

John Jairo Marín Tamayo

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)



Colección Espiral

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)



Instituto Colombiano de Antropología e Historia

Con el apoyo económico de la
Universidad Laurentienne, Canadá

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)

John Jairo Marín Tamayo



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) / John Jairo Tamayo.—Bogotá : Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2008.
360 p.—(Colección espiral)

ISBN 978-958-8181-51-6

1. Colombia – Historia – Siglo XVI.—2. Indígenas de Colombia – Historia.—3. Zapata de Cárdenas, Luis, Fray, 1515-1590.—4. Evangelización - Colombia.—5. Aculturación – Historia – Colombia – Siglo XVI
I, Tit.—Serie
CDD 986.102

Catalogación para publicación: Biblioteca Instituto Colombiano de Antropología e Historia

Instituto Colombiano de Antropología e Historia

Colección Espiral

Edición cofinanciada por Universidad Laurentienne, Canadá

Diego Herrera Gómez

Director General

Guillermo Sosa

Coordinador del Grupo de Historia Colonial

Adriana Paola Forero Ospina

Jefe de Publicaciones

Matilde Salazar Ospina

Asistente Editorial

Nelson Alberto Arango Mozzo

Corrección de estilo

Gustavo Patiño Díaz

Elaboración de índice

Taller de Edición•Rocca

Diseño, diagramación y cubierta

Iglesia Plaza del Chorro de Quevedo, Bogotá, foto Taller de Edición•Rocca

Ilustración de cubierta

Primera edición, mayo de 2008

ISBN: 978-958-8181-51-6

© Instituto Colombiano de Antropología e Historia, ICANH

John Jairo Marín Tamayo

Calle 12 No. 2-41 Bogotá D. C.

Tel.: (57-1) 5619600 Fax: ext. 144

www.icanh.gov.co



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

IMPRESO EN COLOMBIA POR: EDITORIAL NOMOS S.A.

CARRERA 39 B NO. 17-85 BOGOTÁ D. C.

TABLA DE CONTENIDO

AGRADECIMIENTOS	13
SIGLAS	15
INTRODUCCIÓN	17
PERSPECTIVA HISTORIOGRÁFICA	18
EL SUJETO DE ESTUDIO	23
LA METODOLOGÍA	25
EL CORPUS DOCUMENTAL	27
CAPÍTULO I	
UN MILITAR SE CONVIERTE EN EL SEGUNDO ARZOBISPO DEL NUEVO REINO DE GRANADA	31
LA ESPAÑA EN LA QUE NACIÓ Y CRECIÓ ZAPATA DE CÁRDENAS	32
DE CABALLERO A FRANCISCANO	37
CONCLUSIÓN	45
CAPÍTULO II	
EL CONTEXTO DEL ACTO DE PRODUCCIÓN DEL CATECISMO DE FRAY LUIS ZAPATA DE CÁRDENAS	47
LA PRESENTACIÓN Y NOMINACIÓN DE DOCTRINEROS	49
LA ESCASEZ DE DOCTRINEROS	56
LA LENGUA EN QUE DEBÍAN ENSEÑAR LOS DOCTRINEROS	59
LAS EXPRESIONES RELIGIOSAS DE LOS INDÍGENAS	62
CONCLUSIÓN	65

CAPÍTULO III

EL ACTO DE PRODUCCIÓN DEL CATECISMO DE FRAY LUIS ZAPATA DE CÁRDENAS	67
LA INICIATIVA	68
LA OBRA	74
CONCLUSIÓN	79

CAPÍTULO IV

LA OBRA DE DECONSTRUCCIÓN	83
LA INTENCIÓN GLOBAL DEL ARZOBISPO	84
LA DOCTRINA COMO ESPACIO DE COLONIZACIÓN	91
El maestro de obra	91
La agrupación de la población indígena	93
El control de la población	96
La protección de la población	103
La instrucción de los hijos de la elite indígena	110
LA DOCTRINA COMO ESPACIO DE DECONSTRUCCIÓN RELIGIOSA	112
La destrucción del espacio religioso de los indígenas	113
La persecución de los jefes religiosos	116
La destrucción de las ceremonias y de los ritos religiosos	118
CONCLUSIÓN	123

CAPÍTULO V

LA OBRA PEDAGÓGICA	127
LA ELIMINACIÓN DE LOS OBSTÁCULOS	127
LA CONSTRUCCIÓN DEL ESPACIO PARA LA INSTRUCCIÓN	130
LA CONSTRUCCIÓN DE LOS CONCEPTOS RELIGIOSOS	135
El destinatario de la enseñanza	136
El modo de enseñar la doctrina	139
El contenido de la enseñanza	141
El aprendizaje de los rudimentos de la fe	144
Vivir la fe	150
CONCLUSIÓN	158

CAPÍTULO VI

LA OBRA SACRAMENTAL	161
VISIÓN DE CONJUNTO	162
LOS SACRAMENTOS NECESARIOS PARA LA SALVACIÓN	164

El bautismo	164
La confirmación	172
La penitencia	173
La eucaristía	178
La extremaunción	185
LOS SACRAMENTOS FACULTATIVOS	186
El matrimonio	187
El orden	195
CONCLUSIÓN	196
CAPÍTULO VII	
LA OBRA DE RACIONALIZACIÓN DE LA FE	199
EL SERMONARIO, VISIÓN DE CONJUNTO	201
LA DIVINIDAD DE DIOS	207
Dos nociones de base	208
Crear ahora para comprender después	213
Cumplir la Ley aquí para vivir eternamente allá	215
LA HUMANIDAD DE DIOS	221
Del cielo a la tierra	221
De la tierra a los infiernos	226
De los infiernos a los cielos	227
CONCLUSIÓN	231
CONCLUSIÓN GENERAL	
EL PROYECTO DE OCCIDENTALIZACIÓN	235
LA PRODUCCIÓN DEL CATECISMO	236
LA ESTRATEGIA DEL ARZOBISPO	240
Nuevas perspectivas	243
BIBLIOGRAFÍA	
I. FUENTES	245
II. ESTUDIOS GENERALES	248
III. ESTUDIOS SOBRE EL CATECISMO	254
ANEXO	
EL CATECISMO DE FRAY LUIS ZAPATA DE CÁRDENAS	
MANUSCRITO DE LA BIBLIOTECA DEL PALACIO REAL DE MADRID	267
ÍNDICE ANALÍTICO	345

*Para ti que en un momento o
en todo momento me apoyaste,
de cerca o en la distancia,
con una palabra o con un discurso,
con una mirada o con la fuerza de un gesto,
pero siempre con tu presencia.*

AGRADECIMIENTOS

El presente estudio, inspirado en mi tesis doctoral, presentada a la Facultad de Estudios Superiores de la Universidad Laval en Québec, Canadá, es el esfuerzo de varios años de trabajo asiduo que sin el apoyo de otras personas hubiese sido imposible terminar. Fue en el seno del Grupo de investigación sobre la historia de la enseñanza religiosa en Québec que yo pude realizar esta investigación. Es por ello que en primer lugar quiero agradecer a su director Raymond Brodeur, quien me guió como director de tesis, por su contribución determinante en mi formación y por su apoyo incondicional. De la misma manera, quiero agradecer a Brigitte Caulier, profesora del Departamento de Historia y codirectora de la tesis, porque siempre me supo orientar por los caminos de la historia. El rigor intelectual de ambos además de sus cualidades profesionales y personales contribuyó definitivamente al éxito de esta empresa.

Quiero agradecer a la Fundación Adveniat y a las religiosas de la Asunción de la Santa Virgen de Nicolet por su apoyo económico al inicio de la investigación. Expreso mi profunda gratitud a la Facultad de Teología y de Ciencias Religiosas de la Universidad Laval, al Grupo de investigación sobre la historia de la enseñanza religiosa en Québec y al Centro Interuniversitario de Estudios Quebequenses por el apoyo financiero a lo largo de la investigación. Agradezco igualmente a mi familia por su apoyo incondicional, a Josée Liboiron, mi esposa, que me acompañó en todo momento, especialmente en los más difíciles, a Anne Leens, a André Pelletier por sus consejos a los miembros del grupo de investigación por su colaboración y experiencia profesional, a Jean Tourgon por su ayuda incondicional y a todos mis amigos. Finalmente, expreso mis agradecimientos a la Universidad Laurentienne por el apoyo financiero dado a mi investigación, pues sin éste su publicación hubiera sido imposible.

SIGLAS

ACSB	Archivo del Colegio Mayor de San Bartolomé (Santafé de Bogotá)
AGI	Archivo General de Indias (Sevilla)
AGN	Archivos General de la Nación (Santafé de Bogotá)
AGS	Archivo General de Simancas
AHN	Archivo Histórico Nacional (Madrid)
AHPT	Archivo Histórico de la Provincia de Toledo (Alcalá de Henares) de la Compañía de Jesús
BPRM	Biblioteca del Palacio Real de Madrid
CFLZC	Catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas
RLRI	Recopilación de la Leyes de los Reinos de las Indias

INTRODUCCIÓN

Aunque para el creyente el anuncio del mensaje del Evangelio es obra del Espíritu, para el historiador o el antropólogo este mensaje es una realidad tangible y objetiva que marca la historia de los pueblos a quienes se anuncia. En efecto, la experiencia histórica del cristianismo alcanza todos los registros de la cultura transformándolos de manera fundamental, como lo indicó el filósofo Gorges Leroux.¹ A través de las transformaciones producidas por el anuncio del mensaje cristiano en una cultura dada es posible comprender los desafíos que supone el anuncio del mensaje cristiano, estudiar las instituciones encargadas de realizarlo y analizar los efectos producidos en una población determinada.

La transmisión del mensaje cristiano a los habitantes del Nuevo Mundo en el siglo XVI es de un gran interés, no sólo para los teólogos, sino también para los historiadores, los antropólogos y los sociólogos, quienes intentan comprender el proyecto de su evangelización y los efectos de la misma en las sociedades precolombinas. En concreto este estudio se interesa en la historia de la implantación del cristianismo en el altiplano central del territorio conocido hoy día como Colombia. No se trata de elaborar una historia completa de la evangelización de los indígenas del Nuevo Reino de Granada, sino de analizarla bajo un ángulo bien determinado: el de la enseñanza del catecismo a los indígenas. Se escogió esta perspectiva porque la aparición del catecismo como instrumento para enseñar la doctrina cristiana coincide con el surgimiento de los movimientos de Reforma y Contrarreforma en Europa y con el momento en que se inicia la colonización del Nuevo Mundo, lo cual plantea una pregunta: ¿cómo este

¹ Georges Leroux, «Messianisme et métaphysique: les fondements du christianisme dans la culture de notre temps», en Solange Lefebvre (dir.), *Religion et identités dans l'École québécoise. Comment clarifier les enjeux*, Québec, Fides, 2000, p. 166.

instrumento, concebido en un contexto cristiano y europeo es utilizado en un contexto no cristiano como es el caso del Nuevo Reino de Granada? La respuesta puede ayudar a comprender el impacto de la enseñanza del catecismo en el proceso de construcción de la identidad colonial en el mundo indígena.

El presente trabajo trata de responder a la pregunta que se acaba de plantear a partir de un caso particular, el del estudio de la producción del catecismo elaborado y promulgado por fray Luis Zapata de Cárdenas, segundo arzobispo del Nuevo Reino de Granada, el primero de noviembre de 1576. Este catecismo es uno de los documentos más antiguos de la historia de la transmisión de la fe católica y de los valores occidentales en lo que hoy es Colombia. Se trata pues de un medio trasmisor de una cultura, portador a la vez de estrategias pastorales (operaciones voluntarias y conscientes) y de una óptica teológica, que no puede ser analizada sin tener en cuenta el contexto sociopolítico en el cual fue producido.

PERSPECTIVA HISTORIOGRÁFICA

Como es bien sabido de todos, el catecismo o doctrina, como era llamado en aquel entonces, determinó en gran parte el proceso de conversión de los indígenas del Nuevo Mundo. Esta herramienta pedagógica que estaba al servicio de la transmisión de los rudimentos de la fe, fue utilizada durante todo el período colonial por los misioneros. Concretamente en Colombia este instrumento se siguió usando hasta hace apenas algunos años. Los estudios realizados sobre el catecismo, entendidos como instrumentos para comprender no sólo la historia de las mentalidades, sino también la formación de nuevas identidades y el funcionamiento de los fenómenos socioculturales,² son relativamente recientes en Europa y en América del Norte. En América Latina apenas se ha comenzado a trabajar en esa línea.

² En este trabajo se utiliza el concepto de «sociocultura» tal como lo define Nelson-Martin Dawson: «conjunto de elementos intelectuales, morales y materiales que estructuran los estilos de vida; modelados sobre un saber común memorizado por un número más o menos grande de personas, y que organizan y regulan las relaciones entre los individuos en el interior de un sistema de valores permitiendo la homogeneidad y la coherencia de dicho sistema». En Mélanie Lanouette, *Faire vivre ou faire connaître. Les défis de l'enseignement religieux en contexte de renouveau pédagogique 1936-1946*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 2002, p. 6.

Los primeros estudios realizados teniendo en cuenta este enfoque se deben a Étienne Fortier (1964) y a Benoît Boly (1966),³ pero en realidad fueron los trabajos de Jean-Claude Dhôtel y de Élisabeth Germain los que ensancharon el horizonte de la investigación histórica estableciendo los lazos entre la producción de los catecismos y la evolución de las ideas y de las mentalidades de los pueblos y culturas afectados. Según Joseph Bournique, este nuevo enfoque muestra, por un lado, cómo toda nueva presentación del Mensaje está estructurada por los condicionamientos socioculturales, y viceversa; y, del otro lado, cómo tal presentación puede marcar profundamente la mentalidad de quienes reciben el mensaje⁴. Para Élisabeth Germain, el catecismo no es solamente un vector que permite aprehender las mentalidades religiosas, sino también un instrumento marcado por las mentalidades que lo producen.⁵ Este enfoque, que privilegia el análisis al contenido, fue adoptado por el Grupo de investigación del Instituto Católico de París que trabajó sobre la producción de los catecismos diocesanos en la Francia del Antiguo Régimen, grupo al cual fue asociado el Greco n° 2 del CNRS de París dirigido por Bernard Plongeron.⁶

En América del Norte y particularmente en Canadá, los estudios históricos sobre el catecismo se deben en primer lugar a Raymond Brodeur (1982).⁷ Abordando el *Pequeño catecismo de la diócesis de Québec (1815)* más bien como un objeto de cultura que como un simple compendio teológico, Brodeur demuestra que este catecismo contiene una ambivalencia fundamental, pues a la vez es «producto» y «productor» de fenómenos sociales. Afirma el investigador que a través de los análisis pertinente es posible comprender los cambios en las mentalidades, estrategias pastorales y evolución teológica subyacentes en

³ Brigitte Caulier et Raymond Brodeur, “Des catéchismes à l’enseignement religieux: le cadre des représentations religieuses”, *SCHÉC, Études d’histoire religieuse*, 67 (2001), p. 149.

⁴ Joseph Bournique en el prefacio a: Élisabeth Germain, *Parler du salut? Aux origines d’une mentalité Religieuse. La catéchèse du salut dans la France de la Restauration*, Paris, Beauchesne et ses fils, 1967, p. 6.

⁵ Élisabeth Germain, *Parler du salut? Op. cit.; Langages de la foi à travers l’histoire. Mentalités et catéchèse*, Paris, Fayard-Mame, 1972.

⁶ Raymond Brodeur (dir.), *Les catéchismes au Québec, 1702-1963, Op. cit.*, p. 2.

⁷ Raymond Brodeur, “Identité culturelle et identité religieuse, étude d’un cas: Le petit catéchisme du diocèse de Québec, approuvé et autorisé par Mgr J.O. Plessis, Québec, le 1er avril 1815”, Thèse de doctorat en sciences des religions (Sorbonne/Paris IV) et en théologie (Institut catholique de Paris), 1982, 512 p. Tesis publicada bajo el título *Catéchismes et identité culturelle dans le diocèse de Québec de 1815*. Sainte-Foy, Les Presses de l’Université Laval, 1998, 309 p.

la enseñanza religiosa. El trabajo de Raymond Brodeur contribuyó a sacar del aislamiento eclesiástico en que se encontraba la historiografía en este campo del saber.⁸ Brodeur subraya que el objeto sobre el cual tratan los catecismos es tan importante en la evolución de las culturas que varias disciplinas científicas se interesan en ello, tal es el caso de la historia, la sociología, la psicología, la pedagogía, la teología y la antropología.

