se convirtió más bien en un mediador entre poderes cristianos con intereses opuestos en regiones no cristianas (*Popes* 105). Esta tesis encaja a la perfección con la participación de Roma en negociaciones entre las emergentes potencias coloniales cristianas, y con las muy destacadas bulas *Inter caetera* emitidas por Alejandro VI el 3 y 4 de mayo de 1493, que dividieron el mundo en *esferas de responsabilidad*

eclesiástica correspondientes a los reinos españoles y Portugal¹¹. Sin embargo, este análisis ignora una realidad importante: la política normal de Roma frente a todas estas sociedades no fue tomar la iniciativa, sino —en la mayoría de los casos— dar poder a otros para que pudieran hacerlo exitosamente, y dentro de las reglas. Esto está en línea con el sistema de gobierno papal sobre la Iglesia que se formó a lo largo de la Edad Media, especialmente a partir del siglo XII: lo que algunos historiadores han llamado *gobierno de rescriptum* o *administración por respuesta* (Morris 212; Zutshi). Las peticiones llegaban a la cancillería papal y reforzaban el prestigio del papado y sus pretensiones de jurisdicción. En respuesta a estas peticiones individuales eran despachadas cartas que dejaban a los interesados la mayor parte de la iniciativa y responsabilidad, puesto que la respuesta papal les daba el poder de actuar de una u otra forma y resolver sus problemas locales¹². Gran parte del Gobierno imperial español en el periodo premoderno funcionaba de la misma manera, con cédulas reales que respondían a peticiones o problemas específicos. Sobra decir que, así como las recopilaciones de estas respuestas papales establecían precedentes y de esa manera formaban la base del derecho canónico, estas cédulas reales formaron la base del derecho español para el Nuevo Mundo. Como es bien conocido, la primera recopilación oficial de estas cédulas fue publicada en 1681 (*Recopilación*). Esto no era nada nuevo: el *Cōdex Iūstinianus* promulgado por el emperador Justiniano en 529 era exactamente eso, igual que el *Código teodosiano* que lo precedió: recopilaciones oficiales de decretos y decisiones de una jurisdicción superior a la que se apelaba.

11 Esta frase, *esferas de responsabilidad eclesiástica* (*spheres of ecclesiastical responsibility*), es tomada de Muldoon, para enfatizar que las bulas —en contra de lo que comúnmente se cree— no dividieron el mundo entre Castilla y Portugal.

12 Por supuesto, este tipo de administración no fue exclusivamente del papado, sino que fue común cuando “los gobiernos centrales no tenían los recursos para imponer su autoridad de manera uniforme, como un Estado moderno, sino que proveían una jurisdicción a la cual diferentes partes podían apelar para la resolución de sus conflictos” (Morris 212).

Esto no quiere decir, por supuesto, que distintos papas no hayan tenido sus propias ideas acerca de cómo se deberían hacer las cosas, sino más bien que sus circunstancias eran tales que tenían que ser realistas. Para Patrick Zutshi, “la técnica de dejar la implementación de cartas papales a jueces o ejecutores en las localidades fue especialmente adecuada a las circunstancias del papado [...] los papas tenían pocas alternativas, pues ellos, más que cualquier otro gobernante, estaban tratando de ejercer su autoridad sobre un área geográfica inmensa”, para no mencionar que no “conocían directamente la mayoría de los territorios sujetos a ellos” (287)¹³.

De esta forma, cuando obispos portugueses pidieron ayuda al papado al principio del siglo XVI para fortalecer sus misiones en África y Asia por medio de la ordenación de sacerdotes nativos, León X les concedió el poder de hacerlo, en su breve *Expōnī nōbīs nūper fecistī* del 12 de junio de 1518. El breve empieza reconociendo el gran número de nativos que se habían bautizado, “y porque algunos de los dichos etíopes, indios y africanos que de esta forma se han convertido a la fe y han sido instruidos y enseñados en ella han vuelto a Etiopía y a las provincias y [regiones] de donde vienen, predicando allí la palabra de Dios y enseñando el Evangelio”, el papa autorizaba que ellos, siempre y cuando cumplieran los otros requerimientos para la ordenación,

[...] sin importar los defectos de nacimiento que [puedan] sufrir, y qué oficios eclesiásticos [busquen] obtener [...] [sean] promov[idos] a todas las sagradas y sacerdotales órdenes, y luego de ser promovidos, en África, Etiopía y la India y otras partes infieles donde no existan parroquias, allá [...] conviertan a la fe [...] celebren misas, y legal y libremente administran todos los sacramentos de la Iglesia.¹⁴

13 “The technique of leaving the implementation of papal letters to judges or executors in the localities was particularly suited to the papacy’s circumstances [...] popes had little choice in the matter, for they, more than any other rulers, were attempting to exercise their authority over a vast geographical area [...] [they lacked] direct knowledge of most of the territories subject to them”.

14 *Expōnī nōbīs nūper fecistī*, 12-VI-1518 (rep. en Brásio 421-422). “Et propter desiderās aliquōs ex dictīs Ethiōpibus, Indīs, atque Afrīs sic ad fidem conversīs et in eā instructīs et doctīs in Ethiōpiam et

Pero esto no era suficiente. En 1540, los obispos de la Nueva España le pidieron al emperador Carlos V que presionara al papa para que les diera el poder de dispensar de la irregularidad de ilegitimidad de nacimiento, para poder ordenar mestizos. Muchos de estos hombres habían nacido por fuera del matrimonio, especialmente en los primeros años de la colonización, pero los obispos mexicanos de todas formas querían aprovechar sus habilidades con las lenguas indígenas locales para catequizar y predicar entre los indios (Olaechea, “Gregorio XIII” 342 ss.). Pío V les concedió exactamente eso en su breve *Expōscit dēbitum pāstōrālis offitii*, del 12 de enero de 1566 (Lee, “Clero” 15, 68; Olaechea, “Gregorio XIII” 343). Estos poderes fueron extendidos cinco años después, con el breve *Decēns et dēbitum* del 4 de agosto de 1571¹⁵. Este autorizaba a los obispos de Indias a dispensar de “irregularidades [contraídas] por pecado (excluidos el homicidio voluntario por fuera de la guerra y la simonía), absolviendo por autoridad apostólica”, para que candidatos que normalmente hubieran estado descalificados pudieran “obtener y tener cualquier beneficio y oficio eclesiástico”¹⁶.

El 25 de enero de 1576, el breve *Nūper ad nōs* de Gregorio XIII fue aún más allá¹⁷. Este se refería explícitamente a “los hijos de españoles e indios y de españoles de estas partes [las Indias] de uniones impuras y concepción ilegítima, y [con] otros defectos que ahora

prōvintiās ē quibus sunt oriundī ad praedicāndum ibi verbum Deī et Evangēlicam disciplinam remittere [...] Nōn obstantibus nātālium dēfectum siquem patiantur, et quod nullum beneficium ecclēsiasticum [...] obtineant, ad omnēs etiam sacrōs et presbiteratus ordinēs prōmovērī, et postquam prōmoti fuerunt, in Affricā, Ethiopiā, atque Indiā aliisque pārtibus infidēlium ubi nulle parochiāles existunt [...] ab fidei conversis [...] Missās celebrāre, et ecclēsiastica omnia sacramenta ministrāre libere et licite possit”. Sobre este tema, véase también Boxer (*Race* 33 ss.).

15 El texto original está reproducido en Metzler y Roselli (2: 899-900). Véase también Hyland (“Illegitimacy” 437); Lee (“Clero” 15); aunque Hyland parece no saber acerca de la existencia del breve de 1566 y comete el error de llamar al breve de 1571 *Decēns ac dēbitum*.

16 *Decēns et dēbitum*, 4-VIII-1571 (rep. en Metzler y Roselli 2: 900). “[...] ā dēlictis per quō irrēgularitās contrahitur (homicidō voluntariō extrā bellum commissō ac symoniae lābe dumtaxat exceptā) apostolica auctōritāte absolvendi [...] obtenta et obtinenda beneficia ecclēsiastica et officia quaecumque [...]”.

17 *Nūper ad nōs*, 25-I-1576 (rep. en Metzler y Roselli 2: 1030-1031). Véase también Lopetegui (“El papa” 185); Olaechea (“Gregorio XIII” 343).

existen en este tiempo”, que constituían impedimentos canónicos para su ordenación, pero autorizaba a los obispos

[...] a permitir que quienes tienen los dichos defectos [...] si califican [para la ordenación] por los decretos legales del sacro Concilio Tridentino, y si [pueden] hablar la lengua local y escribirla inteligentemente, a discreción de su conciencia [puedan recibir] [...] las insignias del oficio y [ser admitidos] a santas y sacerdotales órdenes, a atender el oficio del altar, a predicar la palabra de Dios y oír confesiones [...] [y cumplir las otras funciones que integran el oficio del sacerdocio].¹⁸

Este breve es sorprendente, pues no solo mencionaba a los criollos ilegítimos y a los mestizos explícitamente, sino que — como veremos — hacía énfasis en el valor del conocimiento de lenguas locales. Todo esto, concluía el breve, “para el crecimiento y salvación de las almas de los indios”¹⁹.

Estos poderes otorgados a la jerarquía secular fueron complementados con aquellos dados a las órdenes religiosas, en especial a las mendicantes, a lo largo del siglo XVI. La legislación pontificia les permitió cumplir funciones normalmente reservadas a los obispos, para facilitar la conducta de trabajo misional. El 25 de junio de 1521, León X promulgó la bula *Aliās felīcis recordātiōnis*, que empezaba confirmando el número de privilegios que se habían otorgado a misioneros mendicantes desde finales del siglo XIII, incluida la versión de *Cum hōrā ūndecimā* de Nicolás IV, y los

18 *Nūper ad nōs*, 25-1-1576 (rep. en Metzler y Roselli 2: 1030-1031). “[...] filiūs ex Hispānis et Indis ac ex Hispānis tantum in illis pārtibus commorāntibus spūriūs et illēgitime gēnitīs, aut quemlibet alium dēfectum patiētibus nunc et prō tempore existētibus [...] idōneitatem prōvendōrum fuerint ostendendae cum praedictis dēfectum [...] sī aliās idōneī et iūxta dēcreta concilii Tridentinī qualificāti fuerint, et idioma loquī et intellegere scriberint, super quibus cōscientiam vestram onerāmus ut clericali caractere insigniri et ad omnēs etiam sacros et presbyteratus ordīnēs prōmoveri et in illis sic prōmoti etiam in alteris ministeriō ministrāre, ac verbum Deī praedicāre et cōfessiōnēs audire possint”.

19 *Nūper ad nōs*, 25-1-1576 (rep. en Metzler y Roselli 2: 1031). “[...] susciperet incrēmentum ac salutē animārum Indōrum”.

autorizaba a administrar los sacramentos del bautismo, la penitencia, la eucaristía y la extremaunción²⁰. Pero la bula fue más allá y los dotó de poderes que incluían,

[...] en casos de necesidad, cuando no hay un obispo en la provincia, [el poder de] administrar el sacramento de la confirmación y promover hasta las órdenes menores; consagrar capillas y altares, y también cálices y objetos eclesiásticos; reconciliar iglesias y cementerios, [y] nombrar ministros competentes para ellos; conceder las indulgencias que los obispos normalmente conceden en sus diócesis; y hacer otras cosas similares para la gloria del nombre de Dios, la conversión de pueblos infieles y el crecimiento de la fe ortodoxa [...]²¹

El año siguiente, estos privilegios fueron extendidos por la famosa bula *Expōnī nōbīs fecistī*, que Adriano VI promulgó, a petición de Carlos V, el 9 de mayo de 1522²². También conocida como *Omnimoda*, dotaba a “todos los mendicantes, especialmente los franciscanos observantes, de las dichas Indias, de nuestra autoridad”, para poder hacer todo lo necesario para su misión donde no hubiera obispos, o donde el obispo más cercano estuviera a más de dos días de viaje, exceptuando actos que requirieran autorización episcopal²³. En 1525 estos y otros privilegios fueron extendidos explícitamente a los dominicos, y en 1535 se eliminó

20 *Aliās fēlicis recordātiōnis*, 25-VI-1521 (rep. en Metzler y Roselli 1: 160-163). Véase también A. García (377).

21 *Aliās fēlicis recordātiōnis*, 25-VI-1521 (rep. en Metzler y Roselli 1: 161-162). “[...] nec nōn in casū necessitātis, epīscopis in prōvinciā nōn existētibus, cōfirmātiōnis sacrāmētum et ordinātiōnēs usque ad minōrēs ordinēs fidēlibus ministrāre: capellās et altāria, nec nōn calicēs et paramenta ecclēsiastica benedicere, ac ecclēsiās reconciliāndās vel coemeteria reconciliāre: ēisdem dē idōneis ministris prōvidere, ēisque indulgentiās, quās epīscopī in suis diocēsibus concēdere solent, impārtiri, et alia quaecumque facere, quae ad augmētum”.

22 *Expōnī nōbīs fecistī (Omnimoda)*, 9-V-1522 (rep. en Metzler y Roselli 1: 166-169). Véase también A. García (378 ss.).

23 A la bula comúnmente se le llama *Omnimoda*, que se toma de su título, *Omnimoda auctōritās pontificia superiōribus missiōnāriōrum franciscanōrum dātur*, en vez de “*Expōnī nōbīs fecistī*”, que es su *incipit* (Metzler y Roselli 1: 166). “[...] omnibus religiōnibus frātrum mendicāntium, praesertim frātrum minōrum rēgulāris observāntiae, aliquī ad praefātas pārtēs Indiārum, auctōritāte nostra trāsmittērentur”.

el requerimiento de ir al obispo, si estaba en un radio de dos días, siempre y cuando el obispo correspondiente estuviera de acuerdo²⁴.

Al examinar estos privilegios queda claro que las relaciones entre las jerarquías secular y regular del Nuevo Reino de Granada nunca serían sencillas. Los roces entre las dos serían uno de los temas recurrentes de la vida del arzobispo Zapata, cuya carrera en la Orden de Frailes Menores antes de ser nombrado arzobispo de Santafé había culminado en su nombramiento como comisario general de los franciscanos del Perú, con jurisdicción sobre toda América del Sur (Arroyo 39-54). La clave detrás de estos roces está en que los privilegios otorgados por el pontífice a los mendicantes siguieron en pie, aun cuando la Conquista dio paso a la Colonia, y la escasez de clérigos seculares llevó al papado a concederles poderes a los mendicantes para que pudieran administrar parroquias indígenas (doctrinas) y cumplir funciones de párroco. Lo que vemos, entonces, es que Roma respondió a las necesidades de sus agentes a medida que se fue percatando de ellas, y que la manera en que lo hizo fue otorgándoles poderes para que pudieran actuar. Pero también vemos que esta estrategia se prestaba para crear conflictos jurisdiccionales entre las jerarquías regulares y las seculares que operaban en estos escenarios misioneros.

El hecho de que la corona española interviniera en estos conflictos de jurisdicción entre seculares y regulares resalta un problema fundamental relacionado con dichos conflictos: el de la extensión, el impacto y las limitaciones del patronato real sobre la Iglesia, un tercer elemento en este coctel de jurisdicciones. Papas sucesivos otorgaron a las coronas española y portuguesa diversos privilegios sobre la Iglesia en sus territorios, los cuales llegaron a ser llamados colectivamente *patronato regio*, o *padroado*, en portugués. Las concesiones de privilegios hechas por el pontífice parecen casi

24 Esto se hizo con el breve *Dum fructus uberēs* de Clemente VII, en 1525, y la bula *Aliās felicis recordatiōnis Adriānus papa VI*, de Pablo III, del 15 de enero de 1535 (A. García 379). El texto de la bula está reproducido en Metzler y Roselli (1: 306-308).

inseparables de la expansión comercial y territorial de los reinos ibéricos, en parte como resultado del papel del papado como garante y mediador de las pretensiones y ambiciones de España y Portugal.

La expansión ibérica en ultramar efectivamente empezó con la conquista portuguesa de Ceuta, en el Magreb. Esto significaba que, como había ocurrido en la península ibérica, los nuevos súbditos de los ibéricos eran musulmanes (Bethencourt y Curto 1; Boxer, *Race* 3). Por esta razón, se adoptó la misma política de conversión que se había desarrollado durante la Reconquista: obligar a los no cristianos a convertirse al catolicismo, destruyendo sus mezquitas y construyendo iglesias sobre sus ruinas (Sá 255). El hecho es que las expansiones religiosa y territorial fueron inseparables, y Roma tuvo un papel fundamental que cumplir en este proceso. Por eso, el 8 de enero de 1455 Nicolás V promulgó la bula *Rōmānus pontifex*²⁵. La bula empezaba refiriéndose a la historia de la corona portuguesa en la guerra contra “los sarracenos y otros infieles, quienes sean”, y el papa proponía que:

[...] si otorgamos favores y gracias especiales apropiados a aquellos reyes y príncipes católicos, quienes, como atletas e intrépidos campeones de la fe cristiana [...] no solo reducirían los salvajes excesos de los sarracenos y otros infieles, enemigos del nombre cristiano, sino que también, para la defensa y aumento de la fe, [los] aniquilarían [...] liberados de todos los obstáculos podrán estar aún más animados a la búsqueda de tan saludable y laudable trabajo.²⁶

A continuación, la bula le otorgaba al rey de Portugal jurisdicción sobre las islas Canarias, y confirmaba su título a conquistas

25 Para mayor información, véase Muldoon, *Popes* (134 ss.) y Sá (257).

26 *Rōmānus pontifex*, 8-I-1455 (rep. en Davenport y Paullin 21). “[...] the Saracens and all other infidels whatsoever [...] if we bestow suitable favours and special graces on those Catholic kings and princes, who, like athletes and intrepid champions of the Christian faith [...] not only restrain the savage excesses of the Saracens and of other infidels, enemies of the Christian name, but also for the defense and increase of the faith vanquish them [...] those kings and princes, relieved of all obstacles, may be the more animated to the prosecution of so salutary and laudable work”.

adicionales²⁷. También le otorgaba el poder para “invadir, buscar, capturar, aniquilar, y conquistar a cualquier sarraceno y pagano, y a otros enemigos de Cristo donde fuera que estuvieren [...] y reducir sus personas a esclavitud perpetua [...] y apropiarse para sí y para sus sucesores de los reinos, ducados [...] posesiones [y otras propiedades que pudieran tener]”, como un incentivo²⁸. Pero lo más importante, por lo menos para los propósitos de este libro, fue que el papa le concedió a la corona portuguesa jurisdicción sobre la Iglesia en estos territorios.

Römānus pontifex autorizaba a la corona a fundar iglesias, monasterios y fundaciones religiosas “en las provincias, islas y territorios ya adquiridos, y por adquirir”, y a

[...] enviar a ellas cualquier género de persona eclesiástica, como voluntarios, tanto seculares como regulares de cualquiera de las órdenes mendicantes [...] y que esas personas puedan residir allí el resto de sus vidas, y oír confesiones [...] conceder la absolución merecida [...] y administrar también los sacramentos de la Iglesia libre y legalmente.²⁹

La bula, efectivamente, le entregaba las riendas del proyecto misionero a la corona portuguesa, y esto apenas era el comienzo. Muy pronto, como era de esperar, los monarcas españoles empezaron a solicitar sus propios privilegios. En 1493 Alejandro VI accedió a sus peticiones, con tres bulas: *Inter caetera* y *Eximiae devōtioni*, del 3 de mayo de 1493, e *Inter caetera*, del 4 de mayo del mismo

27 Sobre la teoría legal que está detrás de estas concesiones, véase Muldoon, *Popes* (134 ss.).

28 *Römānus pontifex*, 8-I-145 (rep. en Davenport y Paullin 23). “[...] to invade, search out, capture, vanquish, and subdue all Saracens and pagans whatsoever, and other enemies of Christ wheresoever placed [...] and to reduce their persons to perpetual slavery [...] and appropriate to himself and his successors the kingdoms, dukedoms [...] possessions”.

29 *Römānus pontifex*, 8-I-1455 (rep. en Davenport y Paullin 24). “[...] in the provinces, islands, and places already acquired, and to be acquired [...] send over to them any ecclesiastical persons whatsoever, as volunteers, both seculars and regulars of any of the mendicant orders [...] and that those persons may abide there as long as they shall live, and hear confessions [...] give due absolution [...] and also administer the ecclesiastical sacraments freely and lawfully”.

año³⁰. Siguiendo el formato de *Rōmānus pontifex*, las dos bulas *Inter caetera* resaltaban la historia de los monarcas castellanos y aragoneses en la Reconquista de la península ibérica y su papel en la expansión del cristianismo. Ambas confirmaban sus derechos sobre las tierras recién descubiertas y les concedían un monopolio sobre la evangelización en su esfera específica de influencia, en términos similares a los de la bula de 1455 (Figuera 22 ss.; Muldoon, *Popes* 137; Sánchez 20 ss.). Además, *Exīmiae dēvōtiōnis* otorgaba a la corona española los mismos privilegios que se le habían concedido a la portuguesa³¹. Y en los años siguientes tuvo más privilegios, incluidos los de la bula *Exīmiae dēvōtiōnis sincēritās*, de 1501, que le asignó a la corona todos los diezmos de las Indias a perpetuidad, a cambio del compromiso de proveer adecuadamente a la Iglesia para que esta cubriera todas sus necesidades; y los de la bula *Illius fulciti praesidiō*, de 1504, que autorizaba a los monarcas españoles a erigir diócesis³². Las concesiones culminaron con la bula *Ūniversālis ecclēsiaē regiminis*, del 28 de junio de 1508³³. En resumen, ya a mediados del siglo XVI efectivamente había un grado adicional de separación entre las Iglesias de los imperios español y portugués y Roma. Esto enmarcaba las relaciones entre las dos coronas y la curia, y en las localidades representaba una complicación adicional en lo que ya era un enredo jurisdiccional bastante complicado³⁴. Casi sobra decir que esto tuvo un impacto directo en los debates sobre la ordenación de no europeos, en especial cuando la corona española empezó a legislar sobre el tema en el siglo XVI.

30 El hecho de que dos de las tres bulas compartan el mismo *incipit*, “*Inter caetera dīvine maiestātī*”, frecuentemente genera confusión, pero aunque tienen ciertas similitudes, son bulas distintas. Una se concentra más en información acerca de privilegios eclesiásticos, y la otra, en delimitación geográfica (Figuera 22; Muldoon, *Popes* 137-140). Los textos de las tres bulas están reproducidos en Metzler y Roselli (1: 71-75, 75-78, 79-83, respectivamente).

31 *Exīmiae dēvōtiōnis*, 3-V-1493 (rep. en Metzler y Roselli 1: 77). Véase también Sánchez (20).

32 *Exīmiae dēvōtiōnis sincēritās*, 16-XI-1501 (rep. en Metzler y Roselli 1: 89-91); *Illius fulciti praesidiō*, 15-IX-1504, (rep. en Metzler y Roselli 1: 91-94). Véase también Sánchez (20-22).

33 *Ūniversālis ecclēsiaē regiminis*, 28-VI-1508 (rep. en Metzler y Roselli 1: 104-107). Véase también Sá (257) Sánchez (23).

34 Un ejemplo claro de esto se puede ver en la bula *Expōni nōbīs fecisti (Omnimoda)*, 9-V-1522 (rep. en Metzler y Roselli 1: 168).

En 1568 Felipe II le pidió al obispo de Quito que no ordenara mestizos³⁵. En 1576 le pidió al arzobispo de Santafé, Zapata de Cárdenas, que fuera cauteloso al conferir órdenes (Figuera 329; Hyland, "Illegitimacy" 437 ss.; Lee, "Clero" 22). El año siguiente, 1577, le escribió al obispo de Cuzco para prohibirle ordenar mestizos. Y en diciembre de 1578 despachó instrucciones similares a todos los prelados del Nuevo Mundo, en las que agregaba que los mestizos no debían ser ordenados hasta que se decidiera lo contrario (Figuera 329; Lee, "Clero" 22). En 1588 Felipe II revocó la prohibición y permitió la ordenación de mestizos legítimos (Figuera 329; Hyland, "Illegitimacy" 437 ss.; Lee, "Clero" 22). Mientras tanto, la corona había recibido información de sus agentes civiles y eclesiásticos de América. Esta información incluía una petición enviada en 1582 por una cofradía de mestizos de Cuzco, que pedía que se revocara la prohibición. Esta cofradía envió a un delegado, Pedro de Rengifo, para que velara por el éxito de la petición en la corte (Hyland, "Illegitimacy" 438; Olaechea, "Gregorio XIII" 346 ss.). El rey prohibió en 1594 que los prelados americanos ordenaran a candidatos ilegítimos (Hyland, "Illegitimacy" 439). De todas formas, en 1628 el Consejo de Indias reconoció que los prelados americanos sí tenían el poder de dispensar de la irregularidad de ilegitimidad (Hyland, "Illegitimacy" 431). En 1636, una cédula real prohibió una vez más la ordenación de mulatos, mestizos y hombres ilegítimos, esta vez con el argumento de que ya había demasiados en las Indias (Olaechea, "Las instituciones" 236). Sin embargo, la cédula de 1588 que autorizaba su ordenación fue incluida en la *Recopilación de las leyes de los reynos de las Indias*, y siguió en pie³⁶.

El motivo de describir con tanto detalle estas concesiones legales y jurisdiccionales es enfatizar lo complicado y frecuentemente

35 Real cédula, "Para que el obispo de Quito no confiera órdenes eclesiásticas a mestizos", El Pardo, 2-XII-1568 (rep. en Konetzke, *Colección* 436).

36 *Recopilación*, lib. 1, tít. 7, ley 7, "Que los prelados ordenen de sacerdotes a los mestizos, con información de vida y costumbres, y provean, que las mestizas puedan ser religiosas, con la misma calidad".

contradictorio que fue el marco dentro del cual tuvieron que operar aquellos que examinaron la pregunta de si ordenar o no a hombres no europeos. También sirve para resaltar la complejidad de la realidad del funcionamiento de la autoridad y las cadenas de mando en el gobierno premoderno, con la corona y la curia que dependían de la actuación y cooperación de sus agentes en las localidades. Detrás de la fachada de uniformidad existía un espacio enorme para la interpretación y negociación, una consecuencia de intentar controlar un territorio tan grande con una burocracia limitada. Al mismo tiempo, la distancia y la ineficiencia de las autoridades centrales a la hora de imponer uniformidad efectivamente generaron una gran adaptabilidad de la estructura del Gobierno imperial a las circunstancias locales, lo cual contribuía a reforzar la estabilidad de dicha estructura, como es reconocido por varios historiadores (e. g. Jaramillo 353 ss.; Ots, *Instituciones* 21 ss.).

Naturalmente, esta complicada situación ha causado gran confusión entre diversos historiadores acerca del papel y la influencia de varios actores, tanto en el centro como en la periferia, en cuanto a llegar a una decisión, implementar una política o tomar la iniciativa. También ha tendido a llevar a una falsa impresión de homogeneidad en el mundo católico en lo relativo a estos problemas. Por esta razón, es necesario examinar la situación de las ordenaciones de no europeos alrededor del mundo en este periodo, antes de poder explorar lo que pasó en el Nuevo Reino de Granada. Esto no solo resaltarán algunas de las áreas en las que muchos de los que han estudiado estos temas han errado, sino que también mostrará cómo, en vez de ser un campo contradictorio que les impidiera tomar la iniciativa a aquellos agentes ubicados en las localidades, este marco legal les otorgaba una variedad de poderes que les permitía mucha flexibilidad en el momento de lidiar con problemas como estos y formular e implementar políticas. El resultado fue un paisaje más diverso y heterogéneo de lo que muchos pueden haber esperado, y que merece ser examinado con mayor detalle.

Ordenaciones alrededor del mundo

En su bula *Rômānus pontifex* de 1455 Nicolás V no solo describía la corta historia de la expansión portuguesa, sino que en efecto delineaba el curso que tomaría esta expansión en los años siguientes. La bula mencionaba las recientes conquistas del norte de África y la colonización de “ciertas solitarias islas en el mar océano”. Pero también señalaba cómo los portugueses habían empezado a explorar una ruta al Oriente, a regiones “tan desconocidas para nosotros los occidentales que no tenemos ningún conocimiento cierto de los pueblos de estas partes”³⁷. De hecho, Bartolomeu Dias llegó al océano Índico en 1487, y antes del final del siglo Vasco da Gama creyó haber encontrado a estos cristianos perdidos (Bethencourt y Curto 1; Sá 272). Más aún, la bula menciona “ciertos gentiles o paganos, que viven entre [Europa y la India], quienes están completamente libres de la infección de la secta del muy impío Mahoma”³⁸. Desde la década de 1440, exploradores y misioneros portugueses habían entrado en contacto con pueblos no cristianos que no eran musulmanes en “la provincia de Guinea”, donde “habían tomado posesión de muchos puertos, islas, y la mar contigua a aquella provincia”³⁹. El involucramiento portugués en el norte de África terminó en desastre, cuando en 1578 el rey Sebastián I murió en Alcazarquivir y su ejército entero fue aniquilado o capturado (Boxer, Race 4). Pero ya en 1551 habían erigido diócesis en las Azores, Cabo Verde, Santo Tomé, Goa y Bahía. Macao, Funai (Ōita, Japón), el Congo-Angola, Meliapor y Mozambique seguirían en los sesenta años posteriores (Sá 259-260).

37 *Rômānus pontifex*, 8-I-1455 (rep. en Davenport y Paullin 21). “[...] certain solitary islands in the ocean sea [...] so unknown to us westerners that we had no certain knowledge of the people of those parts”. Para la historia del proyecto portugués de encontrar y formar alianzas con el mítico preste Juan, véase Beekingham y Hamilton; Rachewiltz; Silverberg.

38 *Rômānus pontifex*, 8-I-1455 (rep. en Davenport y Paullin 22). “[...] certain gentile or pagan peoples, living between [Europe and India], who are entirely free from infection by the sect of the most impious Mahomet”.

39 *Rômānus pontifex*, 8-I-1455 (rep. en Davenport y Paullin 22). “[...] had taken possession of very many harbours, islands, and the sea adjacent to that province”. Véase también Sá (255).

Las “islas solitarias en el mar océano” e islas del golfo de Guinea, a las que Nicolás V se refirió en 1455, eran las islas de Cabo Verde, Santo Tomé y Príncipe, las cuales se convirtieron en estaciones y bases para la captura de esclavos de la Alta y la Baja Guinea, y donde pronto emergió una población de ascendencia mixta, europea y africana, de *mestiços* (Boxer, *Race* 13 ss.)⁴⁰. Crucialmente, la mayoría del clero de estas islas pronto llegó a estar compuesto de *mestiços* y africanos libres, debido no en pequeña medida, como propone Charles Boxer, a su relativa resistencia a las enfermedades tropicales, el poco atractivo de las islas para los misioneros portugueses y su habilidad con las lenguas locales (*Race* 15 ss., 34-35). Para 1652, el jesuita António Vieira podía escribir que los habitantes de las islas eran “todos negros, pero solo en eso se diferencian de los europeos”. Incluso, continuaba, son “aquí los clérigos y canónigos negros como el azabache, pero tan bien criados, tan fidedignos, tan buenos músicos y tan discretos y talentosos que pueden ser envidiados por los de nuestras propias catedrales” (cit. en Boxer, *Race* 14)⁴¹. Aun así, sería engañoso sugerir que la ordenación de no europeos no atraía críticas: los misioneros capuchinos italianos activos en el Congo y en Angola durante la mayor parte del siglo XVII fueron cáusticos al referirse al clero no blanco que había sido ordenado en la región por el obispo de Luanda (Boxer, *Race* 34).

Por supuesto, los esfuerzos misioneros portugueses no estuvieron limitados a las regiones que tenían bajo su control directo. En 1482, exploradores portugueses descubrieron el antiguo reino

40 Uso la palabra portuguesa *mestiço* para evitar confusión con el término *mestizo* en castellano. *Mestiço* se usó para describir a aquellos hombres con ancestros mixtos europeos y no europeos, mientras que *mestizo* se usó exclusivamente para nombrar a aquellos con ancestros europeos y amerindios, y la palabra *mulato*, está claro, se usó para referirse a aquellos con ancestros europeos y africanos. Esta distinción tan pronunciada no existe en las fuentes portuguesas que he examinado, por lo menos en el mismo sentido, pues quienes fueron descritos como *mulatos* o *mestizos* en las fuentes españolas hubieran sido descritos todos como *mestiços* en las portuguesas.

41 “[...] are all black, but it is only in this respect that they differ from Europeans [...] here clergy and canons [are] as black as jet, but so well-bred, so authoritative, such great musicians, so discreet and so accomplished that they may be envied by those in our own cathedrals at home”.

del Congo (Boxer, *Race* 20). Empezaron a comerciar con los congoleses y apoyaron el régimen del rey João I (1470-1509) y de su hijo Afonso I († c. 1542), quienes desempeñaron un papel fundamental en la trata de esclavos portuguesa. A cambio de apoyar los proyectos portugueses, los monarcas congoleses obtuvieron un suministro estable de armas y caballos, lo que les permitió imponer su supremacía sobre los otros gobernantes de la región (Boxer, *Race* 20; Sá 271 ss.). Como había esperado Nicolás V cuando les concedió a los portugueses un monopolio sobre el comercio en estas regiones, estos intercambios comerciales pronto llevaron a la conversión voluntaria al catolicismo del rey João, el 3 de mayo de 1491, junto con algunos de sus hombres importantes, dos de los cuales luego dijeron haber visto ese día una aparición de la Virgen María⁴².

João fue un converso entusiasta: les abrió las puertas a misioneros para que operaran en sus territorios; cambió el nombre de su capital de M'Banza-Kongo a São Salvador; modeló su corte de acuerdo con la de Lisboa y les dio a sus hombres principales títulos de duque, conde y marqués; y envió a sus príncipes a Europa para que se educaran (Boxer, *Race* 21 ss.). Al mismo tiempo, por petición de la corona portuguesa, León X, en *Expōnī nōbīs nūper fecistī*, autorizó la ordenación de nativos de África y la India en 1518, para que pudieran predicar, administrar los sacramentos e impulsar el proyecto de evangelización. Ese mismo año, Manoel I le pidió al papa que consagrara como obispo al príncipe Henrique del Congo. El 3 de mayo, el papa requirió que fuera aconsejado por “hombres versados en Teología Sagrada y Derecho Canónico”; dos días después tomó la decisión, y el 8 de mayo le informó al príncipe que había sido elevado al cargo de obispo titular de Útica, cerca de Cartago⁴³. Para que todo fuera legal, el 22 de mayo

42 Por lo menos según los observadores Rui de Piña y García de Resende, cuyos testimonios de la ceremonia y del milagro se encuentran en Brásio (121-125, 126-129, respectivamente).

43 *Vidimusque super Henrici carissimī*, de León X a Manoel I, 3-V-1518 (rep. en Brásio 414-415). “[...] virōs in sacrā theologiā et iūre canōnicō perītōs”. Decreto en consistorio, 5-V-1518 (rep. en Brásio 416); breve al príncipe Henrique, *Cum charissimus Christō* (rep. en Brásio 417-418). Véase también Boxer (*Race* 19).

promulgó un breve con el que dispensaba al príncipe de varias irregularidades, incluidos los hechos de que solo tuviera veinticuatro años y —por si acaso lo era— de que fuera ilegítimo⁴⁴.

La disposición relativamente favorable de los portugueses a ordenar no europeos en el África occidental contrasta dramáticamente con su renuencia a hacerlo en el África oriental y la India. Las razones detrás de esto serán examinadas con mayor detalle más adelante, pero por ahora es importante notar que solo en 1761 las autoridades portuguesas permitieron el establecimiento de un seminario en la isla de Mozambique, a pesar de que habían establecido allí una colonia comercial en 1502, y que la primera iglesia, la capilla de Nossa Senhora do Baliarte, había sido construida en 1522 (Newitt 15, 130)⁴⁵. De manera similar, en la India, un pequeño número de nativos y *mestiços* fueron ordenados en el siglo XVI, pero esto generó grandes críticas⁴⁶. Unos veinte años más tarde, Alessandro Valignano, visitador general de los jesuitas en la India, se quejaba de que la mayoría de los clérigos nativos y *mestiços* de la región llevaban vidas inmorales, y aunque reconocía que esto era mejor que nada, y que si empezaban a entrenarlos a una edad suficientemente temprana algunos de ellos podrían quizá llegar a ser buenos clérigos, recomendaba que no fueran admitidos en la Compañía de Jesús (Boxer, *Christian* 86). Esta fue también la política de otras órdenes religiosas activas en la India (P. Borges, *Historia* 67).

El caso de Valignano es especialmente interesante, porque el visitador general igualmente estuvo involucrado en el trabajo misionero por fuera de la égida del poder imperial europeo, en

44 El breve *Nūper ecclēsia Uticēnsī*, 22-V-1518 (rep. en Brásio 414-415). Esto fue necesario debido a que el canon 3 de las constituciones del tercer Concilio laterano había determinado que la edad mínima para la promoción al episcopado sería de treinta años, y para la cura de almas, veinticinco (Tanner 1: 212). Esto fue confirmado por el Concilio de Trento (Tanner 2: 748-749).

45 El decreto que permitió el establecimiento de un seminario fue promulgado el 29 de mayo de 1761. Boxer resaltó cómo en 1954 aún no se había ordenado al primer clérigo nativo en Mozambique (*Race* 57-58).

46 Por ejemplo, la carta de Nicolás de Lancelloto a san Ignacio de Loyola, 10-X-1547, cit. en Figuera (306). Véase también Sá (272).

Japón. De manera decisiva, allá él también consideró la pregunta si se debía o no ordenar clérigos no europeos. Misioneros jesuitas habían llegado a Japón en 1549, entre ellos Francisco Javier, quien se fue de Japón en 1551 y dejó una pequeña camada de jesuitas bajo el mando del español Cosme de Torres. Para 1576 había treinta misioneros, y para 1584 había más de 85 jesuitas en el país, incluidos veintinueve japoneses (Moran 2). Valignano hizo su primera visita en 1579, y favoreció el establecimiento de seminarios para el entrenamiento de clérigos nativos (Boxer, *Christian* 73). El padre provincial que dirigía la misión cuando llegó, el portugués Francisco de Cabral, no apoyó la política de Valignano y alegó que enseñarles latín y teología sería contraproducente: “siendo de una disposición orgullosa, y aún jóvenes en la fe, ellos serían propensos a dividir la Ley de Cristo en herejías tan numerosas como las sectas que sus ancestros desarrollaron de la falsa doctrina de Buda” (cit. en Boxer, *Christian* 86)⁴⁷. Valignano destituyó a Cabral y lo reemplazó con Gaspar Coelho, quien simpatizaba más con sus ideas, y los seminarios se fundaron. Finalmente, un obispo fue despachado a Japón, y empezó a ordenar nativos, primero jesuitas, y luego sacerdotes seculares. En 1614, los cristianos fueron expulsados de Japón, y la persecución en su contra comenzó con fuerza. Para entonces, habían sido ordenados catorce sacerdotes jesuitas (Moran 161).

Mientras tanto, también por fuera de la protección de las autoridades portuguesas, Roberto de Nobili S. J. (1557-1656) fundó una misión en Madurai, en 1606⁴⁸. También apoyó la ordenación de nativos, aunque solo de ciertas castas. Además, estuvo dispuesto a adoptar varias de las costumbres locales, por el bien de la evangelización, pues estaba por fuera de la esfera de influencia de Portugal.

En el otro lado del mundo, en México, originalmente no hubo obstáculos para la ordenación de nativos y mestizos. Incluso, una

47 “[...] being of a proud disposition, and still young in the Faith, they would be readily prone to divide the Law of Christ into heresies as numerous as the sects which their ancestors evolved from the false doctrine of Buddha”.

48 Este es el tema del estudio de Ines Županov.

directiva de la Junta Apostólica, la primera conferencia de obispos de la región, permitió la ordenación de indios y mestizos en órdenes menores, en 1539 (Poole 639). Para algunos historiadores, la implicación era que esta sería una etapa preparatoria antes de ser considerada su promoción al sacerdocio⁴⁹. Lo que sí está claro es que fue una expresión del optimismo que marcó estos años. Los franciscanos establecieron un colegio para mestizos huérfanos, el Colegio de San Juan de Letrán, en 1547. Para 1552, veinte alumnos se habían convertido en franciscanos o dominicos (Olaechea, “Las instituciones” 237). Pero en 1555 el primer Concilio Provincial mexicano reversó esta política. Vetó explícitamente la ordenación de mestizos y prohibió incluso que los indios y mestizos tocaran recipientes sagrados (Poole 640). Aun así, los resultados de esta prohibición son difíciles de determinar. En un reporte del arzobispo Pedro Moya de Contreras de 1575 se identificó solo a un sacerdote como mestizo (Poole 641). Pero en una carta de 1561 su predecesor, fray Alonso de Montúfar, quien había presidido México I en 1555, describió cómo entre los agustinos “también hay algunos frailes mestizos ordenados” (cit. en Olaechea, “Las instituciones” 242). En 1585, Moya de Contreras presidió el tercer Concilio Provincial, en el que los obispos presentes intentaron reiterar la prohibición de ordenar mestizos. Las constituciones del concilio fueron enviadas a Roma para obtener aprobación del pontífice (Poole 646). Pero allá, la prohibición absoluta de su ordenación fue reescrita para permitir la ordenación de mestizos⁵⁰. Como era de esperar, sus autores – molestos – retrasaron la publicación del texto por décadas. En el Perú, el primer Concilio Provincial de Lima (1551-1552) se mostró poco entusiasmado por la ordenación de nativos (Hyland, “Illegitimacy” 435). El segundo concilio (1567-1568) prohibió su ordenación explícitamente, pero no mencionó a

49 Por ejemplo, Poole (640). Véase M. Martínez; Zavala (“La utopía”).

50 Stafford Poole destaca en su artículo la variación en el texto entre el original enviado a Roma y las dos ediciones publicadas en 1622 y 1770, que incluyen textos paralelos. Figueroa incluye en su análisis un texto distinto (381 ss.), que fue el que devolvieron de Roma, el cual no es citado por Poole.

los mestizos (Figuera 311). Sin embargo, la ordenación de mestizos siguió siendo un tema de intenso debate.

En términos generales, las Iglesias regular y secular no habían puesto obstáculos para la ordenación de mestizos en las primeras décadas de evangelización, pero la práctica empezó a ser criticada a medida que la evangelización progresaba y cambiaban las ideas acerca de los mestizos y del cristianismo indígena. La segunda mitad del siglo fue una época de gran consolidación de la actividad misionera, bajo la dirección de hombres como el virrey Francisco de Toledo (1569-1581) y el arzobispo Toribio de Mogrovejo (1581-1606) (Durston 28). Como era de esperar, el tema de las ordenaciones de mestizos empezó a ser debatido intensamente. Una figura clave en esta controversia fue el teólogo jesuita José de Acosta, quien había llegado al Perú en 1572 y argüía que la prohibición de Lima II incluía a los mestizos implícitamente (Acosta 455, lib. 6, cap. 19; Lopetegui, “El papa” 184).

En 1576 llegó la bula *Núper ad nōs* de Gregorio XIII, y quienes se oponían a las ordenaciones de mestizos en el Perú apelaron a la corona, como el influyente virrey Toledo (Lopetegui, “El papa” 186). Estas peticiones sin duda contribuyeron a la prohibición general de Felipe II, promulgada para todos los territorios españoles en diciembre de 1578 (Figuera 329; Lee, “Clero” 22). Pero los clérigos peruanos no convinieron para nada en el mismo parecer. En este periodo, los dominicos, franciscanos y agustinos del Perú decidieron cerrarles las puertas (Hyland, “Illegitimacy” 435). Los agustinos de Cuzco prohibieron la admisión de mestizos en su orden y su ordenación (Lopetegui, “El papa” 190). Los jesuitas decidieron hacer lo mismo en 1582, luego de haber admitido a varios candidatos mestizos en su orden en Lima, dentro de quienes estaban el famoso Blas Valera⁵¹. Pero los partidarios de los mestizos protestaron, incluido el grupo

51 La historia de Valera es examinada en detalle por Hyland, en *The Jesuit and the Incas*. Véase también Hyland (“Illegitimacy” 435) y Olaechea (“Instituciones” 246).

de mestizos de Cuzco que le escribió a Gregorio XIII en 1583. Finalmente, ambos bandos se encontraron en el tercer Concilio Provincial, que publicó un compromiso cauteloso sobre el tema, que permitió las ordenaciones pero solo luego de exámenes rigurosos (Figuera 310). La implicación era que esto se iba a dejar a la discreción de obispos individuales y de las autoridades regulares involucradas. De todas formas, está claro que en la América española la controversia sobre las ordenaciones de no europeos giró en torno a la ordenación de mestizos, no de la de indios.

Neófitos perpetuos

En el África occidental, en las islas de Cabo Verde, en Santo Tomé, en la India y Japón, se ordenaron nativos. En la América española, la controversia siempre fue acerca de la ordenación de hombres de ascendencia mixta, mestizos, y nunca de aquellos de ascendencia exclusivamente no europea. ¿Por qué?

La experiencia de Alessandro Valignano proporciona una pista. Valignano estuvo en contra de la admisión de nativos de la India en la Compañía de Jesús, pero fue un ferviente partidario de la ordenación de clérigos nativos en Japón y de su incorporación a esta. La razón detrás de tal diferencia de opinión está clara: era el resultado de su muy distinta valoración de los nativos de cada región y de sus sociedades. Entre las razones que Valignano propuso para justificar la ordenación de japoneses mencionó su habilidad con la lengua y las costumbres locales (181-183). Es obvio que se trata de un argumento que se podría usar para justificar la ordenación de cualquier no europeo y, de hecho, aparece una y otra vez en debates similares alrededor del mundo. Pero hay más. En su *Sumario de las cosas que pertenecen a la provincia de la India oriental*, de 1579, Valignano planteó que los nativos de la India serían malos sacerdotes, pues “todas estas razas oscuras son muy estúpidas y

viciosas, y tienen espíritu bajísimo, y además los portugueses los tratan con el mayor desprecio” (cit. en Boxer, *Race* 61)⁵². A pesar de que reconocía que había alguna variación entre los distintos habitantes de Asia por fuera de Japón y China, Valignano propuso que “universalmente hablando es común a toda esta gente ser de poco primor y de poca capacidad y parece, como dijo Aristóteles, de su naturaleza nacida para servir” (cit. en Valignano 22). Esto contrasta dramáticamente con lo que escribe en su *Consulta* de 1580-1581, donde propone que:

[...] la gente de Japón es blanca, noble y de ingenio, capaz para la virtud y las letras, tanto como son las más gentes de Europa, por donde, llamándoles nuestro Señor para la compañía, no hay para que se excluyesen; mas antes se puede esperar que, fortificados en la fe e instruidos en las virtudes y letras saldrán tan buenos religiosos como son los nuestros de Europa. (cit. en Valignano 181-182)⁵³

Esta diferencia que decía percibir entre los distintos pueblos nativos con los que tuvo contacto, basada en su aparente educación, desarrollo y color de piel, produjo su conceptualización de una jerarquía “racial” que — como propone Paolo Aranha —, junto con una apreciación de la situación política (i. e., la disponibilidad del apoyo militar europeo), fue la clave para decidir entre favorecer la adopción de costumbres y culturas materiales locales para la evangelización, y una política de tábula rasa (esto es lo que Aranha describe como la *hipótesis Valignano*).

52 “[...] all these dusky races are very stupid and vicious, and of the basest spirits, and likewise because the Portuguese treat them with the greatest contempt”.

53 Ha sido imposible encontrar los textos del *Sumario de las cosas que pertenecen a la provincia de la India oriental* y la *Consulta hecha en Jappon por el padre Alexandro Valeoniano* [sic], *visitador de la compañía en la India, en el año de 80 y 81*. Sin embargo, partes importantes de ellos están citadas en las notas a otra obra del mismo Valignano, el *Sumario de las cosas de Japón*, de donde he tomado las citas anteriores y cuya referencia completa se encuentra en la bibliografía. Para más información acerca de los escritos de Valignano, véase Boxer (“Marsden”, especialmente la página 63).

En la América española, la conceptualización del nativo tomó una forma distintiva, a través de la emergencia de lo que Alejandro Cañeque ha descrito como la *retórica de la miserableza*, que llegó a dominar la actitud de las autoridades coloniales frente a los indios y a justificar y definir la misión civilizadora del proyecto colonial español⁵⁴. En esta caracterización el amerindio era convertido en una “persona miserable”, por naturaleza débil y corruptible, y que necesitaba ser protegida y orientada⁵⁵. Esta caracterización, que tiene sus orígenes en conceptos del derecho romano y medieval, es expuesta por los primeros misioneros, especialmente franciscanos, para justificar su presencia y recordar a la corona sus obligaciones con sus nuevos súbditos⁵⁶.

Un ejemplo claro de estas ideas se puede leer en los escritos del influyente franciscano Gerónimo de Mendieta, quien estuvo activo en la Nueva España en este periodo. Mendieta propuso en un memorial al rey fechado en 1587 que los indios eran “la gente más pobre, más débil y flaca, más ignorante y más descuidada que ninguna otra nación” (7). Esto tenía varias implicaciones: por un lado, eran “mansos, domésticos y pacíficos [...] humildes, despreciados de sí mismos [...] obedientes y de increíble paciencia”, pero por otro eran propensos a la corrupción y necesitaban corrección: “les es tanto menester el azote como el pan de la boca, y tan natural, que entre sí no se hallan ni pueden vivir sin ello”, tanto que “ellos mismos lo confiesan, que en faltándoles el azote *como niños* son perdidos” (Mendieta 11, 9, énfasis mío). Estas ideas estaban relacionadas con el optimismo utópico de los primeros misioneros franciscanos en el Nuevo Mundo, y con su visión original de los nativos como gentiles incorruptos, y Mendieta estaba utilizando esta retórica para recordarle al rey que él tenía la obligación de velar

54 Cañeque lo llama la *rhetoric of wretchedness* (186 ss.). En esta sección me apoyo en su trabajo, al igual que en el de Juan Carlos Estenssoro y en el de Osvaldo Pardo.

55 Como Cañeque propone, “la idea del nativo como ‘persona miserable’ es el elemento que define el discurso sobre el indio de la corona española” (187, traducción mía).

56 Sobre los orígenes de estas ideas, véase Castañeda (especialmente las páginas 245-258).

por el bien de los indios (Brading 102-127). Sin embargo, la última frase de Mendieta es crucial, pues es testimonio de cómo los infantilizaba la conceptualización del indio que estaba surgiendo. Como resultado de la conquista española y la destrucción de las estructuras de gobierno y eliminación de las élites indígenas, los indios, según Mendieta,

[...] totalmente se acobardaron y amilanaron y perdieron el estilo de su gobierno, no tomando tampoco el de los españoles, porque aún no es para ver, y quedaron en el estado, capacidad y talento como de los muchachos como de nueve o diez años, necesitados de ser regidos por tutores o curadores, como menores de edad, y que como tales conviene en todo y por todo sean habidos y tenidos. (11, 28-29)⁵⁷

Mendieta propuso estas ideas para justificar la presencia y participación de frailes como él y sus compañeros en la Nueva España, pero se volvieron parte de la autojustificación de todo el régimen colonial. En círculos intelectuales, los debates iniciales acerca de la naturaleza y humanidad de los indios —lo que Lewis Hanke llama “la más trascendental controversia que tuvo lugar en el umbral de la Edad Moderna”— pronto dieron paso a la elaboración y racionalización de la infantilización de los indios por Vitoria y la escuela de Salamanca, en la primera mitad del siglo XVI (Hanke 160). El resultado fue la remodelación teórica de la imagen de los indios, que pasan de ser esclavos naturales a *niños naturales*⁵⁸.

En la esfera religiosa, esta caracterización fue conceptualizada en términos de madurez espiritual. Los primeros escritores franciscanos, como Toribio de Benavente (*Motolinía*), quisieron enfatizar el desarrollo espiritual de conversos tempranos. En un memorial de 1537, Motolinía resaltaba cómo los conversos habían

57 Sobre estas ideas en los escritos de Mendieta, véase Cañeque (189 ss).

58 Sobre este proceso, véase Pagden, en especial las páginas 104-108. Según él, “siempre y cuando [...] los indios siguieran niños, el español tenía el deber de hacerse cargo de ellos” (105, traducción mía). Véase también Muldoon (*Popes* 150 ss).

adoptado devociones cristianas, y cómo tres o cuatro jóvenes hasta habían querido convertirse en sacerdotes en 1527, antes de decidir no apresurarse y más bien vivir píamente como seglares casados, en una muestra más de madurez espiritual (Benavente, *Memoriales* parte 1, cap. 51)⁵⁹. La implicación, sin embargo, era que un clero indígena sería muy posible una vez que los indios maduraran en su espiritualidad, y fue en este contexto que la Junta Eclesiástica mexicana de 1539 permitió su acceso a órdenes menores, el primer paso hacia el sacerdocio, como estaba estipulado en el derecho canónico. De esta forma, los obispos propusieron que “se les deben los sacramentos fiar, pues se les fía el bautismo, que no es menor que el sacerdocio” (cit. en García y Aguayo 153). Pero esta corriente no duraría, pues en la mentalidad oficial las ideas acerca de la *naturaleza* de los indios se fueron transformando en aquellas de la persona miserable, lo que queda claro en la legislación civil y eclesiástica posterior, que los excluía de la ordenación⁶⁰. En otras palabras, los indios pasaron de ser los neófitos de los escritos de Motolinía, a neófitos *perpetuos* en aquellos de escritores como Mendieta. Para Juan Carlos Estenssoro, este proceso generó la creación de la idea del *Indio* como una categoría permanente de diferencia, mediante la perpetua dilación de su incorporación definitiva en la sociedad cristiana⁶¹. De esta forma, a través de dudas constantes acerca de la veracidad de la cristiandad de los indios, la evangelización — que incluye la enseñanza de civilidad (*policía*) — se convierte en un trabajo en progreso permanente⁶². La teología de los sacramentos, con su significado como hitos en

59 Esta historia es examinada con mayor detalle en Pardo (49 ss.).

60 Para Pardo, “mientras que durante la primera etapa de evangelización pareció razonable e incluso deseable concebir la posibilidad de que el desarrollo espiritual cristiano entre los indios pudiera involucrar un grado de autonomía espiritual, hacia el final del siglo xvi, el control individual había dado paso a la subordinación individual a la autoridad sacerdotal” (51, traducción mía).

61 Estenssoro explica de manera muy sucinta lo que estaba en juego: “De haber[se] considerado la evangelización como un hecho consumado, [se] hubiese corrido el riesgo de tener que abolir el nombre de indio, debiendo reemplazarlo simplemente por el de cristiano, y, en consecuencia, ponerle punto final a la situación colonial” (142).

62 Estenssoro además destaca cómo muchos de los comportamientos indígenas que la Iglesia “descubre” como idólatras de hecho tuvieron sus orígenes en la irregular y heterogénea evangelización de los primeros años del proyecto colonial (144 ss.).

el camino del desarrollo espiritual, se vuelve fundamental en este proceso, pues el negárselos a los indios destacaba la imperfecta y condicional recepción de estos en el cristianismo⁶³. Estas restricciones al acceso de los indios a los sacramentos no fueron homogéneas en toda la América española, pero de todas formas son reveladoras. Por ejemplo, un oponente de la admisión de los indios en la comunión, el franciscano fray Jerónimo de Oré, activo en el Perú, compuso un catecismo en 1598; al discutir el tema, hacía la siguiente pregunta: “¿Quién tiene la obligación de recibir este sacramento?”, y proporcionaba la respuesta: “Todos los cristianos que tienen uso de razón y edad tienen obligación de recibirlo”. Pero más adelante preguntaba: “Pues ¿por qué no reciben este sacramento todos los indios?”. La respuesta:

Porque muchos de ellos aunque están bautizados, adoran las huacas como en tiempo de la gentilidad: no queriendo saber la ley de Dios viven como gentiles, y bebiendo con destemplanza se embriagan muchas veces, y se tienen enemistad y aborrecimiento los unos a los otros y no están en paz, usurpan la hacienda ajena sin quererla restituir, y por otros muchos pecados y vicios que tienen les prohíbe que comulguen, y así no reciben la comunión. (cit. en Estenssoro 230)⁶⁴

Crucialmente, en las décadas de 1560 y 1570, en la mayor parte de la América española —impulsado por el Concilio de Trento— empezó a desarrollarse un proceso de “secularización”, como se verá en el próximo capítulo, a través del cual el control de la evangelización y de la Iglesia comenzó a pasar de las órdenes religiosas al clero secular. La corona fue la mayor instigadora y beneficiaria de este proceso, después del cual —como describe Estenssoro— se convirtió en “la garante de que los nuevos territorios permanezcan integrados a la cristiandad” (179). Y, como consecuencia, el doctrinero, el agente de la corona en las localidades, se transformó en el

63 Cómo tuvo lugar esto en México entre los nahuas es el tema del estudio de Pardo.

64 Para más información acerca de este personaje, véase Pello.

agente clave del proyecto colonial. Este es el contexto y propósito del “Catecismo e instrucciones” compuesto por fray Luis Zapata de Cárdenas en el Nuevo Reino de Granada en 1576, “para la edificación, conversión y conservación de los naturales que en él habitan”, el cual también partía de la idea de que los indios habían caído en “todo género de pecados, ritos y ceremonias gentílicas, sacrificios y malas costumbres tocantes al culto del demonio” (Zapata 271-273). La idea era enseñar civilidad al mismo tiempo que doctrina cristiana, en lo cual la persona del misionero tenía el papel central. El texto contenía una serie de instrucciones y material para uso del doctrinero, “poniendo por principio de ello [lo] tocante a la policía corporal, que sirve de escalón para lo espiritual”, y luego tornaba a temas espirituales (Zapata 272). Un elemento clave en este proceso de “civilización” fue el reasentamiento de las poblaciones indígenas en pueblos modelados a partir de los europeos, proceso que tenía sus raíces en ideas renacentistas de civilidad⁶⁵. Empezaba con directrices prácticas, legislando sobre el vestido que se les exigiría usar a los indios, cómo se organizarían los pueblos, qué oficiales debían ser nombrados entre los indios, los hospitales y las prisiones que debían ser construidos, cómo se debían distribuir los recursos comunales, construir casas, y luego sí seguía discutiendo cómo y sobre qué se debía catequizar, qué sacramentos se debían administrar y cómo se debía extirpar la idolatría⁶⁶. Por esta razón, la ordenación de nativos apenas recibió un renglón de atención: “siendo estos indios ahora incapaces de profesar otro algún estado de los que la Iglesia tiene, sino solo el del matrimonio” (Zapata 303-304). Y, por lo menos por este periodo, seguirían siendo considerados incapaces, pues la idea de un clérigo indio era incompatible con la idea del indio como tal.

65 Para más detalles acerca de cómo se desarrolló este proceso en el Nuevo Reino de Granada, véase Graff.

66 El capítulo 4 legislaba acerca del nombramiento de alcaldes indígenas; el capítulo 5, acerca de la construcción de casas y la disposición de pueblos; el 6, de la vestimenta; el 8, sobre prisiones; el 11, sobre los hospitales, y el 12, con respecto a la distribución de recursos comunales (Zapata 275-279). Solo luego de ser cubiertos estos asuntos, el texto entró a discutir temas exclusivamente religiosos.

Sin embargo, esto plantea la cuestión de por qué la ordenación de mestizos fue controversial. Los argumentos desplegados en contra de la ordenación de nativos seguramente no valían para aquellos de ascendencia mixta, quienes eran cristianos de nacimiento y vivían como europeos. ¿O sí? El siguiente capítulo se enfoca en la controversia en el Nuevo Reino de Granada y examina en detalle los argumentos usados para defender y condenar la ordenación sacerdotal de mestizos, y por qué fue controversial.

Conclusión

Este breve recuento de la cuestión de las ordenaciones en los límites más lejanos de la Iglesia católica alrededor del mundo proporciona varias revelaciones importantes. Primero, está claro que las respuestas dadas a la pregunta de si ordenar o no a los no europeos, ya fueran nativos o de ascendencia mixta, local y europea, fueron heterogéneas. Se ordenaron nativos en el África occidental, pero no en el África oriental. Las ordenaciones ocurrieron en Japón, pero el mismo hombre que las promovió criticó la ordenación de los nativos de la India. También hubo bastante heterogeneidad dentro de regiones individuales: los obispos mexicanos se opusieron a la ordenación de mestizos, pero los agustinos sí estuvieron de acuerdo. Esta heterogeneidad no fue consistente universalmente: mientras que los agustinos de México apoyaron la ordenación de candidatos mestizos, los de Cuzco prohibieron la ordenación y admisión de mestizos en su provincia (Lopetegui, "El papa" 190). Estas posiciones cambiaron radicalmente con el tiempo: los jesuitas del Perú al comienzo defendieron la ordenación de mestizos y su admisión en la Compañía de Jesús, si cumplían sus rigurosos requisitos de admisión, aun luego de recibir la prohibición real de 1578 (Lopetegui, "El papa" 190). Pero después de 1582, ellos también decidieron excluir por completo de la Compañía a los mestizos, y su antiguo padre provincial, Acosta, desempeñó un

papel decisivo en la composición de la prohibición de Lima III (Lopetegui, “El papa” 190-191; Olaechea, “Las instituciones” 246).

De hecho, este capítulo ha mostrado cómo esta heterogeneidad fue posible precisamente gracias a la naturaleza del gobierno papal y real y de este periodo. Estaba en vigor un marco legal amplio, que facultaba y legitimaba un gran rango de respuestas a la pregunta de si ordenar o no a los no europeos, y esto es algo que no han sabido apreciar muchos historiadores que han trabajado sobre estos temas frecuentemente. Por ejemplo, en su estudio de las ordenaciones de mestizos en el Perú, Sabine Hyland propuso que la revocación de la prohibición general de las ordenaciones de mestizos de 1577 dictaminada por Felipe II en 1588 fue insincera, pues en 1594 él reiteró que los hombres ilegítimos no debían ser ordenados, y la mayoría de los mestizos eran ilegítimos (“Illegitimacy” 431). Hyland basa su conclusión en lo que ocurrió en la diócesis de Huamanga, en el Perú, bajo el mandato del obispo Francisco Verdugo (1622-1636), quien se opuso a las ordenaciones de mestizos y utilizó el pretexto de su nacimiento ilegítimo para privar de sus beneficios a todos los clérigos mestizos de su diócesis, con el fin de dárselos a sus propios clérigos (“Illegitimacy” 447). En este contexto, y para aquellos involucrados en esta controversia, ilegitimidad y mestizaje fueron sinónimos. Esta asociación íntima del mestizaje y la ilegitimidad en el contexto de las ordenaciones fue reforzada sin duda por los escritos del importante jurista Juan de Solórzano Pereira (1575-1655), quien, de hecho, estuvo directamente involucrado en esta controversia como oponente del obispo Verdugo⁶⁷. Pero esta controversia sencillamente no ocurrió en otras partes de la América española, donde la cédula de 1594 — que al fin y al cabo simplemente reiteraba lo dispuesto en el derecho canónico acerca del tema — no fue utilizada por un obispo ambicioso para implementar su agenda. El

⁶⁷ Los escritos de Solórzano Pereira sobre el tema con frecuencia son citados acríticamente. Por ejemplo, así lo hace Mórner (43). Esta asociación, aunque muy precisa y adecuada en el contexto de la controversia de Huamanga de la década de 1620, no debe ser generalizada.

caso es interesante, pues ilumina una serie de problemas locales, y además es un ejemplo más de la controversia sobre la creación de un clero no europeo en el mundo católico. Pero es insuficiente por sí solo⁶⁸. Por esta razón este libro le ha dado tanta atención al contexto global, legal e histórico.

Un problema similar es evidente en la obra de fray Antonine Tibesar, quien propone que la revocación de 1588 fue el resultado de la presión papal, pero que Felipe II estaba determinado a no dejarse ganar (33). Hyland y Tibesar no son los únicos historiadores angloparlantes que ignoran las complejidades de la relación entre los clérigos y administradores de las localidades y sus superiores en la metrópolis. La mayoría de los historiadores del Imperio español estarán familiarizados con la frase “obedezco pero no cumpla”: la legislación papal y real muchas veces podía ser completamente ignorada, especialmente en áreas periféricas por fuera del foco de atención de la corona. Esto fue precisamente lo que el arzobispo Zapata de Cárdenas hizo cuando recibió las prohibiciones de 1576 y 1578 (Lee, “Clero” 23), porque esta legislación en la práctica facultaba a las partes interesadas para que tomaran cierto curso de acción, más que dictar la aplicación de una política dada. Era, aún en el siglo XVI, una situación cercana al “gobierno de *rescriptum*”, o “administración por respuesta”⁶⁹. Más aún, este malentendido sugiere que la corona tenía una política definida y concertada a lo largo de este periodo, lo cual es rebatible, y esto tiende a generar amplias generalizaciones acerca de políticas y prácticas alrededor del mundo colonial. De hecho, la corona española tenía la difícil tarea de supervisar el establecimiento y la administración de la Iglesia del Nuevo Mundo. Para hacerlo, dependía de reportes —muchas veces contradictorios— de sus agentes en

68 Si Hyland hubiera estado más al tanto de la situación más amplia alrededor del mundo, o entendido la complejidad del marco legal que estaba en vigor, sus conclusiones sin duda hubieran sido diferentes.

69 En este contexto, la aserción de Hyland de que “los obispos que ordenaran mestizos, como lo promovía *Nūper ad nōs*, podían estar sujetos a persecución legal” (“Illegitimacy” 438, traducción mía) está basada en un malentendido sobre la naturaleza de este marco legal.

las localidades, quienes con frecuencia formaban partidos rivales cuando se trataba de cuestiones controversiales, y la corona era en términos generales conservadora y cuidadosa en su respuesta. De esta forma, es difícil hablar de una política concertada en estos temas por parte de la corona española, aparte de facilitar en lo posible el trabajo de sus agentes. La legislación que se promulgó sobre el tema de las ordenaciones de mestizos puede parecer irregular e inconsistente, hasta que se reconoce que la corona no tenía ningún problema en cambiar su posición cuando le parecía conveniente u oportuno.

No es sorprendente que la motivación de la corona española en la promulgación de los distintos dictámenes de legislación, confusos y muchas veces contradictorios, haya generado grandes discusiones académicas. Cuando se consideran bajo la sombra de debates sobre el Real Patronato, estas cuestiones adquieren una dimensión adicional, pues queda claro que buena parte de la historiografía mira la Iglesia en el periodo colonial a través del prisma del nacionalismo naciente y de una oposición entre la periferia y la metrópolis que se da como un hecho. De la misma forma, para muchos historiadores, usualmente clérigos, el tema de las ordenaciones de mestizos tiene una importancia adicional porque se ve en el contexto de la formación de una jerarquía eclesiástica autosuficiente en la América española antes de la Independencia. La creación de un clero nativo se vuelve un tema cargado políticamente, como una alternativa a la dependencia de España en materias eclesiásticas, y está íntimamente vinculada a la posición de la Iglesia frente a los nuevos regímenes independientes.