Esta perspectiva echa raíces todavía más profundamente en Canadá con la creación del Grupo de investigación sobre la producción de catecismos (del siglo XVII al XX) de la Universidad Laval en 1983. Los primeros trabajos del grupo se concentraron en el catecismo como texto destinado a la enseñanza religiosa. Estos trabajos se caracterizan por su óptica diacrónica, su carácter interdisciplinario y también por la distancia que toman respecto de la historia tradicional de la Iglesia. Los primeros esfuerzos del grupo se cristalizaron en 1986 con la publicación del libro *Une inconnue de l'histoire de la culture: La production des catéchismes en Amérique française*.⁹ “Desde ese momento, las investigaciones se diversificarán y cubrirán más ampliamente lo que constituye la enseñanza religiosa. Estas investigaciones adoptan dos enfoques diferentes: el estudio de las legislaciones en materia de enseñanza religiosa y el estudio de los responsables de la difusión del mensaje religioso”.¹⁰ Los trabajos de Jannine Gauthier (1987 y 1996), Nelson Dawson (1989) y Céline Costa (1996) dieron todavía más importancia a esta orientación.

Si bien hay que reconocer que con su tesis sobre la representación de Dios en los catecismos peruanos del siglo XVI, Javier Castillo Arroyo (1966)¹¹ comenzó a abrir nuevas perspectivas en el mundo hispanoamericano, este enfoque echa sus raíces solamente en los años ochenta. En 1982, el profesor argentino Juan Guillermo Durán¹² comenzó sus investigaciones sobre los

⁸ Raymond Brodeur (dir.), *Les catéchismes au Québec, 1702-1963*, *Op. cit.*, p. 2.

⁹ Raymond Brodeur et Jean-Paul Rouleau (dir.), *Une inconnue de l'histoire de la culture: la production des catéchismes en Amérique française*, Sainte-Foy/Paris, Anne Sigier/Desclée, 1986.

¹⁰ Mélanie Lanouette, *Entre tradition et innovation*, *Op. cit.*, p. 9.

¹¹ Javier L. Castillo Arroyo, “Catecismos peruanos del siglo XVI. Consideraciones teológico-catequéticas a cerca de Dios”, tesis de doctorado, Institut Catholique de Paris, 1966. Publicada en Cuernavaca (México) por el CIDOC.

¹² Mons. Dr. Juan Guillermo Durán es actualmente el director del Departamento de Historia de la Iglesia de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina “Santa María de los Buenos Aires”.

catecismos utilizados por los misioneros durante la evangelización del Nuevo Mundo y quiso reunir en una misma obra estos instrumentos. El primer volumen de su *Monumenta catechetica hispanoamericana*, que publicó dos años más tarde, fue el resultado de sus primeras investigaciones, las cuales concluyeron con la publicación del segundo volumen de su obra en 1990. La reedición que allí hace de los catecismos del siglo XVI incluye una introducción en la cual aborda el estudio de los hechos relacionados con el autor, la redacción, impresión y divulgación de cada catecismo (procurando en esto una síntesis crítica y orgánica), además presenta un análisis de la estructura interna de los catecismos y una descripción de su contenido, aspecto que el propio autor considera como la parte más creativa de su investigación.¹³ Consciente de los límites de su trabajo, Durán propone que, apoyándose en su obra y en otras publicaciones, tanto teólogos como historiadores analicen dichos instrumentos.¹⁴

Aunque las investigaciones de Durán sean dignas de consideración, el verdadero cambio de enfoque en la historiografía hispanoamericana sobre el estudio de los catecismos se debe a Luciano Pereña (1985), quien considera el catecismo como fuente de estudio histórico y material multidisciplinario. En su artículo sobre la evangelización de América, afirma que “el *Catecismo para indios* trasciende lo pastoral o catequético y se convierte en un factor de configuración de la conciencia americana, a la vez que adquiere un sentido cultural y liberador”¹⁵. Los trabajos de Luis Resines Llorente¹⁶ también se inscriben en esta óptica y responden a preguntas tales como: ¿cómo se presentó el cristianismo en América?, ¿qué dijo, recomendó y enseñó?, ¿qué categorías mentales, qué argumentos retóricos se utilizaron para expresar la fe?, ¿qué imágenes de Dios y de la Iglesia fueron propuestas a los nuevos cristianos?

En efecto, abandonando el método orientado a la descripción y la justificación eclesiástica, los investigadores trabajan hoy día más sobre el análisis crítico y la interpretación de los acontecimientos históricos, así como en la

¹³ Juan Guillermo Durán, *Monumenta catechetica Hispanoamericana (siglos XVI-XVIII)*, Buenos Aires, Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Argentina “Santa María de los Buenos Aires”, vol. I, 1984, p. 21.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Luciano Pereña, «Estudio preliminar». *Doctrina Christiana y catecismo para instrucción de indios. Facsímil del texto trilingüe*, de José de Acosta et al. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1985.

¹⁶ Luis Resines, *Las raíces cristianas de América*, Santafé de Bogotá, CELAM, 1993, p. 200.

historia de las mentalidades y la formación de nuevas identidades. Pero según José Luis Pereira Iglesias, a pesar de los grandes cambios cualitativos en materia de investigación sobre los catecismos de la América española, los trabajos sobre la historia de las mentalidades están aún en un estado embrionario. Este filósofo está convencido de que utilizando las técnicas lexicométricas y la semántica cuantitativa es posible comprender mejor los catecismos así como la personalidad, formación y mentalidad de sus autores, pero sobre todo la mentalidad de una sociedad en el momento de la producción de estos catecismos.¹⁷

Si bien las investigaciones del Instituto de Historia de la Iglesia de la Universidad de Navarra sobre el pensamiento hispanoamericano del siglo XVI no se inscriben totalmente en este enfoque, pues su preocupación es antes que nada teológica, hay que subrayar su importancia en la historiografía reciente. Desde 1985, este instituto se propuso iniciar una línea de investigación sobre la teología latinoamericana, comenzando por el siglo XVI. Un grupo de los que en ese momento eran alumnos del Dr. Saranyana se interesó en el proyecto y comenzó a producir estudios de los cuales en 1996 habían sido publicados, total o parcialmente, 14. Estos trabajos, caracterizados por el interés en las ideas contenidas en las fuentes, incursionan de vez en cuando en la crítica literaria y en el análisis social y religioso. Entre los muchos trabajos allí realizados se destaca el de Enrique Mira sobre la Doctrina breve de fray Juan de Zumárraga, el de Héctor Montañez sobre el catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas y el de María Graciela Crespo Ponce sobre la Doctrina Cristiana de fray Pedro de Córdoba.¹⁸

El presente estudio, que a todos los efectos es mi tesis doctoral presentada en la Facultad de Estudios Superiores de la Universidad Laval (2002), se inscribe, antes que nada, en la evolución historiográfica que acabo de esbozar. Para su realización se adoptó el enfoque utilizado por el Grupo de investigación sobre la Enseñanza religiosa en Québec de la misma universidad, el cual me sirvió de

¹⁷ José Luis Pereira Iglesias, "Estudio de las mentalidades religiosas en América: catecismos, sermonarios y crónicas", en *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, X Simposio internacional de teología de la Universidad de Navarra, vol. 2, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1990, p. 1485.

¹⁸ Para conocer otros detalles de los estudios del Instituto de Historia de la Universidad de Navarra y una reseña de los trabajos allí realizados ver el artículo de Carmen José Alejos Grau, "Investigaciones del Instituto de Historia de la Universidad de Navarra, sobre pensamiento hispanoamericano del siglo XVI", *El Basilisco* (Oviedo), nº 21, 1996, p. 11-13.

marco científico y metodológico. En este sentido concibo el catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas no como un libro religioso sino como un producto cultural para comprender a la vez el funcionamiento de los fenómenos socio-culturales que sirvieron de marco histórico a su producción, los imaginarios allí subyacentes y la construcción de una nueva identidad en los indígenas del Nuevo Reino de Granada.

EL SUJETO DE ESTUDIO

Si se da por hecho que el catecismo es a la vez un «producto» y un «productor» de fenómenos sociales, no se puede contemplar simplemente como una obra exclusivamente catequética, él es ante todo un producto cultural cuyo análisis permite comprender los cambios en los imaginarios y en las identidades de las sociedades en las cuales fue producido. En ese orden de ideas, se formula como sigue la hipótesis que se quiere verificar con este estudio: el análisis de la producción y del contenido del catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas permite comprender las problemáticas sociales, culturales, políticas, eclesiásticas, teológicas y pedagógicas del establecimiento del cristianismo entre los indígenas del Nuevo Reino de Granada en el siglo XVI.

La verificación de la hipótesis permitirá determinar cuáles eran las transformaciones que el autor del catecismo deseaba provocar en el grupo social al cual se dirigía. Para dar cuenta de ello, se analizará, en primer lugar, el acto de producción del obispo como autoridad eclesiástica, para luego estudiar el contenido de la obra. En suma, se trata de responder a la siguiente pregunta: ¿cuáles eran los objetivos reales de fray Luis Zapata de Cárdenas con la publicación de su catecismo? Se intentará demostrar que con dicha producción, el segundo arzobispo del Nuevo Reino de Granada quería imponer una disciplina eclesiástica al clero de su jurisdicción, y consolidar al mismo tiempo la implantación de la Iglesia católica en la diócesis que le fue confiada. El proceso es doble. Por un lado, se determinarán las estrategias de poder diseñadas por el arzobispo para controlar el clero de su diócesis y, por otro, las que fueron adoptadas para convertir a los indígenas al cristianismo.

En el marco de este estudio, la occidentalización se entiende como el proceso por el cual las costumbres, escritura alfabética, herramientas, técnicas y representaciones religiosas de los europeos fueron introducidas por los españoles en las sociedades precolombinas del Nuevo Reino de Granada. Sobre el particular

Sergio Gruzinski indica que “la occidentalización cubre el conjunto de los medios de dominación introducidos en América por la Europa del Renacimiento: la religión católica, los mecanismos del mercado, el canon, el libro o la imagen. Ella tomó formas diversas, a menudo contradictorias, a veces hasta abiertamente competidoras, ya que ella fue a la vez material, política, religiosa y artística”.¹⁹

Se trata de un proceso de «civilización» y de cristianización, que tenía como justificación moral la salvación de los indígenas. Según esta lógica, la enseñanza de la doctrina cristiana se proponía un doble objetivo que debía satisfacer las expectativas de la Corona: formar súbditos que reconocieran la autoridad del Rey y pagaran los impuestos, formar hablantes de la lengua de la Corona y formar cristianos católicos. En definitiva, esta enseñanza, que pretendía ser religiosa, era a la vez cívica, lingüística y confesional. Su finalidad era hacer de dichos «bárbaros», sujetos sumisos al reino, lo cual suponía cambios radicales en las representaciones sociales y en los modelos de comportamiento para asegurar la cohesión y la homogeneidad social en los espacios coloniales. Desde el punto de vista religioso, se trataba de hacer de estos «idólatras» fervientes cristianos sumisos a las verdades enseñadas por la Iglesia. En este orden de ideas, la Iglesia aparece como garante e instigadora del sistema colonial.

Hay que subrayar claramente que la occidentalización de los indígenas del Nuevo Reino de Granada no es un proceso de inculturación, como lo pretenden la mayoría de los historiadores de la Iglesia, sino de un proceso de transculturación; “es decir, que no se trata de la sustitución de una cultura indígena por otra española, sino de creación de nuevas realidades sociales a partir de los materiales culturales anteriores, en medio de circunstancias de desigualdad social y económica propias de la dominación colonial (Pratt 1992)”.²⁰ Desde el punto de vista de Gruzinski, el resultado de los contactos entre occidentales e indígenas es sólo el «mestizaje», es decir “mezclas sobrevenidas en el siglo XVI en suelo americano entre seres, imaginarios y formas de vida nacidas de los cuatro continentes”.²¹ Estos «mestizajes» no se pueden considerar como el resultado de préstamos profundos de elementos provenientes de una o de otra

¹⁹ Serge Gruzinski, *La pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999, p. 56. Traducción libre del autor.

²⁰ Mercedes López, *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2001, p. 11.

²¹ Serge Gruzinski, *La pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999, p. 56.

cultura. Sin embargo, la mezcla de todo ello no tiene nada de circunstancial, de contingente o de accidental.²²

En definitiva, se demostrará que el conjunto de las medidas contenidas en el catecismo de Zapata de Cárdenas buscaba, por un lado, la regulación de la vida y de la disciplina eclesiástica de los responsables de la ejecución del proyecto y, por otro, la imposición progresiva de una nueva identidad a los indígenas del Nuevo Reino de Granada. Esta imposición hay que entenderla como el proceso de construcción de la identidad colonial en los indígenas de dicho reino, el cual estuvo marcado por un movimiento paulatino que fue desde la «indiferenciación» (bárbaros idólatras) a la diferenciación (cristianos civilizados), como lo demuestra la psicología del desarrollo humano.

LA METODOLOGÍA

Antes que nada, vale la pena indicar que este estudio adopta una perspectiva histórica que distingue en ella tres niveles de análisis. El primero de estos niveles se refiere al proceso de producción propiamente dicho del catecismo, conocido con el nombre de “marco de escritura”. El segundo nivel se refiere al proceso de difusión de su contenido a través de la enseñanza, conocido igualmente con el nombre de “marco de transmisión”. El tercer nivel se refiere al proceso de apropiación o de asimilación del contenido del catecismo por los destinatarios, igualmente llamado “marco de recepción”. El presente estudio aborda exclusivamente el análisis del “marco de escritura” y del “marco de transmisión” del catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas dejando de lado el análisis del “marco de recepción” debido a la complejidad de su problemática y la escasez de fuentes históricas fiables para realizar este tipo de análisis.

Para empezar, se abordará el contexto sociopolítico, teológico y religioso en el cual nació Zapata de Cárdenas. Una pregunta guiará nuestro proceso: ¿cuál es el contexto en el cual nació el instigador del catecismo? La respuesta puede llevarnos a conocer el impacto real que dicho contexto tuvo en la vida personal y religiosa de Zapata de Cárdenas. Luego se examinará el contexto particular en el cual fray Luis Zapata de Cárdenas produjo su catecismo. Para

²² F. Laplantine et A. Nouss, “Jalons théoriques”, en *Le métissage. Un exposé pour comprendre, un essai pour réfléchir*, Paris, Flammarion, 1996, p. 71.

dar cuenta de este aspecto se tratará de responder a la siguiente pregunta: ¿qué sucedía en el Nuevo Reino de Granada que justificaba la publicación de un catecismo? Una vez conocida la respuesta a este importante punto, se pasa al análisis del discurso contenido en el catecismo. En ese momento, se responderá a las siguientes preguntas: ¿quién (realmente) se dirige a quién en este discurso? ¿qué dice realmente quien toma la palabra?

Para realizar el análisis del catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas se utilizará como método el “análisis del discurso por el discurso”.²³ Como lo explica Raymond Brodeur, “más que un simple comentario de textos, este método sociolingüístico procura poner en evidencia el funcionamiento interno y original de un texto apoyándose en su estructura retórica y lingüística. Se trata de aprehender el contenido del texto respetando sistemáticamente su organización y el funcionamiento del discurso para así precisar la problemática de fondo y los objetivos de quien lo escribe”.²⁴ Este método permite comprender el funcionamiento de lo que precedió a la producción del texto, situar el discurso en su contexto sociocultural; identificar al conductor y a su interlocutor y definir lo que aquel dice; todo ello a través de un examen atento de la retórica del texto, de las figuras de estilo y de las comparaciones empleadas. Se trata pues, de un análisis de la problemática cultural y teológica y no de un estudio temático o semántico del texto.