Para Juan Álvarez Mejía, por ejemplo, la Iglesia siguió siendo una institución extranjera después de la independencia latinoamericana, debido al lento progreso de las ordenaciones de mestizos. Antonio Ybot León, por el contrario, propuso que la Iglesia estaba casi por completo formada y que era prácticamente independiente. Alberto Lee López examinó el tema de las ordenaciones de mestizos en el Nuevo Reino de Granada precisamente desde esta

perspectiva (“Clero”). Más recientemente, Luis Carlos Mantilla, en su estudio del desarrollo de su orden en el Nuevo Mundo, ve a los franciscanos criollos y mestizos casi como protopróceres. Lo que estos estudios buscan examinar, entonces, en vez de cuestiones que rodean las controversias sobre las ordenaciones, es más bien la formación de una oposición entre españoles y no españoles en las nacientes instituciones del régimen colonial, de manera algo teleológica.

En la esfera de influencia portuguesa, la cuestión de la ordenación de no europeos está también cargada políticamente, no en poca medida debido a lo que ha sido descrito como el “mito portugués de igualdad racial”, el orgullo del Portugal moderno en su historia supuestamente inclusiva e indiferente a distinciones de color en sus relaciones con los no europeos (Boxer, *Race* 117). Gran parte de la reputación de la corona portuguesa según la cual esta ignoraba distinciones raciales entre sus súbditos puede ser explicada por la legislación promulgada al respecto por el marqués de Pombal en la segunda mitad del siglo XVIII. Un decreto de 1761, por ejemplo, enfatizaba que los súbditos cristianos de la corona en Asia tenían el mismo estatus legal y social que aquellos de ascendencia exclusivamente portuguesa, y trató de prohibir el uso de algunas expresiones de distinción racial (Boxer, *Race* 73). Esto, está claro, no debe opacar esfuerzos anteriores de la corona en el mismo sentido, del reino de Manoel I (1495-1521) en adelante, como la legislación al respecto de 1562 y 1572, promulgada por el mismo rey Sebastião que murió en “cruzada” en 1578 (Boxer, *Race* 67; Boxer, *Christian* 85). Pero es crucial evitar conclusiones generales acerca de relaciones raciales en el Imperio portugués basadas solo en la legislación real. Después de todo, incluso bajo el mandato de Pombal, el decreto de 1761 tuvo que ser reiterado en términos más fuertes dos años después, y solo fue promulgado por las renuentes autoridades de Goa once años más tarde, en 1774 (Boxer, *Race* 74).

De hecho, el espacio entre la legislación y la práctica, entre la autoridad percibida del centro y su ejercicio, es un tema crucial en la historiografía del Imperio portugués. Para Magnus Mörner, la relativa debilidad de la administración colonial portuguesa hizo que las políticas raciales del Imperio portugués fueran más tolerantes, si bien las condiciones básicas y las motivaciones de la administración central fueron las mismas de España (49). El Imperio portugués ha sido caracterizado tradicionalmente o como estrictamente centralizado, o como gobernado por una corona débil e inefectiva. La historiografía más reciente ha destacado que ninguna de estas imágenes es universalmente exacta, pero que el proyecto colonial portugués estuvo “marcado por continuidades y discontinuidades, inconsistencias y transformaciones” que —como hemos visto— no fueron algo exclusivo de Portugal (Bethencourt y Curto 7). Como resalta Francisco Bethencourt, “algunas de las imágenes persistentes y los estereotipos de la expansión europea tienden a identificar a los imperios español y portugués con modelos fuertemente centralizados capaces de imponer una ortodoxia católica” (Bethencourt y Curto 7). Pero este examen de las controversias sobre la ordenación de no europeos en la esfera de influencia tanto española como portuguesa demuestra que estos estereotipos son engañosos, y que lo que ocurre a nivel local es determinado por las circunstancias locales, mucho más de lo que sugieren estos estereotipos imperiales y estas historiografías establecidas.

Este capítulo también muestra que las percepciones que se tenían del grupo en cuestión fueron un elemento clave en la formulación de una respuesta a la pregunta de si ordenar o no a un grupo dado. Estas percepciones fueron contingentes y dependían de un amplio rango de cuestiones —percepción de civilidad, organización política, riqueza, costumbres locales—, y esto explica la gran heterogeneidad de las respuestas que se dieron a la pregunta de si ordenar o no a los no europeos. Aun así, este amplio rango de respuestas tuvo que operar bajo un marco común, que no fue solamente legislativo, ni tampoco teológico,

sino epistemológico, y parte del propósito de este capítulo ha sido delinear este marco común, proporcionando los cimientos para un análisis de las implicaciones que tuvieron las controversias sobre ordenaciones que se desarrollaron alrededor del mundo en este periodo, y específicamente las del Nuevo Reino de Granada. En este sentido, el capítulo también resaltó el surgimiento y desarrollo de ideas acerca de la naturaleza de los indios de la América española, que gradualmente llegaron a definirlos como un grupo fundamentalmente incapaz de ser completa e incondicionalmente incorporado al cristianismo y, menos aún, idóneo para ser admitido en el sacerdocio. Con estos elementos en su lugar, podemos empezar a examinar por qué fue controversial la ordenación de mestizos en el Nuevo Reino.



2. La transformación de la Iglesia



[...] que ningún clérigo sea promovido a orden sacro sin que preceda examen de moribus et vita, y de la suficiencia que debe tener. [...] Y si constare no ser culpado en los dichos pecados, y ser nacido de padres limpios de mácula, y de legítimo matrimonio, teniendo beneficio, o bastante patrimonio, sabiendo leer y construir bien, y algo del canto, sea promovido a órdenes.

Constituciones del primer Sínodo de Santafé, 3 de junio de 1556¹

La sección de las constituciones del primer Sínodo de Santafé que discute el orden sacerdotal, parte de la cual cito arriba, fue la única legislación promulgada en la arquidiócesis para regular la admisión de candidatos en las órdenes sacerdotales en el siglo XVI². Este texto reiteraba y resumía lo que ya estaba establecido acerca de este tema en el derecho canónico que, como propone el capítulo anterior, fue el marco dentro del cual tuvo que desarrollarse la controversia sobre la ordenación de mestizos en el Nuevo Reino

¹ El fragmento citado ha sido tomado de "Constituciones synodales" (497, énfasis mío).

² El "Catecismo e instrucciones" compuesto por fray Luis Zapata de Cárdenas, citado en el capítulo anterior, no mencionó el sacramento del orden sino indirectamente, de paso. El siguiente sínodo de Santafé no tuvo lugar sino hasta 1606, y el primer Concilio Provincial, hasta 1625 (Romero, *Fray Juan* 12).

de Granada. Pero esta no fue simplemente una disputa teológica, acerca de la interpretación del derecho canónico, sino que este fue el vocabulario en el que se expresó. Tampoco fue la única controversia que se desarrolló en la Iglesia del Nuevo Reino durante el episcopado de fray Luis Zapata de Cárdenas, sino una manifestación de problemas más amplios.

Este capítulo muestra que la ordenación de sacerdotes mestizos en el Nuevo Reino de Granada fue controversial porque fue un hilo tejido dentro de una red más amplia de disputas entre distintas autoridades civiles y eclesiásticas, principalmente en la arena local. En otras palabras, estudia lo que estaba detrás de la controversia, leyendo entre las líneas de los argumentos usados para apoyar y condenar la ordenación de mestizos. Hecho esto, se analizará y deconstruirá el lenguaje de estos argumentos, y se examinará qué se puede establecer acerca de la manera en que fue empleado este vocabulario del derecho canónico. Este capítulo propone que con un examen así se puede empezar a vislumbrar el surgimiento de ideas de diferencia racial, pues se puede ver cómo emergen dudas no solo acerca de si los mestizos estaban calificados para la ordenación, sino de si eran capaces de estarlo.

La controversia empezó al poco tiempo de la llegada de fray Luis Zapata de Cárdenas a la ciudad de Santafé por primera vez, en una carta de abril de 1575. Pero de diversas maneras sus raíces se extendían mucho más allá del nombramiento de Zapata. Para poder entender la controversia, es necesario examinar la situación que el nuevo arzobispo encontró cuando llegó a Santafé, en 1573.

La reconfiguración de la evangelización del Nuevo Mundo

Las últimas décadas del siglo XVI fueron un periodo tumultuoso en la historia de la Iglesia del Nuevo Mundo porque estuvieron marcadas por los esfuerzos para reconfigurar de maneras fundamentales los métodos del proyecto de evangelización. Los primeros

esfuerzos misioneros, liderados por las órdenes religiosas, fueron transformados por la llegada y el crecimiento de la Iglesia secular, a medida que se erigieron diócesis y se organizaron parroquias, y que programas sistemáticos de evangelización liderados por obispos y arzobispos empezaron a reemplazar y transformar los esfuerzos comparativamente irregulares de los frailes³. Juan Carlos Estenssoro (31) y otros han descrito estos dos periodos en el Perú como la primera y segunda evangelizaciones. La transición entre las dos empezó –en términos generales– con la publicación de los decretos del Concilio de Trento, que coincidió con una iniciativa de la corona de tomar las riendas de la evangelización y respaldar con su autoridad a la emergente Iglesia secular. Culminó en la década de 1580, con la promulgación de sofisticada legislación de concilios provinciales de las arquidiócesis de México y Lima, las dos principales del Nuevo Mundo. Un paso decisivo dado por la corona en este proceso fue la proclamación de la llamada *Cédula magna del Patronato* de 1574, la cual fue enviada a todas las diócesis del Nuevo Mundo, y en la que la corona –aprovechando la serie de privilegios sobre la Iglesia que el papado le había concedido– delineaba la nueva estrategia que se implementaría en la evangelización, en la que desde entonces tendría un papel mucho más importante, especialmente en cuanto a la erección de parroquias y doctrinas y la provisión de clérigos para estas⁴. En el Perú este proceso fue supervisado por el influyente virrey Francisco de Toledo, y los arzobispos Jerónimo de Loayza y, en especial, Toribio de Mogrovejo, bajo cuya dirección esta transición culminó en el tercer Concilio Provincial de Lima (1582-1583) (Estenssoro 32 ss.). Lima III publicó un corpus catequético, el cual buscó homogeneizar la conducta de la evangelización en la arquidiócesis (Durston 28-29; Estenssoro 247 ss.). Y fue en este concilio en donde la idea

3 Las arquidiócesis de Santo Domingo, México y Lima fueron creadas en 1546. Siguió la de Santafé, en 1564 (Patiño 94 ss.).

4 *Cédula magna del Patronato*, promulgada el 1 de junio de 1574 y recibida en Santafé el 24 de febrero de 1575 (AGI, IG 427, lib. 30, ff. 255 r.-259 r.). Véase Lee (“Gonzalo Bermúdez” 186); Patiño (71).

del indio “miserable”, o del neófito perpetuo, fue totalmente codificada en el proyecto evangelizador (Estenssoro 298). En México este proceso ocurrió bajo el mandato del virrey Martín Enríquez y los arzobispos Alonso de Montúfar y Pedro Moya de Contreras. El tercer Concilio Provincial de México, en 1585, también contribuyó a la infantilización de los indios y publicó material catequético importante (Cañeque 190). La Iglesia que emergió de esta transformación permanecería relativamente sin cambios por generaciones.

Un elemento importante en este proceso fue la implementación de una nueva política en lo relativo a las lenguas indígenas, que fue inaugurada con el decreto de 1574. Antes había habido poca dirección coherente en la catequización. Decretos de 1550 y 1551 habían ordenado que les fuera enseñado español a los indios, pero dos décadas de reportes y reacciones acerca de la ineficiencia de esta política y de peticiones para que se revocara habían dejado claro que era insuficiente⁵. Por esta razón, la *Cédula magna* de 1574 ordenó que:

los prelados diocesanos y a los de las órdenes y religiones y [...] los nuestros virreyes, presidentes, audiencias y gobernadores, [...] siempre prefieran en primero lugar a los que en vida y ejemplo se hubieren ocupado en la conversión de los indios y en los doctrinar y administrar los sacramentos y a los que supieren la lengua de los indios que han de doctrinar. (AGI, IG 427, lib. 30, f. 258 r.)

En el verano de 1580 se expidió más legislación, que requería que los sacerdotes que trabajaran en las doctrinas supieran la lengua de sus feligreses, y que los obispos establecieran cátedras para

⁵ Dos leyes de Carlos V, promulgadas del 7 de junio al 17 de julio de 1550: real cédula, “Que a los indios se les enseñe la lengua castellana”, Valladolid, 7-VI-1550 (rep. en Konetzke, *Colección* 272-273); y real cédula, “Que donde fuere posible se pongan escuelas de la lengua castellana, para que aprendan los indios”, Valladolid, 7-VI-1550 a 17-VII-1550 (rep. en *Recopilación* 2: lib. 6, tít. i, ley 18).

que enseñaran estas lenguas a sus misioneros y examinaran la pericia de los candidatos⁶. Es por esto que Lima III y México III produjeron material catequético estandarizado para sus arquidiócesis, el cual se debía publicar en la “lengua general” de esas regiones, y debía ser usado por los misioneros que actuaban allí. Este tema resultó ser inmensamente controversial entre las órdenes religiosas, la mayoría de las cuales habían sido responsables de la estrategia anterior. Estaba claro que este proceso de fortalecimiento de la Iglesia secular y de reconfiguración del proyecto de evangelización no iba a ser sencillo, y que las órdenes religiosas no iban a ceder fácilmente su papel predominante. En muchos casos, la corona y la Iglesia secular no podían hacer mucho al respecto: esto quedó claro desde el principio de este proceso.

Después del Concilio de Trento, la bula *In prīncipīs apostolōrum sēde* del 18 de febrero de 1564 revocó todos los privilegios de las órdenes religiosas que estuvieran en conflicto con la legislación tridentina (A. García 382). No hace falta decir que esto las despojó de un amplio rango de poderes esenciales para su participación en la evangelización del Nuevo Mundo. Un ejemplo concreto: la sesión xxiv del Concilio de Trento decretó que los matrimonios contraídos “fuera de en la presencia del párroco, o de algún otro sacerdote con permiso del dicho párroco, o del ordinario [el obispo], y en presencia de dos o tres testigos” eran “inválidos y nulos”, y quedaban “invalidado[s] y anulado[s]” (Sess. xxiv, *Dē reform*, cap. 1, rep. en Tanner 2: 787-788)⁷. Por supuesto, esto hubiera generado que quedaran anulados todos los matrimonios celebrados por sacerdotes regulares, o los matrimonios no cristianos que estos hubiesen reconocido, y dado un gran golpe al esfuerzo evangelizador. Y está claro que el matrimonio no era el único sacramento

6 Real cédula, “Que los religiosos doctrineros sean examinados por los prelados diocesanos en la suficiencia, y lengua de los indios de sus doctrinas”, Badajoz, 5-VIII-1580 (rep. en *Recopilación* 1: lib. 1, tit. xv, ley 6).

7 “[...] otherwise than in the presence of the parish priest, or of some other priest by permission of the said parish priest, or of the Ordinary [that is, the bishop], and in the presence of two or three witnesses [were] [...] invalid and null [and] [...] invalidate[d] and annul[led] them”.

que ellos estaban administrando. Si hubiera habido una Iglesia secular fuerte en su lugar, esta hubiera podido lidiar con la confusión jurisdiccional resultante y aprovechar la oportunidad para hacerse cargo de estas funciones. Pero no existía allí todavía una Iglesia secular fuerte que pudiera hacerlo. Consciente de las limitaciones de la situación, Felipe II le pidió al papa que dejara que los regulares siguieran cumpliendo las funciones de párrocos, no solo en el caso de matrimonios sino en todos sus otros derechos y responsabilidades. Esta petición fue aceptada por Pío V con el breve *Expōnī nōbīs fēcīt*, del 24 de marzo de 1567⁸. Las órdenes regulares ofrecían un pronto suministro de personal organizado, con el que la Iglesia simplemente no contaba. Y dejando a un lado todas sus intenciones, Felipe II tenía que ser realista. La transformación de la Iglesia no sería un proceso sencillo. Aun así, el hombre despachado a Santafé para este propósito, y encargado de encabezar dicha transformación, fue fray Luis Zapata de Cárdenas. Para entender por qué, vale la pena conocer su carrera antes de que se convirtiera en arzobispo de Santafé.

La carrera de fray Luis Zapata de Cárdenas

Zapata nació en Llerena (Extremadura), en 1515, en una familia noble y militar (Garraín 381; Marín 37; Melquíades, *Misioneros* 367). Quizás siguiendo su ejemplo, fue soldado en su juventud y peleó por Carlos V en Italia, Alemania y Flandes, y alcanzó —ayudado sin duda por sus conexiones familiares— el rango de maestre de campo, lo que le daba mando sobre entre mil y cinco mil hombres⁹.

8 *Expōnī nōbīs fēcīt*, 24-III-1567 (rep. en Metzler y Roselli 2: 760-763). Véase también A. García (384).

9 Según José María Ots Capdequí, “maestre de campo” denota un oficial militar de rango superior a cargo de cierto número de hombres. A veces se ha traducido como ‘mariscal de campo’ (“Don Manuel” 302, traducción mía). Geoffrey Parker es más exacto y explica que un maestre de campo comandaba un tercio, y era inmediatamente inferior a un maestre de campo general, “la tercera posición más alta del Ejército”. Agrega que en el siglo xvi un tercio estaba compuesto de “entre diez y veinte compañías, o mil y cinco mil hombres” (xxvi, 103, traducciones mías). Según R. A. Stradling, después de 1621 esto se redujo a alrededor de mil hombres (357). Sobre Zapata, véase Marín (37); Restrepo (17).



Figura 1.

Retrato anónimo del arzobispo Fray Luis Zapata de Cárdenas, parroquia de Nuestra Señora de las Nieves, Bogotá (cortesía de monseñor Gabriel Londoño Sepúlveda CSSR, párroco. Fotografía de María del Pilar Álvarez)

Finalmente, Zapata decidió dejar el Ejército y convertirse en franciscano¹⁰. Ascendió rápidamente por los diversos rangos; se convirtió en el guardián del convento franciscano de su nativa Llerena y en superior de varios conventos en su provincia, en el curso de algunos años (Arroyo 40). En 1561 fue nombrado comisario general de los franciscanos del Perú, la tercera persona en desempeñar esa función (Arroyo 41 ss.; Garraín 382). Este cargo, junto al de comisario general de México, había sido creado por el ministro general fray Pablo Pissoti de Parma, en agosto de 1532, y confirmado por

¹⁰ La historia de su cambio de carrera está envuelta en el mito. En su historia de los dominicos del Nuevo Reino, de 1701, el dominico Alonso de Zamora escribió que había sido el resultado de la aparición del fantasma de un amigo y compañero que había sido soldado con él (lib. 4, cap. 2). Véase también Marín (40).

el capítulo general de la orden de 1533 (Arroyo 12). Los candidatos eran seleccionados por el ministro general personalmente y dotados de jurisdicción sobre todas las provincias franciscanas del Virreinato del Perú, donde — desde Lima — debían realizar visitas y presidir capítulos provinciales¹¹. Esto significaba que Zapata fue despachado al Nuevo Mundo con poder sobre todos los franciscanos de Sudamérica en el momento en que el poder y la influencia de los frailes menores sobre el proyecto de evangelización estaban en su cénit. Su tarea era supervisar el desarrollo de la orden y corregir abusos.

Durante su tiempo en el cargo en el Perú, realizó visitas hasta los límites más apartados de las provincias bajo su cargo. Viajó hasta Chile y envió representantes a otras partes, incluido el Nuevo Reino de Granada (Arroyo 42)¹². En 1563, Zapata dirigió un memorial al rey en el que detallaba lo que había encontrado, se quejaba de la creciente influencia y del creciente control de la Iglesia secular: en los últimos dos años, y antes, escribió, “se ha hecho novedad en todo y en parte por la justicia de Vuestra Alteza y por el arzobispo de los Reyes que han inquietado la Religión”¹³. En el centro del problema se encontraba el hecho de que el arzobispo había estado instalando clérigos seculares en áreas donde actuaban los misioneros franciscanos, y donde ya manejaban colegios e iglesias¹⁴.

El propósito principal de Zapata era corregir abusos entre los frailes que estaban bajo su jurisdicción y, en general, mejorar la

-
- 11 Entre 1572 y 1583 se disputó el poder del ministro general de nombrar candidatos. En 1572 fue creado el cargo adicional de comisario general de Indias, el titular del cual debía residir en la corte de Madrid. Por esto no estuvo claro en quién recaía la responsabilidad de nombrar a los comisarios. Finalmente, el capítulo general de Toledo de 1583 clarificó que era jurisdicción del ministro general, y de nadie más (Arroyo 13 ss.).
 - 12 La corona ordenó a las autoridades civiles del Nuevo Reino que asistieran a sus agentes, en febrero 1561, con la carta del rey a la Audiencia de Santafé y las autoridades de Cartagena y Santa Marta, Toledo, 19-II-1561, rep. en Friede (*Fuentes* 2: 168).
 - 13 Memorial al rey del comisario general fray Luis Zapata de Cárdenas y el ministro provincial fray Antonio de San Miguel, Lima, 22-IX-1563 (rep. en Lisson 234).
 - 14 Memorial al rey del comisario general fray Luis Zapata de Cárdenas y el ministro provincial fray Antonio de San Miguel, Lima, 22-IX-1563 (rep. en Lisson 234).

eficiencia de su proyecto misionero. Por esta razón, fue fundamental en la decisión de separar a Chile, el Nuevo Reino de Granada y Quito de la provincia franciscana del Perú y erigirlos en provincias autónomas, con sus propios gobiernos y estructuras disciplinarias (Arroyo 42)¹⁵. Sus esfuerzos disciplinarios tuvieron éxito. En agosto de 1564, el mismo arzobispo de Lima del cual Zapata se había quejado lo elogió por su conducta en la redistribución de doctrinas. Zapata había cedido varias de estas parroquias, pero “ha dejado a cargo de su orden las que buenamente, y de personas religiosas y cuales convienen para este oficio, [se] pueden proveer”, y esto le había merecido el respeto del arzobispo¹⁶. Por la misma razón, cuando terminó su periodo en el cargo se fue del Perú odiado por muchos de los franciscanos que habían estado bajo su cargo. El influyente oidor de la Audiencia de Lima, Lope García de Castro, recomendó que se lo elevara al episcopado en septiembre de 1565, y mencionó cómo “va malquisto de muchos religiosos de su orden por haberlos querido dominar de la libertad antigua que tenían”¹⁷. Cuando regresó a la península, fue elegido padre provincial de los franciscanos de Extremadura. Pero en 1569 le fue ofrecida la diócesis de Cartagena, y cuando llegó la noticia de la muerte de fray Juan de los Barrios le fue ofrecida la arquidiócesis de Santafé (Melquíades, *Misioneros* 367). Para marzo de 1571, había recibido las bulas que confirmaban su ascenso, y empezó a hacer los preparativos para su regreso al Nuevo Mundo¹⁸.

Es impactante que este importante capítulo de la vida de Zapata sea ignorado por quienes estudian su carrera como arzobispo de Santafé, y que los que lo estudian como franciscano prominente casi nunca examinen su carrera como arzobispo¹⁹. Quizás esto

15 Esto se decidió hacia el final de su periodo en el cargo, en el capítulo general de la orden que se celebró en Valladolid en 1565. Véase S. García (“La evangelización” 282).

16 Carta del arzobispo de Lima al rey, Los Reyes, 2-VIII-1564 (rep. en Vargas, *Manuscritos* 85).

17 Carta del licenciado García de Castro al rey, Los Reyes, 23-IX-1565 (rep. en Levillier, *Gobernantes* 3: 106).

18 Recibo del arzobispo Zapata, Madrid, 16-III-1571 (rep. en Friede, *Fuentes* 6: 98).

19 Esto último es evidente, por ejemplo, en Arroyo; lo anterior, en Garraín; Melquíades (*Misioneros*); Pacheco, (*La evangelización*); Restrepo. Incluso, Marín —su más reciente biógrafo— le dedica apenas tres párrafos a la carrera del arzobispo en el Perú (41-42).

simplemente sea un reflejo de la naturaleza globular de buena parte de la historiografía de las antiguas posesiones españolas en el Nuevo Mundo, en la cual los historiadores parecen imponer límites nacionales modernos en un periodo donde no existían, y no se preocupan por mirar por fuera de ellos. Es como si Zapata el arzobispo y Zapata el franciscano fueran dos personas distintas. Esto es especialmente impactante si se considera que ambos capítulos de su vida estuvieron marcados por controversias entre el clero regular y el secular: en el Perú, estuvo involucrado en disputas para proteger los privilegios de los franciscanos frente a la invasión o —como él mismo lo describió— la inquietud de la jerarquía secular, y en el Nuevo Reino de Granada fue él quien inquietó a los regulares. El propósito de resaltar la carrera de Zapata en el Perú se debe a que los historiadores colombianos tradicionalmente han caracterizado a Zapata como el padre de la Iglesia colombiana, con connotaciones muy específicas: por su papel en la creación de un clero local, muchos de cuyos integrantes eran criollos y mestizos; por su aparente resistencia a los dictámenes de la corona española, y porque sus oponentes eran en su mayoría peninsulares, se le pinta casi como un oponente del régimen colonial, un prócer en su momento²⁰. En la historiografía de su carrera en el Perú, por otra parte, se le pinta como enemigo de los frailes criollos, enviado al Nuevo Mundo a imponer una agenda anticriolla²¹. Pero simplemente examinando su carrera en la Iglesia desde una perspectiva más amplia queda claro que la situación era mucho más compleja. De hecho, Zapata fue escogido para la arquidiócesis de Santafé por su probada historia y sus méritos en la reforma del proyecto misionero franciscano en el Perú, por su

20 Este definitivamente es el caso en los escritos de Lee López para quien “fr. Luis Zapata de Cárdenas fue el creador del clero indígena colombiano en pleno siglo XVI y que como tal, y pese a que su celo haya podido ser en algunos casos indiscreto, su memoria merece el reconocimiento y la gratitud del pueblo colombiano” (“Clero” 28). Entiéndase por “indígena”, aclara Lee López, “originario del país de que se trata” (3).

21 Esto es especialmente claro en el trabajo de Bernard Lavallé, que cita la destitución por parte de Zapata de varios franciscanos de sus oficios y sus peticiones a la península para que mandaran más frailes para hablar de la “actuación anticriolla de los comisarios generales” (192).

capacidad de imponer disciplina eclesiástica, y porque podía hacer todo esto de una manera que era compatible con la nueva dirección que la corona quería que tomara el proyecto evangelizador.

El estado de la Iglesia del Nuevo Reino de Granada

Mientras las Iglesias seculares de México y el Perú se desarrollaban rápidamente desde mediados del siglo XVI, la del Nuevo Reino de Granada se estaba quedando atrás. Esto estaba bastante claro en algunas de las cartas que Zapata recibió de Santafé para informarse del estado de su arquidiócesis antes de su llegada²². “[E]stas partes son tierras nuevas”, empezaba una de las cartas, “donde nuestra santa fe católica y buenas costumbres nuevamente se han de plantar”, pero —se quejaba— “hácese esto con gran dificultad”²³. Esto era un eufemismo. Primero, no había dinero. La mayoría de los españoles del Nuevo Reino tenían “poca experiencia del pagar de los diezmos”, y la mayoría de las doctrinas estaban en manos de las órdenes religiosas²⁴. Pero la falta de dinero no era el único problema. El clero estaba mal entrenado, le faltaba disciplina, y la evangelización no tenía una dirección coherente. Y los frailes estaban aprovechando la confusión generada por el Concilio de Trento y el vacío de poder dejado por la muerte del arzobispo anterior. Sin nadie que los supervisara, habían extendido su poder sobre la Iglesia aún más. Como se quejaba el presidente de la Audiencia, Andrés Venero de Leyva, estaban desbocados,

22 Las autoridades civiles y eclesiásticas de Santafé fueron notificadas del nombramiento de Zapata en abril de 1571 (carta del rey a la Audiencia de Santafé, Madrid, 2-IV-1571, rep. en Friede, *Fuentes* 6: 100-101). Ellas despacharon tres cartas para informarle del estado de la arquidiócesis (carta del cabildo de la catedral de Santafé al arzobispo Zapata, Santafé, 4-V-1571, rep. en Friede, *Fuentes* 6: 114-122; carta del presidente Venero al arzobispo Zapata, Santafé, 16-V-1571, rep. en Friede, *Fuentes* 6: 124-126; carta de la Audiencia de Santafé al arzobispo Zapata, Santafé, 19-V-1571, rep. en Friede, *Fuentes* 6: 107-110).

23 Carta del cabildo de la catedral de Santafé al arzobispo Zapata, Santafé, 4-V-1571 (rep. en Friede, *Fuentes* 6: 114).

24 Carta del cabildo de la catedral de Santafé al arzobispo Zapata, Santafé, 4-V-1571 (rep. en Friede, *Fuentes* 6: 114).

[...] queriéndolo mandar todo, haciéndose reyes y papas y excomulgando a todos y poniendo entredichos y anatemas por cada cosilla que se les antoja, tomando a vuestra señoría reverendísima, y a su antecesor, su oficio pastoral y a los curas el suyo, debajo de sus privilegios e indultos antiquísimos, mal entendidos. Y como muchos son idiotas, no se puede traer a razón y justicia.²⁵

Otra carta describía que una de las fuentes de discordia era “un *propiō motū* de Su Santidad que dicen que se concedió después del Concilio Tridentino”, probablemente una referencia al breve *Expōnī nōbīs fēcit* del 24 de marzo de 1567, que restituía algunos de los privilegios de los que los frailes habían sido despojados por el Concilio de Trento. El breve permitía a los frailes del Nuevo Mundo tener cura de almas y cumplir las funciones de párrocos para el bien del esfuerzo misionero, afuera en las doctrinas, donde no había sacerdotes seculares²⁶. Pero los frailes del Nuevo Reino de Granada, según el cabildo de la catedral, estaban yendo mucho más allá y se adjudicaban estas funciones donde ya había sacerdotes seculares designados, “cosa inaudita y nunca pensada ni vista que donde hay parroquia y cura que frailes se entremetan”, pues hasta habían nombrado frailes en doctrinas sin aprobación episcopal²⁷. También habían tomado una de las dos cofradías de la catedral, la de la Vera Cruz, y se la habían llevado a su iglesia, sin duda para aprovecharla en su propio programa de evangelización y construcción de la Iglesia²⁸. Hasta habían insultado al deán, mostrando desprecio por la autoridad de quienes gobernaron la arquidiócesis durante la sede vacante. “Sobre esto y más hemos tenido tantos

25 Carta del presidente Venero al arzobispo Zapata, Santafé, 16-V-1571 (rep. en Friede, *Fuentes* 6: 124-125).

26 Carta del cabildo de la catedral de Santafé al arzobispo Zapata, Santafé, 4-V-1571 (rep. en Friede, *Fuentes* 6: 116).

27 Carta del cabildo de la catedral de Santafé al arzobispo Zapata, Santafé, 4-V-1571 (rep. en Friede, *Fuentes* 6: 116-118).

28 Gary Graff enfatiza el papel de las cofradías en el proceso de creación de las parroquias españolas (341 ss.).

encuentros con ellos”, se quejaban, “que para decirlo era menester mucho tiempo y papel”²⁹.

Estas quejas no eran de ninguna manera exclusivas del Nuevo Reino de Granada. De hecho, es crucial ponerlas en el contexto de la campaña real para extender el poder y la influencia de la Iglesia secular. Los agentes reales y los miembros del cabildo de la catedral que escribieron estas cartas no se iban a poner del lado de los frailes en este proceso, por lo que estas fuentes son solo el testimonio de quienes apoyaban la reconfiguración de la evangelización. Desde su perspectiva, las órdenes religiosas eran un obstáculo para el correcto desarrollo de la Iglesia en el Nuevo Reino. Por eso es que la mayoría de sus quejas eran jurisdiccionales: acerca de cómo los regulares estaban manejando parroquias y nombrando párrocos ellos solos, cómo lo habían estado haciendo durante décadas, sin importarles las disposiciones del Concilio de Trento o los planes de la corona. Se quejaban de la disciplina de los frailes, pero porque no podían hacer nada al respecto. Esto, sin embargo, no quiere decir que todo estuviera funcionando perfectamente del lado de los regulares. La situación de los franciscanos del Nuevo Reino de Granada ya había llamado la atención de sus superiores, quienes habían despachado a fray Francisco de Olea a Santafé como padre provincial, para que realizara una visita y atendiera las quejas que estaban llegando a la península. En junio de 1572, Olea escribió a sus superiores para explicarles cómo le había ido, y describió que empezando su tarea había sido asaltado por algunos de los frailes que quería disciplinar, quienes “quemaron todos los papeles de la visita, [y] [...] otros avisos que yo tenía anotados” y luego “violentamente me tomaron el sello de oficio de provincial [...] Y hecho esto, eligen por provincial a un fraile llamado fray Juan Belmes; al cual, conforme a su visita tenía determinado de le enviar a España gravemente penitenciado”³⁰.

29 Carta del cabildo de la catedral de Santafé al arzobispo Zapata, Santafé, 4-V-1571 (rep. en Friede, *Fuentes* 6: 117-118).

30 Carta de fray Francisco de Olea O. F. M. al rey, Santafé, 12-VI-1572 (rep. en Friede, *Fuentes* 6: 177-178).

Este tipo de violencia no era rara entre clérigos en otras partes de la América española, pero de todas formas era precisamente el tipo de comportamiento que los reformistas querían erradicar.

La razón por la que la corona había dependido de los frailes para la evangelización era que tenían el personal y la organización que la Iglesia secular inicialmente no tenía. Las órdenes religiosas estuvieron bien dispuestas a contribuir a la evangelización, especialmente dada su historia de participación en misiones entre los no cristianos. Pero incidentes como el de Olea socavaban no solo el argumento de la corona para dejar que los regulares fueran al Nuevo Mundo, sino también los argumentos de las órdenes religiosas, que no querían enviar a sus frailes para que se enloquecieran y dejaran de cumplir sus votos³¹. Tanto la corona como las autoridades franciscanas respondieron rápidamente. El 7 de agosto de 1572 el rey le informó a fray Luis Zapata de Cárdenas que había sido facultado por el ministro general para “visitar, corregir y reformar los religiosos y conventos de la dicha orden que hay en esas provincias del Nuevo Reino de Granada”³². Zapata estaba siendo enviado al Nuevo Reino para reconfigurar ambos brazos de la Iglesia.

El arzobispo llegó a Santafé el 28 de marzo de 1573 y fue recibido por el cabildo de la catedral, que estaba feliz de verlo³³. Los miembros del cabildo le escribieron al Consejo de Indias para agradecerle y expresaron su deseo de que con la llegada de Zapata “no solamente la Iglesia pero el reino será ilustrado”³⁴. Y aun así, en el transcurso de los siguientes diez años Zapata estuvo a punto de rendirse, e incluso trató de abandonar el Nuevo Reino de Granada, y se ganó el odio de muchos funcionarios en todos

31 Este fue exactamente el argumento que expuso el sucesor de Zapata como comisario general del Perú, fray Antonio Ortiz, en una carta al rey del 20 de octubre de 1590 (Vargas, *Historia* 206).

32 Carta del rey al arzobispo Zapata, El Escorial, 7-VIII-1572 (rep. en Friede, *Fuentes* 6: 192-193).

33 Carta del arzobispo Zapata al Consejo de Indias, Santafé, 31-III-1573 (rep. en Friede, *Fuentes* 6: 212).

34 Carta del cabildo de la catedral de Santafé al Consejo de Indias, Santafé, 30-III-1573 (rep. en Friede, *Fuentes* 6: 211).

los niveles de su administración civil y eclesiástica. La controversia que Zapata encendió llegó hasta los más altos niveles de la administración imperial. Como en México y el Perú, este periodo fue turbulento; a medida que la corona respaldaba con su autoridad a la creciente Iglesia secular, se involucraba cada vez más en la conducta de la evangelización e introducía una nueva política lingüística —desde 1574, y en especial a partir de 1580—. Pero en el Nuevo Reino de Granada estas tensiones tomarían una forma muy particular, como consecuencia de los métodos que se emplearon para implementar este cambio. Así, la controversia sobre las ordenaciones en el Nuevo Reino se desarrolló en dos etapas principales, influenciadas por acontecimientos relacionados con la reconfiguración de la Iglesia que tenían lugar alrededor del Nuevo Mundo. La primera etapa ocurrió entre la llegada de Zapata, en 1573, y la promulgación de la nueva legislación lingüística de agosto y septiembre de 1580, que llegó al Nuevo Reino en 1581. La segunda, moldeada por estos decretos, duró hasta la muerte del arzobispo en 1590.

La controversia de las ordenaciones en el Nuevo Reino de Granada

La Iglesia secular renace, 1573-1581

Tres días después de su llegada, Zapata le escribió al rey para quejarse de que, aunque el Nuevo Reino de Granada había sido conquistado y poblado por españoles desde hacía unos cuarenta años, durante los cuales se supone que se debía haber evangelizado, tan poco se había logrado que “es lástima ver cuán poco fruto han hecho en la viña del Señor los que la han cultivado en lo tocante a los naturales”³⁵. Esta fue una queja recurrente en la correspondencia entre la corona y sus obispos del Nuevo Mundo, y lo seguiría

35 Carta del arzobispo Zapata al Consejo de Indias, Santafé, 31-III-1573 (rep. en Friede, *Fuentes* 6: 212).

siendo por décadas. Pero lo importante aquí es que esta primera carta ya proporciona una pista acerca de cómo intentaría Zapata resolver estos problemas. El nuevo arzobispo se quejaba de que algunos hombres habían viajado a otras diócesis y habían sido ordenados por otros obispos durante la sede vacante, “por lo cual caen en irregularidad” al no contar con la autorización de sus obispos. Zapata quería el poder de regularizar estas ordenaciones. Pero también quería más, al pedir que se le facultara para dispensar a “otros que han cometido homicidio voluntario y son incapaces de órdenes y se quieren ordenar”³⁶. Zapata era consciente de que había un amplio marco legal en vigor que le otorgaba importantes poderes de dispensación. De hecho, el breve *Dēcēns et dēbitum* del 4 de agosto de 1571 explícitamente le reservaba a Roma el poder de dispensar a alguien de la irregularidad contraída a través del homicidio (además de la simonía)³⁷. Pero Zapata ya pensaba que estos amplios poderes iban a ser insuficientes, pues planeaba sacar de su crisis a la Iglesia secular del Nuevo Reino a través de la ordenación de candidatos al sacerdocio, y tomar el control de la evangelización a la fuerza.

En esta primera etapa, la crítica a las ordenaciones surgió de cuatro frentes: la Real Audiencia, un compañero obispo, la corona y las órdenes religiosas. La Audiencia fue la primera en quejarse, en abril de 1575. Un largo memorial enviado por la Audiencia al Consejo de Indias contenía, entre otras cosas, un par de párrafos acerca del estado de la Iglesia. Se mencionaban la falta de fondos de la arquidiócesis, la necesidad de fundar un convento y — en tan solo dos renglones — que “el arzobispo de este reino ordena muchos clérigos y sacerdotes y da unas órdenes y ordena hombres oficiales y advenedizos y sin letras y mestizos y otros muchos”³⁸. Esto inmediatamente sorprendió al consejo. Al margen, se escribió una

36 Carta del arzobispo Zapata al Consejo de Indias, Santafé, 31-III-1573 (rep. en Friede, *Fuentes* 6: 212).

37 *Dēcēns et dēbitum*, 4-VIII-1571 (rep. en Metzler y Roselli 2: 900). “[...] homicidō voluntariō extrā bellum commissō ac symoniae lābe dumtaxat excēpta”.

38 Carta de la Audiencia de Santafé al rey, Santafé, 10-IV-1575 (rep. en Friede, *Fuentes* 6: 407-408).

nota: “Envíese al arzobispo la cédula que se le envió de Quito sobre esto, y avíseles a estos [a la Audiencia]”³⁹. Esto hacía referencia a una carta enviada al obispo de Quito en diciembre de 1568, en la cual se le avisaba que no debía ordenar “a los dichos mestizos de ninguna manera hasta que habiéndose mirado en ello se os avise de lo que se ha de hacer”⁴⁰.

Una segunda queja surgió enseguida, de mano del dominico fray Francisco de Miranda, quien fue más cáustico en su crítica al arzobispo y sus acciones⁴¹. “Es gran pasividad la que tiene” el arzobispo Zapata, se quejaba Miranda,

[...] en ordenar mucha gente perdida y sin honra ni ser de hombres, que son como unos animales brutos sin saber leer ni rezar y otras cosas que son y convienen mucho a su estado y religión [...]. También ha ordenado otra gente que llaman mestizos, los cuales en estas partes no son más que unas monas, porque ellos no saben rastro de cristiandad ni tienen virtud alguna. Antes entregados a los vicios y deleites de estas tierras que son muchos. De donde han venido los sacerdotes que acá están a ser ultrajados, menospreciados, tenidos en poco y desechados del favor del mundo, pues todo lo tienen por contrario.⁴²

Miranda se estaba refiriendo a sus compañeros frailes, quienes estaban sufriendo por las acciones de Zapata. Ya desde estos primeros años, Zapata venía reforzando el clero secular a costa de los regulares, quienes estaban siendo “desechados”. Esto quedó aún más claro en una tercera queja, esta vez del nuevo obispo de Cartagena, fray Dionisio de Sanctis, en su primera carta a la corona luego de tomar posesión de su diócesis, en mayo de 1575.

39 Carta de la Audiencia de Santafé al rey, Santafé, 10-IV-1575 (rep. en Friede, *Fuentes* 6: 407-408).

40 Real cédula, “Para que el obispo de Quito no confiera órdenes eclesiásticas a mestizos”, El Pardo, 2-XII-1568 (rep. en Konezke, *Colección* 436).

41 Carta de Francisco de Miranda O. P. al Consejo de Indias, Santafé, 20-VI-1575 (rep. en Friede, *Fuentes* 6: 363-365).

42 Carta de Francisco de Miranda O. P. al Consejo de Indias, Santafé, 20-VI-1575 (rep. en Friede, *Fuentes* 6: 364, énfasis mío).

“[E]ntiendo que se podrían excusar la multitud de los frailes y clérigos que vienen por algunos años”, escribió, “porque el arzobispo del reino se ha dado tanta prisa a ordenar de toda prisa que ya está llena la tierra”⁴³.

El arzobispo Zapata explicó sus acciones en una carta al Consejo de Indias del 20 de septiembre de 1575. Empezó recordándole su larga carrera al servicio de la corona, primero como seglar y luego como fraile, y explicaba que “cuando venía a este Reino me parecía que entendía algo y hállome ahora en esta tierra tan nuevo y tan sin fuerzas ni nervios que me parece que es tiempo perdido el que aquí gasto”⁴⁴. Los frailes estaban abusando de sus privilegios y entrometiéndose en todo. El problema principal era jurisdiccional. Estaban estableciendo “monasterios” en todas partes: “vase un fraile a un pueblo de diez casitas de paja y métese en una casilla de paja y pone un altar y dice misa y ¡cátalo! monasterio”. Como se expandían sin supervisión, estaban drenando los recursos de la Iglesia: “esto es causa para que las iglesias y sus ministros sean las más pobres que se puedan imaginar”⁴⁵. Ellos habían sido autorizados para erigir altares y proveer ministros para ellos por la bula *Aliās fēlicis recōrdātiōnis* de León X de 1525. La bula se había otorgado en un periodo muy diferente, para que pudiesen empezar el proceso de evangelización. Pero en el Nuevo Reino de Granada, seguían usando estos poderes⁴⁶. Esto ahora era incompatible con la reconfiguración de la Iglesia que Zapata buscaba implementar. Y al recordarle al consejo su lealtad a la corona, Zapata enfatizaba que el rey y él estaban del mismo lado. Pero no fue completamente deferente, pues le recordó al rey que “los preladados en sus iglesias, así por derecho como por necesidad que para ello hay, hacen órdenes”⁴⁷. Era su prerrogativa, como obispo,

43 Carta de fray Dionisio de Sanctis, obispo de Cartagena, al rey, Cartagena, 25-V-1575 (rep. en Friede, *Fuentes* 6: 429).

44 Carta del arzobispo Zapata al Consejo de Indias, Santafé, 20-IX-1575 (rep. en Friede, *Fuentes* 6: 445).

45 Carta del arzobispo Zapata al Consejo de Indias, Santafé, 20-IX-1575 (rep. en Friede, *Fuentes* 6: 447).

46 *Aliās fēlicis recordātiōnis*, 25-VI-1521 (rep. en Metzler y Roselli 1: 161-163).

47 Carta del arzobispo Zapata al Consejo de Indias, Santafé, 20-IX-1575 (rep. en Friede, *Fuentes* 6: 446-447).

ordenar clérigos, “y así lo he hecho yo en esta mi iglesia donde he ordenado algunos. Y entre ellos habré ordenado cuatro o cinco mestizos”⁴⁸. Zapata sabía que las autoridades civiles habían “murmurado de estas órdenes”, pero insistía en que no se estaban quejando de lo que se deberían quejar, pues él actuaba con los mejores intereses de la Iglesia y la corona en mente⁴⁹.

El rey, sin embargo, prefería una estrategia más cautelosa. Así, cuando recibió la primera queja acerca de Zapata de la Audiencia, ordenó que se le enviara una copia del decreto que se le había mandado al obispo de Quito. En 1576, al darse cuenta de que Zapata no había desistido, despachó un decreto específicamente para él, en el que le urgía que tuviera cuidado con sus ordenaciones y le exigía que no ordenara mestizos. Estas ordenaciones de “muchas personas que no tenían suficiencia para ello y a mestizos y a otra gente de esta calidad”, rezaba el decreto, eran “de gran inconveniente por muchas causas que hay y por lo que podría suceder”⁵⁰. Aun así, le encargaba: “lo hagáis como de vuestro celo y cristiandad se confía, dando las dichas órdenes solo a personas que tengan la calidad, suficiencia y habilidad que se requiere y no en otras que carezcan de ello”. En cuanto a los mestizos, le exigía que no ordenara más, “hasta que otra cosa se provea en ello”⁵¹. Mientras tanto, le ordenó a la Audiencia y al obispo Sanctis que vigilaran a los mestizos que se habían ordenado, y “cómo los que ya están ordenados usan sus oficios y viven”⁵².

Pero Zapata no iba a parar. Notificó al rey que había recibido la cédula en una carta de febrero de 1577. Escribió sarcásticamente que “aunque en parte parece dárseme reprensión por lo que en

48 Carta del arzobispo Zapata al Consejo de Indias, Santafé, 20-IX-1575 (rep. en Friede, *Fuentes* 6: 447).

49 Carta del arzobispo Zapata al Consejo de Indias, Santafé, 20-IX-1575 (rep. en Friede, *Fuentes* 6: 447).

50 Real cédula, “Que no se ordenasen personas no merecedoras de ello ni mestizos”, Madrid, 18-I-1576 (rep. en Konetzke, *Colección* 491).

51 Real cédula, “Que no se ordenasen personas no merecedoras de ello ni mestizos”, Madrid, 18-I-1576 (rep. en Konetzke, *Colección* 491).

52 Carta del rey a fray Dionisio de Sanctis, obispo de Cartagena, Madrid, 18-I-1576 (rep. en Friede, *Fuentes* 7: 87).

esto de las órdenes había hecho”, él más bien lo había tomado “por regalo y crecida merced, por ser de mano de Vuestra Majestad, [y sabiendo] que a no recibirla, yo siguiera mi intento y teniendo por delante el servicio de Dios y de Vuestra Majestad, lo continuaría”⁵³. Agregó, desafiante:

Y por ella Vuestra Majestad me manda que por ahora tenga la mano en dar órdenes a mestizos hasta que otra cosa se provea y se me mande. Yo así lo haré y cumpliré como Vuestra Majestad lo manda. Pero a lo que mi juicio alcanza, *el demonio tomó por instrumento* para en esto, como lo habrá tomado para en otras cosas, *al que dio de esto aviso a Vuestra Majestad*, para que por esta vía cesase lo que para servir a Dios y a Vuestra Majestad iba encaminado [...].⁵⁴

Una vez más, se presentó del lado del rey, pero se rehusó a aceptar que su estrategia estuviera errada. Por el contrario, enfatizó que era tan conveniente para el bien de la Iglesia y de la corona, que solo el demonio podría estar en desacuerdo. Escrito esto, Zapata siguió con sus ordenaciones, ignorando la prohibición. En 1578 fue promulgada una prohibición general de la ordenación de mestizos y enviada a cada diócesis del Nuevo Mundo⁵⁵. Este texto, que era una copia casi idéntica de la cédula enviada a Quito en 1568, era mucho más tajante que el decreto enviado a Zapata en 1576, y ordenaba que no se debía ordenar a “los dichos mestizos de ninguna manera”⁵⁶. Pero esto ni siquiera provocó una reacción del arzobispo Zapata, quien siguió con sus

53 Carta del arzobispo Zapata al rey, Santafé, 8-II-1577 (rep. en Friede, *Fuentes* 7: 174).

54 Carta del arzobispo Zapata al rey, Santafé, 8-II-1577 (rep. en Friede, *Fuentes* 7: 174, énfasis mío). El lenguaje de la carta es consistente con la analogía de la enfermedad que ya se había convertido en un elemento recurrente en las descripciones de Zapata de su arquidiócesis. Véase, por ejemplo, la carta de Zapata al rey, Santafé, 22-VII-1577 (rep. en Friede, *Fuentes* 7: 209-211).

55 Real cédula, “Que no se dé órdenes a mestizos”, El Pardo, 2-XII-1578 (rep. en Konetzke, *Colección* 514). Está claro que fue enviada a todas las otras diócesis en la copia que está en el Archivo General de Indias, 10 427, lib. 30, ff. 293 r.-294 r.

56 Véase la prohibición de 1568 y 1578, “por ahora no las daréis a los dichos mestizos de ninguna manera”, y la de 1576, “tenga en esto la mano [...] que por ahora no conviene que los mestizos se ordenen”.

ordenaciones. El rey hasta pudo haberse imaginado que el arzobispo del Nuevo Reino le había obedecido.

A finales de marzo de 1579, la corona recibió una nueva queja. Una vez más era la Audiencia la que denunciaba a Zapata. “[N]o solo no se ha abstenido de hacerlo”, se quejaban, sino que desde “más de un año a esta parte lo ha hecho con mayor nota”, y decían tener evidencia de esto (AGI, SF 16, r. 23, n. 86, f. 13 v.). De hecho, la Audiencia recomendaba que se enviase a alguien de la península para investigar, con “poder para suspender a los tales sacerdotes que son los que habemos dicho y para adelante no pudiesen los prelados ordenar a ninguno sin que primero fuese aprobado por las Audiencias o por los inquisidores” (AGI, SF 16, r. 23, n. 86, f. 13 v.). Agregaron que ellos habían investigado, y que se habían enterado de que los obispos de Quito y de Cuzco también querían ordenar hombres en grandes cantidades, “principalmente por tener mucha familia y domiciliarios y ampliar su jurisdicción con hacer tantos sujetos a ella”. Pero la Audiencia estaba preocupada de que resultaran “tantos males y daños en todo lo espiritual y en la ejecución de la real justicia”, dado que el clero estaba exento de la jurisdicción de las cortes seculares, “que no se puede encarecer con ningunas palabras”. También se preocupaban por el aumento de los costos que pudieran resultar dada “la obligación que tenemos” de financiar la Iglesia (AGI, SF 16, r. 23, n. 86, f. 13 v.). Esto último era una referencia a lo establecido en el Real Patronato, descrito desde hacía años en bulas como *Eximiae devōtiōnis sincēritās* de noviembre de 1501, dentro del cual la corona se comprometía a proveer adecuadamente las necesidades de la Iglesia a cambio de la concesión, por parte del papado, de todos los diezmos en perpetuidad. Tal responsabilidad recaía en las autoridades civiles de las localidades, cuyos presupuestos ya estaban sobrecargados⁵⁷.

Zapata le escribió al rey poco después, pensando que sería prudente confesar que él sí, efectivamente, había estado ordenando

57 *Eximiae devōtiōnis sincēritās*, 16-XI-1501 (rep. en Metzler y Roselli 1: 89-91).

mestizos, y —una vez más— explicando por qué lo había hecho⁵⁸. Pero esta vez, el rey no hizo nada: no le ordenó al arzobispo que desistiera ni mucho menos nombró a visitadores para que lo investigaran y obligaran a desistir. Zapata siguió haciéndolo. En octubre de 1580, los ministros provinciales de los franciscanos y dominicos del Nuevo Reino de Granada se juntaron para quejarse una vez más de que el arzobispo les estaba quitando sus doctrinas. Ahora habían empezado a enfocar sus críticas de las acciones del arzobispo en los sacerdotes mestizos de este, pues decían que les estaba dando las doctrinas a ellos⁵⁹.

De este examen superficial de la primera etapa de la controversia queda claro que las ordenaciones hechas por el arzobispo Zapata fueron controversiales porque estuvieron involucradas en un proceso más amplio de reconfiguración de la Iglesia. Las quejas de las autoridades civiles fueron jurisdiccionales: estaban preocupadas por los problemas que podían causar sacerdotes indisciplinados en el mantenimiento de la paz, y por las consecuencias que pudieran generar para los cofres reales. La corona, al mismo tiempo, pudo haber estado interesada en fortalecer la Iglesia secular y remediar los problemas del esfuerzo evangelizador, pero quería hacerlo de manera cuidadosa, sin crear problemas adicionales. Finalmente, no valía la pena remover un clero regular problemático solo para reemplazarlo por uno secular aún más díscolo. Pero la corona estuvo dispuesta a darle una oportunidad a Zapata y les ordenó a sus agentes que vigilaran a sus nuevos sacerdotes, pero sin intervenir más. Quizás esto se debió a que el rey confiaba en Zapata. O, más probablemente, a que no tenía más opción. El arzobispo, después de todo, había estado cerca de renunciar en varias ocasiones⁶⁰. En 1577, de hecho, el rey le había ordenado personalmente al

58 Carta del arzobispo Zapata al rey, Santafé, 30-III-1580 (rep. en Friede, *Fuentes* 7: 337-341).

59 Carta del provincial dominico y el provincial franciscano al rey, Santafé, 9-X-1580 (rep. en Friede, *Fuentes* 7: 359-361).

60 Esto no era nada inusual: Jerónimo de Loayza, el arzobispo de Lima, también amenazó con renunciar a su cargo en varias ocasiones.

Consejo de Indias que convenciera al arzobispo de que no renunciara, “por la buena relación que se ha tenido de su persona”⁶¹. En todo caso, la corona no volvió a intervenir en el tema. Las órdenes religiosas, por su parte, fueron las más duras en su crítica a los sacerdotes mestizos de Zapata, quienes se convirtieron en el punto focal de su oposición a la estrategia del arzobispo respecto de la transformación de la Iglesia. Eran ellos, al fin y al cabo, los que más podían perder. Y esa crítica solo se acentuaría en los últimos diez años de la vida del arzobispo, luego de que la legislación lingüística de 1580 le diera un nuevo ímpetu.

El conflicto por el liderazgo de la Iglesia, 1581-1590

La legislación lingüística de 1580 fue un recordatorio de que lo que pasaba en el Nuevo Reino de Granada no estaba aislado del resto del mundo, y constituyó un paso importante en la reconfiguración de la Iglesia del Nuevo Mundo por parte de la corona. La primera cédula, promulgada en agosto, requería que los sacerdotes que trabajaran en doctrinas supieran la lengua de sus feligreses (*Recopilación* 1: lib. 1, tít. xv, ley 6). La segunda, promulgada en septiembre, ordenaba que se establecieran cátedras para que expertos en la “lengua general” de cada región la enseñaran a quienes lo necesitaran (AGI, SF 234, r. 3, d. 47, ff. 1 r.-3 v.). La nueva política era clara: se mandaba a los “obispos [...] a los cabildos sede vacante y a los prelados de las órdenes que no ordenen de orden sacerdotal, ni den licencia para ello, a ninguna persona que no sepa la lengua general de los dichos indios”. Este conocimiento debía ser examinado y certificado por el catedrático, y a los candidatos se les pedía haberlo estudiado con él durante “por lo menos un curso entero” (AGI, SF 234, r. 3, d. 47, f. 2 r.). Esto iba a ser obligatorio, “aunque el tal ordenante tenga habilidad y

61 Estas instrucciones se encuentran al margen de un reporte del Consejo de Indias que detallaba varias de las peticiones de Zapata, incluida una en la que solicitaba autorización para pedirle al papa que lo relevara de su cargo (carta del Consejo de Indias al rey, Madrid, 18-I-1577, rep. en Friede, *Fuentes* 7: 156).

suficiencia en la facultad que la Iglesia y los sacros cánones mandan, pues para el enseñamiento y doctrina de los dichos indios lo más importante es saber la dicha lengua” (AGI, SF 234, r. 3, d. 47, ff. 2 r.-2 v.). El arzobispo Zapata y las autoridades civiles empezaron a actuar rápidamente. La Audiencia promulgó el decreto, escogió una lengua indígena que fuera designada “lengua general”, publicó los detalles de la cátedra y nombró al candidato exitoso. Zapata, mientras tanto, declaró que todas las doctrinas quedaban vacantes, para que pudieran llenarse con clérigos idóneos (Lee, “Gonzalo Bermúdez” 197). Para el arzobispo y sus clérigos mestizos, la legislación era un milagro. Zapata había favorecido un cambio de política lingüística durante varios años, declarando en su carta de 1577 que no había encontrado un mejor método para evangelizar a los indios: “que en sus propias lenguas se les predique y declare el Santo Evangelio”⁶². Sus clérigos no solo estaban calificados, sino que hablaban las lenguas indígenas con fluidez, prácticamente desde el nacimiento. Pero los frailes no iban a ceder su posición sin luchar. La legislación de 1580, entonces, marcó el tono que tomaría el encarnizado conflicto entre las Iglesias regular y secular que seguiría desarrollándose en la arquidiócesis durante el resto de la vida del arzobispo, y transformaría la controversia sobre la ordenación sacerdotal de mestizos.

Muy pronto, las quejas empezaron a inundar la cancillería real. Estas se concentraban en la política como tal, que iba en contra de la que habían favorecido los frailes en el Nuevo Reino de Granada, en la pérdida de sus parroquias y —por supuesto— en las ordenaciones hechas por el arzobispo Zapata. El ejemplo más llamativo de esta renovada crítica fue una carta de fray Pedro de Azuaga, el provincial de los franciscanos, de marzo de 1583. En ella, Azuaga criticaba la nueva política lingüística del rey, “en que se manda [que] aquellos [que] doctrinen sepan la lengua. Lo cual es de gran perjuicio, así de nuestra fe como de los naturales”, y daba un número de

62 Carta del arzobispo Zapata al rey, Santafé, 8-II-1577 (rep. en Friede, *Fuentes* 7: 173).

razones por las que creía que se debía abolir la nueva medida⁶³. Como era de esperar, su crítica pronto se enfocó en los sacerdotes de Zapata, en especial los mestizos, a quienes Azuaga veía como los mayores beneficiados de la nueva política lingüística: “ninguno de cuantos hay acá sabe gramática ni lo que pertenece para doctrinar e informar en la fe”, se quejó, “o son mestizos que saben menos [...] ni aún leer no saben”, y seguía criticándolos⁶⁴. Azuaga sugirió que el rey debía reinstaurar la política anterior, formulada en la década de 1550, que requería que se enseñara español a los indios. Pero era demasiado tarde

El arzobispo Zapata había avanzado bastante en su proyecto de transformar la Iglesia secular. El 26 de marzo de 1583, le envió un exhaustivo reporte al rey con información detallada sobre cada uno de los sacerdotes seculares activos en la arquidiócesis, empezando por el cabildo de la catedral y siguiendo hasta los recién ordenados⁶⁵. Cuando su predecesor, Juan de los Barrios, había llegado a Santafé, había encontrado solo unos 20 franciscanos, algunos dominicos y menos de 20 sacerdotes seculares en toda la arquidiócesis (Lee, “Clero” 10). Barrios había hecho poco para resolver este desequilibrio, ordenando apenas 4 sacerdotes seculares antes de su muerte, en 1569 (Lee, “Clero” 30). Zapata, por el contrario, menciona individualmente a 92 sacerdotes seculares en su carta de 1583. De estos 92, escribió que 14 eran mestizos. Pero no todos sus clérigos estaban empleados; 13 no lo estaban, aunque uno, Antonio de Sequera, se lo merecía. Cinco sacerdotes más estaban sufriendo trabajos a pesar de no estar desempleados, pues se ocupaban en beneficios que pagaban salarios insuficientes, “mereciendo como merecen más de lo que tienen, que son doctrinas muy pobres”⁶⁶. De los mestizos, 5 estaban desempleados. “Y si Vuestra Majestad dijere que cómo no están ocupados clérigos tan virtuosos y que por saber

63 Carta de Pedro de Azuaga O. F. M. al rey, Santafé, 20-III-1583 (rep. en Friede, *Fuentes* 8: 168).

64 Carta de Pedro de Azuaga O. F. M. al rey, Santafé, 20-III-1583 (rep. en Friede, *Fuentes* 8: 168-169).

65 Carta del arzobispo Zapata al Consejo de Indias, Santafé, 26-III-1583 (rep. en Friede, *Fuentes* 8: 180-193).

66 Carta del arzobispo Zapata al Consejo de Indias, Santafé, 26-III-1583 (rep. en Friede, *Fuentes* 8: 182, 185).

la lengua [general] son muy necesarios para la conversión de los indios y administración de los sacramentos”, escribió, “respondo, que no les dejan lugar vacío los frailes de las órdenes de Santo Domingo, San Francisco y San Agustín de esta ciudad”, aunque podía nombrar más de 10 doctrinas necesitadas de un cura que pudiera hablar la lengua de sus feligreses⁶⁷. Esta era una situación radicalmente distinta a la que había encontrado cuando había llegado. Y las ordenaciones solo iban a continuar.

Más aún, con su entusiasmo renovado, Zapata aprovechó la oportunidad que le daba la nueva legislación para introducir medidas adicionales, aunque estas no fueron del todo exitosas. En 1582 fundó un seminario diocesano, como lo pedía el Concilio de Trento, y empezó a pedir fondos para sostenerlo⁶⁸. Envió un procurador a Madrid y a Roma con este propósito el año siguiente, con instrucciones de que explicara que hasta entonces el seminario se había estado sosteniendo con contribuciones de los salarios del cabildo de la catedral, “desde el reverendísimo hasta el sacristán”⁶⁹. Pero los fondos no se conseguían, en gran medida por la oposición de la Audiencia a las ordenaciones del arzobispo. Y cuando, en 1586, el arzobispo les dio tareas adicionales a los seminaristas, y los mandó a servir en la catedral y a cantar — pues no había dinero para pagar un coro de verdad, y no había quién sirviera —, estos renunciaron y el seminario tuvo que cerrar⁷⁰. Además, al ver que estaban celebrándose concilios provinciales en México y el Perú, Zapata trató de hacer lo mismo y convocó uno para agosto de 1583⁷¹. Pero el proyecto cayó víctima de una disputa jurisdiccional con la arquidiócesis de Lima,

67 Carta del arzobispo Zapata al Consejo de Indias, Santafé, 26-III-1583 (rep. en Friede, *Fuentes* 8: 183). Las parroquias en cuestión eran “Bogotá [hoy Funza], Fontibón, Bosa, Suba y Tuna, Cajicá, Guasca, Guatavita, Chocontá, Ubaté, Ubaque, Pasca y Chiaysaque y Fusagasugá”.

68 Carta del arzobispo Zapata al rey, Santafé, 12-V-1582 (rep. en Friede, *Fuentes* 8: 132-134).

69 Instrucciones del arzobispo Zapata a Alonso Cortés, Santafé, 2-VI-1583 (rep. en Friede, *Fuentes* 8: 197).

70 Carta del arzobispo Zapata al Consejo de Indias, Santafé, 21-I-1586 (rep. en Friede, *Fuentes* 8: 326-338).

71 Carta del arzobispo Zapata al Consejo de Indias, Santafé, 26-III-1583 (rep. en Friede, *Fuentes* 8: 180-193).

cuando el obispo de Popayán — exiliado en Quito como resultado de disputas con las autoridades civiles de su provincia — se negó a reconocer a Zapata como su metropolitano. Para marzo de 1584 no había llegado el obispo de Popayán, y Zapata fue obligado a suspender el concilio y mandar sus quejas al rey⁷².

Ambas iniciativas hubieran contribuido a fortalecer la Iglesia secular. Ambas fallaron por razones que estaban por fuera del control del arzobispo; pero a Zapata aún le quedaba otra opción. El procurador al que mandó al otro lado del Atlántico en 1583 también tenía instrucciones de hacer otra petición:

A esta iglesia se han traído algunos traslados de breves de Su Santidad que ha concedido a los arzobispos de las Indias para poder dispensar en irregularidades con mestizos e ilegítimos que saben la lengua de los indios y en otras muchas irregularidades. Solicitar estos breves en casa del reverendísimo nuncio delegado y traerlos autorizados u originales si se pudieren haber [...] especialmente los concedidos por nuestros muy santos padres Pío V y Gregorio decimotercio.⁷³

Zapata conocía muy bien que las disputas eclesiásticas se podían convertir en algo parecido a una carrera armamentista, a medida que partidos rivales apelaban a autoridades cada vez más altas. Y tener un breve pontificio o copias autenticadas por el nuncio apostólico era tener el arma más poderosa. Habiendo fracasado en sus otras iniciativas, Zapata redobló su campaña de remodelación de la Iglesia del Nuevo Reino — algo que sí estaba bajo su control — ordenando a casi treinta sacerdotes más en los últimos siete años de su vida, incluidos otros ocho mestizos⁷⁴.

72 Acta del arzobispo Zapata, Tunja, 6-III-1584 (rep. en Friede, *Fuentes* 8: 274-275); carta del arzobispo Zapata al Consejo de Indias, Tunja, 7-III-1584 (rep. en Friede, *Fuentes* 8: 276-280).

73 Instrucciones del arzobispo Zapata a Alonso Cortés, Santafé, 2-VI-1583 (rep. en Friede, *Fuentes* 8: 201).

74 Los nuevos sacerdotes mestizos fueron Cristóbal de Ávila, Esteban Zambrano, Hernando de Rojas, Martín Partearroyo, Melchor Romero de Aguilar, Pedro de Alviz, Pedro de Villabona y Sebastián López (Lee, "Clero" 35, 56, 50, 48, 51, 33, 56, 44, respectivamente).