A través de este análisis, se intentará desvelar la voluntad real y las políticas reales de fray Luis Zapata de Cárdenas para implantar una sociedad cristiana en el Nuevo Reino de Granada a finales del siglo XVI. Además, se mostrará el pensamiento teológico presente en su catecismo. No se trata de hacer una síntesis de la teología del arzobispo, sino de comprender los mecanismos retóricos que empleó para transmitirles el mensaje cristiano a los indígenas de su diócesis.

Para comprender cómo, mediante esta retórica, los modelos socioculturales de los occidentales fueron introducidos en las sociedades precolombinas a través del cristianismo, se hace absolutamente necesario reconstruir el referente social, religioso, político y económico del “marco de escritura” y del “marco

²³ Este método fue presentado por Bernard Plogeron en 1984 en su seminario de doctorado: “L’Autorité et les autorités en régime de civilisation chrétienne”.

²⁴ Raymond Brodeur, *Le catéchisme et identité culturelle dans le diocèse de Québec de 1815*, Sainte-Foy, Les Presses de l’Université Laval, 1998, p. 7. Traducción libre del autor.

de transmisión” del catecismo de Zapata de Cárdenas. No se trata de juzgar si la producción de dicho catecismo fue un acontecimiento beneficioso o nefasto para la población a la cual fue destinado, sino de aprehender y entender su discurso y destacar los elementos vinculados al proyecto de formación de una nueva identidad. En este proceso no se tendrá en cuenta la resistencia de los indígenas al proyecto del arzobispo, ya que esta problemática sobrepasa la envergadura de la presente investigación. Este tipo de estudio es importante y de actualidad, porque poniendo en evidencia las representaciones socioculturales y teológicas introducidas entre los habitantes del Nuevo Reino de Granada por los misioneros españoles, se puede observar los fundamentos de un catolicismo que ha perdurado entre los colombianos, desde su implantación durante el periodo colonial hasta nuestros días.

EL CORPUS DOCUMENTAL

Para comprender la intención global del segundo arzobispo del Nuevo Reino de Granada con la publicación de su catecismo, se han tenido en cuenta cuatro tipos de fuentes: el catecismo propiamente dicho, los documentos que circulaban entre el Nuevo Reino de Granada y la Corona, las Leyes de Indias y las Crónicas de Indias.

En lo que se refiere al catecismo hay que resaltar que de las copias manuscritas realizadas en el siglo XVI, para uso de los misioneros, solamente se han conservado dos: el manuscrito de Nueva York y el manuscrito de Alcalá de Henares. Igualmente se conocen otras dos copias mucho más tardías que fueron realizadas para ser conservadas en fondos de archivo. La primera fue realizada, a solicitud del tercer arzobispo del Nuevo Reino de Granada, por Alonso G. de Tuhesté en 1626. La segunda fue realizada por Manuel José Ayala, archivista del Despacho Universal de Indias en una fecha no determinada entre los años 1767 y 1797.

Además de estos cuatro manuscritos se han utilizado, igualmente, las ediciones que de ellos se han realizado. Entre estas publicaciones se encuentra la de Juan Manuel Pacheco, que en 1959 publicó la copia realizada por Tuhesté.²⁵

²⁵ Juan Manuel Pacheco, “El catecismo del Ilustrísimo Señor Don Luis Zapata de Cárdenas”, *Eclesiástica Xaveriana*, vol. VIII-IX, 1958-1959, pp. 161-228.

En 1974, Francisco Mateos publicó el manuscrito de Alcalá de Henares, que él mismo había descubierto en 1941.²⁶ En 1987, fue el turno de Alberto Lee López que publicó el manuscrito de Nueva York.²⁷ Juan Guillermo Durán publicó este mismo manuscrito en 1990, añadiendo a su publicación un estudio preliminar bastante amplio sobre el autor, su ministerio pastoral y los acontecimientos que se encuentran en el origen de la producción del catecismo.²⁸ Se trata de una edición crítica que compara los tres primeros manuscritos mencionados anteriormente.²⁹

Las fuentes complementarias están constituidas, en primer lugar, por algunos documentos que provienen de diferentes fondos de archivos del Archivo General de la Nación. Sin estos documentos habría sido imposible conocer el contexto sociopolítico en el cual fue producido el catecismo. Es importante indicar aquí que estos documentos fueron producidos en un período conflictivo y de lucha por el poder. Esta particularidad hizo más que nunca necesaria la confrontación de fuentes para establecer la objetividad de las informaciones en ellos contenidas. Otros documentos que se conservan en el Archivo General de Indias son citados a partir de la edición realizada por Juan Friede bajo el título *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada: desde la instalación de la Real Audiencia en Santafé*.³⁰

La tercera fuente es la *Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias*.³¹ Se trata de un corpus legislativo del conjunto de las directivas enviadas desde España al gobierno de las Indias hasta 1681. Desde el inicio de la conquista,

²⁶ Francisco Mateos, “Constituciones sinodales de Santafé de Bogotá, 1576”, *Missionalia Hispanica*, Madrid, vol. 31, n° 1, (1974), pp. 289-368.

²⁷ Alberto Lee López, *Primer catecismo en Santa Fe de Bogotá. Manual de pastoral diocesana del siglo XVI*, Bogotá, CELAM, 1988, p.140.

²⁸ Juan Guillermo Durán, *Op. cit.*, vol. 2, pp. 165-330.

²⁹ Durán no hace ninguna alusión al manuscrito de la Biblioteca del Palacio Real de Madrid. Esta observación indica que él no conocía la existencia de dicho manuscrito que fue reseñado por primera vez por J-I. Saranyana en 1990. J-I. Saranyana, “Estudio histórico-doctrinal del catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas (1576)”, *Boletín de Historia y Antigüedades*, Academia Colombiana de Historia, No. 784, vol. LXXXI, 1994, pp. 195-212.

³⁰ Juan Friede, *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada: desde la instalación de la Real Audiencia en Santafé*, Bogotá, Biblioteca Banco Popular, 1971-1976, 8 vol., “Biblioteca Banco Popular”, n°s 89-96.

³¹ Real y Supremo Consejo de Indias, *Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias*, Mandadas publicar e imprimir por la Majestad Católica el Rey Don Carlos II, 4ª impresión, Madrid, Real y Supremo Consejo de Indias, 1943, 3 vol.

las leyes expedidas por la Corona española fueron numerosas y diversas. Todas ellas son el resultado de una respuesta inmediata a lo que pasaba en las Indias, más que a una voluntad jurídica propiamente dicha. Cada problema se resolvía entonces con la promulgación de una nueva ley. Esta fuente permite establecer el marco legal en el cual Zapata de Cárdenas ejerció su ministerio y publicó su catecismo. Permite además observar la incidencia de las leyes sobre la toma de decisiones de los funcionarios coloniales y de las autoridades eclesiásticas instaladas en Santafé.

Las Crónicas de Indias completan el corpus documental. La mayoría de los cronistas eran españoles o hijos de españoles nacidos en el Nuevo Mundo, la mayoría de las veces sacerdotes que contaban a los habitantes de la metrópoli las hazañas de la conquista de Indias. Estas crónicas reflejan únicamente la visión de los occidentales, es por ello que actualmente se cuestiona la objetividad de los acontecimientos allí narrados. En efecto, la confrontación de las fuentes permitió la verificación en gran parte de las informaciones y tener una visión más objetiva de los hechos acaecidos a propósito de la conquista y colonización del Nuevo Reino de Granada. Aunque las crónicas de Indias contienen numerosos juicios morales sobre las culturas precolombinas, siguen siendo uno de los medios privilegiados para abordar la historia del encuentro de los europeos y de los habitantes del Nuevo Mundo.

CAPÍTULO I

UN MILITAR SE CONVIERTE EN EL SEGUNDO ARZOBISPO DEL NUEVO REINO DE GRANADA

El replanteamiento de los valores de la Edad Media por artistas, científicos, poetas, filósofos y escritores, marcó una nueva era cultural en Europa: el Renacimiento. Los hombres de aquella época, desde su rechazo a la tradición medieval, se lanzaron a un proyecto de renovación de las artes, las letras y las ciencias que debía reconciliar las diversas disciplinas, las ideas y a los hombres. Se trata de un período extremadamente agitado en toda Europa, caracterizado por profundos cambios sociales, económicos, políticos y religiosos que hicieron que el continente entrara en una nueva época: la modernidad.

El descubrimiento de un nuevo continente por Cristóbal Colón contribuyó de manera especial a la entrada de Europa en la modernidad y ensanchó considerablemente la representación que los europeos se habían hecho del mundo hasta el siglo XV. El impacto psicológico de esta expansión, más los efectos provocados por la invención de la imprenta y la revolución científica, tuvo repercusiones enormes en el pensamiento de los europeos. En el plano religioso, importantes corrientes de pensamiento se dieron a conocer, como la escolástica barroca, la teología misionera, el protestantismo y la Contrarreforma. Se trata, por lo tanto, de un período de efervescencia profundamente influenciado por el humanismo.

LA ESPAÑA EN LA QUE NACIÓ Y CRECIÓ ZAPATA DE CÁRDENAS

Según la interpretación de Ismael Velo Pensado, un nuevo espíritu nacionalista se difundió por toda Europa con el Renacimiento, lo cual acarreó profundas transformaciones sociopolíticas. En España, por ejemplo, los Reyes Católicos fueron los promotores de profundas reformas con el fin de fundar una nación católica y velar por la evangelización de todos los no cristianos que vivían en sus reinos. Ellos se consideraban los garantes de la salvación de su pueblo y los responsables, ante Dios, de la organización de la Iglesia en sus dominios. De esta forma, la conquista del Nuevo Mundo encontró en la evangelización de sus habitantes la justificación moral y el argumento que legitimaba su colonización.

Tanto en España como en el resto de Europa, el alto clero podía acceder a una formación universitaria a la vez religiosa y jurídica, mientras que el bajo clero y el pueblo fiel se veían abocados a vivir en una situación de ignorancia generalizada.¹ Tanto el alto como el bajo clero estaban sumidos en una crisis moral y disciplinaria sin precedentes. Ante tal situación, los Reyes Católicos favorecieron una reforma del clero que ponía el énfasis en la disciplina eclesiástica y de paso pretendía abolir la corrupción moral de los clérigos. Las constituciones de varios sínodos diocesanos de la época atestiguan los esfuerzos realizados por la Corona para corregir las malas costumbres de los clérigos.²

Comprendiendo que los problemas del clero comenzaban con el nombramiento de los obispos, los Reyes Católicos trataron de imponer a Roma nuevos criterios para la selección de éstos. En lo sucesivo, los pastores diocesanos y los dignatarios eclesiásticos deberían ser escogidos por su nivel de cultura, de probidad moral y de vida espiritual. En un primer momento estas exigencias fueron mal recibidas por Roma, pero finalmente la Santa Sede terminó por ce-

¹ Consultar sobre el tema del estudio de Ismael Velo Pensado publicado en la edición del catecismo de Felipe de Meneses: *Luz del alma cristiana 1554*, Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca y Fundación Universitaria Española, 1978, pp. 24-36.

² Ver los sínodos de Alcalá de Henares (1497) y el de Talavera (1498), convocados por el cardenal Cisneros; seguidos de los de Badajoz y Palencia (1500), de Lugo (1501), de Valladolid (1503) y de Burgos (1509).

der a las pretensiones de la Corona española.³ En ese nuevo clero, mucho más disciplinado, los Reyes Católicos encontraron aliados y administradores leales y eficaces que a menudo ocuparon puestos muy importantes y se revelaron, en algunos casos, como verdaderos hombres de Estado.⁴

Pero la reforma no terminó allí, penetró también en el interior de los conventos y monasterios españoles, pues la vida de monjas y monjes dejaba mucho que desear. Según Dumont, el abandono del voto de pobreza, las alianzas con los más poderosos, el relajamiento extremo de las observancias y las numerosas faltas contra las buenas costumbres eran algunas de las características de la vida religiosa en aquel tiempo.⁵ La reforma dividió a la mayoría de las órdenes religiosas en dos bandos. Por un lado, se encontraban los que querían volver a la observancia estricta de la regla, mientras que del otro lado, se encontraban los partidarios de la reforma. El objetivo de la elite religiosa era hacer entrar al mayor número de conventos posibles en la vía de la observancia, mientras los Reyes Católicos, por su parte, buscaban una profunda transformación.

En su calidad de católicos, a los soberanos españoles les interesaban las nuevas tierras descubiertas por Cristóbal Colón como espacio para la predicación del Evangelio y la expansión del cristianismo. En su solicitud de posesión de dichas tierras al papa Alejandro VI, los soberanos consideraban que este descubrimiento era un don de Dios y que sería un pecado abandonarlas. Según ellos, la población que habitaba dichas tierras vivía en las tinieblas de la ignorancia de Dios y de su ley evangélica, de modo salvaje y bárbaro, y manchada por diversas formas de idolatría. Prometieron al Papa llevar a cabo un proyecto de conversión y de pacificación de dicha población. Habiendo obtenido la exclusividad de la conversión, de la protección y del gobierno de los pobladores del Nuevo Mundo, los Reyes Católicos asumían al mismo tiempo el control de la colonización y la legitimidad ante el mundo de su autoridad sobre las nuevas tierras y sus habitantes. Convencido por los argumentos reales, el papa Alejandro VI concedió a la Corona de Castilla la posesión legal de las nuevas tierras así como la responsabilidad de evangelizar a sus habitantes. Este

³ En 1495, los Reyes Católicos obtuvieron el derecho de presentar candidatos a las sedes episcopales de sus reinos, derecho que les fue confirmado en 1523 en la bula *Eximie devotionis affectus*, de Adriano VI.

⁴ Joseph Pérez, *Isabelle et Ferdinand : Rois catholiques d'Espagne*, Éditions Fayard, 1988, p. 210.

⁵ Jean Dumont, *L'incomparable Isabelle la catholique*, Paris, éditions Criterion, 1992, p. 185.

acuerdo entre Roma y la Corona de Castilla fue sellado jurídicamente con el nombre de Patronato Real de Indias.⁶

Como señaló Joseph Pérez, después de los logros obtenidos por los Reyes Católicos a finales del siglo XV, España se siente llamada a vivir un destino excepcional y a convertirse en una gran potencia.⁷ Pero, después de la muerte de Isabel la Católica (1504), la Península vivió una crisis política y económica, y todos estos resultados fueron cuestionados.

Con la ascensión del nieto de los Reyes Católicos, Carlos I, el futuro emperador Carlos V, al trono español y su llegada a España en 1517, la crisis sociopolítica que vivía la península se agudizó. Por otro lado, los problemas políticos que afectaban Alemania y los conflictos que lo enfrentaron a Francisco I, rey de Francia, entre 1521 y 1544, obligaron al joven soberano a ocuparse rápidamente de la política exterior. Como lo demuestra en su estudio Francis Gutton, el monarca acudió a las órdenes militares españolas para combatir al rey de Francia, la piratería y la herejía luterana.⁸ Las órdenes de Santiago y de Alcántara jugaron un papel importante en ese contexto.

Si el referente sociopolítico en el que nació Zapata de Cárdenas se caracterizó por las guerras imperiales y la defensa de la fe, el referente religioso fue marcado por la renovación espiritual y teológica fundada sobre el pensamiento de Erasmo y las ideas de Lutero. Algunos años después de la publicación en 1503, del *Enchiridion militis christiani* (Manual del soldado cristiano), la influencia de Erasmo se hacía sentir en España. La publicación en español del *Enchiridion* en 1524 tuvo un éxito tal que pronto se convirtió en el libro más difundido en España desde la invención de la imprenta.⁹ Sin preconizar el abandono total a Dios, Erasmo insistía en la interiorización y en el culto al espíritu.

⁶ Con el paso de los años, el espíritu original del Patronato Real se precisará cada vez más. En la bula *Eximie Devotionis Sinceritas* del 16 de noviembre de 1501, el papa Alejandro VI concedió el diezmo eclesiástico a la Corona a cambio del mantenimiento de las iglesias y de los clérigos enviados al Nuevo Mundo. Más tarde, el 28 de julio de 1508, el papa Julio II, en su bula *Universalis Ecclesie*, concedió al rey Fernando el patronato sobre todas las iglesias y el poder de nombrar ministros competentes en todos los obispados de sus reinos. En 1522, la bula *Omnimoda*, del papa Adriano VI, le otorgó a Carlos V el privilegio de seleccionar y de rechazar los misioneros enviados al Nuevo Mundo.

⁷ Joseph Pérez, *l'Espagne du XVIe siècle*, Paris, Armand Colin, 1998, p. 31.

⁸ Francis Gutton, *L'Ordre d'Alcantara*, Paris, P. Lethielleux, 1975, p. 139.

⁹ Evangelista Vilanova, *Histoire des théologies chrétiennes, tome II, Préréforme, Réformes, Contre-Réforme*, Paris, les éditions du Cerf, 1997, p. 129.

Lejos de ser erradicada por la Inquisición, la renovación espiritual recibió un nuevo impulso por hombres y mujeres de la talla de fray Luis de Granada, Francisco de Osuna, Santa Teresa de Ávila, San Juan de Ávila y San Juan de la Cruz. Según Joseph Pérez, la renovación espiritual pierde su lado anárquico y desordenado y se somete al doble control de una fe más alumbrada y de una voluntad más firme.¹⁰ La mística, sin embargo, fundada sobre principios perfectamente ortodoxos, no escapó por ello a la mirada atenta de la Inquisición que la acusaba de herejía.

Este nuevo movimiento espiritual toma en España diversas formas, y de modo particular en las órdenes mendicantes. El movimiento reformador entre los franciscanos se cristaliza en diversas corrientes espirituales, yendo desde la espiritualidad social del joaquinismo a la mística de la pobreza de Osuna. Pero a partir de 1520, todas ellas acogen una espiritualidad más interior, de la cual los *Retirados* fueron los principales representantes. Esta corriente constituyó la primera manifestación mística del Siglo de Oro español. Particularmente en la provincia de San Gabriel en Extremadura, donde fray Juan de Guadalupe buscaba un retorno al Evangelio vivo y a las corrientes espirituales de los franciscanos. Esta corriente marcó profundamente la espiritualidad franciscana en Extremadura y, de manera especial, en la provincia eclesiástica a la que perteneció Zapata de Cárdenas.

Inspirado por el humanismo y por el espíritu de la reforma protestante, el movimiento de renovación influyó igualmente en la teología tradicional católica que poco a poco renovó sus conceptos y sus métodos. Esta renovación se caracterizó por el abandono de la dialéctica y el retorno a los autores de la escolástica y por una sistematización conceptual apoyada en la Biblia y en los Padres de la Iglesia. Según R. Specht, la teología barroca en el campo católico comenzó con Francisco de Vitoria (1492-1546), fundador de la Escuela de Salamanca.¹¹ La orientación antropológica de la teología practicada por la Escuela de Salamanca y su método le permitieron extender rápidamente su influencia a toda la península, Italia, Francia y América. Esta escuela jugó un papel de primer orden en el concilio de Trento y en la Contrarreforma. A

¹⁰ Joseph Pérez, *L'Espagne du XVI^e siècle*, *Op. cit.*, p. 72.

¹¹ R. Specht, "Escolástica del barroco", *Sacramentum Mundi III*, Herder, Barcelona, 1984, p. 713.

pesar de su enfoque, siempre estuvo considerada como la rama conservadora y ortodoxa del mundo religioso y teológico de la España del siglo XVI.

Las condiciones en las que se produjo el descubrimiento y la conquista, tanto militar como espiritual, engendró una nueva teología misionera en el Nuevo Mundo. “Esta teología, que era una mezcla de cruzada y de misión, no guardó siempre su pureza ideal. La evangelización a menudo coincidió con un tipo de proselitismo que, con sus intrépidas pretensiones a lo absoluto, pensaba establecer en América una nueva Jerusalén”.¹² Pero la construcción de esta nueva Jerusalén se fundamentaba en la inseguridad sociopolítica de finales del siglo XV y de principios del XVI, situación que permitió el nacimiento de una nueva corriente de pensamiento apocalíptico y mesiánico, en la que la desesperación se mezcla, continuamente con la esperanza y la angustia con la utopía.¹³ Por otro lado, el pensamiento de Erasmo y de Tomás Moro alimentaba la idea de instaurar un nuevo orden basado en los principios del humanismo.

El Nuevo Mundo se convirtió en el escenario propicio para la realización de las esperanzas escatológicas de las órdenes mendicantes. “La conversión de los últimos infieles, los indios de América, fue presentada como un signo de los últimos tiempos”.¹⁴ Así como lo había hecho ver Fernán González, según una interpretación providencialista de la historia, el descubrimiento del Nuevo Mundo abría la posibilidad de extender el cristianismo y la predicación del Evangelio a todo el mundo y en todas las lenguas.¹⁵ Según la interpretación de Georges Baudot, se trataba de fundar con los indígenas, un Estado ideal que fuera el preludio del final de los tiempos. No obstante, para Francisco Martínez Hernández esta proposición es discutible; para él, lo que parece absolutamente

¹² Evangelista Vilanova, *Op. cit.*, p. 699.

¹³ Sobre el asunto véase el estudio de Jean Delumeau, *La peur en Occident (XIVe-XVIIIe siècles). Une cité assiégée*, Paris, Fayard, 1978.

¹⁴ Francisco Martínez Hernández, “Proyecto de nueva sociedad y nueva Iglesia en la primera evangelización de América”, en *Evangelización y teología en América (siglo XVII)*, X Simposio internacional de teología de la Universidad de Navarra, vol. 2, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1990, p. 1465.

¹⁵ Fernán González, “Evangelización y estructura social colonial en la Nueva Granada: Líneas para una reflexión desde la historia”, en *La evangelización en Colombia, Memorias del Simposio sobre la evangelización en Colombia*, Santafé de Bogotá, Conferencia Episcopal de Colombia, 1992, p. 236.

claro es el “aire de renovación, de nueva Iglesia, que quieren llevar a cabo los primeros misioneros”.¹⁶

DE CABALLERO A FRANCISCANO

En este contexto de agitación intelectual, en el que convergían ideales, instituciones, proyectos y movimientos políticos, religiosos y teológicos, nació fray Luis Zapata de Cárdenas. Durante siglos, la referencia sobre su vida había sido la cronología de Alonso Zamora, esto hasta que investigaciones más recientes revelaron las imprecisiones de las informaciones del cronista. Pese al esfuerzo, estas investigaciones no han podido determinar con precisión algunos aspectos de la infancia y la juventud del fraile extremeño, que permanecen aún sin precisar, como es el caso de la fecha de su nacimiento, la cual no ha sido posible establecer con exactitud, pero que se sitúa entre 1515 y 1517.¹⁷

Zapata de Cárdenas nació en una familia noble de Llerena en Extremadura. Su madre se llamaba Beatriz Zapata y su padre, Don Rodrigo de Cárdenas, caballero de la Orden Militar de Santiago con título de “Comendador de la Oliva”.¹⁸ “Por línea paterna era bisnieto de don Rodrigo de Cárdenas, el “izquierdo”, primo hermano del *Maestre* D. Alonso de Cárdenas, caballero también de Santiago, comendador de la orden y distinguido guerrero y gobernador de Llerena. Por línea materna, era nieto del licenciado D. Luis Zapata consejero de Castilla”¹⁹ y

¹⁶ Francisco Martínez Hernández, “Proyecto de nueva sociedad y nueva Iglesia en la primera evangelización de América”, *Op. cit.*, p. 1467.

¹⁷ Carta de fray Luis Zapata de Cárdenas a Felipe II, Mariquita, 22 de abril de 1575, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 226, en Juan Friede, *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada: desde la instalación de la Real Audiencia en Santafé*, Bogotá, Biblioteca Banco Popular, 1976, doc. 1022, t. VI, p. 357. Carta de fray Luis Zapata de Cárdenas a Felipe II, Santafé, 15 de febrero de 1577, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 226, en Juan Friede, *Op. cit.*, doc. 1082, t. VII, p. 187. hay que resaltar que los registros de bautismos de la parroquia de Nuestra Señora de la Granada en Llerena, en la cual nació Zapata de Cárdenas, comienzan en 1524, un poco después de su nacimiento.

¹⁸ Sebastián García, “Presencia franciscana extremeña en las instituciones eclesiales, políticas y culturales de Indias”, *Congresos franciscanos extremeños en el Nuevo Mundo: actas y estudios*, Guadalupe, Monasterio de Santa María de Guadalupe, 1986, p. 308; Juan Rodríguez Freyle, *Conquista y descubrimiento del Nuevo Reino de Granada*, Madrid, Historia 16, 1986, p. 144.

¹⁹ Alberto Lee López, “De Llerena a Santafé de Bogotá. Don fray Luis Zapata de Cárdenas, segundo arzobispo del Nuevo Reino de Granada”, en *Las fiestas de Llerena*, Sevilla, agosto, (1957), s/n de página.

primo del conde de Barajas presidente de Castilla, don Francisco Zapata.²⁰ No se conoce su puesto en la familia, pero es muy probable que haya sido el menor de dos hijos.²¹ Esta hipótesis se apoya en el hecho de que, en aquella época, el hijo mayor heredaba el patrimonio familiar, mientras que el menor abrazaba la carrera militar o religiosa, como sería el caso de nuestro personaje. Desgraciadamente no se conoce otro documento que pueda suministrar datos sobre su formación, sus actividades o sus compañías durante su infancia.

Según Rodríguez Freyle, Zapata de Cárdenas fue caballero durante su juventud.²² Alonso Zamora precisa por su parte que fue miembro de la Orden Militar de Alcántara y que se integró al ejército que Carlos V había desplegado en Alemania y en Flandes, donde recibió el grado de «*Maestre de Campo*».²³ Sin embargo, según nuestras investigaciones, esta información parece inexacta. En su correspondencia, Zapata de Cárdenas dice haber servido a Su Majestad como laico en Italia y en España, pero no se refiere a los países mencionados por Zamora.²⁴ Además, en la obra *Miscelánea, silva de curiosos casos*, escrita por su primo, éste indica que sólo estuvo en Italia.²⁵ Por otro lado, la probabilidad de que fuera miembro de la Orden de Alcántara es mínima, si se considera que Zapata de Cárdenas pertenecía a una familia que desde tres generaciones atrás estaba ligada a la Orden de Santiago. Además, Llerena, su ciudad natal, era el asiento de uno de los principales prioratos de esta orden y no de la de Alcántara como lo indica Francis Gutton en su estudio.

Es muy probable que desde 1527, Zapata de Cárdenas hubiera ingresado en la orden de Santiago para hacer su noviciado, ya que desde la edad de 12 años los jóvenes podían ingresar en una orden militar.²⁶ Lo que sí es seguro es que el

²⁰ Juan Rodríguez Freyle, *Conquista y descubrimiento del Nuevo Reino de Granada*, Edición de Jaime Delgado, Madrid, Historia 16, 1986, p. 144.

²¹ Carta de Zapata de Cárdenas al rey, Llerena, 6 de enero de 1569, AGS, *Patronato Real*, leg. 23, fol. 131, en Luis José Garraín Villa, *Llerena en el siglo XVI. La emigración a Indias*, Madrid, ediciones Tuero, 1991, p. 226.

²² Juan Rodríguez Freyle, *Conquista y descubrimiento del Nuevo Reino de Granada*, *Op. cit.*, p. 144.

²³ Alonso Zamora, *Historia de la provincia de San Antonio del Nuevo Reino de Granada*, 2.^a Edición, Bogotá, Editorial ABC, 1945, vol. 2, p. 235.

²⁴ Carta de Zapata de Cárdenas al Consejo de Indias, Santafé, 20 de septiembre 1575, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 226, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VI, doc. 1045, p. 445.

²⁵ Luis Zapata Chávez, *Miscelánea, silva de curiosos casos*, Madrid, Compañía Iberoamericana de Publicaciones, 1939, Ch. V, p. 34, en Luis José Garraín Villa, *Llerena en el siglo XVI*, *Op. cit.*, pág. 223.

²⁶ Francis Gutton, *L'Ordre d'Alcantara*, *Op. cit.*, p.134.

joven caballero comenzó su carrera militar en una institución en plena decadencia, pero revitalizada momentáneamente por el entusiasmo que demostró Carlos V por la caballería. Según las investigaciones de Luis José Garraín Villa, a la edad de 20 años Zapata de Cárdenas se alistó en el ejército imperial.²⁷ Ello sirve de indicio para suponer que el joven caballero combatió a las tropas de Francisco I, rey de Francia, en el norte de Italia, entre 1536 y 1538, en el marco del conflicto por la soberanía sobre el reino de Nápoles. Si bien es poco lo que se sabe de la carrera militar de Zapata de Cárdenas, es posible pensar que durante ese período de su vida le fueron inculcadas las virtudes como la lealtad indefectible hacia su rey, la caridad, la obediencia, el coraje, el honor, la tenacidad, la disciplina y el servicio. Cualidades que lo distinguieron posteriormente como hombre de Iglesia.

Según Alonso Zamora, Zapata de Cárdenas pactó en Flandes con uno de sus amigos, que el que muriera primero se comprometía a informar al otro sobre su suerte en la otra vida. Respetando el pacto realizado, su compañero de armas que había muerto en el campo de batalla en Flandes, se le apareció un día en la plaza de Valladolid para aconsejarle elegir el estado religioso. Esta leyenda, cuya fuente no nos ha sido revelada, permite justificar al cronista el cambio repentino que sobrevino en la vida del joven caballero.²⁸

Aunque no es posible saber objetivamente qué motivó a Zapata de Cárdenas a cambiar de orden, es posible proponer al menos dos hipótesis para explicarlo: razones de orden personal, o la decadencia de las órdenes militares. En lo que se refiere a la primera hipótesis, la muerte de su madre pudo haber perturbado al joven caballero al punto que decidió cambiar su estilo de vida.²⁹ En cuanto a la segunda, es posible afirmar que la decisión de Zapata de Cárdenas se debió al hecho de que las órdenes militares pasaban por grandes dificultades y su decadencia se hizo mucho más evidente cuando el papa Adriano VI concedió en 1523 la administración y el control de las órdenes militares a la Corona de Castilla.³⁰

²⁷ Luis José Garraín Villa, "El Franciscano fray Luis Zapata de Cárdenas, segundo arzobispo de Santa Fé de Bogotá", *Actas del Congreso: Franciscanos Extremeños en el Nuevo Mundo*, Guadalupe, Monasterio de Santa María de Guadalupe, 1986, p. 664.

²⁸ Alonso Zamora, *Op. cit.*, vol. 2, p. 235.

²⁹ Luis José Garraín Villa, "El franciscano fray Luis Zapata de Cárdenas", *Op. cit.*, p. 665.

³⁰ Francis Gutton, *Op. cit.*, p. 139. Esta situación fue acentuada por las reformas hechas a la regla de la Orden por los papas Clemente VII, en 1530, y Pablo III, en 1540. El gran número de maestrazgos perdidos por la Orden de Santiago después de 1523 atestigua suficientemente las dificultades que vivían las órdenes militares en aquel momento.

Es posible presumir que Zapata de Cárdenas hubiera ingresado en la orden de los franciscanos antes de 1544, ya que su padre, en el momento de redactar su testamento, dice que su hijo Luis era religioso franciscano.³¹ El joven caballero abrazó su nueva vida en el convento de San Ildefonso, de la provincia franciscana de San Miguel, situado en el pequeño pueblo de Hornachos en Extremadura.³² De su estancia allí no sabemos casi nada, hasta el punto de que desconocemos incluso la fecha de su ordenación. Actualmente los investigadores afirman en general que, durante este período, Zapata de Cárdenas fue el Superior de varios monasterios de la provincia, particularmente el de San Francisco de Llerena, del que era guardián en 1558.³³ Por otra parte, los títulos empleados por Felipe II, cuando se refiere al fraile,³⁴ indican que éste era un doctor en teología o en derecho. Todo hace pensar que completó sus estudios en un convento franciscano de Extremadura.