El arzobispo tuvo la fortuna de que la corona decidió respaldar decisivamente con su autoridad a la Iglesia secular. El 6 de diciembre de 1583 envió una nueva cédula a los obispos y arzobispos del Nuevo Mundo en las que les ordenaba que solo nombraran sacerdotes regulares en beneficios y parroquias cuando no hubiera sacerdotes seculares disponibles (AGI, IG 427, lib. 30, ff. 358 v.-359 r.). Este dictamen fue seguido de otra cédula que llegó a Santafé en 1585 y que mandaba que se instalaran sacerdotes seculares en las doctrinas⁷⁵. A Zapata no le hacía falta ningún estímulo, y procedió sin piedad a despojar a los franciscanos de unas cincuenta doctrinas y a los dominicos de otras tantas (Zamora, lib. 4, cap. 6)⁷⁶.

Como era de esperar, los reclamos de los regulares siguieron inundando la cancillería real. En diciembre de 1585, los franciscanos escribieron al rey para quejarse de su “muchacha necesidad que Vuestra Majestad nos vuelva a hacer merced de las doctrinas de que fuimos despojados”. Se quejaban también de la pérdida económica que esto representaba:

padecemos muchas necesidades en nuestras enfermedades, por falta de medicinas y médicos y no tener con qué acudir a la satisfacción de ellas por nuestra mucha pobreza. [...] humildemente suplicamos a Vuestra Majestad no seamos olvidados, pues es manifiesta nuestra necesidad y estado y que sin vuestro real socorro no podremos ir adelante.⁷⁷

Otra petición la siguió en febrero de 1586, esta vez más desesperada, que contaba cómo ellos habían hecho peticiones a la Audiencia para que los dejara quedarse con las doctrinas, a cambio de no cobrar por su administración, si “solo se nos diese la comida, pues [sería] en servicio de Vuestra Majestad y aumento de vuestra real hacienda”⁷⁸. El presidente de la Audiencia, consciente de

75 Esto, según fray Francisco de Gavía, quien se quejaba al respecto en la carta de los franciscanos de Santafé al rey, Santafé, 22-II-1586 (rep. en Friede, *Fuentes* 8: 339-341).

76 Para esta sección también me he apoyado en Pacheco (*La evangelización* 233 ss.).

77 Carta de los franciscanos de Santafé al rey, Santafé, 22-XII-1585 (rep. en Friede, *Fuentes* 8: 321).

78 Carta de los franciscanos de Santafé al rey, Santafé, 22-II-1586 (rep. en Friede, *Fuentes* 8: 340).

sus problemas de liquidez, había pensado que era una buena idea, pero los otros miembros de la Audiencia y el arzobispo no estuvieron de acuerdo.

Finalmente, el rey se apiadó de los frailes y su torrente de quejas, y mandó órdenes a Zapata en marzo de 1586 para que les devolviera sus parroquias. Zapata se negó. El 1° de enero de 1587, los franciscanos volvieron a escribirle al rey para manifestar que estaban siendo perseguidos por Zapata, a quien llamaban traidor de su orden. Incapaces de sostenerse, decían los franciscanos, muchos de sus frailes estaban abandonando el Nuevo Reino de Granada⁷⁹. Esto solo motivó más a Zapata. Mientras tanto, los dominicos mandaron a un procurador a la corte, Hernando de Porras, quien logró obtener un decreto que listaba cada parroquia que Zapata debía regresar a su orden, una por una. Solo con eso lograron que Zapata fuera obligado a devolverlas, pero la pelea continuó (Pacheco, *La evangelización* 235).

Las órdenes religiosas solo dejaron de quejarse de Zapata cuando se murió. El cabildo de la catedral le escribió al rey en mayo de 1590 para informarle que el arzobispo había fallecido en enero. Zapata indudablemente había transformado el panorama eclesiástico del Nuevo Reino de Granada, habiendo ordenado a más de 124 hombres de varias órdenes, lo que incluía a un total de 22 mestizos. Aun así, la controversia de las ordenaciones lo sobrevivió. Después de su muerte, el rey le ordenó al presidente de la Audiencia, entonces Antonio González, que investigara si había algunas irregularidades que necesitaran ser remediadas, pues le habían llegado nuevas quejas⁸⁰. Parece que los detractores del arzobispo habían aprovechado la oportunidad para reactivar la vieja disputa, y el rey —una vez más— quedó involucrado. Pero estas disputas no podrían ni empezar a ser resueltas hasta que fuera nombrado el

79 Carta de los franciscanos de Santafé al rey, Santafé, 1-I-1587 (rep. en Friede, *Fuentes* 8: 367-369).

80 Carta del rey a Antonio González, presidente de la Real Audiencia de Santafé, El Pardo, 28-XI-1590 (rep. en Konetzke, *Colección* 607).

sucesor de Zapata, y la sede permaneció vacante hasta 1598, cuando el arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero llegó a la ciudad.

Queda claro que lo que estaba en juego en esta segunda etapa de la controversia eran el liderazgo de la Iglesia y la forma que debería tomar el proyecto de evangelización, quizás más que antes, pues los sacerdotes de Zapata llegaron a encarnar la nueva dirección que tomaría la evangelización luego de la legislación lingüística de 1580. Las órdenes religiosas habían tenido el control durante años, pero Zapata estuvo determinado a cambiarlo. Por esto, dedicó su episcopado a preparar un nuevo código y un kit de herramientas para sus misioneros, el “Catecismo e instrucciones” de 1576, que incluía directivas sobre cómo evangelizar, un catecismo, un sermonario y legislación sobre la organización de las doctrinas y nuevos pueblos indígenas; ordenó a un ejército de sacerdotes seculares que puso bajo su mando; estableció un seminario para entrenarlos; trató de organizar un concilio provincial para extender sus planes por fuera de los límites de la arquidiócesis metropolitana hacia las diócesis sufragáneas; y despachó a sus nuevos sacerdotes a las localidades. Las órdenes religiosas tenían todo que perder y reaccionaron, como era de esperarse, apelando a cualquier autoridad que pudiera salvar el statu quo. Todo esto era parte de una reconfiguración más amplia de la Iglesia, patrocinada por la corona. Pero mientras que en México y en el Perú esta transformación tuvo lugar a través de la convocación de concilios provinciales, la promulgación de material catequético impreso y la cooperación de las autoridades civiles, en el Nuevo Reino de Granada las opciones a disposición del arzobispo fueron algo más primitivas. Esto explica por qué recurrió a ordenar a tantos sacerdotes. De todas formas, la cantidad de sacerdotes seculares que había en toda la arquidiócesis en el momento de la muerte del arzobispo — más o menos un centenar — parece insignificante cuando se considera que hacia el final del siglo había unos quinientos frailes solo en la ciudad de Lima⁸¹. La ordenación de sacerdotes mestizos, entonces, fue

81 De hecho, en 1593 el arzobispo Mogrovejo le ofreció al rey mandar sacerdotes a Europa porque había sobreabundancia de ellos en su arquidiócesis (Olaechea, “Las instituciones” 234).

controversial porque estuvo involucrada con este amplio rango de corrientes, y fue el principal instrumento del arzobispo Zapata de Cárdenas en su esfuerzo por transformar la Iglesia.

Así, la controversia nos proporciona una visión de conjunto de este tumultuoso periodo en la historia de la Iglesia del Nuevo Mundo. Es testimonio de la complicada relación entre las Iglesias regular y secular en un periodo en el que los esfuerzos por reconfigurar la evangelización pusieron a ambas bajo gran presión. Proporciona un indicio de la interacción de las autoridades del centro —la corona y la curia— con sus agentes en la periferia, ya que permite enfatizar la importancia de aquellos ubicados en las localidades, no solo en la aplicación de políticas sino en su formulación, y es un ejemplo de la fluidez de las cadenas de mando en este periodo. Pero esta no es toda la historia. El lenguaje utilizado para criticar y defender la ordenación de mestizos merece mayor atención, porque revela muchísimo más.

El lenguaje de exclusión

El lenguaje de Zapata

El arzobispo Zapata defendió su decisión de ordenar mestizos en tres ocasiones principales, en sus cartas al rey de 1575, 1577 y 1580, y además —en menor medida— en su reporte de 1583 sobre el clero secular de la arquidiócesis⁸². En su carta del 20 de septiembre de 1575 admitió ante el rey haber ordenado mestizos, después de que este recibiera quejas de la Audiencia, del dominico Francisco de Miranda y del obispo Sanctis de Cartagena. “[H]abré ordenado cuatro o cinco mestizos”, admitió, y agregó: “Digo mestizos, que

82 Carta del arzobispo Zapata al Consejo de Indias, Santafé, 20-IX-1575 (rep. en Friede, *Fuentes* 6: 443-449); carta del arzobispo Zapata al rey, Santafé, 8-II-1577 (rep. en Friede, *Fuentes* 7: 172-182); carta del arzobispo Zapata al rey, Santafé, 30-III-1580 (rep. en Friede, *Fuentes* 7: 337-341); carta del arzobispo Zapata al Consejo de Indias, Santafé, 26-III-1583 (rep. en Friede, *Fuentes* 8: 180-193).

son hijos naturales de españoles y de indias y son naturales de esta tierra”⁸³. Justificó sus acciones con varios argumentos que repetiría y desarrollaría en el curso de los próximos años. Primero, “como son naturales, están quedos en la tierra y permanecen en ella, y si tuvieren vicios, que de todas suertes pocos hay sin ellos, están más sujetos [y] quedos para el castigo”⁸⁴.

Este era un argumento importante, porque sintetizaba el problema principal al que se enfrentaba al tratar de imponer disciplina entre los frailes, algo de lo que ya tenía bastante experiencia, adquirida en sus años como comisario general de los franciscanos del Perú. Los frailes tendían a desaparecer si se metían en problemas, o incluso cuando veían mejores oportunidades en otros lugares. Esto fue reiterado en su queja de 1577, al describir cómo muchos frailes, “en estando un año y teniendo noticia de lo que es esta tierra y de lo que es el Perú, luego se procuran de ir, porque los salarios del Perú y de toda aquella tierra son muy mayores y aventajados que los de esta. Y luego piden licencia para se ir y si no se les da, se la toman”⁸⁵. Al fin y al cabo, el Nuevo Reino de Granada no era solo la periferia, sino la periferia de la periferia. El Perú y México ofrecían no solo mejores salarios, sino también mejores oportunidades de promoción. Los frailes lo sabían, y por eso se iban. Los mestizos, por el contrario, tenían una fuerte conexión con el territorio. “[P]obres o ricos”, explicaba el arzobispo en 1575, “han de parar por estar en su tierra y aprovecharán más que no los que andan vagando”⁸⁶. Esto no era necesariamente una consecuencia de su amor por su provincia, o simplemente de que no tuvieran los mismos contactos que tenían muchos de los frailes en la península, sino de que el clero diocesano estuviera amarrado a sus parroquias, y frecuentemente no tenían más opción.

83 Carta del arzobispo Zapata al Consejo de Indias, Santafé, 20-IX-1575 (rep. en Friede, *Fuentes* 6: 447).

84 Carta del arzobispo Zapata al Consejo de Indias, Santafé, 20-IX-1575 (rep. en Friede, *Fuentes* 6: 447).

85 Carta del arzobispo Zapata al rey, Santafé, 8-II-1577 (rep. en Friede, *Fuentes* 7: 173).

86 Carta del arzobispo Zapata al Consejo de Indias, Santafé, 20-IX-1575 (rep. en Friede, *Fuentes* 6: 447).

Más aún, proponía Zapata, estaban bien calificados. Estos “mestizos, hijos de españoles y de indios”, explicaba en 1577, “son virtuosos, saben leer y escribir, cantar, gramática y otras ciencias”⁸⁷. Al escribir esto estaba repitiendo los requerimientos de la ordenación establecidos en el derecho canónico, y no en menor medida en las constituciones sinodales de la arquidiócesis, de 1556: sus candidatos eran virtuosos *dē mōribus et vīta*, suficientemente entendidos, sabían leer y escribir y cantar, y habían sido considerados idóneos por su ordinario. “Y esta fue la causa que me movió a ordenar mestizos virtuosos”, escribió, “que cierto hay algunos que exceden a frailes y clérigos españoles”⁸⁸. Si estos clérigos calificados e idóneos estaban disponibles, eran fáciles de disciplinar y querían ser ordenados, ¿para qué molestarse con frailes problemáticos?

Zapata también empleó el argumento de la lengua, mucho antes de que fuera promulgada la legislación de 1580. De hecho, mientras que las constituciones sinodales de la arquidiócesis de 1556 apoyaban la alternativa de la enseñanza del español, en línea con la política real anterior, Zapata había dejado claro desde sus primeras cartas al rey que “ser hábiles y saber la lengua de los indios [...] es cosa importantísima para los doctrinar”⁸⁹. Pero — como se quejó en 1577 — “esto no se podía hacer con los frailes y clérigos que vienen nuevos de España”, no solo “porque ni saben la lengua” sino porque ni siquiera apreciaban su importancia y se rehusaban a aprenderla⁹⁰. Por esta razón, Zapata explicó en 1580 que él había ordenado a

[...] algunos naturales mestizos bien inclinados, virtuosos, que habían seguido el estudio y servido en la iglesia, [...] porque sabían la lengua de los mismos indios y en ella les

87 Carta del arzobispo Zapata al rey, Santafé, 8-II-1577 (rep. en Friede, *Fuentes* 7: 173).

88 Carta del arzobispo Zapata al rey, Santafé, 8-II-1577 (rep. en Friede, *Fuentes* 7: 174).

89 Carta del arzobispo Zapata al Consejo de Indias, Santafé, 20-IX-1575 (rep. en Friede, *Fuentes* 6: 447). Véase “Constituciones synodales” (464-465, tít. 1, cap. iv).

90 Carta del arzobispo Zapata al rey, Santafé, 8-II-1577 (rep. en Friede, *Fuentes* 7: 173).

declaraban el ser de Dios y las oraciones y les reprendían sus vicios y les enseñaban virtudes y los confesaban, lo cual no se hacía ni había hecho por ningún sacerdote por no saber la lengua.⁹¹

En 1577 había explicado que su “principal intento fue para los poner en las doctrinas de los indios”⁹². Por esta razón, había compuesto su “Catecismo e instrucciones” de 1576, diseñado como un kit de herramientas y una guía de instrucciones para la evangelización. Hacia 1580, ya reportaba “el gran fruto que en ello se ha hecho [...] de esta manera y enseñándolos [a los indios] por la orden del catecismo que para ello dimos”, en sus propias lenguas⁹³. Pero fue más allá, argumentando que esto era además un caso especial:

[...] si uno aprende una facultad algún tiempo, aunque sea poco, lo tienen por letrado y como tal es llamado, ¿por qué no serán llamados los mestizos que aprendieron la lengua desde que nacieron y saben la nuestra y dan a entender?⁹⁴

Zapata insistía en que sus sacerdotes estaban bien educados y calificados, especialmente al trabajar bajo la guía de su detallado “Catecismo e instrucciones”, pero también sabía que les hacía falta una educación tan sofisticada como la de muchos de los frailes, quienes eran letrados. Sin embargo, en las circunstancias del Nuevo Mundo, y de estos catecúmenos en particular, proponía que el conocimiento de las lenguas y costumbres de sus catecúmenos era de por sí una educación sofisticada. Todo esto, escribió, lo hacía motivado por el deseo de trabajar para “el servicio de Dios, Nuestro Señor, y el de Vuestra Majestad y el deseo de la conversión y

91 Carta del arzobispo Zapata al rey, Santafé, 30-III-1580 (rep. en Friede, *Fuentes* 7: 338).

92 Carta del arzobispo Zapata al rey, Santafé, 8-II-1577 (rep. en Friede, *Fuentes* 7: 173).

93 Carta del arzobispo Zapata al rey, Santafé, 30-III-1580 (rep. en Friede, *Fuentes* 7: 338).

94 Carta del arzobispo Zapata al rey, Santafé, 30-III-1580 (rep. en Friede, *Fuentes* 7: 339).

salvación de estos miserables”, un recordatorio del concepto que tenía el régimen de sus catecúmenos⁹⁵.

Claro está que aunque este texto se ha concentrado en los mestizos, es importante enfatizar que Zapata no solo fue atacado por ordenar a hombres de linaje mixto, europeo y americano. También fue criticado por ordenar a los hijos de europeos nacidos en América, los criollos. Ordenó a un total de 39 en sus 17 años en el Nuevo Reino de Granada (Lee, “Clero” 32-56). Al igual que sus clérigos mestizos, ellos también venían de todos los niveles de la sociedad. Felipe Álvarez de Acuña, criollo nativo de Santafé, por ejemplo, era un hijo huérfano de padres pobres y pasó la mayor parte de su vida pidiendo asistencia financiera como resultado de su falta de herencia (Lee, “Clero” 32-33). Su contemporáneo, Hernando Arias de Ugarte, hijo de un prominente encomendero de Santafé y ahijado del fundador de la ciudad, Gonzalo Jiménez de Quesada, fue ordenado en órdenes menores por Zapata, pero luego tendría una vida muy distinta, como obispo de Quito, arzobispo de Santafé, arzobispo de Charcas y arzobispo de Lima (Dussel, “Hernando Arias”). Lo que más vale la pena resaltar es que Zapata ordenó y promovió a algunos de ellos también por su habilidad para hablar lenguas indígenas, antes y después de que fueran establecidos los requerimientos lingüísticos de 1580.

De hecho, cuando justificaba sus ordenaciones de mestizos y criollos, Zapata no distinguía entre unos y otros. Esto es evidente en su reporte de los clérigos de la arquidiócesis de 1583. En él mencionaba, por ejemplo, a cinco hombres “mestizos pero virtuosos y diestros en la lengua y no están ocupados en ninguna cosa”⁹⁶. Pero también mencionó a “Alonso de Aguilar, presbítero, natural de esta ciudad, de buen entendimiento y mucha virtud, singular hombre

95 Carta del arzobispo Zapata al rey, Santafé, 30-III-1580 (rep. en Friede, *Fuentes* 7: 339).

96 Carta del arzobispo Zapata al Consejo de Indias, Santafé, 26-III-1583 (rep. en Friede, *Fuentes* 8: 182). Los hombres en cuestión eran “Andrés Romero, Hernán Gómez, Juan Velázquez, Hernando de Velasco, [y] Andrés Ortiz”.

en la lengua de los indios”, quien también estaba desempleado⁹⁷. En el caso de Tunja, mencionó a ocho mestizos, quienes eran “virtuosos [y] están ocupados en doctrinas por saber y entender la lengua de aquella tierra”, antes de mencionar a otro, “Juan Bravo [...] natural de Tunja y entiende bien la lengua de aquella tierra”, quien administraba la doctrina de Sogamoso⁹⁸. Cuando elogiaba a sus sacerdotes y justificaba no solo su ordenación sino también su nombramiento en doctrinas o la injusticia de su desempleo, usaba exactamente el mismo lenguaje.

El propósito de describir con tanto detalle las razones dadas por el arzobispo Zapata para justificar la ordenación de candidatos al sacerdocio, y de ilustrarlas con todos estos ejemplos, es mostrar cómo todos sus argumentos estuvieron basados en la educación, la idoneidad de vida y falta de impedimentos canónicos, y la conveniencia. Su justificación para ordenar a estos hombres se puede resumir con facilidad: ellos eran, según él, suficientemente educados, capaces y merecedores. Más aún, argumentaba el arzobispo, el ordenarlos y emplearlos en la evangelización era para el bien de la Iglesia, dadas las circunstancias locales y su talento con las lenguas indígenas, y era más fácil disciplinarlos. Ninguno de sus argumentos mencionaba algo que fuera exclusivo de los mestizos: todos valían también para sus clérigos criollos, y esto probablemente era intencional. Ellos eran asimismo considerados calificados e idóneos, y eran entendidos en las lenguas locales. Pero los mestizos fueron los que más despertaron controversia. ¿Por qué? Para responder esta pregunta es necesario pasar a examinar los argumentos de los oponentes del arzobispo.

97 Carta del arzobispo Zapata al Consejo de Indias, Santafé, 26-III-1583 (rep. en Friede, *Fuentes* 8: 182).

98 “Juan Vázquez, Martín Gaitán, Juan de Valbuena, *el Mozo*, Pedro Rincón, Juan García Matamoros, Alonso Rodríguez Parra, Juan de Figueredo, presbíteros mestizos, y Hernando de Rojas” (carta del arzobispo Zapata al Consejo de Indias, Santafé, 26-III-1583, rep. en Friede, *Fuentes* 8: 184).

El lenguaje de la oposición

Las cosas fueron algo distintas entre quienes se oponían a las ordenaciones: la Audiencia, el rey, los regulares y el obispo de Cartagena. La mayoría de sus quejas en contra de Zapata se basaban en los mismos argumentos usados por el arzobispo: educación, idoneidad *dē mōribus et vīta* y conveniencia. Pero algunos usaron un argumento adicional: el de la capacidad.

La educación o suficiencia de los candidatos fue una fuente constante de las críticas a las ordenaciones, desde el primer comentario de la Audiencia en 1575, “hombres oficiales y advenedizos y sin letras”, hasta los comentarios más cáusticos de las órdenes religiosas⁹⁹. Ese mismo año, el dominico Francisco de Miranda escribió que no sabían “leer ni rezar y otras cosas que son y convienen mucho a su estado y religión”¹⁰⁰. En 1579 la Audiencia fue más explícita, al quejarse de que el arzobispo había estado “ordenando a muchos mestizos e idiotas que no saben ninguna gramática ni latín y aun apenas saben leer” (AGI, SF 16, r. 23, n. 86, f. 13 v.). El año siguiente, en su carta al rey, los provinciales de los dominicos y franciscanos se quejaban de que el arzobispo había estado ordenando e instalando en doctrinas a “clérigos mestizos y gente que tiene más necesidad de ser enseñados y doctrinados que no de enseñar”, y agregaron: “que es cosa de gran lástima que un ciego guíe a otro y destruya lo que nosotros habemos edificado con grande trabajo espiritual y temporal”¹⁰¹.

Como el tema de las ordenaciones llegó a estar tan íntimamente ligado al de la lengua, no es sorprendente que mucha de la crítica a los mestizos hecha por las órdenes religiosas hiciera parte de su crítica más amplia a la política de evangelizar en lenguas indígenas, especialmente después de que la legislación lingüística

99 Carta de la Audiencia de Santafé al rey, Santafé, 10-IV-1575 (rep. en Friede, *Fuentes* 6: 407-408).

100 Carta de Francisco de Miranda al Consejo de Indias, Santafé, 20-IV-1575 (rep. en Friede, *Fuentes* 6: 364).

101 Carta del provincial dominico y el provincial franciscano al rey, Santafé, 9-X-1580 (rep. en Friede, *Fuentes* 7: 360).

de 1580 llegó al Nuevo Reino de Granada. Las órdenes religiosas montaron toda una campaña en su contra y cuestionaron la fiabilidad de las lenguas indígenas y la viabilidad de traducir los preceptos de la fe. También advirtieron a las autoridades civiles de los peligros para la ortodoxia que podían resultar del uso de lenguas nativas en la catequización¹⁰². Este tipo de críticas no se dieron exclusivamente en el Nuevo Reino, pero de todas formas ilustran cómo no todo el mundo estaba de acuerdo con el argumento de Zapata de que sus curas estaban especialmente bien calificados por su conocimiento de las lenguas locales.

La mayoría de las críticas también hacían alguna referencia a la idoneidad de los candidatos, y cuestionaban si de verdad eran idóneos *dē mōribus et vīta* (como rezan las constituciones sinodales de 1556), o si en realidad estaban descalificados por algún impedimento canónico. Este fue el caso de la legislación real que criticaba no solo la conducta de Zapata, sino también las ordenaciones de mestizos en otras partes de América. De hecho, la prohibición enviada a Zapata en 1576 se quejaba de que las personas que estaban siendo ordenadas no eran “recogidas, virtuosas y suficientes y de la calidad que se requiere para el estado del sacerdocio”, y le urgía que admitiera en “las dichas órdenes solo a personas que tengan la calidad, suficiencia y habilidad que se requiere”¹⁰³. Esta fórmula fue repetida en la prohibición general de la ordenación de mestizos de 1578, basada en la que se mandó a Quito en 1568. La prohibición general advertía que la ordenación de mestizos y otros hombres “es de grande inconveniente por muchas razones, y la principal por lo que podría suceder”, ya que estas personas no eran “recogidas, virtuosas y suficientes y de las calidades que se requieren para el estado del sacerdocio”¹⁰⁴. Y sin embargo, una

102 Por ejemplo, en la carta de Pedro de Azuaga O. F. M. al rey, Santafé, 20-III-1583 (rep. en Friede, *Fuentes* 8: 166-170).

103 Real cédula, “Que no se ordenasen personas no merecedoras de ello ni mestizos”, Madrid, 18-I-1576 (rep. en Konetzke, *Colección* 491).

104 Real cédula, “Que no se dé órdenes a mestizos”, El Pardo, 2-XII-1578 (rep. en Konetzke, *Colección* 514).

vez más, no se puede decir que alguna de estas objeciones haya sido válida exclusivamente en relación con los mestizos. De hecho, cuando la corona revocó la prohibición general el 8 de agosto de 1588, se reiteraron estos requerimientos: el rey autorizaba a los obispos a ordenar “a los mestizos de esas provincias que las pidieren y tuvieren las calidades y suficiencia que se requiere para ser sacerdotes”, para lo cual deberían hacer primero una “diligente averiguación” a fin de cerciorarse de que este fuera el caso.

Pero las quejas de las órdenes religiosas iban más allá; eran dirigidas contra los mestizos específicamente y expresaban dudas sobre su capacidad para llegar a ser dignos de la ordenación. La queja de Miranda de 1575 dejaba esto claro: Zapata había ordenado a “mucha gente perdida y sin honra ni ser de hombres”, pero específicamente hablaba de mestizos que “en estas partes no son más que unas monas, porque ellos no saben rastro de cristiandad ni tienen virtud alguna. Antes entregados a los vicios y deleites de estas tierras”¹⁰⁵. Este lenguaje es impactante, porque es el mismo que se usaba desde hacía años para describir la insuficiencia de la cristiandad de los indios, que por supuesto en el momento de la controversia era inseparable de ideas sobre su naturaleza poco fiable y corruptible. Azuaga reiteró esto en 1583, cuando acusó a los clérigos mestizos de ser “indignos del estado sacerdotal y algunos tan indios como los mismos indios y siguen las costumbres de sus antecesores, yendo a las borracheras en traje de indios”¹⁰⁶.

La referencia a las *borracheras* es crucial, pues este es el término peyorativo que se usaba para describir ceremonias indígenas, religiosas o no. La ebriedad era un vicio del cual se acusaba con frecuencia a los indios, y en el discurso evangelizador estaba íntimamente asociado con la idolatría y la falta de civilidad. El catecismo de Zapata contenía un capítulo entero dedicado a la extirpación de “los graves daños que de las borracheras y bailes y fiestas gentílicas siguen”, el cual instruía a los doctrineros para

105 Carta de Francisco de Miranda al Consejo de Indias, Santafé, 20-IV-1575 (rep. en Friede, *Fuentes* 6: 364).

106 Carta de Pedro de Azuaga O. F. M. al rey, Santafé, 20-III-1583 (rep. en Friede, *Fuentes* 8: 169).

que prohibieran cualquier celebración de ese tipo, excepto cuando fuera “un regocijo lícito de día, [...] con templanza y delante del sacerdote”, y aun estas celebraciones debían ser gradualmente eliminadas, y los misioneros debían “inventarles algunos juegos lícitos” a los indios para que las reemplazaran (Zapata 277, cap. 7, “De las borracheras, juegos y bailes gentílicos”). Más aún, la implicación de la queja de Azuaga era que dichas celebraciones constituían una consecuencia de su ascendencia, parte de su naturaleza. Y por si esto no estaba claro, enfatizaba que participaban en estos ritos “en traje de indios”, en un periodo en el que hasta los indios estaban siendo obligados a vestirse de una manera más apropiada respecto a los escrúpulos europeos, porque se consideraba que su forma de vestir tenía asociaciones “gentílicas”¹⁰⁷. Los mestizos se vestían con la parafernalia de la “indianidad”, concluía Azuaga, porque esto era una manifestación de la naturaleza de su “indianidad”. Con estos comentarios en mente, la oposición de algunos regulares a la ordenación de clérigos mestizos tomó una dimensión adicional: se planteaban dudas acerca de su capacidad para cumplir los requisitos de la ordenación al “indianizar” su identidad y así se manchaba su identidad misma¹⁰⁸.

Conclusión

Este capítulo empezó con una cita de las constituciones del primer Sínodo diocesano de Santafé de 1566, la cual delineaba algunos de los principales requerimientos e impedimentos para la ordenación de sacerdotes. El capítulo exploró la controversia que tuvo lugar en el Nuevo Reino de Granada en las décadas de 1570 y 1580, y deconstruyó los argumentos de los involucrados. Mostró cómo el vocabulario del derecho canónico — utilizado en esta corta sección de las constituciones y en otros textos — fue apropiado y utilizado

107 Zapata le dedicó un capítulo entero al tema (276, cap. 6, “Del vestido”).

108 Carta de Pedro de Azuaga O. F. M. al rey, Santafé, 20-III-1583 (rep. en Friede, *Fuentes* 8: 169).

por varios grupos involucrados en los conflictos de interés interrelacionados que marcaron el episcopado de fray Luis Zapata de Cárdenas. Todos los que participaron en la controversia usaron este marco para negociar su posición e influencia en la reconfiguración de la Iglesia que se inauguró con la llegada de Zapata, la cual fue parte de una reestructuración de la evangelización del Imperio, caracterizada por la expansión de la Iglesia secular y por cambios decisivos en los métodos de adoctrinamiento. Por un lado, el arzobispo quiso tomar el control de la evangelización del Nuevo Reino, y por el otro, las órdenes religiosas quisieron retener su influencia e independencia; el deseo de la Real Audiencia era proteger su poder y jurisdicción, y el del rey, mantener la estabilidad, al mismo tiempo que promover la reforma. Todos estos intereses en disputa estuvieron detrás de la controversia sobre la ordenación de mestizos.

Sin embargo, son fundamentales la forma en la que fue apropiado este vocabulario ya existente y las connotaciones con las que fue cargado. De hecho, el texto de 1556 contenía una ambigüedad peculiar. Al lado de los diferentes requerimientos para la ordenación y los impedimentos canónicos que podían descalificar a un candidato, el texto mencionaba otro tipo de descalificación: los candidatos debían nacer “de padres *limpios* de mácula”, pero se daba poca indicación de lo que constituía tal mancha (“Constituciones synodales” 497, énfasis mío). Podría ser una referencia a la obsesión que estaba dominando a la península en este periodo: la limpieza de sangre. Al fin y al cabo, este texto estaba basado en la legislación sobre el tema de la ordenación del Concilio Provincial de Sevilla, de 1512, y la del primer Concilio Provincial de México, de 1555 (“Constituciones synodales” 497). O podría referirse a la mancha de la herejía, pues los hijos de los herejes y de los condenados por la Inquisición también estaban excluidos del sacramento del orden. Pero en el contexto de la controversia sobre la ordenación de mestizos puede tratarse de una referencia a algo bastante distinto. De hecho, en su crítica a las ordenaciones de los sacerdotes mestizos por parte de Zapata, Azuaga y sus compañeros

estaban argumentando que ser mestizo era de por sí una descalificación, tanto que decían que los clérigos mestizos eran apenas impostores, tan indignos de órdenes como los mismos indios. ¿Sería esto un reflejo de ideas subyacentes, generalizadas, de diferencia racial? El siguiente capítulo examina si este era el caso.

3. Cómo crear una sociedad colonial

No quisieron obedecer a todo esto; y así fue él mismo a Roma, e impetró un decreto, en que dice su santidad de su propia letra, y firma: El que es sacerdote está en potencia (sea del linaje que fuere) para ser papa, cuanto, y más canónigo, que es tan poco.

Pedro Ordóñez de Ceballos, 1614¹

La cita que reproduzco arriba es tomada de la autobiografía de Pedro Ordóñez de Ceballos, un aventurero de Jaén que fue ordenado sacerdote por el arzobispo Zapata de Cárdenas. Ordóñez estuvo en el Nuevo Reino de Granada a principios de la década de 1580 y fue testigo de la etapa temprana de la controversia que surgió alrededor del nombramiento de Gonzalo García Zorro en una canonjía en la catedral de Santafé, asunto con el que este libro empezó². Habiendo examinado la controversia sobre la ordenación de mestizos en la arquidiócesis y la apasionada defensa del arzobispo Zapata de la decisión de ordenar a estos candidatos y de su idoneidad para el sacerdocio, su igualmente fervorosa negativa a aceptar el nombramiento de García Zorro parece difícil

¹ El fragmento citado ha sido tomado de Ordóñez (128).

² Para más detalles sobre este periodo tan explosivo, véase Gálvez.

de entender. Al fin y al cabo, Zapata no solo lo consideraba digno de ser ordenado, sino que le permitió desempeñar un papel activo en la preparación y educación de sus ordenandos, de un modo directo, enseñándoles a cantar y a tocar instrumentos musicales, y también indirectamente, al usar su generosa herencia para financiar el proyecto. En este capítulo se cierra el círculo de mi estudio de las ordenaciones de mestizos en el Nuevo Reino, pues se examinan las ambigüedades del apoyo de Zapata a los mestizos. Para poder hacer esto también se investiga esta compleja identidad, lo que significaba ser mestizo, a través de las historias de algunos hombres mestizos que, como García, estuvieron relacionados con el arzobispo, desde la perspectiva de ellos. Estudia cómo el régimen trató de constreñir la diversidad de identidades de estos individuos, al procurar imponerles una identidad colectiva, convirtiendo *mestizo* en una categoría de diferencia, cada vez más cargada con connotaciones muy específicas, y restringiendo a sus miembros a un lugar específico en la sociedad. Este periodo se caracterizó por el endurecimiento de la sociedad colonial, y el proceso se desarrolló no solo a través de la consolidación de las instituciones que gobernaban las esferas civil y eclesiástica. Fue un periodo durante el cual distintos grupos trataron de negociar su lugar en un orden social cada vez más rígido.