La expansión de los franciscanos en el Nuevo Mundo hizo que la Orden modificara su estructura administrativa. Así, la Congregación General intermediaria, reunida en Tolosa en 1532, creó oficialmente el cargo de Comisario General de las Indias Occidentales.³⁵ Éste gobernaba, con la autoridad de Ministro General, todas las provincias franciscanas en las Indias. Pero la creación de este nuevo cargo no fue suficiente para responder a las necesidades ligadas a la expansión franciscana en la América hispana. Por ello, los superiores de la Orden crearon, entre otros cargos, el de Comisario General de Perú (1559). Éste tenía bajo su responsabilidad las provincias y las custodias de la Orden en el Perú. Poseía la misma autoridad que el general de la Orden y el

³¹ Testamento de Rodrigo de Cárdenas, La oliva, 18 de diciembre de 1544, AHN, *Consejo* 35211, fol. 201, en Luis José Garraín Villa, *Llerena en el siglo XVI*, *Op.cit.*, p. 224. El documento permite establecer que la información de Alonso Zamora según la cual Zapata de Cárdenas entró en la orden de los franciscanos cuando tenía más de 40 años es inexacta.

³² José de Santa Cruz, "Crónica de la Santa Provincia de San Miguel; Madrid, 1671," p. 402-403, en Luis Arroyo, *Comisarios generales del Perú*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1950, Serie B, vol. III, p. 40.

³³ Manuel Terrón Albarrán, *Prólogo y notas de la edición facsímil del "libro de Cetrería de don Luis Zapata de Chaves*, Badajoz, Institución Cultural Pedro de Valencia, 1979, t. II, p. 725, en Luis José Garraín Villa, *Llerena en el siglo XVI*, *Op. cit.*, p. 224.

³⁴ Carta de Felipe II a Zapata de Cárdenas. Galapar, 22 marzo de 1569. AGI, *Indiferente general* 425, lib. 24, fol. 454v, en Juan Guillermo Durán, *Monumenta catechética Hispanoamericana*, volumen II (siglos XVI-XVIII), Buenos Aires, Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Argentina "Santa María de los Buenos Aires", 1984, p. 175.

³⁵ Luis Arroyo, *Op. cit.*, p. 8.

Comisario General de Indias,³⁶ debía residir en la provincia de su jurisdicción, y, al término de su mandato, que era de seis años, debía someterse a un juicio de residencia.³⁷

Una nueva etapa en la vida de Zapata de Cárdenas comenzó con su designación como Comisario General de Perú en 1560.³⁸ El 4 de marzo del mismo año, inmediatamente después de su nombramiento, el franciscano emprendió su primer viaje al Nuevo Mundo.³⁹ A su llegada a Perú, comenzó a visitar los monasterios de la Orden con el fin de informarse personalmente sobre la situación de la Provincia. Después de esta visita, convocó un Capítulo general en Lima, en 1563. Allí presentó su visión de la Orden y sugirió al Rey, así como al General de los franciscanos, una nueva organización administrativa para favorecer la evangelización de los indígenas.⁴⁰ Desde el principio, identificó por lo menos tres obstáculos en la conversión de los indígenas: la vasta extensión del territorio, la diversidad lingüística y las distancias entre los poblados. Durante su mandato, Zapata de Cárdenas se empeñó en hacer lo máximo para superar estas dificultades y propuso una nueva división del territorio de la Provincia de Perú, la cual entró en vigor en 1565, año en el que las custodias de Chile, Quito y el Nuevo Reino de Granada fueron erigidas en provincias.⁴¹

Zapata de Cárdenas consideraba la buena administración de las doctrinas como un asunto de mucha importancia para servir a Dios, al Rey y a los indígenas a quienes se debía dar a conocer el camino de la salvación. En ese sentido, se ocupó particularmente del conflicto que enfrentaba a los franciscanos con el arzobispo de Lima por la designación de los clérigos seculares para la evangelización de los indígenas. El Comisario se dirigió al Rey para que

³⁶ Sebastián García, "La evangelización de América en la legislación general de la Orden franciscana en el siglo XVI", *Op. cit.*, p. 215. Archivo Iberoamericano, Año n° 52, N° 205-208, 1992 (Ejemplar dedicado a: Congreso Internacional sobre Los Franciscanos en el Nuevo Mundo, siglo XVIII (4°. 1991. Cholula-Puebla), pp. 629-690.

³⁷ Luis Arroyo. *Op. cit.*, pp. 15-16.

³⁸ Cédula de Felipe II al Presidente y Oidores de la Real Audiencia de Lima, Toledo, 27 de octubre de 1560, ACF, fol. 17, en Lino Gómez Pinedo, *Los archivos de la historia de América. Periodo colonial español II*, México D.F., Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1961, p. 38.

³⁹ Debió ser parte de los 50 religiosos que se embarcaron para ir a la nueva misión en el Perú el 14 de marzo de 1561. Luis Arroyo, *Op. cit.*, pp. 41-42.

⁴⁰ Luis Arroyo, *Op. cit.*, p. 42.

⁴¹ Sebastián García, "La evangelización de América en la legislación general de la Orden franciscana en el siglo XVI", *Op. cit.*, p. 282.

fallara sobre la cuestión, y así poner término a la disputa. En su carta demostró al Soberano que el arzobispo no debió afectar al clero secular allí donde los franciscanos tenían fundaciones, y que las que les habían quitado debían ser restituidas a los frailes.⁴² A cambio de ello, los franciscanos se comprometían a reconocer la autoridad del arzobispo en ciertos asuntos, como la administración de los sacramentos y la presentación de los libros de cuentas en las doctrinas.

Como Comisario General de Perú, Zapata de Cárdenas abordó otros problemas internos que tocaban a la administración de su provincia. Por ejemplo, reagrupó y distribuyó a los frailes en doctrinas, según las necesidades pastorales de cada región.⁴³ Se lanzó a una verdadera cruzada para restablecer la disciplina entre sus hermanos de orden, ya que estos gozaban de una libertad excesiva, la cual, según Zapata de Cárdenas, era un obstáculo para la conversión de los indígenas. Este asunto alimentó el inconformismo y hasta la cólera de algunos religiosos de la Orden.⁴⁴ También defendió con empeño el modelo pedagógico empleado por sus hermanos de Orden y reforzó su empleo en la enseñanza de la doctrina cristiana a los indígenas. En 1563, subrayó la importancia de educar a los hijos de la elite indígena en lengua castellana y de integrarlos en las escuelas de los conventos con el fin de enseñarles a ayudar a los sacerdotes, tocar la campana, recitar las oraciones, cantar, tocar la flauta o el violín y, por supuesto, prestarles asistencia en las celebraciones litúrgicas.⁴⁵ Su misión en Perú fue reconocida igualmente por los colonos de Cuzco, que en una carta al Rey, escribían: “[fray Luis] es una de las personas sabias, desapasionadas y con experiencia de la tierra”.⁴⁶

A finales del 1565, Zapata de Cárdenas regresó a su provincia de origen en España, puesto que, en enero de 1566, se encontraba allí.⁴⁷ A su llegada,

⁴² Memorial al Rey, 1563, en Luis Arroyo, *Op. cit.*, p. 47.

⁴³ Lissón Chávez, *La Iglesia de España en Perú*, en Luis Arroyo, *Op. cit.*, p. 48.

⁴⁴ Carta del Licenciado Castro al Consejo de Indias, 23 de septiembre de 1565, Colección de documentos inéditos de Ultramar, XV, Madrid, 1924, p. 246, en Luis Arroyo, *Op. cit.*, p. 49.

⁴⁵ Memorial de Zapata de Cárdenas dado a fray Hernando Barrionuevo y a fray Juan de Vega para ser presentado al rey, en Luis Arroyo, *Op. cit.*, p. 46.

⁴⁶ Carlos Semmpart Assadourian, *Señores étnicos y corregidores de Indios*, Anuario de Estudios Americanos, n° XLIV (1987), p. 357, en Luis José Garraín Villa, *Llerena en el siglo XVI*, *Op. cit.*, p. 225.

⁴⁷ Esta conclusión se fundamenta en dos cartas del Licenciado Castro dirigidas al rey. La primera fechada el 23 de septiembre de 1565 y la segunda el 12 de enero de 1566. Luis Arroyo, *Op. cit.*, pp. 49-50.

fue encargado de organizar el envío de religiosos hacia el nuevo continente. Según el cronista de la Orden, algunos meses más tarde, en agosto de 1566, durante el Capítulo provincial, Zapata de Cárdenas fue elegido Provincial de San Miguel, en Extremadura,⁴⁸ cargo que ocupó hasta el día de su retorno al Nuevo Mundo.⁴⁹

Al inicio de 1569, Felipe II lo presentó como candidato a la silla del obispado de Cartagena. La candidatura episcopal de Zapata de Cárdenas fue realizada según el procedimiento de la época, es decir, a partir de los informes que el Rey encargaba a sus consejeros sobre los religiosos más virtuosos. En los informes a propósito de Zapata de Cárdenas, un alto funcionario del Perú escribió en septiembre de 1565 lo siguiente:

Vuestra Majestad, por un capítulo de la instrucción que se me dio, me manda le avise de las personas que hay en esta tierra de religiosos a quien Vuestra Majestad puede proveer en las Prelacias que vacaren; y así, de lo que he entendido en este tiempo que en esta tierra he estado, sé decir que de la Orden de San Francisco hay las personas siguientes: fray Luis Zapata, que vino por Visitador y vuelve a España; éste es muy bastante. Sé que va malquisto de muchos religiosos de su Orden por haberlos querido domeñar de la libertad antigua que tenían.⁵⁰

Parece que el proceso de consulta fue bastante dilatado, pues solamente tres años y medio más tarde, el Rey comunicaba su intención al religioso.

Venerable y devoto Padre Dr. Luis Zapata, Provincial de la Orden de San Francisco de la Provincia de San Miguel: sabed que por la buena relación que de vuestra persona, letras, vida y costumbres he tenido y tengo os he presentado a S. S. para obispo de la Iglesia y Obispado de la Iglesia de Cartagena [...], os ruego y encargo que tengáis por bien aceptar el dicho Obispado y avisarnos luego de ello para que se entienda

⁴⁸ José de Santa Cruz, *Crónica...*, p. 32-35, en Luis Arroyo, *Op. cit.*, p. 50; Sebastián García, "Presencia franciscana extremeña en Indias", *Op.cit.*, p. 322.

⁴⁹ Carta de Felipe II a Zapata de Cárdenas, Galapar, 22 de marzo de 1569. AGI, Indiferente General 425, lib. 24, fol. 454v, en Juan Guillermo Durán, *Op.cit.*, vol. 2, p. 175.

⁵⁰ Carta del Licenciado Castro al Rey sobre diversos asuntos de gobierno. Los Reyes (Lima), 23 septiembre de 1565, en Luis Arroyo, *Op.cit.*, p. 49.

en despachar vuestras bulas. Que yo espero que de vuestra ida a aquella tierra será nuestro Señor muy servido y los naturales de ella aprovechados en su instrucción y conversión.⁵¹

A pesar de que la respuesta de Zapata de Cárdenas no se conoce, todo hace pensar que el religioso aceptó el nombramiento propuesto por Felipe II. Probablemente en septiembre de 1570, el soberano español decidió cambiar el destino del nuevo obispo y en lugar de enviarlo al obispado de Cartagena, le pidió ocupar la silla vacante del arzobispado del Nuevo Reino de Granada.⁵² Este repentino cambio se produjo en el momento en el que el monarca se enteró de la muerte de fray Juan de los Barrios, primer arzobispo del Nuevo Reino de Granada, sobrevenida el 12 de febrero de 1569. El 8 de noviembre de 1570, el papa Pío V expidió el palio y las *Bulas* del nombramiento, las cuales le fueron entregadas al nuevo arzobispo, cuatro meses más tarde.⁵³ El 7 de abril de 1571, le fueron entregadas las *Ejecutoriales*.⁵⁴ El lugar y la fecha de la consagración episcopal de Zapata de Cárdenas permanecen sin precisar.

Aunque Zapata de Cárdenas fue nombrado arzobispo del Nuevo Reino de Granada en septiembre de 1570, no se embarcó para el Nuevo Mundo hasta dos años más tarde. Es posible que este retraso haya sido ocasionado por problemas de salud, como lo explica Garraín Villa,⁵⁵ o bien porque el Rey le haya permitido finalizar su mandato como provincial de San Miguel como lo indica el cronista de la Orden.⁵⁶ Lo que sí es seguro es que el arzobispo había comenzado

⁵¹ Carta de Felipe II a Zapata de Cárdenas, Galapar, 22 de marzo de 1569. AGI, Indiferente General 425, lib. 24, fol. 454v, en Juan Guillermo Durán, *Op.cit.*, p. 175.

⁵² Desde el 3 de octubre de 1570, ya es llamado arzobispo del Nuevo Reino de Granada. Autorización para dejar pasar a fray Luis Zapata de Cárdenas como arzobispo del Nuevo Reino de Granada. AGI, Audiencia de Santafé, leg. 534, lib. 3, fol. 297v, en Juan Friede, *Op.cit.*, doc 913, t. VI, p. 69.

⁵³ Recibo firmado por fray Luis Zapata de Cárdenas, Madrid, el 16 marzo 1571. AGI, Audiencia de Santafé, leg. 534, lib. 3, fol. 339v, en Juan Friede, *Op.cit.*, doc. 920, t. VI, p. 98. En su provisión a los miembros de la Real Audiencia del 2 abril 1571, Felipe II confirmó la nominación del papa. AGI, Audiencia de Santafé, leg. 534, lib. 3, fol. 342v, en Juan Friede, *Op.cit.*, doc 922, t. VI, p. 100.

⁵⁴ José Restrepo Posada, "Ilmo. Sr. Don fray Luis Zapata de Cárdenas", *Revista Javeriana* n° 46, Bogotá, 1956, p. 181. En este documento, el Rey autorizaba a la Real Audiencia conceder al arzobispo el gozar de su arzobispado y de sus beneficios, diezmos y rentas. AGI, Audiencia de Santafé, leg. 534, lib. 3, fol. 342v, en Juan Friede, *Op.cit.*, doc. 922, t. VI, p. 101.

⁵⁵ Luis José Garraín Villa, "El franciscano fray Luis Zapata de Cárdenas", *Op.cit.*, p. 665.

⁵⁶ José de Santa Cruz, *Crónica...*, p. 32-35, en Luis Arroyo, *Op.cit.*, p. 50.

los preparativos de su viaje en octubre de 1570,⁵⁷ y que el 13 de marzo de 1571 el Rey le solicitó expresamente que viajara lo antes posible al Nuevo Mundo.⁵⁸ En carta, del 7 de abril de 1572, es decir, un año más tarde, el religioso señaló al soberano que estaba listo para partir.⁵⁹ Juan Guillermo Durán indica que Zapata de Cárdenas realizó la travesía en la segunda flota anual que debió zarpar en agosto o septiembre de 1572, que tenía como destino el puerto de Cartagena, la cual llegó a dicho puerto a finales de noviembre de 1572.⁶⁰ Desde allí, se embarcó para Santafé, capital del Nuevo Reino de Granada, ciudad a la cual llegó el 28 de marzo del año siguiente.⁶¹ A partir de ese momento y durante casi 17 años ejerció allí su ministerio episcopal. Zapata de Cárdenas murió en esta ciudad el 24 de enero de 1590⁶² a la edad de 75 años, con la convicción de que su ministerio pastoral fue un servicio permanente a Dios, al Rey y a los indígenas.

CONCLUSIÓN

Como ya se ha comentado en este estudio, después del Descubrimiento, los Reyes Católicos manifestaron su voluntad de convertir a los habitantes del Nuevo Mundo al cristianismo. El proceso de cristianización pretendía, por un lado, introducir una forma de vida occidental entre los indígenas al igual que someterlos a los soberanos españoles y, por otro, convertirlos al catolicismo, dos objetivos indisociables para los monarcas. Para justificar sus pretensiones, los españoles calificaron a los indígenas de «bárbaros», entre otras cosas porque no conocían al verdadero Dios y porque no hablaban una lengua conocida por

⁵⁷ Cédula real del 3 de octubre de 1570, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 534, fol. 297v, en Juan Friede, *Op.cit.*, doc. 913, t. VI, p. 69; licencia al arzobispo del 15 julio de 1571, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 534, lib. 3, fol. 350v, en Juan Friede, *Op.cit.*, doc. 934, t. VI, p. 131; Cédula real a Zapata de Cárdenas, AGI, Audiencia de Santafé, *Ibidem.*; Cédula real a Zapata de Cárdenas, le 6 agosto 1571, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 534, lib. 3, fol. 351, en Juan Friede, *Op.cit.*, doc. 936, t. VI, p. 132; licencia (idéntica fecha), AGI, Audiencia de Santafé, leg. 534, lib. 3, fol. 352v, en Juan Friede, *Op.cit.*, doc. 937, t. VI, p. 132.

⁵⁸ Zapata de Cárdenas afirmó haber recibido esta carta el 24 de abril [1571] en una carta fechada el 7 abril 1572, en Juan Friede, *Op.cit.*, doc. 954, t. VI, p. 163.

⁵⁹ Carta de Zapata de Cárdenas en respuesta a Felipe II. Llerena, 7 de abril de 1572. AGI, Audiencia de Santafé, leg. 233, en Juan Friede, *Op.cit.*, doc. 954, t. VI, p. 163.

⁶⁰ Juan Guillermo Duran, *Op.cit.*, vol. 2, p. 175.

⁶¹ Carta de Zapata de Cárdenas al rey, Santafé, 31 de marzo de 1573, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 226, en Juan Friede, *Op.cit.*, doc. 980, t. VI, p. 212.

⁶² Carta del Capítulo de la Catedral al Consejo de Indias, Santafé, 7 de mayo de 1590, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 231, en Juan Friede, *Op.cit.*, doc. 1233, t. VIII, p. 421.

ellos.⁶³ Calificaron su modo de vestirse de salvaje; su lengua, de dialecto; y su religión, de superstición. Según Gruzinski, fue el contexto de la conquista y de la colonización de América lo que incitó a los europeos a identificar a sus habitantes como «bárbaros», y de esta forma justificar teóricamente su «civilización» y su cristianización.⁶⁴ Por otra parte, la enorme distancia que separaba las sociedades precolombinas de los modelos socio-religiosos, socio-económicos y socio-políticos de los colonizadores y misioneros europeos aceleró su proceso de colonización.

Los soberanos españoles confiaron la ejecución de su proyecto a las órdenes mendicantes y encargaron a sus funcionarios favorecer la realización de dicho proyecto. De este modo los misioneros comenzaron a disuadir a los habitantes del Nuevo Mundo de sus modos de vida y a enseñarles los europeos así como los principios de la fe y la moral católicas.⁶⁵ A partir de ese momento, el proyecto de evangelización apareció claramente como un proceso de conversión al cristianismo y de imposición de las costumbres occidentales. Fue a este proyecto que se adhirió Zapata de Cárdenas, primero como Comisario General del Perú y luego como arzobispo del Nuevo Reino de Granada.

⁶³ Alonso Zamora, *Op.cit.*, vol. I, p. 326. Juan de Castellanos, *Elegías de varones ilustres de Indias*, en Humberto Triana y Antorveza, *Las lenguas indígenas en la historia social del Nuevo Reino de Granada*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1987, p. 125.

⁶⁴ Serge Gruzinski, *La pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999, p. 48.

⁶⁵ De Carlos V, Granada, 17 de noviembre de 1526, en Don Miguel de la Guardia, *Las Leyes de Indias*, Madrid, Establecimiento tipográfico de Pedro Núñez, 1889, libro I, título I, ley II, vol. I, p. 26.

CAPÍTULO II

EL CONTEXTO DEL ACTO DE PRODUCCIÓN DEL CATECISMO DE FRAY LUIS ZAPATA DE CÁRDENAS

Si se tiene como verídica la información contenida en la correspondencia de los funcionarios coloniales, en el período que se extiende desde el inicio de la conquista del territorio de los muisca (1537) hasta la llegada del primer obispo a Santafé (1553), el balance de la misión evangelizadora se limitó a algunas conversiones forzadas y a bautismos sin catecumenado. Varios factores pueden explicar estos pobres resultados. Por un lado, los problemas propios de la Conquista, a saber, las guerras, los abusos de los colonos, la diversidad lingüística, la explotación económica de los indígenas y su resistencia a la colonización; y por otro lado, los que están ligados a las personas y a las instituciones, es decir, el reducido número de efectivos, el modo de vida de los misioneros y la ausencia de una estructura de gobierno. También hay que considerar los conflictos de intereses y las luchas por el poder entre los diversos actores sociales como factores determinantes en los escasos resultados obtenidos.

Cuando fray Luis Zapata de Cárdenas, segundo arzobispo del Nuevo Reino de Granada, llegó a Santafé en marzo de 1573, los obstáculos para la conversión de los indígenas eran esencialmente los mismos. En su primera carta al Rey¹, el prelado expresa su decepción ante la deplorable situación en

¹ Carta de Zapata de Cárdenas al Rey, Santafé, 20 de agosto de 1573, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 226, en Juan Friede, *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada: desde la instalación de la Real Audiencia en Santafé*, Bogotá, Biblioteca Banco Popular, 1976, t. VI, doc. 992, p. 257.

la que se encontraba su diócesis; pero, al mismo tiempo, comunicaba su determinación para implantar la doctrina cristiana y convertir a los indígenas del vasto territorio que le había sido confiado, el cual cubría un poco más de la tercera parte del actual territorio colombiano y el noroeste del territorio de la actual Venezuela.² Para superar estos obstáculos, llevó a cabo varias iniciativas como las visitas pastorales, la redistribución de las doctrinas, la fundación de un seminario, la construcción de iglesias, la ordenación de mestizos y de criollos, la organización de la enseñanza religiosa y la publicación de un catecismo destinado a los doctrineros.

Si bien la producción del catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas se inscribe en un contexto donde los resultados de la primera evangelización dejaban mucho que desear, hay que situarla igualmente dentro de la corriente de catecismos producidos en el Nuevo Mundo para uso de los misioneros. Estas obras pretendían enseñar a los indígenas todo lo que debían saber y hacer para merecer la salvación. Pero más allá de este fin hay que decir que los catecismos eran poderosos instrumentos de occidentalización que, de manera particular, contribuyeron a la transformación del imaginario de las sociedades indígenas, a su reorganización social y a su ingreso al mundo de la escritura alfabética como lo propone Gruzinski.³ En otras palabras, los catecismos del siglo XVI fueron instrumentos al servicio de la transformación de las nuevas identidades de los pueblos precolombinos. Su gran número es un signo elocuente de la importancia concedida por la Iglesia a este tipo de publicaciones.⁴ Para comprender la importancia del catecismo en el proyecto evangelizador de Zapata de Cárdenas, se examinará, en este capítulo, el contexto sociopolítico y socio-religioso que prevalecía en el momento de su producción.

² Entre las poblaciones más importantes del territorio confiado a Zapata de Cárdenas se destacan: Santafé, Tunja, Villa de Leiva, Vélez, Pamplona, San Cristóbal, Mérida, Tocaima, Ibagué, Venadillo, Mariquita, Santa Águeda, Victoria, Remedios, La Palma, Muzo, San Juan de los llanos, Cáceres de Antioquia y Zaragoza. Carta de Zapata de Cárdenas al Consejo de Indias, Santafé, 24 de marzo de 1583, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 226, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VIII, doc. 1173, pp. 183-189.

³ Serge Gruzinski, *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVI^e - XVIII^e siècles*, Paris, Éditions Gallimard, 1988.

⁴ L. Resines reseña 70 instrumentos catequísticos de la época. Luis Resines, *Catecismos Americanos del siglo XVI*, vol. 1, [Valladolid], Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 1992.

LA PRESENTACIÓN Y NOMINACIÓN DE DOCTRINEROS

La instalación definitiva de las autoridades metropolitanas, tanto civiles como eclesiásticas en el Nuevo Reino de Granada en 1550, aceleró el proceso de colonización de los indígenas iniciado con la Conquista. Los diversos actores coloniales luchaban por encontrar su propio lugar en el seno de la nueva sociedad. Colonos, funcionarios, obispos, clérigos y religiosos hacían valer sus propios intereses por encima de los de la Corona y a todo precio intentaban preservar sus privilegios y aumentar los poderes adquiridos. Esta situación hizo que los primeros obispos vivieran en constante tensión con los colonos, los funcionarios de la Corona y los religiosos. Los problemas judiciales, la falta de efectivos del clero, así como los abusos de los colonos y de los religiosos contra los indígenas, son algunos de los obstáculos que Zapata de Cárdenas debía superar para cristianizarlos.

Como lo indica Mercedes López, el conflicto entre los funcionarios coloniales, el obispo, los encomenderos y los propios religiosos a propósito del nombramiento de los doctrineros se debía, entre otros, al hecho de que tanto la Real Audiencia como el obispo tenían parte en este asunto. Esto creó un clima de profunda confusión en el cual todos los interesados luchaban por hacer respetar sus derechos, pero sin cumplir con sus deberes.⁵ Los miembros del Capítulo de la Catedral presentaron los aspectos más significativos de esta situación en una carta dirigida al Consejo de Indias en 1573.

En las cosas de nuestra Santafé Católica [...] ha habido y hay en estas partes (a lo menos en este Nuevo Reino de Granada) tanta confusión que impide el efecto de lo bueno de ello. Si el prelado dice: “Yo he de proveer cura que administre y enseñe la doctrina cristiana”, dice el encomendero que él y no el prelado lo ha de poner. Si se ocurre a la Audiencia Real, dicen que el prelado no se entremeta y que la Audiencia (lo) ha de conocer de ello. Si van frailes a ello, dicen que ellos, de su autoridad, han de ir y doctrinar y administrar sacramentos sin que el ordinario los vea ni examine ni apruebe, porque basta que Su Majestad

⁵ Carta de Zapata de Cárdenas al Rey, Santafé, 20 de agosto de 1573, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 231, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VI, doc. 992, p. 256.

los envía a estas partes y que para ello tienen maremágnun (*sic*) de cédulas y provisiones.⁶

Zapata de Cárdenas comenzó su ministerio episcopal en el Nuevo Reino de Granada en medio de un clima de confusión entre las jurisdicciones de los diversos actores coloniales con relación a la cristianización de los indígenas. Desde su llegada a Santafé, emprendió una lucha personal para hacer respetar su jurisdicción en dicho asunto. Para evitar problemas y tener éxito en la misión que se le había confiado, solicitó al Rey que nadie, ni siquiera la Real Audiencia, impidiera lo que quería realizar en materia de evangelización de los indígenas.⁷ Con ello el arzobispo deseaba evitar todo conflicto de jurisdicción y reivindicaba para sí una libertad absoluta para poder desarrollar su programa pastoral. De esta manera quería apartar a todos los otros actores que por mandato o por costumbre tenían algo que ver con la cristianización. En efecto, Zapata de Cárdenas deseaba gozar de plena autonomía en el ejercicio de su misión y solicitaba el control total sobre la enseñanza de la doctrina para conducir a los indígenas a la salvación.

Para obtener lo que consideraba necesario para el éxito de su misión, afirmó que en toda su jurisdicción no había pueblo de indios cristiano, ni indio que lo fuera.⁸ El diagnóstico sirve de argumento al arzobispo para indicar a su interlocutor que el programa de cristianización de los indígenas del Nuevo Reino de Granada, antes de su llegada, había sido un rotundo fracaso y que se hacía urgente una acción concertada y férrea para obtener los resultados esperados. Ante la magnitud de la tarea, el arzobispo acudió a su fe, a su convicción teológica y al poder político. Puso toda su confianza en Dios, declaró que el anuncio de la fe era obra del mismo Dios, afirmó su determinación para cumplir las órdenes del Rey y se comprometió a hacer todo lo posible para corregir la situación en el transcurso de dos años.

⁶ Carta del Capítulo de la Catedral al Consejo de Indias, Santafé, 31 de marzo de 1573, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 231, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VI, doc. 981, p. 215.

⁷ Carta de Zapata de Cárdenas al Rey, Santafé, 31 de marzo de 1573, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 226, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VI, doc. 980, p. 212-213.

⁸ Carta de Zapata de Cárdenas al Rey, Santafé, 20 de agosto de 1573, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 226, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VI, doc. 992, p. 256.

Los problemas de jurisdicción en materia de evangelización se hicieron cada vez más evidentes, al punto que cinco meses más tarde el Metropolitano se dirigió de nuevo al Rey para alertarlo una vez más sobre la situación.

Y es lástima de ver la doctrina que se tiene en los indios y las confusiones y estorbos que hay para haberla y ocasiones para que nunca la haya. [...]. Hállome solo en queriendo entablar lo que me parece que conviene al servicio de Dios y de Vuestra Majestad y conservación y conversión de estos naturales. Hallo mil impedimentos y todos importantes, porque la Audiencia Real no hay cosa en que no se entrometa, que es harto impedimento. Los frailes salen con su maremagnun y privilegios y propios mutus, en tal manera que no reconocen quien les puede corregir ni enmendar. Los encomenderos no querían que hubiera quien les quitase sus costumbres y para competir con tantos competidores no pueden ni bastan las fuerzas⁹.

Los problemas relativos a la enseñanza de la doctrina eran múltiples. Entre ellos se destaca el hecho de que la Real Audiencia le prohibía al arzobispo toda iniciativa pues ella podía intervenir en los asuntos eclesiásticos en virtud del Real Patronato. El sentimiento de frustración del arzobispo alcanzó un punto tal que le pidió al Rey autorización para regresar a España, pues consideraba que era imposible servir a Dios en dichas circunstancias.¹⁰

En 1574, las nuevas leyes sobre el Patronato concedieron a los obispos y a los superiores de las órdenes religiosas el poder de nombrar a los clérigos y religiosos para enseñar la doctrina y administrar los sacramentos a los indígenas. Sin embargo, la elección de los candidatos dependía de la Real Audiencia que, después de examinar a los candidatos propuestos por el obispo, le proponía

⁹ Carta de Zapata de Cárdenas al Rey, Santafé, 20 de agosto de 1573, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 226, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VI, doc. 992, p. 256.

¹⁰ Memoria de Zapata de Cárdenas al Rey, Santafé, 20 de agosto de 1573, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 1249, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VI, doc. 992, p. 256. Esta solicitud fue expresada por el arzobispo en, al menos, doce oportunidades en su correspondencia. Las quejas de Zapata de Cárdenas fueron apoyadas, un poco más tarde, por los miembros del Capítulo de la Catedral. Carta del Capítulo de la Catedral al Consejo de Indias, Santafé, 20 de septiembre de 1576, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 231, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VII, doc. 1063, p. 102. Carta del Capítulo de la Catedral al Consejo de Indias, Santafé 11 de febrero de 1577, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 231, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VII, doc. 1081, p. 184.

uno para ser nombrado canónicamente.¹¹ Aunque Zapata de Cárdenas acató esta disposición, no dejó de manifestar su descontento denunciando que la Real Audiencia acaparaba toda la jurisdicción impidiéndole el nombramiento de clérigos idóneos para los pueblos de indios, pues frecuentemente los funcionarios coloniales seleccionaban los candidatos menos competentes.¹² El arzobispo pidió al Rey la exclusividad de la nominación de los clérigos, aun cuando esto fuese contrario al decreto del Patronato.¹³

El segundo grupo que se oponía al arzobispo eran los encomenderos. De hecho, según lo que establecía la ley, los gastos de la evangelización de los indígenas estaban a su cargo. En virtud de ello, los encomenderos nombraban numerosos doctrineros, pero éstos servían antes a los intereses de sus «patrones» que a los intereses de la Iglesia y de la Corona. A través de una cédula real, Carlos V recordó a los encomenderos que el bien espiritual y temporal de los indígenas, así como la enseñanza de los artículos y los preceptos de la fe católica, eran la base del origen del sistema de encomiendas y que ello constituía su razón de ser.¹⁴ En el mismo documento, ordenaba a los funcionarios coloniales hacer respetar la ley y, en caso de descuido, obligar a los encomenderos a pagar a los indígenas la totalidad de los gastos que deberían haber invertido en dicha empresa, so pena de perder la encomienda.¹⁵ Pero los encomenderos continuaron esta práctica aduciendo que con ello se conformaban a las disposiciones reales que los obligaban a tener un doctrinero para enseñar la doctrina a los indígenas.