El canónigo García Zorro

Gonzalo García Zorro solicitó a la corona un beneficio o canonjía por primera vez en 1575, para lo cual presentó una *probanza de méritos y servicios*. Este era un documento compuesto de acuerdo con una fórmula establecida, con el cual la persona en cuestión presentaba declaraciones acerca de sus méritos y cualidades —su condición, sus servicios a la corona, su participación en diversos sucesos— y los de sus ancestros, para justificar su promoción a un cargo o el otorgamiento de algún beneficio, y la veracidad de estas

declaraciones era apoyada por varios testigos³. En un documento aparte, la Audiencia apoyó su petición reconociendo sus méritos, pero agregaba que “en lo de la canonjía no conviene por ahora que sean mestizos” (Zalamea 52). Los documentos fueron enviados a la península ese mismo año, y el 5 de mayo de 1579 Felipe II ignoró el consejo de la Audiencia y le otorgó una canonjía (Lee, “Clero” 40-42; Pacheco, *La evangelización* 381 ss.). Cuando llegó el decreto que lo nombraba, el cabildo de la catedral se rehusó a admitirlo y se quejó a la corona⁴. Este fue el comienzo de la larga lucha de García por que su canonjía fuera admitida. Sus oponentes obtuvieron en 1583 un decreto real que lo despojaba del título (Lee, “Clero” 40). Él apeló y le fue devuelto el título en un decreto de agosto de 1584 que le ordenaba al arzobispo que lo admitiera. Zapata se negó, con su característica terquedad, y las cosas empezaron a complicarse. García fue enviado a una prisión eclesiástica en 1585, se escapó y trató de viajar a España para apelar personalmente (Lee, “Clero” 41). De camino hacia Cartagena, fue interceptado por los agentes del arzobispo y enviado de regreso a Santafé. Finalmente pudo llegar a España en 1587, donde el Consejo de Indias y el nuncio apostólico confirmaron su nombramiento. El cabildo de la catedral entonces apeló ante la curia. García tuvo que viajar a Roma para defenderse y finalmente obtuvo la confirmación papal (Lee, “Clero” 42). Este, sin duda, es el decreto al que Ordóñez se refiere en su recuento de la controversia. ¿Qué estaba pasando?

La documentación relativa a la lucha de García por ser admitido en su cargo, y por permanecer en él cuando por fin fue aceptado luego de la muerte del arzobispo, es enorme, y sería poco práctico analizarla toda en detalle⁵. Pero el núcleo del problema

3 Probanza de servicios del clérigo Gonzalo García Zorro, 1575, AGN, HC 15, doc. 14, ff. 518 r.-547 v. Sobre las probanzas de méritos y servicios en general, véase Gamboa, “La construcción”. Aun así, Gamboa está principalmente interesado en las probanzas de conquistadores y sus descendientes, quienes solicitaban concesiones de encomiendas y prolongar su posesión.

4 Carta del cabildo de la catedral de Santafé al Consejo de Indias, Santafé, 20-XII-1580 (rep. en Friede, *Fuentes* 7: 372-373).

5 Lee López lista veintidós expedientes y documentos individuales, en archivos españoles y colombianos (“Clero” 77).

se puede discernir a partir de algunas de las quejas iniciales por su nombramiento. La primera queja del cabildo de la catedral, en diciembre de 1580, le urgía al rey que no permitiera

[...] que un mestizo, Gonzalo García, que subrepticamente ganó título de Vuestra Majestad, ni otro ningún mestizo sea prebendado en esta santa iglesia catedral y arzobispal, porque estos y otros clérigos idiotas e incapaces piden prebendas en ella.⁶

Ellos argumentaban que no tenían los recursos para pagar la canónjía, ni ninguna otra prebenda, y que García no estaba calificado, a diferencia de ellos, que eran “letrados y graduados en universidades de España”⁷. Estos dos argumentos eran entendibles. Al fin y al cabo, no había mucho dinero y esto era causa de constantes peticiones a la corona. Y en verdad García no había sido educado en una universidad española, sino por miembros del cabildo de la catedral, y quizá por esto último se mostraban reacios a considerar digno a su antiguo alumno (Lee, “Clero” 40-42). Pero lo más impactante de todo esto es que el cabildo creía que la canónjía había sido obtenida subrepticamente. En realidad, no lo propusieron, sino que lo dieron como un hecho. ¿Por qué?

El reporte de 1583 de Zapata sobre el estado del clero en la arquidiócesis proporciona pistas adicionales. En su listado de todos los clérigos seculares y sus ocupaciones, Zapata mencionó a García Zorro y describió cómo estaba sirviendo en la catedral, en “una capellanía que su padre le dejó y el oficio de maestro de capilla”. También era este el hombre, escribió Zapata, “a quien Vuestra Majestad, sin que se expresase la calidad de mestizo, proveyó la cierta canónjía”⁸. El arzobispo y su cabildo pensaban que a García Zorro

6 Carta del cabildo de la catedral de Santafé al Consejo de Indias, Santafé, 20-XII-1580 (rep. en Friede, *Fuentes* 7: 373).

7 Carta del cabildo de la catedral de Santafé al Consejo de Indias, Santafé, 20-XII-1580 (rep. en Friede, *Fuentes* 7: 373).

8 Carta del arzobispo Zapata al Consejo de Indias, Santafé, 26-III-1583 (rep. en Friede, *Fuentes* 8: 182).

no se le debía dar una canonjía porque era mestizo y que solo había sido nombrado porque había logrado esconder su identidad. Pero ¿sí lo había hecho? Su probanza de 1575 merece más atención.

En ella, García describió su larga carrera al servicio de la corona, primero como sacristán y luego como sacerdote (AGI, SF 15, doc. 14, f. 518 v.). Declaraba haber tenido una vida ejemplar, habiendo sido pacífico en su juventud, dando buen ejemplo y estudiando (f. 519 r.). También enfatizaba cómo, desinteresadamente, había entrenado a varios jóvenes para cantar (f. 519 v.). Les pedía a algunos testigos que confirmaran que tenía estas cualidades y virtudes, y que merecía ser recompensado con una canonjía. En el texto, García también les pedía que confirmaran “que soy hijo natural del cap[i]t[á]n G[onzal]o G[arcí]a difunto y que de esta ciudad fue uno de los primeros conquistadores de este reino el cual fue uno de los principales de él”. Y que ratificaran que su padre lo había enviado “a los reinos de Castilla a pretender que su maj[estad] le hiciese a él y a mi merced de legitimar mi persona p[ar]a tener cualesquier cargos [...] y preminencias y mediante lo susodicho” (f. 519 v.). Además, enfatizó que su padre era de linaje noble, “y como tal siempre tuvo cargos muy principales en este reino y ciudad de Santafé” (f. 519 v.). En esto se basaba su petición.

En ninguna parte de la probanza se describe a García Zorro como mestizo. Joanne Rappaport — quien ha estudiado las vidas de García Zorro y su hermano Diego, también un mestizo legitimado, quien hizo su carrera en la administración civil — observa que los documentos en los que los dos hermanos son nombrados casi nunca mencionan su identidad de mestizos (“¿Quién es mestizo?” 50). De hecho, cuando los testigos de la probanza de Gonzalo García Zorro describen su habilidad con la lengua indígena local, y cómo usó esta habilidad para catequizar y oír confesiones, no mencionan cómo la adquirió. La única referencia a la madre de los hermanos García Zorro que ha podido encontrar Rappaport es otra probanza, que menciona que Gonzalo era “hijo del capitán

Zorro que fue conquistador de este reino y de una india” (cit. en Rappaport, “¿Quién es mestizo?” 50). Pero aun así, no se le etiqueta de “mestizo”. Más aún, el texto de la probanza es revelador de algo más que la autoidentificación de García, pues al fin y al cabo estaba apoyada por testigos. La lista de estos incluía a varios sacerdotes, encomenderos españoles y personas principales locales que se acordaban del padre de García (AGN, HC 15, doc. 14, ff. 533 r., 534 v., 536 r.).

El canónigo García Zorro no estaba mintiendo en su probanza de 1575. Él sí era el hijo de un conquistador de linaje noble, educado, cristiano de nacimiento, y un clérigo ejemplar (por lo menos según sus testigos), legítimo y (según Felipe II) merecedor de una canonjía. También era hijo de una india, por lo que el arzobispo y su cabildo también estaban en lo cierto. Pero García decidió ser definido por un lado específico de su identidad compuesta. El arzobispo Zapata lo definió por otro, y lo etiquetó como mestizo para excluirlo de una posición de preeminencia y confinarlo en una posición subordinada en la sociedad. Lo que tenemos aquí es un ejemplo claro de lo compleja y fluida que es la identidad en este periodo, y lo resbalosa que es la idea de lo que constituye a un “mestizo”, pues es una cuestión de perspectiva. Pero también es un ejemplo de cómo las autoridades, en este caso las autoridades eclesiásticas del Nuevo Reino de Granada, estaban intentando convertir este aspecto específico de la identidad de un grupo en lo que definiera a los individuos que lo componían al crear una categoría de diferencia definida por este marcador. Y esto merece más atención.

Espanoles e indios: categorías coloniales de diferencia

El primer capítulo de este libro examinó cómo durante el siglo XVI lo que significaba ser indio fue definido en términos cada vez más concretos, firmemente basados en un discurso religioso e intelectual que se convirtió en parte integral de la autojustificación del

régimen colonial. Los indios eran débiles, corruptibles, y necesitaban atención y dirección especiales. Crucialmente, su cristiandad era frágil y propensa a la corrupción. En otras palabras, fueron infantilizados. El primer capítulo también exploró cómo, mediante esta identidad, fueron incorporados a la emergente sociedad colonial a través de un discurso civilizador, que involucraba no solo la enseñanza de la doctrina cristiana sino también de la civilidad. Pero además es importante examinar cómo se reflejó esto en las instituciones y en la organización social del régimen colonial, y cómo fue reforzado por estas, a través de la segregación teórica de españoles e indios y de la creación de lo que ha sido descrito como la *república de indios*, separada de la *república de españoles* (Carrera 34 ss.; M. Martínez 95 ss.).

La idea de segregar a la población indígena de la población española fue inseparable de las ideas emergentes acerca de la naturaleza de los indios. Esta segregación se manifestó de varias maneras. En México, en la década de 1530, la Audiencia experimentó la idea de crear pueblos distintos para indios y españoles, como parte de sus medidas para proteger a los indios de los abusos de los encomenderos y contribuir a la evangelización (M. Martínez 99). Mientras que fue difícil mantener la segregación espacial, otros marcadores de diferencia fueron más efectivos. Cada grupo, indios y españoles, estaba sujeto a obligaciones y responsabilidades distintas. En el territorio de la arquidiócesis de Santafé, la población nativa antes de la Conquista había estado organizada en varias *confederaciones* indígenas, y las dos más importantes estaban bajo la égida del zipa y del zaque. El primero residía cerca de donde fue fundada la ciudad de Santafé, y el segundo, cerca de donde fue fundada Tunja⁹. Estas organizaciones fueron eliminadas con la conquista, pero se conservó a los líderes locales, desde entonces denominados *caciques*, al igual que a la nobleza indígena. Este proceso fue similar al que

9 El término *confederaciones* está cargado de varias connotaciones, y la organización de los pueblos del altiplano continúa siendo el tema de importantes debates académicos que están por fuera de los propósitos de este libro. Por ahora, véase Restrepo (100).

ocurrió en otros lugares del Imperio español. Al mismo tiempo, el sistema de la encomienda fue introducido para otorgarles tributo y trabajo indígena a los españoles. Los frailes fueron despachados a comunidades indígenas para evangelizarlas, y muchas veces hubo conflictos entre ellos y los encomenderos (Estenssoro 36 ss.). Esto es lo que Estenssoro describió como la rivalidad “entre el convento y la encomienda”, y el distintivo de la “primera evangelización”. Y fue precisamente este sistema el que buscaron erradicar los diferentes esfuerzos reformistas de las últimas décadas del siglo XVI, no solo en la esfera eclesiástica —con el reemplazo de los frailes por el clero diocesano en la evangelización—, sino también en la política —con la gradual eliminación del sistema de encomiendas— (Estenssoro 47 ss.). Pero el nuevo sistema que se introdujo poco a poco preservó y, de hecho, reforzó la diferenciación entre indios y españoles. Desde la década de 1560 empezó a introducirse este nuevo sistema, el cual incluía un sistema judicial separado exclusivamente para los indios, administrado por funcionarios reales. También empezó en ese entonces el reasentamiento de poblaciones indígenas en pueblos modelados a partir de los europeos. Este fue el contexto en el que el arzobispo Zapata compuso su “Catecismo”, que establecía cómo se debían organizar y administrar estos pueblos. Y mientras las encomiendas se abolían poco a poco, fueron instituidas otras formas de tributo, como la mita, que proporcionaba labor indígena para la construcción y la minería (Restrepo 100). Cuando se introdujo la Inquisición en México y el Perú, en 1569 y 1571, respectivamente, los indios fueron excluidos de su jurisdicción¹⁰. Los indios, entonces, tenían parroquias (las doctrinas), instituciones judiciales, obligaciones y responsabilidades propias, y

10 Una inquisición más primitiva había sido establecida en México por el obispo Juan de Zumárraga, quien sí tenía jurisdicción sobre los indios, pero fue inmensamente controversial. La idea era que, a diferencia de los moriscos y conversos, que podían ser procesados por *rechazar* la fe, los indios eran ignorantes de ella y necesitaban ser corregidos de una manera distinta. Sobre la Inquisición primitiva y su encarnación definitiva, véase Greenleaf (139 ss.); M. Martínez (101). Sobre las diferencias percibidas entre indios, moriscos y conversos, véase Lamana.

estas fueron extendidas cada vez más y definidas cada vez mejor¹¹. Mientras tanto, los derechos y obligaciones de los españoles fueron ampliados a medida que el régimen colonial crecía en complejidad y sofisticación, y que la Conquista daba paso a la Colonia¹². De todas formas, es crucial enfatizar que la diferenciación entre las dos repúblicas fue un constructo jurídico, una imagen idealizada del gobierno, y la segregación fue difícil de poner en práctica, aunque está claro que sí existía conceptualmente, a través de la creación de esta oposición entre indio y español. Sin embargo, esto deja una pregunta sin resolver: en esta categorización, ¿dónde cabían los mestizos? Para responder esta pregunta, es importante examinar qué era exactamente ser mestizo.

Identidad mestiza

La autopercepción

La pregunta de qué significa ser mestizo inicialmente puede parecer fácil de responder. De hecho, en la primera carta al rey en la que Zapata admitía haber ordenado sacerdotes mestizos, el arzobispo propuso una definición: “Digo mestizos, que son hijos naturales de españoles y de indias y son naturales de esta tierra”¹³. Aunque estos términos tan simples escasamente captan el rango de complejidad de la identidad de los mestizos, queda claro que había por lo menos tres puntos de referencia de lo que significaba ser mestizo: eran nacidos en América, y estaban en algún lugar entre los españoles y los indios. Pero dentro de estos parámetros había un espacio enorme para que los individuos pudieran determinar sus propias identidades. Joanne Rappaport enfatiza la naturaleza

11 Para más detalles de este proceso de diferenciación, véase Castañeda.

12 Sobre la creación de parroquias españolas, véase Graff.

13 Carta del arzobispo Zapata al Consejo de Indias, Santafé, 20-IX-1575 (rep. en Friede, *Fuentes* 6: 447).

compuesta de la identidad de estos hombres, resaltando cómo su ascendencia mixta no era sino uno de muchos elementos de los cuales podían servirse para construir su lugar en la sociedad (“¿Quién es mestizo?” 45 ss.). Varios elementos se juntaban para determinar la “calidad” de una persona, incluida, por supuesto, la ascendencia. Berta Ares Queija propone que el mestizo se sitúa entre dos culturas, “en una posición intersticial, [...] acostumbrado a desenvolverse en ámbitos distintos con relativa fluidez, [...] a traspasar una y otra vez fronteras mentales y de todo tipo, en una permanente confrontación que, sin duda, le permite adquirir conciencia de las semejanzas y diferencias” (38). Los mestizos poseen una identidad compuesta de elementos de las dos culturas cuyos límites trascienden.

Para Ares Queija, esto ocurre desde dos perspectivas simultáneamente: la del discurso generado por los mestizos y la de aquel generado acerca de ellos por los demás (38). De manera decisiva, para Ares Queija la formulación de su identidad usualmente está atada a su papel de mediadores entre las dos esferas, y examina cómo contribuye esta posición de intermediarios a la conceptualización y percepción de los mestizos como un grupo diferenciado en la emergente sociedad colonial. Sin embargo, es crucial enfatizar que este no era siempre el caso, que estos discursos no eran siempre de diferenciación. Esto está claro en el ejemplo de García Zorro, quien tomó elementos de su herencia compuesta y de sus circunstancias, pero aun así no se ponía a sí mismo en una categoría distinta a la de los españoles. Por el contrario, García Zorro resaltaba sus credenciales como un americano exaltado, un “benemérito”, gracias a su fuerte conexión con la tierra que su padre había ayudado a conquistar en nombre de España. También resaltaba su habilidad con las lenguas indígenas, pero omitía cualquier referencia a cómo había llegado a poseerla. Al mismo tiempo se consideraba a sí mismo español, y enfatizaba su cristiandad y su manera de vivir. Porque podía valerse de estos distintos marcadores de identidad, su carácter biológico y su posición de intermediario eran — desde su perspectiva — irrelevantes.

Muchos otros mestizos, por el contrario, aceptaban su posición de intermediarios y se aprovechaban de ella. Otro mestizo con el que el arzobispo Zapata estuvo relacionado — en términos aún menos cordiales — fue Diego de Torres, de Turmequé, en la provincia de Tunja. Como García Zorro, también era hijo de un español, el conquistador Juan de Torres, que fue encomendero de Turmequé, y de una india noble, Catalina Moyachoque (Gálvez 1). La diferencia era que su madre era la hermana del cacique de Turmequé, y que bajo las prácticas muiscas que regían la sucesión de los cacicazgos, estos eran transmitidos de tío a sobrino, por lo que Diego se convirtió en el cacique de Turmequé, y esto fue ratificado por la Real Audiencia¹⁴. Pedro, su medio hermano, nacido en España y de ascendencia exclusivamente española, heredó la encomienda de su padre Juan, pero hubo gran animosidad entre los dos y Pedro acusó a Diego de inducir a los indios de Turmequé a que se rebelaran¹⁵. La pelea entre los dos hermanos terminó involucrada en una disputa más amplia entre las autoridades civiles del Nuevo Reino de Granada, y Diego de Torres fue acusado de planear una rebelión y tuvo que viajar a España en dos ocasiones para limpiar su nombre¹⁶. Lo que es interesante sobre la historia de Torres para los propósitos de este libro es que, aunque él había sido criado como el hijo de un encomendero — lo que por ley implicaba vivir por fuera de la comunidad o las comunidades indígenas que componían la encomienda de su padre —, cuando heredó el cacicazgo de su tío adoptó con entusiasmo los aspectos indígenas

14 La tumultuosa carrera de Diego de Torres ha sido estudiada en detalle. Entre estos estudios se destacan los de Ulises Rojas. Sobre Torres, véase también Gálvez; Groot (311 ss.); Rappaport, “¿Quién es mestizo?” (53 ss.); y el trabajo de Luis Fernando Restrepo, quien no solo ha examinado la controversia en la que estuvo involucrado Diego de Torres, sino también la forma en la que ha sido descrita en crónicas, historias académicas y ficción. Según Rappaport, los caciques mestizos no eran especialmente excepcionales en el Nuevo Reino de Granada en este período. Ella examina el caso de otro cacique, Juan de Salazar, cacique de Cucunubá, quien tal vez haya sido mestizo. Además, identifica por lo menos una docena de caciques mestizos más en la Santafé de los siglos XVI y XVII (“¿Quién es mestizo?” 55).

15 El arzobispo Zapata, por su parte, estaba convencido de que esto era verdad (Restrepo 99; Rojas 11 ss.). Sobre la posición de Zapata, véase la carta del arzobispo Zapata al rey, Santafé, 21-III-1583 (rep. en Friede, *Fuentes* 8: 157-161).

16 Estos fueron los eventos que rodearon la explosiva visita de Juan Bautista Monzón (Gálvez).

de su identidad, y los usó para construir su propia identidad compuesta¹⁷. De hecho, en sus encuentros con las autoridades civiles Torres propuso que él era preferible a caciques que fueran indios, porque él era un cristiano confiable, se quejaba de que lo estaban tratando como si fuera “hijo de indio idólatra y no de cristiano”, y argumentaba que “en ser hijo de español y cristiano como lo soy había de ser mejor amparado por ser de tan buena sangre procedida de españoles y cristianos” (cit. en Rappaport, “¿Quién es mestizo?” 56). Torres resaltaba su hispanidad, su cristiandad y su forma de vida. Pero aun así aceptó con entusiasmo la posición de autoridad que su herencia indígena le concedía. No se veía a sí mismo como un intermediario, y fue precisamente por esta identidad compleja que se lo miraba con sospecha¹⁸. Su visión de su propia identidad y la que tenían otros eran muy distintas.

Claro está que no todos los mestizos disfrutaban de posiciones tan privilegiadas en la sociedad colonial. Más abajo en la pirámide social, también en Tunja, otro clérigo mestizo solicitó que lo promovieran y compuso una probanza de méritos con la ayuda de su padre español¹⁹. Martín Gaitán, el hijo de un sacristán de Tunja, no podía aprovecharse de un linaje tan privilegiado como el de Gonzalo García, o de aliados tan distinguidos que sirvieran de testigos en su probanza²⁰. Pero aun así el documento podía hacer énfasis en su identidad cristiana y española. La palabra *mestizo* no aparece en ninguna parte del documento, y aunque repetidamente

17 Esta era la prohibición de que los encomenderos vivieran en sus encomiendas (real cédula, “Acerca de que los encomenderos viven en los pueblos de sus encomiendas”, Valladolid, 24-IV-1550, rep. en Konetzke, *Colección* 267). Un decreto posterior prohibió que los mestizos estuvieran o vivieran entre los indios (real cédula, “Sobre que ningún mestizo, mulato ni negro esté ni resida entre los indios”, San Lorenzo, 5-IX-1584 (rep. en Konetzke, *Colección* 554-555).

18 Esto quedó claro desde la primera carta de la Real Audiencia al respecto (carta de la Audiencia de Santafé al rey, Santafé, 10-IV-1575, rep. en Friede, *Fuentes* 6: 398-412). Una nota al margen, de mano del Consejo de Indias, decía que debería decretarse que ningún mestizo tuviera un cacicazgo, lo que finalmente generó una prohibición general a nivel imperial el año siguiente: la real cédula sobre “Que no se nombre a ningún mestizo por cacique de pueblos de indios”, Madrid, 18-I-1576 (rep. en Konetzke, *Colección* 491-492).

19 Probanza de servicios de Juan de Valbuena, 1575-III-21 (rep. en Roncancio 153-166). Juan de Valbuena era el padre de Martín Gaitán y fue quien compuso la probanza.

20 Sus testigos fueron un párroco de Tunja, un par de frailes y un vecino (probanza de servicios de Juan de Valbuena, 1575-III-21, rep. en Roncancio 158-159, 161-162).

se menciona a su madre, Isabel, esto siempre se hizo en el contexto de enfatizar su legitimidad²¹. Gaitán, que en ese momento era un subdiácono y buscaba ser ordenado sacerdote, resaltaba esta cualidad junto con otros méritos, como su educación en teología (en el convento dominico local), su larga carrera al servicio de su iglesia local, su vida virtuosa y —decisivamente— su conocimiento de lenguas indígenas²². Este conocimiento le serviría bien, especialmente después de la legislación real de 1580 sobre el tema lingüístico. En su probanza, Gaitán invoca méritos de ambos elementos de su herencia y usa cualidades de ambos lados para resaltar que merecía ser promovido al sacerdocio y, además, que se le concediera una parroquia u otro beneficio. De hecho, argumentos muy similares fueron empleados por los mestizos del Perú que también querían ser ordenados. Gaitán tuvo la fortuna de que el arzobispo de Santafé valorara estas cualidades, en su esfuerzo para crear un clero secular más fuerte. Pero en el Perú, como hemos visto, las autoridades no estaban tan bien dispuestas a ordenar mestizos y obedecieron la prohibición real de 1578 al respecto, que Zapata —como había hecho con prohibiciones anteriores— ignoró felizmente²³. Los partidarios de las ordenaciones de mestizos en el Perú tuvieron que mandar a la península a un procurador, Pedro Rengifo, con un gran corpus documental a quejarse de la legislación. Un grupo de mestizos de Cuzco también envió un memorial al papa Gregorio XIII (Lopetegui, “El papa” 193 ss.; Olaechea, “Gregorio XIII” 348). La prohibición luego fue revocada en 1588²⁴. Lo que es importante resaltar es que todos estos textos —los peruanos y el de Gaitán— enfatizaban que la

21 Probanza de servicios de Juan de Valbuena, 1575-III-21 (rep. en Roncancio 158-159, 161-162).

22 La referencia a su educación en el convento está en la probanza de servicios de Juan de Valbuena, 1575-III-21 (rep. en Roncancio 159).

23 El virrey Toledo, por ejemplo, le escribió al rey en 1579 para decirle que no estaba de acuerdo con la ordenación de mestizos, a pesar de que supieran las lenguas indígenas, y de que el papa sí estuviera de acuerdo (carta del virrey Toledo al rey, 27-XI-1579, rep. en Levillier, *Gobernantes* 6: 183).

24 Lopetegui sugiere que esto fue el resultado de la apelación de los mestizos de Cuzco en Roma y de la presión papal sobre el rey de España (“El papa” 193 ss.). Ares Queija enfatiza el papel del procurador que enviaron los partidarios de las ordenaciones y el gran corpus documental que fue remitido directamente a Madrid (50 ss.), lo cual es ignorado por Lopetegui, quizás intencionalmente.

situación de intermediarios de los mestizos los calificaba excepcionalmente bien para el trabajo en cuestión.

Por supuesto, esto no quiere decir que estas categorías fueran utilizadas o aplicadas solo por las autoridades o en respuesta a ellas. La negociación de la identidad era, al fin y al cabo, la negociación del lugar que un individuo ocupaba en la sociedad. Y esto no solo involucraba a los de la cima de la pirámide social, los españoles. De hecho, otro mestizo de Tunja, Cristóbal Vásquez, estuvo involucrado en una disputa en 1591 en la que afirmó con desespero: “[...] por la vía que más me convenga [...] que yo soy tal mestizo y en tal posesión he sido tenido ha treinta años”, toda su vida²⁵. Vásquez era sillero y quería seguir siéndolo, pero “por me sujetarme a servidumbre y a que pague demora, el cacique de Soatá dice que yo soy indio”²⁶. Su madre, Leonor, que era ladina, testificó que él era su hijo y que su padre definitivamente era español. El cacique se tuvo que retractar²⁷.

Estos ejemplos son testimonios de cuán compleja y contingente era la construcción de la identidad. Diego de Torres, Martín Gaitán, Gonzalo García Zorro y Cristóbal Vásquez habitaban mundos muy distintos y, valiéndose de elementos de sus ricas herencias y circunstancias, se concebían a sí mismos de maneras muy diferentes. Para ellos este proceso fue muy personal y reflejaba no solo sus ambiciones sino su percepción del lugar que ocupaban en la sociedad. Pero en cada una de sus historias vemos que otras visiones de sus identidades eran construidas por personas distintas, quienes actuaron de acuerdo con ellas.

También está claro que en la articulación de la identidad aquellos involucrados usaron un vocabulario muy específico, pues lo que hacían era negociar su lugar dentro de una estructura jerárquica compuesta por categorías cada vez más rígidas. Como Richard

25 Información de Cristóbal Vásquez, 21-III-1591 (rep. en Roncancio 251).

26 Información de Cristóbal Vásquez, 21-III-1591 (rep. en Roncancio 251).

27 Información de Cristóbal Vásquez, 21-III-1591 (rep. en Roncancio 252).

Boyer resalta, los “individuos se valían de un terreno común de convenciones culturales para definirse a sí mismos”, y estas convenciones, aunque amplias y fluidas, constituían “más o menos [un] repertorio estandarizado” (492)²⁸. El caso de Vásquez es el más sencillo: él quería escapar de ser categorizado como indio, para evitar las obligaciones y limitaciones que habían llegado a ser asociadas con la indianidad. Por esta razón, argumentó que no pertenecía a esta categoría porque tenía sangre española. De hecho, uno de los testigos que apoyó su caso describió que Vásquez “ha andado en hábito de español siempre”²⁹. Estos dos elementos – sangre y vestimenta española – eran convenciones estandarizadas de no indianidad. Vásquez adoptó la categoría *mestizo* con entusiasmo, porque implicaba ser categorizado como no indio. Más allá de esto, lo que significaba para él ser mestizo no está claro, y en realidad no importaba en ese contexto, pues que lo consideraran mestizo era suficiente para los propósitos de su caso. En cuanto a los otros tres mestizos, su autoidentificación era más compleja. Ellos podían valerse de otros marcadores de estatus social y de identidad, y lo hicieron de maneras distintas. Algunos quisieron posicionarse como intermediarios y se beneficiaron de esto. Otros no querían tal posición y prefirieron asociarse con uno de sus dos linajes exclusivamente, como lo hizo García Zorro con su ascendencia española.

Habiendo examinado la complejidad de la autoidentificación de algunos mestizos, es crucial deconstruir la respuesta de las autoridades para determinar cuál era su conceptualización de estos hombres y qué la motivaba.

28 “[...] individuals drew on the collective ground of cultural convention to define themselves [...] more or less [a] standard repertoire”.

29 Información de Cristóbal Vásquez, 21-III-1591 (rep. en Roncancio 252).

La perspectiva de las autoridades

La autoidentificación de estos cuatro mestizos era variada y muy amplia. Sin embargo, es impactante observar cómo fueron definidos en sus relaciones con las autoridades por un elemento por encima de todos: su ascendencia mixta. García podía presentar su visión de su identidad en su probanza, y esta podía ser apoyada por los testimonios de sus prominentes aliados. Pero para el arzobispo Zapata él estaba mintiendo acerca de su identidad si no mencionaba su ascendencia mixta. Hay muchos ejemplos de situaciones similares. De hecho, después de que el primer Concilio Provincial de México, en 1555, prohibiera las ordenaciones de mestizos, el arzobispo fray Alonso de Montúfar se quejó de que varios mestizos estaban siendo ordenados subrepticamente, y describió cómo

[...] me engañó a mí la semana pasada el prior de San Agustín que me trajo a ordenar un fraile mestizo y preguntándole yo si era mestizo, porque lo parecía, me respondió que era español siendo mestizo. (cit. en Olaechea, "Las instituciones" 242)

El mestizo en cuestión, como García Zorro, sin duda se consideraba español, pues definía su identidad por su cristianismo y su vida con los agustinos. Pero para Montúfar el elemento que lo identificaba por encima de todo lo demás era que "parecía" mestizo. El texto es especialmente impactante porque data de un periodo en el que era nuevo el uso de la palabra *mestizo* para referirse a alguien de ascendencia mixta española e india³⁰.

³⁰ Inicialmente solo se conocían como "los hijos de españoles e indias". En el Perú, según Berta Ares Queija, el término *mestizo* empezó a aparecer en la década de 1550, como una adición a la fórmula estándar, e. g., "los hijos de españoles e indios, o mestizos como aquí se les llama" (42). En México, el término apareció en la década anterior (Olaechea, "El acceso" 218). El uso oficial más antiguo que he encontrado del término en el Nuevo Reino de Granada está en una cédula real de 1558 que mandaba que se establecieran escuelas para mestizos huérfanos ("Para que se funde un colegio de orfanato de mestizos en este reino", 8-II-1558, rep. en Roncancio 66).

En los primeros años de la Conquista y la colonización, los mestizos no estuvieron sujetos a ninguna restricción por su ascendencia mixta. De hecho, la ilegitimidad, más que la ascendencia, era lo que hacía necesario que sus padres obtuvieran dispensaciones especiales para ellos³¹. En estos primeros años, su estatus en la sociedad dependía de si eran o no reconocidos y ayudados por sus padres españoles. Muchos estuvieron activamente involucrados en la conquista de la América española, en varios roles, y escogieron identificarse con sus familias españolas (Olaechea, “Gregorio XIII” 338). Otros vivieron con sus madres y sus familias indígenas. Lo que es importante aquí es que cuando tuvieron la opción de elegir, usualmente se fueron con el bando que les ofrecía los mejores beneficios. Pero, a medida que la Conquista dio paso a la Colonia y que la “primera evangelización” de los indios empezó en forma, se comenzó a hacer un esfuerzo por separar a los mestizos de los indios, y por educarlos como españoles y cristianos³². Al principio, podían heredar las encomiendas de sus padres, quienes habían sido recompensados con ellas por su papel en la conquista (Olaechea, “El acceso” 210 ss.). Pero hacia la década de 1540, cuando el término *mestizo* se empezó a usar en México, comenzó a ser promulgada legislación que les daba prioridad a los hijos legítimos menores y a las viudas³³. Seguirían más restricciones, no solo las distintas prohibiciones con respecto a su ordenación sacerdotal. En la década de 1560, resalta Kathryn Burns,

31 Magnus Mörner propone que “la conquista española de las Américas fue una conquista de mujeres” (22), y no es sorprendente que los hombres ilegítimos hayan sido el foco de la discriminación cuando la corona y la Iglesia se oponían al amancebamiento. Véase también Ares (42).

32 Por ejemplo, la real cédula “Sobre recoger y educar a los hijos de españoles y mestizos que andan perdidos”, Valladolid, 13-II-1554 (rep. en Konetzke, *Colección* 320-321), que mandaba que los mestizos cuyos padres hubieran muerto fueran recogidos y educados. Un decreto similar fue despachado a Tunja en 1558: la real cédula “Para que se funde un colegio de orfanato de mestizos en este reino”, 8-II-1558 (rep. en Roncancio 66). Véase también Ares (43). Se promulgó mucha más legislación con este propósito, e. g., la real cédula “Sobre los mozos mestizos huérfanos”, Madrid, 17-IV-1553 (rep. en Konetzke, *Colección* 315); la real cédula sobre “Que se recojan los mestizos y mestizas que andan perdidos”, Valladolid, 18-II-1555 (rep. en Konetzke, *Colección* 328-329); la real cédula “Sobre los mestizos de Guatemala”, Valladolid, 3-X-1555 (rep. en Konetzke, *Colección* 333-334); y la carta del rey a la Audiencia de Santafé, Valladolid, 6-VI-1556 (rep. en Friede, *Fuentes* 3: 77).

33 Esto en la real cédula sobre “Que ningún mulato, ni mestizo, ni hombre que no fuere legítimo, pueda tener indios, ni oficio real ni público”, Valladolid, 27-II-1549, (rep. en Konetzke, *Colección* 256). Véase también Mörner (38); Olaechea (“El acceso” 218).

se comenzó a sospechar que eran culpables de rebelión, en parte como resultado de la participación de algunos mestizos en escándalos en México y el Perú, y esto generó más pérdidas de derechos (198). Una cédula de 1566, por ejemplo, los despojaba del derecho de tener y cargar armas³⁴. Luego del escándalo de Diego de Torres, también se les prohibió tener cacicazgos³⁵. En 1578 se les prohibió desempeñar el oficio de protector de los indios³⁶. Y más aún, se legisló para apartarlos de los indios, como a los españoles y los mulatos³⁷. En otras palabras, la legislación buscó relegarlos a una posición de intermediarios, a su propia categoría de diferencia. Este es precisamente el endurecimiento de las categorías sociales y coloniales. Ellos no fueron clasificados como indios, ni siquiera se les permitiría acercarse a estos, y también se les negarían los privilegios y oportunidades de los españoles, peninsulares o criollos.

Hubo varias razones detrás de estas restricciones. Las acusaciones hechas en contra de Diego de Torres, por ejemplo, motivaron preocupaciones en torno a que los caciques mestizos pudieran rebelarse e incitar a otros a la rebeldía. El crecimiento de la población criolla también hacía que las oportunidades de promoción fueran más escasas. Y ya se han explorado algunos de los argumentos propuestos en la controversia de las ordenaciones. Pero la clave está en examinar *cómo* tuvo lugar esta discriminación o, en otras palabras, ¿por qué se los discriminó con base en su condición de mestizos? Ares Queija resalta cómo en el Perú el discurso acerca de los mestizos cambió desde la década de 1560, y empezó a concentrarse en sus malas costumbres, con acusaciones de

34 Real cédula, "Que los indios, mestizos y mulatos no tengan ni traigan armas", Madrid, 10-XII-1566 (rep. en Konetzke, *Colección* 420).

35 Real cédula, "Que no se nombre a ningún mestizo por cacique de pueblos de indios", Madrid, 18-I-1576 (rep. en Konetzke, *Colección* 491-492).

36 Real cédula, "Sobre que las protectorías de indios no se den a mestizos", Madrid, 20-XI-1578 (rep. en Konetzke, *Colección* 512-513).

37 Real cédula, "Para que no vivan españoles, mestizos ni mulatos en los pueblos de indios", San Lorenzo, 8-VII-1577 (rep. en Konetzke, *Colección* 504).

su supuesta inclinación por los vicios y la inmoralidad, que de alguna forma eran inseparables de su elemento indígena, dadas todas las connotaciones con las que este estaba cargado ya entonces (43). Estas ideas eran bastante similares a las expuestas por algunos de los frailes del Nuevo Reino de Granada en su pleito contra el arzobispo Zapata, e incluso estaban implícitas en algunos de los argumentos de Zapata a favor de las ordenaciones de estos hombres. Ya cuando la controversia de las ordenaciones en el Nuevo Reino de Granada estaba ocurriendo, la respuesta a esa pregunta era simple, sin importar lo que pensarán los mestizos involucrados: se los discriminaba por su condición de mestizos, porque esta era una categoría de diferencia definida cada vez más en términos de raza.

La “racialización” de la diferencia

El teólogo jesuita José de Acosta, quien estuvo involucrado en la controversia que ocurrió en el Perú relacionada con las ordenaciones de mestizos, examinó este tema en su libro *Dē prōcūrānda Indōrum salūte*, de 1588. Acosta destacó cómo Lima II (1567-1568) había prohibido la admisión de los indios en cualquier orden sagrada (455, lib. vi, cap. 19)³⁸. Además, citó varios textos que reforzaban la validez de esta decisión, y argumentó que, como eran neófitos y hombres bajos, cuya cristiandad no era fidedigna, su ordenación solo sería dañina: dañina no solo para ellos mismos, sino para el pueblo y el sacerdocio, pues caerían en la idolatría y adorarían a sus dioses a través de su ministerio, lo que generaría un daño aún mayor³⁹. Pero Acosta llevó esto mucho más allá.

38 Acosta se refería a la constitución 74 de Lima II (rep. en Vargas, *Concilios* 2: 192-193).

39 Para argumentar esto, Acosta cita a san Pablo al discutir el gobierno de la Iglesia en 1º Tim 3:6: “no un neófito, no sea que envaneciéndose caiga en la condenación del diablo”; 3º Reyes 13:33: “Con todo esto, no se apartó Jeroboam de su mal camino, sino que volvió a hacer sacerdotes de los lugares altos de entre el pueblo, y a quien quería lo consagraba para que fuese de los sacerdotes de los lugares altos”; y 4º Reyes 17:32-33: “Temían a Jehová, e hicieron del bajo pueblo sacerdotes de los lugares altos, que sacrificaban para

Lima II no había dicho nada acerca de la ordenación de mestizos, y aun así Acosta propuso que estos textos demostraban que

[...] no se ha de consagrar a los indios por ser neófitos y de *oscuro origen*, sino también que se han de abstener, en cuanto sea posible, de tocar los sagrados ministerios los nacidos de mujeres indias y varones españoles (sobre todo por coito pecaminoso), [...] a no ser cuando la *oscuridad del nacimiento* queda compensada con creces por la seriedad de una vida largamente probada y por el brillo de sus costumbres. (457-459, lib. vi, cap. 19, énfasis mío)

El mensaje es claro: tanto los mestizos como los indios son de linaje no fidedigno, de *oscuro nacimiento*, y los mestizos no deben ser ordenados sino con el mayor cuidado posible, pues van a tender al mal uso de sus órdenes y a adorar con ellas a sus propios dioses⁴⁰. La causa era su naturaleza: Acosta había trasplantado a los mestizos ideas cada vez más establecidas acerca de la naturaleza de los indios⁴¹.

En una ola de estudios recientes, varios historiadores angloparlantes han empezado a examinar la presencia y naturaleza del racismo antes de la Ilustración⁴². Kathryn Burns ha destacado la importancia de historizar términos raciales para poder “desfijar la raza”, para enfatizar que las categorías que nosotros reconocemos como raciales no son fijas ni panhistóricas. Por el contrario, propone Burns, “la política, las categorías y la práctica del racismo

ellos en los templos de los lugares altos. / Temían a Jehová, y honraban a sus dioses, según la costumbre de las naciones de donde habían sido trasladados” (cit en. Acosta 457, lib. vi, cap. 19, énfasis mío).

Todas las citas bíblicas son de la traducción Reina-Valera de 1960 (las traducciones modernas listan los antiguos 3º y 4º Reyes como 1º y 2º Reyes, pues listan los antiguos 1º y 2º Reyes como 1º y 2º Samuel).

40 Acosta desempeñó un papel importante en la composición del decreto de Lima III sobre las ordenaciones de mestizos, el cual reflejaba precisamente esta posición.

41 No es para nada sorprendente que Acosta haya sido uno de los arquitectos de la idea del “neófito perpetuo” (Estenssoro 179 ss.).

42 Para esta sección me baso extensamente en los trabajos de Walter Mignolo y Kathryn Burns. Mignolo enfatiza en que tradicionalmente, en especial en la academia de habla alemana y francesa, se ha considerado que el concepto de raza surge en la Ilustración, pero que en la academia iberoamericana usualmente se ha visto como un concepto del Renacimiento (“What Does” 312, 319).

son históricamente específicas, moldeadas tanto por pleitos locales como por lejanas rivalidades imperiales y la política de la construcción del Estado” (188, traducción mía). Esto no quiere decir que no existan continuidades — de hecho, Walter Mignolo propone que lo que hizo el discurso secular y científico en el siglo XIX fue “traducir y adaptar el sistema racial que había sido puesto en marcha por la teología en el siglo XVI” —, sino que más bien enfatiza lo contingentes que han sido estas ideas (“What Does” 312, traducción mía). J. Kameron Carter propone que “el imaginario racial de la modernidad tiene su génesis en el problema teológico de la búsqueda del cristianismo de separarse de sus raíces judías”, primero pintando a los judíos como un grupo racial distinto a los cristianos occidentales, y luego, cuando esto se había logrado, considerándolos inferiores a los cristianos de Occidente (4, traducción mía). Según Burns y Mignolo, este proceso ocurrió en la península ibérica en los siglos XV y XVI, debido a la creciente obsesión española con la pureza de sangre (Burns 189; Mignolo, “What Does” 316)⁴³. Mignolo propone que, en su obsesión de distanciarse de los judíos y de lo judío, los españoles articularon esta diferencia valiéndose de un concepto que antes solo había sido aplicado a animales, *la raza*, que se refería exclusivamente a la sangre (“What Does” 317). Para Burns, “la política de la raza en Castilla hacia 1492 [...] dependía de la pureza o impureza de la cristiandad de una persona”, pero, crucialmente, esto era cada vez más, “no una creencia y una práctica, sino una herencia” (189, traducción mía). En el Nuevo Mundo esta argumentación continuó, y la imposibilidad de definir a la gente utilizando los mismos marcadores — como cristianos, moros y judíos — hizo necesaria la creación de categorías diferentes. “Los españoles y portugueses en el Nuevo Mundo se convierten

43 Carter propone que el *imaginario racial* estaba presente desde un periodo muy anterior, y encuentra sus raíces en una disputa intelectual entre el obispo Irnaeus de Lyon (c. 125-200) y los exponentes de una variante del gnosticismo. La disputa tenía por objeto las ideas de estos últimos acerca de la existencia material y la cristología. Los exponentes de esa variante del gnosticismo buscaban rechazar los elementos judíos del cristianismo, al proponer que existían tres clases distintas de seres humanos, para poder definir a aquellos que se identificaban con Israel como forasteros (*outsiders*) por su naturaleza misma (11-12).

en los sustitutos de los cristianos en la península ibérica”, y son definidos en oposición a los indios y a los negros (Mignolo, “What Does” 318, traducción mía). Mientras en medio de los tres elementos de la primera “tríada” estaban los conversos y los moriscos, entre los de la segunda se encontraban los mestizos y los mulatos. Finalmente, con la reconfiguración secular de estas distinciones, “el color de la piel empezó a reemplazar la sangre como el marcador racial”, y se olvidaron los orígenes de estas ideas: “la tríada peninsular [...] porque estaba basada en la religión, y la segunda [...] porque ocurrió en las colonias” (Mignolo, “What Does” 318, traducción mía)⁴⁴.

Explorar las implicaciones y la validez de este argumento tan amplio, por supuesto, va más allá del enfoque de este libro. Sin embargo, incentivado por Burns, este capítulo sí examinará una pequeña parte de este proceso: la definición de la categoría *racial* de mestizo mediante el trasplante de ideas peninsulares de sangre y linaje al Nuevo Mundo, y sus implicaciones. De esta forma, indaga acerca de algunas de las ambigüedades en el proceso, y de lo que estos argumentos revelan sobre la construcción de la categoría *mestizo*; esto para tratar de contribuir a nuestra comprensión del origen de estas ideas con algunas consideraciones sobre cómo se desarrolló este proceso en el Nuevo Reino de Granada a través de la controversia sobre la ordenación de sacerdotes mestizos.

La pureza de sangre en la península

La obsesión española con la pureza de sangre tenía sus raíces en las difíciles relaciones que existían entre cristianos y judíos antes de que a estos últimos se les presentara la alternativa entre conversión al cristianismo y expulsión de la península, en 1492. Esta animosidad fue expresada quizás más violentamente en los

44 Mignolo luego procede a argumentar que la “leyenda negra” cumplió un papel fundamental en este proceso de “olvido”, a medida que los españoles se convirtieron en el objeto de clasificación y diferenciación racial de los ahora racialmente distintos europeos del norte.

pogromos antijudíos de 1391, que produjeron la conversión en masa de miles de judíos al cristianismo (Sicroff 43-46). Pero una vez convertidos, los nuevos cristianos encontraron que el mayor obstáculo que había impedido su inclusión y prosperidad en la sociedad cristiana había sido eliminado, y muchos alcanzaron posiciones de autoridad y preeminencia equivalentes a las que habían tenido en sus propias comunidades, muchas veces animados por las autoridades mismas y las élites de cristianos viejos, quienes recibieron con entusiasmo a muchos de los conversos, no solo en sus instituciones sino también en sus familias (Sicroff 47). Aun así, las causas subyacentes a la animosidad entre los nuevos conversos y el resto de los cristianos viejos no habían desaparecido, pero ahora que ambos grupos eran correligionarios ya no se podía articular como antes. Para Sicroff, la religión, que antes había servido a los cristianos para justificar sus ataques a los judíos, ahora se había convertido en un obstáculo que les impedía manifestar su resentimiento (48). Inicialmente, todo lo que podían hacer al respecto era poner en duda la veracidad y sinceridad de los conversos, pero esto no era suficiente. Más tarde, los oponentes de los conversos descubrieron “la persona del judío en los nuevos conversos”, y la convirtieron en una categoría distinta a la de los cristianos viejos (Sicroff 49, traducción mía). A partir de esta conceptualización, se abrió el camino para que se empezaran a imponer restricciones a sus derechos y libertades, y comenzaron a difundirse por toda la península estatutos que exigían “pureza de sangre” a quienes aspiraban a ser miembros de una institución o a calificar para un oficio.

Este mismo proceso ocurrió de muchas maneras con los mestizos del Nuevo Mundo: primero fueron identificados como un grupo distinto y luego empezó a instituirse la discriminación bajo la forma de restricciones. En ambos casos, las restricciones comenzaron a implementarse desde abajo: fueron instituciones individuales las que empezaron a imponer estos requerimientos —cabildos de las catedrales, provincias regulares, cofradías religiosas, cabildos municipales, universidades—, y esto coincidió con un pe-

riodo en el que la corona española y el papado fueron incapaces de detener el proceso, especialmente a medida que iba tomando fuerza (Sicroff 87). Hacia 1547, el cabildo de la catedral de Toledo, la sede primada de España, había aprobado un estatuto de pureza de sangre (Sicroff 132). Y luego de una gran controversia fue aceptado por Roma en 1555, y por Felipe II en 1556 (M. Martínez 44). Ejemplos como este resaltan la naturaleza orgánica de la propagación y eventual institucionalización de la discriminación, y – crucialmente – esto sentó también un precedente para el Nuevo Mundo, ya que dichos estatutos y las ideas concomitantes a ellos fueron exportados a las colonias⁴⁵. Por ejemplo, Martín Gaitán, en su probanza de 1575, estaba ansioso por resaltar su pureza de sangre. Su padre, declaró Gaitán, era “cristiano viejo y de limpia generación”⁴⁶. Y “lo mismo es la dicha Isabel, [su] madre”, declaró un testigo, pues “de ella se conoce claramente que no es mora ni judía, [...] porque es natural de estas partes y que por consiguiente [...] todos son habidos y tenidos por cristianos viejos”⁴⁷.

La pureza de sangre en los Andes

El texto de Acosta muestra cómo los que querían excluir a los mestizos podían valerse de un proceso epistémico ya listo para justificar y expresar esta exclusión. El marco epistémico que podía usarse para excluir a un grupo por motivos de linaje podía aplicarse fácilmente a otro grupo, si también estaba definido por su linaje. Y esto fue precisamente lo que ocurrió en la controversia sobre la ordenación de sacerdotes mestizos. Las ideas que surgieron acerca de la naturaleza de los indios, de su capacidad (o incapacidad) para convertirse completa y sinceramente en cristianos, sentaron los cimientos. A partir de allí, se procedió a la identificación de los

45 El primer estatuto de pureza de sangre fue el del Cabildo Municipal de Toledo, promulgado en 1449. Se aprobó en respuesta a un motín que estalló como resultado de la conducta de un mercader rico, Alonso Cota, en la recolección de un préstamo forzoso para financiar una guerra contra Aragón (Sicroff 51).

46 Probanza de servicios de Juan de Valbuena, 1575-III-21 (rep. en Roncancio 155).

47 Probanza de servicios de Juan de Valbuena, 1575-III-21 (rep. en Roncancio 158).

mestizos mediante su linaje, por encima de todos los otros marcadores de su identidad, de la misma forma en la que los conversos eran identificados cada vez más por su ascendencia judía, por el hecho de ser “cristianos *nuevos*”, y no simplemente cristianos. Los motivos detrás de la discriminación en contra de los judíos y los indios fueron muy distintos: los miembros de un grupo eran vistos como enemigos de la fe, los del otro, simplemente como ignorantes de ella⁴⁸. Pero una vez que la discriminación se empezó a definir en términos de naturaleza, de algo no borrado por el bautismo, se podía convertir en hereditaria. Y lo fue: la controversia sobre las ordenaciones en el Nuevo Reino de Granada muestra este proceso en desarrollo. Esta es la contribución de este capítulo. Las historias de los mestizos mencionados en esta sección indican cómo este proceso fue fundamentalmente el estrechamiento o la imposición de una identidad de grupo sobre las variadas identidades de diferentes individuos. Desde la perspectiva de la categoría *mestizo*, un canónigo de la catedral de Santafé y un sillero de Tunja parecen iguales, y sus complejas y muy diferentes identidades individuales son aplanadas en una, la del grupo, la de la etiqueta⁴⁹.

Burns resalta la relación entre la creciente desconfianza hacia los moriscos en la península y las crecientes restricciones que se estaban imponiendo a los mestizos, por lo menos en la mente de Felipe II. Desde la década de 1560, los mestizos de México y el Perú fueron “señalados como los protagonistas de complots que planeaban subvertir la autoridad real”, lo cual empezó a cargar la categoría con connotaciones cada vez más negativas (Burns 198). En el Nuevo Reino, como ocurrió en otros campos, esto pasó unos veinte años más tarde, con el caso de Diego de Torres. Pero Burns resalta que la misma década fue un periodo de conflicto e intensificación de la desconfianza hacia los moriscos, que culminó con la segunda Rebelión de las Alpujarras, a finales de 1568. En este

48 Para entender cómo esta diferencia fue el motivo de la exclusión de los indios de la jurisdicción de la Inquisición, véase Lamana (125 ss).

49 Tomo de Boyer la expresión *aplanar identidades* (501).

contexto, la ofensiva en contra de los derechos y privilegios de los mestizos se puede ver como parte de un esfuerzo más grande en contra de los cristianos nuevos en general (Burns 198).

Conclusión

Este capítulo empezó con una cita de la autobiografía de Pedro Ordóñez de Ceballos, en la que el aventurero describe la afirmación del papa de que Gonzalo García Zorro estaba calificado hasta para la más alta de las posiciones eclesiásticas, porque había cumplido los requisitos para la ordenación sacerdotal. El arzobispo Zapata y el cabildo de la catedral no estuvieron de acuerdo, y lo excluyeron. Lo que estaba ocurriendo, independientemente de la autoidentificación de García, era que el arzobispo lo estaba agrupando con el resto de los sacerdotes mestizos que había ordenado. En su correspondencia, Zapata lo describía como uno más de sus curas mestizos y se rehusaba a ser convencido por los argumentos de García acerca de su idoneidad. En vez de admitirlo en el cabildo, el arzobispo le ofreció otras posiciones. En 1582, lo presentó a la doctrina de Tunjuelo, pero García no la aceptó (Lee, “Clero” 40). En 1584, Zapata volvió a intentarlo, con la parroquia de Mérida. García la rechazó (Lee, “Clero” 41). Volvió a probar de nuevo al año siguiente, ofreciéndole la recién creada parroquia de Las Nieves, pero García no iba a aceptar nada menor a una canonjía (Lee, “Clero” 41). Y Zapata no le iba a ofrecer nada mejor que una parroquia de españoles. Si en este periodo se estaba presenciando la modelación del indio como neófito perpetuo —una categoría artificial para excluirlo permanentemente de la recepción completa en la cristiandad, basada en la percepción por parte del régimen de su naturaleza y sus cualidades—, lo que el arzobispo Zapata estaba haciendo al negarle a García Zorro su canonjía era algo muy similar: estaba construyendo una barrera discriminatoria, un límite de exclusión permanente en la pirámide social.

Consideraciones finales

Este libro ha examinado una misma historia, la de las controversias acerca de la ordenación de sacerdotes de ascendencia completa o parcialmente no europea, con tres lentes distintos. El primer capítulo empezó por delinear el panorama legal e histórico dentro del cual ocurrieron estas controversias alrededor del mundo. Resaltó el amplio marco legislativo dentro del cual podían actuar quienes enfrentaban la pregunta de si ordenar o no a ciertos hombres. Con frecuencia, este fue un marco ambiguo, incluso contradictorio, pero que se debe entender en el contexto de las realidades del poder papal y del Gobierno imperial español, que son ambos menos uniformes y rígidos de lo que muchos han sugerido, y bastante dependientes de la iniciativa de sus agentes en la periferia. Con esto en mente, el capítulo examinó la ordenación de no europeos alrededor del mundo. Esto permitió resaltar no solo la heterogeneidad de las respuestas a la pregunta, sino también cómo estas fueron moldeadas por circunstancias locales, especialmente la percepción que se tenía del grupo en cuestión. De esta forma, el capítulo destacó cómo surgió en la América española un discurso muy particular según el cual los indios, dada su incapacidad, no podían ser completamente aceptados en el cristianismo, ni por lo tanto ordenados como sacerdotes. Pero esto dejó abierta la pregunta de por qué la ordenación de mestizos fue controversial en la América española.

El segundo capítulo examinó en detalle la controversia de la ordenación de mestizos en el Nuevo Reino de Granada. Empezó por explorar los proyectos de reconfiguración de la evangelización que, patrocinados por la corona, hicieron de este periodo una época tumultuosa en la historia de la Iglesia de la América española. Estos esfuerzos buscaron quitar a las órdenes religiosas el control de la Iglesia y del proyecto misionero, y promover y fortalecer la emergente Iglesia secular. El capítulo también resaltó cómo este proceso no fue sencillo, y cómo fue afectado y constreñido por diversos factores limitantes, incluyendo circunstancias locales. En el Nuevo Reino de Granada, la persona encargada de este proceso fue el arzobispo Zapata de Cárdenas, cuya carrera al servicio de la corona y de la Iglesia, como soldado y como fraile, lo había convertido en el candidato perfecto para este trabajo. El capítulo explora luego la manera en que su episcopado estuvo marcado por controversias, como resultado del método principal que empleó para tratar de resolver los diversos problemas que afectaban su arquidiócesis: la ordenación masiva de clérigos seculares, que incluía ordenandos mestizos. Se mostró que esta ordenación fue controversial porque estuvo ligada a varias cuestiones locales e imperiales. El capítulo también deconstruyó el lenguaje utilizado para defender y condenar estas ordenaciones. Mostró que todos los involucrados tuvieron que operar dentro del marco del derecho canónico, expresando sus opiniones en cuanto a educación, idoneidad y conveniencia. Estas personas se apropiaron de este vocabulario y lo adaptaron al contexto local; así sucedió, por ejemplo, en el argumento recurrente del arzobispo de que la educación en el Nuevo Reino debía involucrar el conocimiento de lenguas indígenas. Pero el análisis de este lenguaje también demostró que ideas sobre la capacidad también habían empezado a aparecer en las discusiones sugiriendo que los mestizos, por su naturaleza, no serían jamás capaces de cumplir los requisitos para la ordenación.

El tercer capítulo exploró este tema con mayor detalle. Examinó cómo las categorías de español e indio fueron definidas cada vez

con mayor rigidez, por lo menos conceptual y jurídicamente, antes de volver a la problemática categoría de *mestizo*. Enfocándose en la historia del canónigo Gonzalo García Zorro y en las historias de otros mestizos del Nuevo Reino, el capítulo mostró que la autoidentificación de estos hombres fue compleja, multifacética y contingente. Pero también se señaló que existía una gran diferencia entre su compleja autoidentificación y la percepción que tenían de ellos las autoridades y otras personas, quienes aplanaban sus identidades en la de un grupo definido por su raza. Con apoyo en investigaciones recientes sobre el tema, el capítulo exploró cómo este racismo estuvo definido por la religión y determinado por la experiencia de conversos, moros y cristianos en la península ibérica, que fue adaptada y moldeada a las circunstancias del Nuevo Mundo. Finalmente, el capítulo mostró que, durante toda su participación en la controversia de las ordenaciones, el arzobispo Zapata utilizó la categoría *mestizo* para definir a estos sacerdotes, y finalmente limitar por medio de ella las oportunidades de que fueran promovidos.

Durante las décadas siguientes, la categoría *mestizo* continuaría evolucionando. Algunos, como Diego de Torres o el famoso escritor mestizo Garcilaso de la Vega, tratarían de cargarla con connotaciones positivas, aprovechando la posición de los mestizos en la intersección de dos culturas y dos herencias⁵⁰. Otros la cargaron de sospecha y connotaciones negativas. A medida que la sociedad colonial se desarrollaba, aparecieron en algunas regiones diversas categorías intermedias de diferencia, como el sistema de castas de la Nueva España, tan meticulosamente ilustrado por las pinturas de castas del siglo XVIII (Carrera; Katzew). De todas formas, el caso del arzobispo Zapata de Cárdenas y sus sacerdotes mestizos, situado dentro del amplio contexto en el que se desarrolló, nos permite vislumbrar las ambigüedades y complejidades del origen de estas ideas, de una peculiar intersección de raza, religión y colonialismo.

50 Sobre Garcilaso, véase Burns (193 ss.).

Bibliografía

FUENTES PRIMARIAS

Fuentes inéditas de archivos

Archivo General de Indias, Sevilla, España, sección Gobierno (AGI).

Indiferente General (IG) 427.

Santa Fe (SF) 16, 234.

Archivo General de la Nación, Bogotá, Colombia, sección Colonia (AGN).

Historia Civil (HC) 15.

Colecciones documentales

Brásio, António, ed. *Monumenta missionaria africana: Africa occidental*. Vol. 1. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, Divisão de Publicações e Biblioteca, 1952. Impreso.

Cuevas, Mariano y Genaro García, eds. *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*. México D. F.: Porrúa, 1975. Impreso.

Davenport, Frances G. y Charles Oscar Paullin, eds. *European Treaties Bearing on the History of the United States and Its Dependencies*

- to 1648. Vol. 1. Washington D. C.: Carnegie Institution of Washington, 1917. Impreso.
- Encinas, Diego de, comp. *Cedulario indiano*. [1596]. Madrid: Cultura Hispánica, 1945. Impreso.
- Friede, Juan, ed. *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada: desde la instalación de la Real Audiencia en Santafé*. 8 vols. Bogotá: Banco Popular, 1976. Impreso.
- Gamboa, Jorge Augusto, ed. *Encomienda, identidad y poder*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2002. *Letras y folios. Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada. Selección de archivos colombianos y españoles*. CD-ROM. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2002.
- Garcés G., Jorge A., ed. *Colección de documentos sobre el obispado de Quito*. Quito: Archivo Municipal, 1947. Impreso.
- Hernández, Francisco Javier, ed. *Colección de bulas, breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas*. Bruselas: Impr. de A. Vromant, 1879. Impreso.
- Konetzke, Richard, ed. *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*. Vol. 1. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953. Impreso.
- Levillier, Roberto, ed. *Gobernantes del Perú, cartas y papeles, siglo XVI: documentos del Archivo de Indias*. 14 vols. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra, 1921. Impreso.
- . *Organización de la Iglesia y órdenes religiosas en el Virreinato del Perú en el siglo XVI: documentos del Archivo de Indias*. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra, 1919. Impreso.
- . *Repertorio de los documentos históricos: procedentes del Archivo de Indias, editados en los años 1922-1926 bajo la dirección de Roberto Levillier*. Madrid: Impr. de J. Pueyo, 1926. Impreso.

- López Rodríguez, Mercedes, ed. *Fuentes documentales de los archivos históricos del Cauca, Rionegro y Marinilla*. 3 vols. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2002. *Letras y folios. Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada. Selección de archivos colombianos y españoles*. CD-ROM. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2002.
- Metzler, Josef y Giuseppina Roselli, eds. *America pontificia*. 3 vols. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1991. Impreso.
- Roncancio Parra, Andrés, ed. *Fuentes documentales del Archivo Regional de Boyacá*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2000. *Letras y folios. Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada. Selección de archivos colombianos y españoles*. CD-ROM. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2002.
- Serrano, Luciano, ed. *Correspondencia diplomática entre España y la Santa Sede durante el pontificado de S. Pío V*. Madrid; Roma: Impr. del Instituto Pío IX, 1914. Impreso.
- Tanner, Norman, ed. *Decrees of the Ecumenical Councils*. 2 vols. Londres: Sheed & Ward, 1990. Impreso.
- Tejada y Ramiro, Juan y Francisco Antonio González, eds. *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia española, traducida al castellano con notas e ilustraciones por D. Juan Tejada y Ramiro*. Vol. 5. Madrid: Imprenta de Don Pedro Montero, 1855. Impreso.
- Tobar, Balthasar de, comp. *Compendio bulario índico*. [1654]. Ed. Manuel Gutiérrez de Arce. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, 1954. Impreso.
- Vargas Ugarte, Rubén, ed. *Concilios limenses (1551-1772)*. 3 vols. Lima: Tipografía Peruana, 1951. Impreso.

—. *Manuscritos peruanos del Archivo de Indias*. Lima: Empresa Periodística, 1938. Impreso.

Zalamea Borda, Eduardo, ed. *Libro de acuerdos públicos y privados de la Real Audiencia de Santafé en el Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Tipografía Colón, 1938. Impreso.

Crónicas

Rodríguez Freyle, Juan. *El carnero*. Ed. Darío Achury Valenzuela. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1979. Impreso.

Fuentes editadas y libros antiguos

Acosta, José de. *De procuranda Indorum salute*. Vol. 2. Ed. Luciano Pereña. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984. Impreso.

Benavente, Toribio de. *Historia de los indios de la Nueva España*. Ed. Daniel Sánchez O. F. M. México D. F.: Chávez Hayhoe, 1941. Impreso.

—. *Memoriales e historia de los indios de la Nueva España*. Ed. Fidel de Lejarza. Madrid: Atlas, 1970. Impreso.

The Catechism of the Council of Trent [El Catecismo del Concilio de Trento]. Trad. Jeremy Donovan. Baltimore: Lucas Brothers, 1855. Impreso.

Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos Pii V jussu editus. Roma, 1566.

“Constituciones synodales fechas en esta ciudad de Santafé, por el señor don Frai Juan de los Barrios primer arzobispo de este Nuevo Reyno de Granada, que las acabo de promulgar a 3 de junio de 1556”. Romero, *Fray Juan de los Barrios* 459-562.

Lisi, Francesco Leonardo, ed. *El tercer Concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos: estudio crítico con edición*,

traducción y comentario de las actas del concilio provincial celebrado en Lima entre 1582 y 1583. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1990. Impreso.

Mendieta, Gerónimo de. *Código Mendieta. Documentos franciscanos siglos XVI y XVII.* Vol. 2. Ed. Joaquín García Icazbalceta. México D. F.: Andrade y Morales, 1892. Impreso.

Ordóñez de Ceballos, Pedro. *Historia, y viage del mundo del clerigo agradecido don Pedro Ordoñez de Zevallos, natural de la insigne ciudad de Jaen, à las cinco partes de la Europa, Africa, Asia, America y Magalanica con el itinerario de todo.* Madrid: Juan García Infanzón, 1691. Impreso.

Recopilación de las leyes de los reynos de las Indias, mandadas a imprimir, y publicar por la magestad católica del rey Don Carlos II nvestro señor. [1681]. 4 t. Madrid: Cultura Hispánica, 1973. Impreso.

Solórzano Pereira, Juan de. *De Indiarum iure.* Ed. C. Baciero. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2001. Impreso.

Valignano, Alessandro. *Sumario de las cosas de Japón, 1583.* Ed. José Luis Álvarez-Taladriz. Tokio: Sophia University, 1954. Impreso.

Zamora, Alonso de. *Historia de la provincia de San Antonino del Nuevo Reino de Granada.* Ed. Caracciolo Parra y Andrés Mesanza. Bogotá: ABC, 1945. Impreso.

Zapata de Cárdenas, Luis. "Catecismo e instrucciones". Marín 271-344.