El fondo del problema tenía su origen en la ley que había instituido las libertades y legitimaba el modo de actuar de los encomenderos en el caso de la nominación de los doctrineros. Según el arzobispo, la conducta de los encomenderos era una injerencia y un obstáculo para el control de los doctrineros

¹¹ De Felipe II, San Lorenzo, primero de junio de 1574, en Don Miguel de la Guardia, *Las Leyes de Indias*, Madrid, Establecimiento tipográfico de Pedro Núñez, 1889, libro I, título I, ley X, t. I, p. 30.

¹² Carta de Zapata de Cárdenas al Rey, Santafé, 8 de febrero de 1577, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 226, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VII, doc. 1079, p. 178.

¹³ Carta de Zapata de Cárdenas al Consejo de Indias, Santafé, 15 de abril de 1578, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 226, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VII, doc. 1106, p. 243.

¹⁴ Cédula real de Carlos V, Valladolid, 10 de mayo de 1554, en *Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias*, 4ta impresión, Madrid, Real y Supremo Consejo de Indias, 1943, libro VI, título IX, ley I, t. II, p. 263.

¹⁵ Cédula real de Carlos V, Valladolid, 20 de noviembre de 1536, en *Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias*, *Op. cit.*, libro VI, título IX, ley III, t. II, p. 264.

y de la enseñanza de la doctrina. Para resolver el problema, el arzobispo pidió al Rey que todo religioso nombrado por un encomendero para enseñar la doctrina fuese sometido a un examen. De este modo, el prelado podía conocer las calidades de los predicadores de su jurisdicción. Además, en caso de negligencia, solicitaba el privilegio de designar, él mismo, a otro religioso y de obligar a pagar al encomendero el salario correspondiente.¹⁶

Nombrando a los doctrineros, los encomenderos se imponían como sus verdaderos superiores y les impedían al mismo tiempo, denunciar en nombre de la Iglesia las irresponsabilidades, las inmoralidades y los abusos cometidos por ellos. En este orden de cosas, los religiosos eran percibidos como cómplices de quienes realizaban esta práctica.¹⁷ Tanto fray Pedro Aguado, superior de los franciscanos, como Zapata de Cárdenas pensaban que esta situación destruía toda esperanza para lograr resultados satisfactorios en la conversión de los indígenas. Las constantes quejas del arzobispo, de los religiosos y de los funcionarios coloniales lograron finalmente la intervención de la Corona. El 11 de marzo de 1577, la Real Audiencia notificó a los encomenderos una Cédula Real que les prohibía tener clérigos en sus territorios para enseñar la doctrina que no hubieran sido autorizados por la institución colonial.¹⁸

El último grupo que luchó por sus prerrogativas contra el arzobispo en materia de presentación y nominación de doctrineros fue el de los religiosos. En efecto, la Santa Sede había atribuido, en un principio, a los misioneros del Nuevo Mundo las funciones y los privilegios de curas de almas.¹⁹ Pero estos privilegios habían sido abolidos por el Concilio de Trento que inauguraba un nuevo orden eclesiástico y daba a los obispos toda autoridad sobre los clérigos y los religiosos. Específicamente, el concilio había ordenado a los religiosos, que tenían como función el cuidado pastoral de los laicos, someterse a la jurisdicción, visita y directivas del obispo de su diócesis.²⁰ La reacción de

¹⁶ Memoria de Zapata de Cárdenas al Rey, Santafé, 20 de agosto de 1573, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 1249, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VI, doc. 992, p. 259.

¹⁷ Carta de Juan de Avendaño al Consejo de Indias, Tunja, primero de octubre de 1573, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 83, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VI, doc. 994, p. 268.

¹⁸ AGN, Sección Colonia, *Curas y obispos*, t. 17, fol. 212r.

¹⁹ Julio II permitió a los religiosos administrar los sacramentos a los indígenas; León X, en su bula *Maremagnum* (1521), concedió a los superiores de los religiosos los derechos de administrar la confirmación y las órdenes en las provincias desprovistas de obispos. Estos privilegios fueron confirmados el 6 de mayo de 1522 por la bula *Omnimoda* de Adriano VI.

²⁰ Concilio de Trento, sesión XXV, Decretos de reforma, Capítulo XI.

la Corona no tardó demasiado. Y como era de esperarse, solicitó a la Santa Sede el restablecimiento de los antiguos privilegios de los religiosos. El papa Pío V respondió positivamente a la solicitud de Felipe II en la bula *Exponi nobis*, y de paso otorgó nuevos poderes a los religiosos para predicar y administrar los sacramentos sin tener que pedir la autorización explícita de un obispo.²¹

Según el testimonio del presidente de la Real Audiencia, parece que los religiosos endurecieron su posición después de la publicación del documento pontificio. Tres años más tarde, el mismo presidente afirmaba que, apropiándose de las funciones del arzobispo y de los curas, los religiosos se apropiaron de hecho de la jurisdicción episcopal, del control de las doctrinas y de sus beneficios eclesiásticos. Expresaba igualmente que ellos no reconocían la autoridad de la Real Audiencia, ni la del arzobispo, excepto para lo que tenía que ver con los altares y los ornamentos litúrgicos.²² Ni la Real Audiencia ni el obispo tenían el poder de visitar sus doctrinas, ni podían someterlos a su autoridad.²³ La única potestad que reconocían era la de sus superiores de orden. Para aclarar esta situación, los miembros del Capítulo de la Catedral así como el presidente de la Real Audiencia solicitaron a las autoridades metropolitanas la confirmación de la validez de la bula.²⁴

Zapata de Cárdenas se dio cuenta rápidamente de que los religiosos defendían vigorosamente los privilegios obtenidos con la bula *Maremagnum* como con los otros *mutos propios* que poseían y que no reconocían a nadie que pudiera corregirlos o darles directivas.²⁵ Pero lo que afligía más al arzobispo era el descuido de éstos en la enseñanza de la doctrina y el mal ejemplo que

²¹ La bula fue publicada el 24 de marzo de 1567, en Robert Richard, *La conquista espiritual de México: Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, traducción de Ángel María Garibay K., México, Fondo de Cultura Económica, 1986, reimpresión 1992, p. 199.

²² Carta del Presidente y de los miembros de la Real Audiencia a fray Luis Zapata de Cárdenas, Santafé, primero de mayo de 1571, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VI, doc. 927, p. 108.

²³ Carta del Presidente de gobierno Dr Venero de Leiva al Consejo de Indias, Santafé, primero de mayo de 1571, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VI, doc. 928, p. 111.

²⁴ Carta del Capítulo de la Catedral a Zapata de Cárdenas, Santafé, 4 de mayo de 1571, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 1249, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VI, doc. 930, p. 115; Carta del Presidente de gobierno Dr Venero de Leiva al Consejo de Indias, Santafé, primero de mayo de 1571, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VI, doc. 928, p. 109.

²⁵ Carta de Zapata de Cárdenas al Rey, Santafé, 20 de agosto de 1573, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 1249, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VI, doc. 992, p. 257. Esta situación había sido denunciada por el Capítulo de la Catedral en 1571. Cf. Carta del Capítulo de la Catedral a

daban a la población indígena,²⁶ pues no tenían en cuenta las exigencias morales del Evangelio y llevaban una vida alejada de la caridad, maltratando a los indígenas y obligándolos a servirles. Este modo de vida tenía consecuencias nefastas en la conversión de los indígenas, que no podían evitar constatar su incoherencia con el mensaje que se les predicaba.

Para poner fin a esta difícil situación, el Metropolitano pidió al Rey que recordara a los religiosos que ellos estaban obligados a cumplir lo estipulado en los decretos del Concilio de Trento y de revocar, al mismo tiempo, los *mutos propios* y otros privilegios que poseían.²⁷ El 14 de abril de 1575, Felipe II respondió a las peticiones del presidente de la Real Audiencia, del Capítulo de la Catedral y del arzobispo diciendo que los religiosos debían acogerse a lo establecido en los decretos conciliares.²⁸ Pero la reacción de los religiosos fue inmediata. Durante su viaje a España, el provincial de los franciscanos solicitó al Rey que mantuviera en vigor el *muto propio* de Pío V y le hizo ver que las visitas de los ordinarios a las doctrinas otorgadas a los religiosos eran funestas para la autoridad de los superiores religiosos. Sugirió que los únicos que pudieran visitar a los religiosos fuesen sus superiores y no el obispo ordinario.²⁹ La lucha del arzobispo para imponer su autoridad a los religiosos estaba lejos de acabarse. Cinco años más tarde, el arzobispo pedía de nuevo al Rey hacer respetar su propio decreto, puesto que los religiosos se negaban a someterse a su autoridad.³⁰

Zapata de Cárdenas creía tener plena jurisdicción en la nominación, presentación e institución canónica de los doctrineros de su circunscripción, pues según lo estipulado por los decretos del Concilio de Trento, esta función correspondía exclusivamente al prelado diocesano. Como autoridad apostólica, el

Zapata de Cárdenas, Santafé, 4 de mayo de 1571, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 1249, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VI, doc. 930, p. 117.

²⁶ Carta de Zapata de Cárdenas al Rey, Santafé, 31 de marzo de 1573, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 226, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VI, doc. 980, p. 213.

²⁷ Instrucción de Zapata de Cárdenas a Juan Suárez de Cepeda, Juan de Valencia y Juan de Peña, Santafé, 8 de marzo de 1575, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 226, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VI, doc. 1028, p. 376.

²⁸ Cédula de Felipe II a Zapata de Cárdenas, Madrid, 14 de abril de 1575, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 534, libro 5, fol. 65.

²⁹ Memoria de fray Pedro Aguado al Rey, s.l. [1575], AGI, Audiencia de Santafé, leg. 234, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VII, doc. 1072, p. 145, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VII, doc. 1072, p. 150.

³⁰ Memoria de Zapata de Cárdenas al Rey, Santafé, 2 de diciembre de 1580, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 1250, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VII, doc. 11143, p. 366.

obispo debía autorizar personalmente, en nombre de la Iglesia, a todos los que debían ser asignados a la predicación y a la enseñanza de la doctrina.

La lucha por hacer respetar su autoridad y su jurisdicción en materia de evangelización de los indígenas desanimó profundamente a Zapata de Cárdenas. Él se dio cuenta de que, en tales condiciones, jamás obtendría los resultados prometidos a la Corona. La política de los miembros de la Real Audiencia, la forma de actuar de los encomenderos y las libertades que ostentaban los religiosos constituían los grandes obstáculos que el arzobispo debía afrontar para ejecutar su programa pastoral. Afirmó haber intentado todo para resolver la situación; pero constatando su fracaso, la única salida que le quedaba era la de rogar Dios para que iluminara a Su Majestad.³¹ De esta forma, el arzobispo dejaba al Rey la responsabilidad de actuar y de mejorar las condiciones para convertir a los indígenas. Zapata de Cárdenas estaba convencido de que la solución a los problemas de la conversión de los indígenas requería un acto legislativo del Rey.

LA ESCASEZ DE DOCTRINEROS

La solicitud de nuevos efectivos fue permanente durante el episcopado de los dos primeros arzobispos de Santafé. La necesidad fue justificada ampliamente por la extensión del territorio y el gran número de pueblos que requerían la presencia de un religioso o de un sacerdote para enseñar la doctrina. Tanto las autoridades civiles como eclesiásticas solicitaron constantemente el envío de más misioneros para la región. Una de las solicitudes más significativa fue la del presidente de la Real Audiencia.

En este Reino hay gran necesidad de religiosos de las órdenes de San Francisco y Santo Domingo, por haber en él quinientos repartimientos, muchos de los cuales han de tener doctrina por sí y religioso que instruya a los naturales. [...] Y si en este reino hay cincuenta frailes, son pocos más, y los clérigos son muchos menos. Y así conviene que vengan

³¹ Carta de Zapata de Cárdenas al Rey, Mariquita, 22 de abril de 1575, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 226, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VI, doc. 1022, p. 354.

religiosos por lo menos de cada Orden cuarenta, y estos sean de edad y letras de quien los naturales tomen buen ejemplo y doctrina.³²

La información del presidente de la Real Audiencia permite a su interlocutor estimar el número de los efectivos que se requería y de objetivar una de las dificultades más importantes que se tenía en la evangelización de los indígenas. Un poco mas tarde, el turno correspondió a los miembros del Capítulo de la Catedral que en 1571 solicitaron nuevos efectivos, argumentando que la arquidiócesis era inmensa y que los religiosos eran apenas una centena.³³ Cuando Zapata de Cárdenas inició su ministerio pastoral en Santafé, el clero era un poco más numeroso, pero aún insuficiente. En 1575, solicitó a la Corona el envío de nuevos doctrineros, hombres de “buena vida y de buen ejemplo”, nombrados por seis años y obligados a cumplir su función durante este tiempo.³⁴ Un mes más tarde, los miembros de la Real Audiencia se hicieron eco de la preocupación del arzobispo pidiendo al Rey el envío de 24 nuevos religiosos de buenas costumbres y sin derecho de retornar, para ayudar en la enseñanza de la doctrina.³⁵ Hay que subrayar que tanto la petición como los argumentos discursivos fueron de la misma naturaleza. El presidente de la Real Audiencia, el obispo, los funcionarios coloniales y los miembros del Capítulo de la Catedral coincidieron porque veían la dificultad desde el mismo punto de vista. Para todos ellos, el problema era tanto cuantitativo como cualitativo, pues los religiosos requeridos debían ser idóneos y aptos moralmente para asumir la función encomendada.

Aunque la petición de religiosos suplementarios a la Corona era la solución habitual al problema de su escasez, Zapata de Cárdenas sabía que dicha solución no era inmediata ya que los envíos de misioneros al Nuevo Mundo eran bastante lentos. Siempre motivado por su deseo de servir a Dios, a su rey y a los indígenas, el arzobispo buscó otras soluciones y desde 1575 comenzó a

³² Carta del Presidente Dr Venero de Leiva al Rey, Santafé, 20 de agosto de 1564, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 188, fol. 468, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. V, doc. 770, p. 221.

³³ Carta del Capítulo de la Catedral al Consejo de Indias, Santafé, 4 de mayo de 1571, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 231, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VI, doc. 931, p. 123.

³⁴ Instrucción de Zapata de Cárdenas a Juan Suárez de Cepeda, Juan de Valencia y Juan de Peña, Santafé 8 de marzo de 1575, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 226, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VI, doc. 1028, p. 376.

³⁵ Informe de la Real Audiencia al Rey, Santafé, 10 de abril de 1575, AGI, *Sección Patronato*, leg. 16, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VI, doc. 1036, p. 404.

ordenar mestizos y criollos.³⁶ Pero la solución dada por el prelado al problema de la escasez de doctrineros fue cuestionada por otros actores sociales.

Los primeros en oponerse a esta iniciativa fueron los miembros de la Real Audiencia, ya que consideraban que los mestizos no poseían la formación adecuada para ejercer este ministerio, razón por la cual pidieron al Rey se pronunciara sobre el asunto.³⁷ La reacción de los religiosos fue sensiblemente la misma. El dominico Francisco de Miranda acusó al arzobispo ante el Rey. Afirmaba que estas ordenaciones eran indignas dada la pobre formación cristiana de los candidatos y su falta de virtud.³⁸ Pero la verdadera razón de las vigorosas protestas de los religiosos no era tanto la cuestión de la formación académica de los mestizos o su virtud, sino el temor a perder el control que tenían sobre las doctrinas en los pueblos de indios, y de ser reemplazados por una nueva generación de clérigos. Según las crónicas de Juan Rodríguez Freyle y de Alonso Zamora, es posible concluir que tales acusaciones eran mal fundadas, pues constatan que los interpelados recibían la formación requerida. El primero afirma que los clérigos ordenados eran hábiles y virtuosos.³⁹ El segundo indica que “muchos clérigos y religiosos que frecuentaban el Convento del Rosario fueron ordenados por el arzobispo en los años subsiguientes, los cuales fueron por él presentados a las parroquias y doctrinas que servían los hijos de N. P. San Francisco y los hijos de Santo Domingo”.⁴⁰

Al año siguiente, Felipe II ordenó al arzobispo suspender estas ordenaciones.⁴¹ En su respuesta, el prelado se defendió diciendo que las acusaciones montadas contra él sólo tenían un único fin, a saber, impedirle continuar sirviendo a Dios y a Su Majestad, ya que dichas ordenaciones eran necesarias

³⁶ Carta de Zapata de Cárdenas al Rey, Santafé, 7 de marzo de 1577, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 226, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VII, doc. 1087, p. 196. Recurrir a la ordenación de mestizos era legal, ya que el breve del papa Gregorio XIII, *Nuper ad nostros* (1576), permitía a los obispos de América ordenarlos bajo la condición de que conocieran la lengua de los indígenas y tuvieran las calidades exigidas por el Concilio de Trento.