FUENTES SECUNDARIAS

- Álvarez Mejía, Juan. "La cuestión del clero indígena en la época colonial". *Revista Javeriana* 44 (1955): 193-197. Impreso.
- Aparicio, Severo. "Influjo de Trento en los concilios limenses". *Missionalia Hispanica* 29.85 (1972): 215-239. Impreso.
- Aranha, Paolo. "Gerarchie razziali e adattamento culturale: la 'ipotesi Valignano'". Tamburello, Üçerler y Russo 77-98.
- Ares Queija, Berta. "El papel de mediadores y la construcción de un discurso sobre la identidad de los mestizos peruanos (siglo XVI)". Ares y Gruzinski 37-59.
- Ares Queija, Berta y Serge Gruzinski, eds. *Entre dos mundos: fronteras culturales y agentes mediadores*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1997. Impreso.
- Arroyo, Luis. *Comisarios generales del Perú*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1950. Impreso.
- Aspurz, Lázaro de. "Magnitud del esfuerzo misionero de España". *Missionalia Hispanica* 3 (1946): 99-173. Impreso.
- Ayarragaray, Lucas. *La Iglesia en América y la dominación española: estudio de la época colonial*. Buenos Aires: Talleres Gráficos Argentinos L. J. Rosso, 1935. Impreso.
- Barriga Monroy, Martha Lucía. "La educación musical durante la Colonia en los virreinos de Nueva Granada, Nueva España y Río de la Plata". *El Artista* (2006): 6-23. Impreso.
- Bayle, Constantino. *El clero secular y la evangelización de América*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1950. Impreso.
- Beckingham, C. F. y Bernard Hamilton, eds. *Prester John, the Mongols and the Ten Lost Tribes*. Aldershot, Inglaterra: Variorum, 1996. Impreso.

- Bethencourt, Francisco. "Political Configurations and Local Powers". Bethencourt y Curto 197-254.
- Bethencourt, Francisco y Diogo Ramada Curto, eds. *Portuguese Oceanic Expansion, 1400-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. Impreso.
- Bolaños, Álvaro Félix y Gustavo Verdesio. *Colonialism Past and Present: Reading and Writing about Colonial Latin America Today*. Albany: State University of New York Press, 2002. Impreso.
- Borges, Charles J. "Redrawing the Face of the Jesuit Mission in India: Highs and Lows in Alessandro Valignano's Mission Strategy". Tamburello, Üçerler y Russo 65-75.
- Borges Morán, Pedro. "En torno a los comisarios generales de Indias entre las órdenes misioneras de América". *Archivo Ibero-Americano* 23 (1963): 145-196. Impreso.
- . *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1992. Impreso.
- . "Institución de la Comisaría General de Indias". *Archivo Ibero-Americano* 27 (1967): 341-347. Impreso.
- . "Nuevos datos sobre la Comisión Pontificia para Indias de 1568". *Missionalia Hispanica* 47 (1946): 213-243. Impreso.
- . "La Nunciatura indiana. Un intento pontificio de intervención directa en Indias bajo Felipe II, 1566-1588". *Missionalia Hispanica* 56 (1962): 169-227. Impreso.
- Borja Gómez, Jaime Humberto. "Demonio y nuevas redes simbólicas: blancos y negros en Cartagena, 1550-1650". *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*. Eds. Clara García Ayluardo y Manuel Ramos Medina. México D. F.: Universidad Iberoamericana, 1993. 141-155. Impreso.
- Bossy, John. "The Social History of Confession in the Age of the Reformation". *Transactions of the Royal Historical Society* 25 (1975): 21-38. Impreso.

- Boxer, Charles. *The Christian Century in Japan, 1549-1650*. Manchester: Carcanet; Fundación Calouste Gulbenkian, 1993. Impreso.
- . *The Church Militant and Iberian Expansion, 1440-1770*. Baltimore; Londres: Johns Hopkins University Press, 1978. Impreso.
- . "More about the Marsden Manuscripts in the British Museum". *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1 (1949): 63-68. Impreso.
- . *Race Relations in the Portuguese Colonial Empire, 1415-1825*. Oxford: Clarendon Press, 1963. Impreso.
- Boyer, Richard. "Respect and Identity: Horizontal and Vertical Reference Points in Speech Acts". *The Americas* 54.4 (1998): 491-509. Impreso.
- Brading, David. *The First America: The Spanish Monarchy, Creole Patriots and the Liberal State, 1492-1866*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. Impreso.
- Burdick, John. "The Myth of Racial Democracy". *Report on the Americas* 25.4 (1992): 40-44. Impreso.
- Burns, Kathryn. "Unfixing Race". Greer, Mignolo y Quilligan 188-202.
- Cañeque, Alejandro. *The King's Living Image: The Culture and Politics of Viceregal Power in Colonial Mexico*. Londres; Nueva York: Routledge, 2004. Impreso.
- Cañizares Esguerra, Jorge. "Demons, Stars and the Imagination: The Early Modern Body in the Tropics". Eliav-Feldon, Isaac y Ziegler 313-325.
- . *Nature, Empire, and Nation: Explorations of the History of Science in the Iberian World*. Stanford: Stanford University Press, 2006. Impreso.
- . "New World, New Stars: Patriotic Astrology and the Invention of Indian and Creole Bodies in Colonial Spanish America,

- 1600-1650". *The American Historical Review* 104.1 (1999): 33-68. Impreso.
- Canny, Nicholas P. y Anthony Pagden. *Colonial Identity in the Atlantic World, 1500-1800*. Princeton: Princeton University Press, 1987. Impreso.
- Carrera, Magali Marie. *Imagining Identity in New Spain: Race, Lineage, and the Colonial Body in Portraiture and Casta Paintings*. Austin: University of Texas Press, 2005. Impreso.
- Carter, J. Kameron. *Race: A Theological Account*. Oxford: Oxford University Press, 2008. Impreso.
- Castañeda Delgado, Paulino. "La condición miserable del indio y sus privilegios". *Anuario de Estudios Americanos* 28 (1971): 245-335. Impreso.
- Castañeda Delgado, Paulino y Juan Marchena Fernández. *La jerarquía de la Iglesia en Indias: el episcopado americano, 1500-1850*. Madrid: Mapfre, 1992. Impreso.
- Castañeda Salamanca, Felipe. *El indio: entre el bárbaro y el cristiano. Ensayos sobre filosofía de la Conquista en Las Casas, Sepúlveda y Acosta*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2002. Impreso.
- Colmenares, Germán. *Historia económica y social de Colombia, 1537-1719*. Medellín: La Carreta; La Oveja Negra, 1975. Impreso.
- . *La provincia de Tunja en el Nuevo Reino de Granada; ensayo de historia social, 1539-1800*. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Artes y Ciencias, Departamento de Historia, 1970. Impreso.
- Correia, Pedro Lage Reis. "The Concept of Evangelization in Valignano's *Apología*". *Tamburello, Üçerler y Russo* 247-260.
- Cortés Alonso, Vicenta. "Visita a los santuarios indígenas de Boyacá en 1577". *Revista Colombiana de Antropología* 9 (1960): 199-273. Impreso.

- Daniel, E. Randolph. *The Franciscan Concept of Mission in the High Middle Ages*. Lexington: University Press of Kentucky, 1975. Impreso.
- De Luca, Renzo. "The Politics of Evangelization: Valignano and His Relations with Japanese Rulers of the Sixteenth Century". Tamburello, Üçerler y Russo 145-157.
- Denzinger, Heinrich. *The Sources of Catholic Dogma*. St. Louis: Herder, 1957. Impreso.
- Disney, Anthony. "Portuguese Expansion, 1400-1800: Encounters, Negotiations and Interactions". Bethencourt y Curto 283-313.
- Domínguez Ortiz, Antonio y Bernard Vincent. *Historia de los moriscos: vida y tragedia de una minoría*. Madrid: Revista de Occidente, 1978. Impreso.
- Durston, Alan, *Pastoral Quechua: The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007. Impreso.
- Dussel, Enrique. "Hernando Arias de Ugarte, obispo de Quito y arzobispo de Santa Fe de Bogotá, Charcas y Lima, 1561-1638". *Actas XXXVI Congreso Internacional de Americanistas*. Vol. 4. Sevilla: Editorial Católica, 1966. 167-178. Impreso.
- . *Historia de la Iglesia en América Latina: coloniaje y liberación (1492-1973)*. Barcelona: Nova Terra, 1974. Impreso.
- Egaña, Antonio de. *La teoría del regio vicariato español en Indias*. Roma: Apud Aedes Universitatis Gregoriana, 1958. Impreso.
- Egaña, Antonio de, León Lopetegui y Félix Zubillaga. *Historia de la Iglesia en la América española, desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX: hemisferio sur*. Madrid: Editorial Católica, 1966. Impreso.
- Eliav-Feldon, Miriam, Benjamin Isaac y Joseph Ziegler, eds. *The Origins of Racism in the West*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. Impreso.

- Estenssoro Fuchs, Juan Carlos. *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos; Pontificia Universidad Católica del Perú; Instituto Riva-Agüero, 2003. Impreso.
- Fals-Borda, Orlando. "Fray Pedro de Aguado, the Forgotten Chronicler of Colombia and Venezuela". *The Americas* 11.4 (1955): 539-574. Impreso.
- Fernández Terricabras, Ignasi. *Felipe II y el clero secular: la aplicación del Concilio de Trento*. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000. Impreso.
- Figuera, Guillermo. *La formación del clero indígena en la historia eclesiástica de América, 1500-1810*. Caracas: Archivo General de la Nación, 1965. Impreso.
- Fisher, J. D. C. *Christian Initiation: Baptism in the Medieval West: A Study in the Disintegration of the Primitive Rite of Initiation*. Londres: SPCK, 1965. Impreso.
- Friede, Juan. "Los franciscanos y el clero en el Nuevo Reino de Granada durante el siglo xv". *Missionalia Hispanica* 14.41 (1957): 211-320. Impreso.
- . *Vida y luchas de don Juan del Valle, primer obispo de Popayán y protector de indios; estudio documental basado en investigaciones realizadas en los archivos de Colombia, España y el Vaticano*. Popayán: Editorial Universidad, 1961. Impreso.
- Fuchs, Barbara. "The Spanish Race". Greer, Mignolo y Quilligan 88-98.
- Gálvez Piñal, Esperanza. *La visita de Monzón y Prieto de Orellana al Nuevo Reino de Granada*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1974. Impreso.
- Gamboa, Jorge Augusto. "La construcción de la identidad de los conquistadores y encomenderos del Nuevo Reino de Granada

- vista a través de las probanzas de méritos y servicios (1550-1650)". Gamboa, *Encomienda* 6-54.
- García, Sebastián. "La evangelización de América en la legislación general de la orden franciscana en el siglo XVI". *Archivo Ibero-Americano* 48.48 (1988): 205-296. Impreso.
- , ed. *Extremadura en la evangelización del Nuevo Mundo: actas y estudios: congreso celebrado en Guadalupe durante los días 24 al 29 de octubre de 1988*. Madrid: Turner; Junta de Extremadura, 1990. Impreso.
- García-Abásolo, Antonio F. *Martín Enríquez y la reforma de 1568 en Nueva España*. Sevilla: Diputación Provincial, 1983. Impreso.
- García García, Antonio. "Los privilegios de los franciscanos en América". *Archivo Ibero-Americano* 48.48 (1988): 369-390. Impreso.
- García Icazbalceta, Joaquín y Aguayo Spencer, Rafael. *Don fray Juan de Zumárraga: primer obispo y arzobispo de México*. Vol. 3. México D. F.: Porrúa, 1947. Impreso.
- García Oro, José. *La reforma de los religiosos españoles en tiempo de los Reyes Católicos*. Valladolid: Instituto Isabel la Católica de Historia Eclesiástica, 1969. Impreso.
- García Tuñón, Rafael. *Los primeros y principales catecismos de España*. Madrid: Impr. Accasor, 1951. Impreso.
- Garraín Villa, Luis José. "Documentos sobre fray Luis Zapata de Cárdenas y otros evangelizadores llerenses en los archivos de Llerena". S. García, *Extremadura* 379-400.
- Gómez Canedo, Lino. "Conventuales, observantes y reformados (política indigenista y filiación espiritual de los primeros franciscanos en Indias)". *Anuario de Estudios Americanos* 23 (1966): 611-622. Impreso.
- . "Los orígenes franciscanos en Colombia". *Archivum Franciscanum Historicum* 53 (1960): 128-204. Impreso.

- Graff, Gary W. "Spanish Parishes in Colonial New Granada: Their Role in Town-Building on the Spanish-American Frontier". *The Americas* 33.2 (1976): 336-351. Impreso.
- Greenleaf, Richard E. "The Inquisition and the Indians of New Spain: A Study in Jurisdictional Confusion". *The Americas* 22.2 (1965): 138-166. Impreso.
- Greer, Margaret Rich, Walter Mignolo y Maureen Quilligan, eds. *Rereading the Black Legend: The Discourses of Religious and Racial Difference in the Renaissance Empires*. Chicago: University of Chicago Press, 2007. Impreso.
- Groot, José Manuel. *Historia eclesiástica y civil de Nueva Granada*. 5 vols. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional; Ediciones de la Revista Bolívar, 1953. Impreso.
- Hanke, Lewis. "A Modest Proposal for a Moratorium on Grand Generalizations: Some Thoughts on the Black Legend". *The Hispanic American Historical Review* 51.1 (1971): 112-127. Impreso.
- . *All Mankind Is One; a Study of the Disputation between Bartolomé de Las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda in 1550 on the Intellectual and Religious Capacity of the American Indians*. DeKalb: Northern Illinois University Press, 1974. Impreso.
- Hera, Alberto de la. *Iglesia y corona en la América española*. Madrid: Mapfre, 1992. Impreso.
- Hyland, Sabine. "Illegitimacy and Racial Hierarchy in the Peruvian Priesthood: A Seventeenth-Century Dispute". *The Catholic Historical Review* 84.3 (1998): 431-454. Impreso.
- . *The Jesuit and the Incas: The Extraordinary Life of Padre Blas Valera, S. J.* Ann Arbor: University of Michigan Press, 2003. Impreso.
- Jackson, Peter. *The Mongols and the West, 1221-1410*. Harlow, Inglaterra; Nueva York: Pearson Longman, 2005. Impreso.

- Jaramillo Uribe, Jaime. "La administración colonial". *Manual de historia de Colombia*. T. 1. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1969. 349-385. Impreso.
- Jotischky, Andrew. "The Mendicants as Missionaries and Travellers in the Near East in the Thirteenth and Fourteenth Centuries". *Eastward Bound: Travel and Travellers, 1050-1550*. Ed. Rosamund Allen. Manchester: Manchester University Press, 2004. 88-106. Impreso.
- Kamen, Henry. *The Spanish Inquisition: An Historical Revision*. Londres: Phoenix Giant, 1998. Impreso.
- Katzew, Ilona. *Casta Painting: Images of Race in Eighteenth-Century Mexico*. New Haven: Yale University Press, 2004. Impreso.
- Keen, Benjamin. "The White Legend Revisited: A Reply to Professor Hanke's 'Modest Proposal'". *Hispanic American Historical Review* (1971): 336-355. Impreso.
- Konetzke, Richard. "La formación de la nobleza en Indias". *Estudios Americanos* 10 (1951): 332-339. Impreso.
- . "El mestizaje y la población hispanoamericana durante la época colonial". *Revista de Indias* 7 (1946): 7-44. Impreso.
- . "Sobre el problema racial en la América española". *Revista de Estudios Políticos* 113-114 (1960): 179-215. Impreso.
- Kurtz, Donald V. "The Virgin of Guadalupe and the Politics of Becoming Human". *Journal of Anthropological Research* 38.2 (1982): 194-210. Impreso.
- Lamana, Gonzalo. "Of Books, Popes and Huacas; or, the Dilemmas of Being Christian". Greer, Mignolo y Quilligan 117-149.
- Lavallé, Bernard. *Las promesas ambiguas: ensayos sobre el criollismo colonial en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú; Instituto Riva-Agüero, 1993. Impreso.

- Lee López, Alberto. "Clero indígena en el arzobispado de Santafé en el siglo XVI". *Boletín de Historia y Antigüedades* 50.579-581 (1963): 3-86. Impreso.
- . "Gonzalo Bermúdez, primer catedrático de la lengua general de los chibchas". *Boletín de Historia y Antigüedades* 51.594-597 (1964): 183-217. Impreso.
- Leturia, Pedro. *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*. Caracas: Sociedad Bolivariana de Venezuela, 1959. Impreso.
- Lisón Tolosana, Carmelo. "Diferencia y colonización. La gran aventura de Valignano". *Tamburello, Üçerler y Russo* 53-62.
- Lisson Chaves, Emilio. *La Iglesia de España en el Perú*. Vol. 2. Lima: Dimisionario de Lima, 1943. Impreso.
- Llaguno, José A. *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial mexicano (1585): ensayo histórico-jurídico de los documentos originales*. México D. F.: Porrúa, 1963. Impreso.
- Llanos Vargas, Héctor. *En el nombre del Padre, del Hijo y el Espíritu Santo: adoctrinamiento de indígenas y religiosidades populares en el Nuevo Reino de Granada (siglos XVI-XVIII)*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2007. Impreso.
- Lopetegui, León. *El padre José de Acosta, S. J., y las misiones*. Madrid: Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, 1942. Impreso.
- . "El papa Gregorio XIII y la ordenación de mestizos hispano-incaicos". *Miscellanæ Historiæ Pontificiæ* 7.13 (1943): 179-203. Impreso.
- . "Tres memoriales inéditos presentados al papa Clemente XIII por el P. José Acosta sobre temas americanos". *Studia Missionalia* 5 (1950): 84-85. Impreso.
- López Rodríguez, Mercedes. *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar: la cristianización de las comunidades muiscas coloniales durante el siglo XVI, 1550-1600*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2001. Impreso.

- Mantilla, Luis Carlos. "La criollización de la orden franciscana en el Nuevo Reino de Granada". *Archivo Ibero-Americano* 48.48 (1988): 685-728. Impreso.
- Marín Tamayo, John Jairo. *La construcción de una nueva identidad en los indígenas del Nuevo Reino de Granada: la producción del catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas (1576)*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2008. Impreso.
- Martínez, María Elena. *Genealogical Fictions: Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico*. Stanford: Stanford University Press, 2008. Impreso.
- Martínez Reyes, Gabriel. *Cartas de los obispos de Cartagena de Indias durante el periodo hispánico, 1534-1820*. Medellín: Zuluaga, 1986. Impreso.
- Melquíades, Andrés Martín, *La teología española en el siglo XVI*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1976. Impreso.
- Melquíades, Andrés Martín, ed. *Misioneros extremeños en Hispanoamérica y Filipinas: diccionario biográfico y bibliográfico*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993. Impreso.
- Melquíades, Andrés Martín y Santiago Fernández Ardanaz. *Historia de la teología española*. Madrid: Fundación Universitaria Española; Seminario Suárez, 1983. Impreso.
- Mesa Gómez, Carlos Eduardo. "El arzobispado de Santa Fe de Bogotá (1562-1625)". *Missionalia Hispanica* 41.120 (1984): 249-91. Impreso.
- . "Creencias religiosas de los pueblos indígenas que habitaban en el territorio de la futura Colombia". *Missionalia Hispanica* 37.109-111 (1980): 111-142. Impreso.
- . "La enseñanza del catecismo en el Nuevo Reino de Granada". *Missionalia Hispanica* 30.90 (1973): 299-334. Impreso.

- . “Los laicos en la edificación de la Iglesia novogranadina”. *Missionalia Hispanica* 35-36.103-108 (1978): 53-89. Impreso.
- . “Primeras diócesis novogranadinas y sus preladados”. *Missionalia Hispanica* 34.100-102 (1977): 305-332. Impreso.
- Mignolo, Walter D. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995. Impreso.
- . “What Does the Black Legend Have to Do with Race?”. Greer, Mignolo y Quilligan 312-324.
- Moran, J. F. *The Japanese and the Jesuits: Alessandro Valignano in Sixteenth-Century Japan*. Londres; Nueva York: Routledge, 1993. Impreso.
- Mörner, Magnus. *Race Mixture in the History of Latin America*. Boston: Little & Brown, 1967. Impreso.
- Morris, Colin. *The Papal Monarchy: The Western Church from 1050 to 1250*. Oxford: Clarendon Press, 1991. Impreso.
- Muldoon, James. *Canon Law, the Expansion of Europe, and World Order*. Aldershot: Ashgate, 1998. Impreso.
- . *Popes, Lawyers and Infidels: The Church and the Non-Christian World, 1250-1550*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1979. Impreso.
- Negro Tua, Sandra y Manuel M. Marzal. *Un reino en la frontera: las misiones jesuitas en la América colonial*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999. Impreso.
- Newitt, M. D. D. *A History of Mozambique*. Londres: Hurst & Co, 1995. Impreso.
- Nirenberg, David. “Race and the Middle Ages: The Case of Spain and Its Jews”. Greer, Mignolo y Quilligan 71-87.
- Olaechea Labayen, Juan Bautista. “El acceso de los mestizos a las encomiendas”. *Revista de Indias* 51.191 (1991): 207-218. Impreso.

- . “Aspectos del derecho indiano y el mestizaje en el siglo xvii”. *Anuario de Historia del Derecho Español* 47 (1977): 499-522. Impreso.
- . “Categoría sociopolítica y profesional de los mestizos hispano-indianos”. *Revista Internacional de Sociología* 7-8 (1973): 55-82. Impreso.
- . “Gregorio XIII, Felipe II y el mestizaje indiano: calumnia de un franciscano americano contra el rey de España”. *Archivo Ibero-Americano* 58.203 (1998): 337-352. Impreso.
- . “Las instituciones religiosas de Indias y los mestizos”. *Cuadernos de Investigación Histórica* 16 (1995): 233-248. Impreso.
- . *El mestizaje como gesta*. Madrid: Mapfre, 1992. Impreso.
- . “Mestizaje y racismo en la América española: la habilitación real para la fe pública”. *Revista Jurídica del Notariado* 24 (1997): 173-192. Impreso.
- . “Un recurso al rey de la primera generación mestiza del Perú”. *Anuario de Estudios Americanos* 32 (1975): 155-186. Impreso.
- O'Malley, John W. *The First Jesuits*. Cambridge: Harvard University Press, 1993. Impreso.
- Orquera, Yolanda Fabiola. “‘Race’ and ‘Class’ in the Spanish Colonies of America: A Dynamic Social Perception”. Greer, Mignolo y Quilligan 167-187.
- Ots Capdequí, José María. “Don Manuel Josef de Ayala y la historia de nuestra legislación de Indias”. *Hispanic American Historical Review* 3.3 (1920): 281-332. Impreso.
- . *Instituciones de gobierno del Nuevo Reino de Granada durante el siglo xviii*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Sección de Extensión Cultural, 1950. Impreso.
- Pacheco, Juan Manuel. *La evangelización del Nuevo Reino, siglo xvi*. Ed. Academia Colombiana de Historia. Bogotá: Academia Colombiana de Historia; Lerner, 1971. Impreso.

- . *Colombia y Venezuela*. Salamanca: Sígueme, 1981. T. 7 de *Historia general de la Iglesia en América latina*. 9 t. Ed. Enrique Dussel. 1981-1995. Impreso.
- Pagden, Anthony. *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. Impreso.
- . *Spanish Imperialism and the Political Imagination: Studies in European and Spanish-American Social and Political Theory 1513-1830*. Londres; New Haven: Yale University Press, 1990. Impreso.
- Pardo, Osvaldo F. *The Origins of Mexican Catholicism: Nahua Rituals and Christian Sacraments in Sixteenth-Century Mexico*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2004. Impreso.
- Parker, Geoffrey. *The Army of Flanders and the Spanish Road, 1567-1659: The Logistics of Spanish Victory and Defeat in the Low Countries' Wars*. Cambridge; Nueva York: Cambridge University Press, 2004. Impreso.
- Patiño Franco, José Uriel. *La iglesia en América Latina: una mirada histórica al proceso evangelizador eclesial en el continente de la esperanza, siglos xv-xx*. Bogotá: San Pablo, 2002. Impreso.
- Pello, Xavier. "Los últimos días de Luis Jerónimo de Oré (1554-1630): un nuevo documento biográfico". *Bulletin de L'Institut Francais D'Études Andines* 29.2 (2009): 161-171. Impreso.
- Pereira Iglesias, José Luis. "La imagen de las Indias en el pensamiento eclesiástico indiano. Valoración historiográfica y perspectivas del futuro". S. García, *Extremadura* 19-48.
- Pereña, Luciano. "José de Acosta: proyecto de sociedad colonial, pacificación y colonización". *De procuranda Indorum salute*. Vol. 1. Ed. Luciano Pereña. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984. 3-46. Impreso.
- Phelan, John Leddy. *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World*. Berkeley: University of California Press, 1970. Impreso.

- Poole, Stafford. "Church Law on the Ordination of Indians and Castas in New Spain". *The Hispanic American Historical Review* 61.4 (1981): 637-650. Impreso.
- Rachewiltz, Igor de. *Prester John and Europe's Discovery of East Asia*. Canberra: Australian National University Press, 1972. Impreso.
- Rappaport, Joanne. "Imagining Andean Colonial Culture". *Ethnohistory* 49.3 (2002): 687. Impreso.
- . "¿Quién es mestizo?". Descifrando la mezcla racial en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI y XVII". *Varia Historia* 25.41 (2009): 43-60. Impreso.
- . "Mischievous Lovers, Hidden Moors, and Cross-Dressers: Passing in Colonial Bogota". *Journal of Spanish Cultural Studies* 10.1 (2009): 7-25. Impreso.
- Resines, Luis. *Catecismos americanos del siglo XVI*. Salamanca: Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 1992. Impreso.
- Restall, Matthew. "Black Conquistadors: Armed Africans in Early Spanish America". *The Americas* 57.2 (2000): 171-205. Impreso.
- Restrepo, Luis Fernando. "Narrating Colonial Interventions: Don Diego de Torres, Cacique of Turmeque in the New Kingdom of Granada". *Bolaños y Verdesio* 97-117.
- Restrepo Posada, José. *Arquidiócesis de Bogotá: datos biográficos de sus preladados*. Bogotá: Lumen Christi, 1961. Impreso.
- Ricard, Robert. *The Spiritual Conquest of Mexico: An Essay on the Apostolate and the Evangelizing Methods of the Mendicant Orders in New Spain, 1523-1572*. Berkeley: University of California Press, 1974. Impreso.
- Rivas, Raimundo. *Los fundadores de Bogotá (diccionario biográfico): estudio presentado al segundo congreso de historia y geografía hispanoamericanas, reunido en Sevilla en mayo de 1921*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1923. Impreso.

- Rodilla León, María José. "Bestiarios del Nuevo Mundo: maravillas de Dios o engendros del demonio". *Rilce* 23.1 (2007): 195-205. Impreso.
- Rodríguez, Pedro. *El Catecismo romano ante Felipe II y la Inquisición española: los problemas de la introducción en España del Catecismo del Concilio de Trento*. Madrid: Rialp, 1998. Impreso.
- Rodríguez-Salgado, María José. "Christians, Civilised and Spanish: Multiple Identities in Sixteenth-Century Spain". *Transactions of the Royal Historical Society* 8 (1998): 233-251. Impreso.
- Rojas, Ulises. *El cacique de Turmequé y su época*. Tunja: Departamento de Extensión Cultural de Boyacá; Imprenta Departamental de Boyacá, 1965. Impreso.
- Romero, Mario Germán. *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia, 1960. Impreso.
- . "El primer catecismo escrito para el Nuevo Reino en el siglo xvi". *Boletín Cultural y Bibliográfico* 5.12 (1962): 1614-1652. Impreso.
- Rosenblat, Ángel. *La población indígena y el mestizaje en América*. Buenos Aires: Biblioteca Americanista, 1954. Impreso.
- Russell-Wood, A. J. R. "Patterns of Settlement in the Portuguese Empire". *Bethencourt y Curto* 161-196.
- Sá, Isabel dos Guimarães. "Ecclesiastical Structures and Religious Action". *Bethencourt y Curto* 255-282. Impreso.
- Sánchez Bella, Ismael. *Iglesia y Estado en la América española*. Pamplona: Universidad de Navarra, 1991. Impreso.
- Schäfer, Ernst. *El Consejo Real y Supremo de las Indias: su historia, organización y labor administrativa hasta la terminación de la casa de Austria*. Madrid: Marcial Pons; Historia Junta de Castilla y León; Consejería de Educación y Cultura, 2003. Impreso.

- Shiels, W. Eugene. *King and Church; the Rise and Fall of the Patronato Real*. Chicago: Loyola University Press, 1961. Impreso.
- Sicroff, Albert A. *Los estatutos de limpieza de sangre: controversias entre los siglos XV y XVII*. Madrid: Taurus, 1985. Impreso.
- Silverberg, Robert. *The Realm of Prester John*. Londres: Phoenix, 2001. Impreso.
- Silverblatt, Irene Marsha. "The Black Legend and Global Conspiracies: Spain, the Inquisition and the Emerging Modern World". Greer, Mignolo y Quilligan 99-116.
- Solano, Francisco de, ed. *Historia eclesiástica indiana*. Madrid: Atlas, 1973. Impreso.
- Stevenson, Robert. "Colonial Music in Colombia". *The Americas* 19.2 (1962): 121-136. Impreso.
- Stradling, R. A. *Philip IV and the Government of Spain 1621-1665*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. Impreso.
- Tamburello, Adolfo, M. Antoni J. Üçerler y Marisa Di Russo, eds. *Alessandro Valignano S. I.: uomo del Rinascimento, ponte tra Oriente e Occidente*. Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2008. Impreso.
- Tánacs, Erika. "El Concilio de Trento y las iglesias de la América española: la problemática de su falta de representación". *Fronteras de la Historia* 7 (2002): 117-140. Impreso.
- Thornton, John K. "The Portuguese in Africa". Bethencourt y Curto 138-160.
- Tibesar, Antonine, *Franciscan Beginnings in Colonial Peru*. Washington D. C.: Academy of American Franciscan History, 1953. Impreso.
- Traboulay, David M. *Columbus and Las Casas: The Conquest and Christianization of America, 1492-1566*. Lanham; Londres: University Press of America, 1994. Impreso.

- Vargas Lesmes, Julián. *La sociedad de Santafé colonial*. Bogotá: Centro de Investigación y Educación Popular, 1990. Impreso.
- Vargas Ugarte, Rubén. *Historia de la Iglesia en el Perú (1511-1568)*. Lima: Impr. Santa María, 1959. Impreso.
- Vázquez Janeiro, Isaac. “Estructura de la orden franciscana en América”. *Archivo Ibero-Americano* 46.46 (1986): 173-208. Impreso.
- Ybot León, Antonio. *La Iglesia y los eclesiásticos españoles en la empresa de Indias*. Barcelona: Salvat, 1954. Impreso.
- Zavala, Silvio Arturo. *La encomienda indiana*. Madrid: Imprenta Helénica, 1935. Impreso.
- . *La filosofía política en la conquista de América*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1947. Impreso.
- . “La utopía de Tomás Moro en la Nueva España”. *La utopía mexicana del siglo XIV: lo bello, lo verdadero y lo bueno*. Eds. Guillermo Tovar de Teresa, Miguel León-Portilla y Silvio Arturo Zavala. México D. F.: Grupo Azabache, 1992. 76-93. Impreso.
- Zugasti, Miguel. “Andanzas americanas de Pedro Ordóñez de Ceballos en dos comedias del siglo de oro”. *Teatro* 15 (2001): 167-196. Impreso.
- Županov, Ines G. *Disputed Mission: Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-Century India*. Nueva Delhi; Oxford: Oxford University Press, 1999. Impreso.
- Zutshi, Patrick. “Petitioners, Popes, Proctors: The Development of Curial Institutions, c. 1150-1250”. *Pensiero e sperimentazioni istituzionali nella societas christiana, 1046-1250: atti della sedicesima settimana internazionale di studio, Mendola, 26-31 agosto 2004*. Ed. Giancarlo Andenna. Milán: Editrice Vita e Pensiero, 2007. 265-293. Impreso.

Juan Fernando Cobo Betancourt

Es historiador de la Universidad de Cambridge, donde además realizó el proyecto de maestría que dio lugar a esta publicación. Actualmente está completando su proyecto doctoral acerca de la recepción y el impacto del catolicismo tridentino en la evangelización de la población indígena de la arquidiócesis de Santafé. Para ello ha realizado investigaciones en archivos civiles y eclesiásticos de Bogotá, Sevilla y Roma. Sus intereses académicos se concentran en la historia de la América española en el periodo colonial, con énfasis en el Nuevo Reino de Granada. Está interesado en el origen, la transmisión y la transformación de las ideas de *raza*, *lenguaje* y *religión*, y su impacto sobre la formación y evolución de la sociedad colonial.

En su tiempo libre, Cobo Betancourt traduce textos históricos y literatura contemporánea, principalmente del español al inglés. También está interesado en las llamadas *humanidades digitales*, esto es, la intersección de las humanidades y las nuevas tecnologías. Actualmente está traduciendo la autobiografía del viajero Pedro Ordóñez de Ceballos, publicada en 1614, en el marco de un proyecto digital y colaborativo que ha sido posible gracias a la Biblioteca Nacional de Colombia (www.viajedelmundo.org). *Mestizos heraldos de Dios* es su primer libro.

 Esta edición especial de 1.500 ejemplares en la Colección de actualización bibliográfica para la Red de Bibliotecas Públicas del Ministerio de Cultura, Plan Nacional de Lectura y Escritura Leer es mi Cuento 2013, se imprimió en Bogotá, en Earth Pact de Propal de 70 gramos