³⁷ Carta de la Real Audiencia al Rey, Santafé, 10 de abril de 1575, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 16, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VI, doc. 1036, p. 407.

³⁸ Carta de fray Francisco de Miranda al Rey, Santafé, 20 de abril de 1575, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 233, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VI, doc. 1024, p. 363.

³⁹ Juan Rodríguez Freile, *El carnero*, Biblioteca digital andina. Obra suministrada por la Biblioteca Luis Ángel Arango, p. 63.

⁴⁰ Alonso Zamora vol. 2, *Op. cit.*, p. 146.

⁴¹ El arzobispo confirmó la recepción de esta real cédula en su carta al Rey del 8 de febrero de 1577, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 226, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VII, doc. 1079, p. 174.

para superar las dificultades “y para remediar a lo que hasta aquí no se ha remediado”.⁴² Tanto para los religiosos como para el arzobispo, el problema no era tanto la ordenación en sí de los mestizos, sino su nombramiento como clérigos en sustitución de los frailes regulares, cuya conducta, según la opinión del obispo, dejaba mucho que desear, pues éstos llevaban una vida alejada del espíritu del Evangelio, su libertad en relación con la autoridad episcopal era casi absoluta y su desconocimiento de las lenguas indígenas era casi total.

Zapata de Cárdenas continuó la ordenación y el nombramiento de mestizos a lo largo de su ministerio, pese a que la disposición real le ordenaba suspenderlas, ya que estaba convencido de que dichas ordenaciones eran indispensables para el logro de sus objetivos. El hecho de que la Corona aceptara en 1588 la ordenación de mestizos, constituyó para el arzobispo una victoria importante.⁴³ Aunque a su muerte, en 1590, el clero del Nuevo Reino de Granada era aún mayoritariamente regular y español, el programa iniciado por Zapata de Cárdenas había comenzado a minar una posición dominante de los religiosos españoles. En efecto, la estrategia del arzobispo que pretendía reestablecer la autoridad del Ordinario sobre los religiosos, era en realidad un problema de profundas connotaciones étnicas y políticas. Desde su óptica, con un clero secular sometido a su autoridad episcopal conseguiría mejores resultados en la obra de cristianización de los indígenas que con religiosos rebeldes que poco conocían las lenguas autóctonas. De esta manera, Zapata de Cárdenas se convirtió en el padre de la secularización del clero en el Nuevo Reino de Granada.

LA LENGUA EN QUE DEBÍAN ENSEÑAR LOS DOCTRINEROS

Uno de los elementos de la cultura muisca que más impresionó a los conquistadores y a los misioneros fue la diversidad de sus lenguas. A propósito de ello, fray Jerónimo de San Miguel escribía: “La lengua de estos [indígenas] no

⁴² Carta de Zapata de Cárdenas al Rey, Santafé, 8 de febrero de 1577, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 226, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VII, doc. 1079, p. 174.

⁴³ Cédula de Felipe II, 31 de agosto de 1588, en Don Miguel de la Guardia, *Op. cit.*, libro I, título VII, ley VII, t. I, p. 118.

es una, antes hay muy gran diferencia de ellas y tanta que en cincuenta leguas hay seis o siete lenguas. Tienen todas muy gran dificultad en la pronunciación, y sí no hay español que sepa hablar ninguna de ellas”.⁴⁴ Zapata de Cárdenas describía esta misma realidad en los siguientes términos: “En este Reino en cada valle o provincia hay su lengua diferente una de otra, y no es como en el Perú y Nueva España que aunque son diferentes en lenguas, tienen una lengua general que se usa en toda la tierra”.⁴⁵ La pregunta que se hacían los misioneros era saber cuál lengua era la más adecuada para transmitir el mensaje cristiano. La respuesta jamás fue unánime. Sobre este asunto, se mantuvieron dos posiciones: los que defendían la enseñanza de la doctrina cristiana en castellano y los que consideraban que era mejor enseñarla en lengua autóctona.

Desde su llegada al Nuevo Reino de Granada, los franciscanos enseñaron la doctrina en castellano,⁴⁶ práctica que fue avalada, en 1556, por el primer Sínodo de Santafé.⁴⁷ Poco más tarde, la realidad era otra. Fray Pedro Aguado, en su petición presentada al Consejo de Indias deja entrever que sobre el terreno las cosas eran muy diferentes pues algunos doctrineros enseñaban en latín, otros en castellano y otros en portugués. En su opinión, esto causaba confusión entre los indígenas quienes podían llegar a pensar que no se les enseñaba la verdad. Para solucionar el problema, el provincial de los franciscanos solicitó la publicación de un catecismo general, la uniformidad en los métodos y la unificación de la lengua de enseñanza.⁴⁸ Pero en el fondo el problema no era la diversidad de lenguas, sino la capacidad de la lengua para transmitir el mensaje cristiano. Con su posición, hombres como Juan de Avendaño, contribuyeron sustancialmente a este debate de sociedad. El rico encomendero de Tunja apostaba por una enseñanza de la doctrina en lengua nativa, pues para él enseñarla en otra lengua era completamente ineficaz. Para defender su posición, de Avendaño afirmó que en el Nuevo Reino de Granada no había habido

⁴⁴ Carta de fray Jerónimo de San Miguel al Rey, Santafé, 20 de agosto de 1550, en Luis Carlos Mantilla, *Op. cit.*, t. I, p. 394.

⁴⁵ Carta de Zapata de Cárdenas al Rey, Santafé, 8 de febrero de 1577, AGI, Audiencia de Santafé, leg 226, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VII, doc. 1079, p. 173.

⁴⁶ Carta del Superior de los franciscanos al Rey, Santafé, 11 de septiembre de 1551, en Luis Carlos Mantilla, *Op. cit.*, t. I, p. 103.

⁴⁷ Constituciones del primer Sínodo de Santafé (1556), título I, capítulo 4, en Mario Germán Romero, *Op. cit.*, p. 464.

⁴⁸ Memoria de fray Pedro Aguado, Provincial de los franciscanos al Rey, [1575], AGI, Audiencia de Santafé, leg 234, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VII, doc. 1072, p. 149.

sacerdote ni religioso que hubiera enseñado la doctrina a los indios en la forma que se debía, es decir, utilizando para ello sus propias lenguas.⁴⁹ El encomendero estaba convencido de que se trataba de un error pedagógico que había que corregir. Para ello proponía la traducción de las oraciones cristianas a las lenguas locales ya que los indígenas no conocían ni la castellana ni la latina. En su opinión éstas últimas no eran aptas para transmitir la doctrina. Su crítica parecía dar la razón al método empleado por los dominicos que favorecían la enseñanza en las lenguas indígenas, y no al de los franciscanos que creían en la necesidad de enseñar en castellano.

La posición de Zapata de Cárdenas sobre la cuestión, se inscribe en la perspectiva de la del encomendero de Tunja. Sobre el tema, el arzobispo escribió:

Y para irles [a los indígenas] a la mano y atraerlos por buenos medios he procurado el mejor modo para ello, y ninguno he hallado tal como es que en sus propias lenguas se les predique y declare el Santo Evangelio. [...] Y en esta tierra va un fraile a los doctrinar y díceles la doctrina en una lengua que es como si no la dijese. [...] Y, como he dicho, parecióme que era buen medio y aún el mejor doctrinarlos en sus propias lenguas. Y esto no se podía hacer con los frailes y clérigos que vienen nuevos de España.⁵⁰

Cabe resaltar que el fondo del problema no era tanto la conveniencia de las lenguas indígenas en la enseñanza de la doctrina sino la secularización de las doctrinas. En efecto, el empleo de las lenguas indígenas servía de justificación moral para ordenar a clérigos mestizos que iban a sustituir después a los religiosos españoles. Sobre este punto, Zapata de Cárdenas escribió: “A mí no me ha movido el ordenarlos ninguna pretensión humana más de solamente el servicio de Dios Nuestro Señor, y el de Vuestra majestad y el deseo de la conversión y salvación de estos miserables”.⁵¹

⁴⁹ Carta de Juan de Avendaño al Consejo de Indias, Tunja, primero de octubre de 1573, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 83, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VI, doc. 994, p. 265.

⁵⁰ Carta de Zapata de Cárdenas al Rey, Santafé, 8 de febrero de 1577, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 226, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VII, doc. 1079, p. 173.

⁵¹ Carta de Zapata de Cárdenas al Rey, Santafé, 30 de marzo de 1580, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 226, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VII, doc. 1133, p. 339.

El arzobispo consideraba los conocimientos lingüísticos como una condición indispensable para otorgar el nombramiento de un religioso a una doctrina. Pensaba que las lenguas locales eran el vehículo más eficaz para transmitir a los indígenas el conocimiento de las verdades de la fe católica. De hecho éste fue uno de los argumentos fundamentales utilizado por Zapata de Cárdenas en su lucha contra los religiosos por la administración de las doctrinas. El conocimiento de las lenguas indígenas era un asunto de evangelización pero, al mismo tiempo, era también un instrumento de control del clero.

LAS EXPRESIONES RELIGIOSAS DE LOS INDÍGENAS

Apoyado en las informaciones recogidas en el momento de sus visitas a los pueblos indígenas de Fontibón y de Bogotá así como a las ciudades de Santafé, Tunja, Tocaima, Ibagué y Mariquita,⁵² el arzobispo exhortó a los miembros de la Real Audiencia a luchar contra lo que interpretaba como idolatría, ya que, según él, constituía un insulto a Dios y al Rey.⁵³ El desarrollo de los acontecimientos parece indicar que la respuesta de los funcionarios coloniales no fue la que él esperaba. Decepcionado por su actitud y convencido de que él era la persona que debía librar esta empresa, el arzobispo comenzó la destrucción sistemática de los lugares de culto de los indígenas y a sacar de sus casas las figuras sagradas, lo mismo que todos los materiales utilizados en sus ritos y ceremonias.⁵⁴ Consideraba igualmente que su gesto debía ser acompañado de una predicación adecuada, con el fin de hacer comprender a los indígenas el error en que se encontraban. La acción del arzobispo permitía no sólo el aumento de los ingresos al tesoro real,⁵⁵ sino también la afirmación de

⁵² Carta de Zapata de Cárdenas al Rey, Mariquita, 22 de abril de 1575, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 226, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VI, doc. 1022, p. 356 et 358.

⁵³ Carta de Zapata de Cárdenas al Rey, Santafé, 15 de abril de 1578, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 226, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VII, doc. 1105, p. 237. Él se dirige a la institución real porque, jurídicamente, ella tenía poder de destruir los ídolos, los santuarios y los altares de los indígenas. De Carlos V, Valladolid, 26 de junio de 1523, en Don Miguel de la Guardia, *Op. cit.*, libro I, título I, ley VII, t. I, p. 29.

⁵⁴ Actas de la sesión de la Real Audiencia, Santafé, 15 de octubre de 1578, AGI, Sección Patronato, leg. 27, ramo 28, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VII, doc. 1115, p. 260.

⁵⁵ Actas de la sesión de la Real Audiencia, Santafé, 15 de octubre de 1578, AGI, Sección Patronato, leg. 27, ramo 28, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VII, doc. 1115, p. 261.

la jurisdicción del Ordinario en la destrucción de las expresiones religiosas de los indígenas.

Como en el caso de la ordenación de mestizos, la reacción de la Real Audiencia fue casi inmediata. Ésta prohibió al prelado continuar su programa de destrucción de ídolos declarando que este asunto era de su jurisdicción. La institución colonial consideraba que las acciones del arzobispo eran inadecuadas porque los indígenas podían pensar que la predicación cristiana era sólo un engaño para quitarles sus bienes de oro, y esto era completamente contrario al fin que buscaba el arzobispo.⁵⁶ Por otro lado, y sin ninguna planificación, la institución colonial se lanzó igualmente a la búsqueda de las figuras sagradas y santuarios. Según el Metropolitano, la violencia de sus acciones y la ausencia de predicación para explicar las razones de esta acción causaron tal espanto entre los indígenas que varios se ahorcaron.⁵⁷ Ante tal dificultad, Zapata de Cárdenas acudió una vez más a la Corona. Para obtener el favor de ésta, el arzobispo presentó el modo de proceder de los funcionarios coloniales como un rotundo fracaso y solicitó la anulación de la disposición que le prohibía continuar su campaña, porque ello constituía un obstáculo a la conversión de los indígenas; reclamó la autorización para visitarlos libremente y el derecho para destruir sus figuras sagradas.⁵⁸ La queja del Metropolitano fue oída por el Consejo de Indias, que estipuló que el asunto era competencia del arzobispo,⁵⁹ decisión que fue confirmada por Felipe II el 5 de agosto de 1577.⁶⁰ Pero a pesar de lo estipulado, los miembros de la Real Audiencia no apoyaron suficientemente al Metropolitano en su empresa. Sobre el particular Pedro Marmolejo, que quiso dar cuenta al Rey de lo que sucedía en el Nuevo Reino de Granada, manifestó que la situación en la cual se encontraba dicho reino era causada por el poco favor que el presidente y los oidores daban al prelado en su lucha contra

⁵⁶ Actas de la sesión de la Real Audiencia, Santafé 10 de octubre de 1578, AGI Audiencia de Santafé, leg. 27, ramo 28, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VII, doc. 1115, p. 259.

⁵⁷ Carta de Zapata de Cárdenas al Rey, Santafé, 15 de abril de 1578, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 226, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VII, doc. 1105, p. 238.

⁵⁸ Actas de la sesión de la Real Audiencia, Santafé, 15 de octubre de 1578, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 27, ramo 28, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VII, doc. 1115, p. 261.

⁵⁹ Cédula real del 2 de noviembre de 1576, en Francisco Mateos, "Constituciones Sinodales de Santafé de Bogotá, 1576", *Missionalia Hispanica*, n° 1, vol. 31, Madrid, 1974, p. 296.

⁶⁰ En abril de 1578 afirmó haber recibido esta cédula. Carta de Zapata de Cárdenas al Rey, Santafé, 15 de abril de 1578, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 226, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VII, doc. 1105, p. 238.

las idolatrías, ritos y ceremonias de los indígenas.⁶¹ Esta opinión fue compartida igualmente por el provincial de los franciscanos.⁶²

La situación se discutió ampliamente en octubre de 1578,⁶³ pero el debate no permitió un acuerdo entre las partes, razón por la cual tuvieron que pedir al Rey dirimir el conflicto, el cual persistió. Según la interpretación de Rosa María Martínez, la radicalización de los métodos represivos para destruir las figuras sagradas de los indígenas, en el último tercio del siglo XVI, se explica por la intervención del poder civil.⁶⁴ La autora indica que la intervención civil en este terreno se fundó en dos consideraciones. En primer lugar, porque se estimaba que las expresiones religiosas de los indígenas se oponían a las prácticas y a las creencias de la fe católica; y en segundo lugar, porque estas expresiones se convirtieron en un medio de resistencia a la colonización española.⁶⁵

En definitiva, el trasfondo del problema que oponía a ambas autoridades era económico. Por un lado, el arzobispo buscaba una fuente de ingresos para financiar la edificación de la iglesia catedral y de otras iglesias. Por otro lado, los miembros de la Real Audiencia buscaban aumentar sus riquezas, según lo explica Alonso Zamora en su crónica.⁶⁶ Además del aspecto económico, las consecuencias culturales de la destrucción de las expresiones religiosas de los muiscas fueron irreversibles, pues ello contribuyó a la destrucción del universo precolombino.

Como se verá más adelante, para neutralizar las expresiones religiosas de los indígenas, Zapata de Cárdenas tomó varias medidas, como la conversión obligada de la elite indígena, la agrupación forzada de los indígenas en los pueblos alrededor de las iglesias y conventos, la supresión de prácticas religiosas denunciadas como idolatría y la persecución de los jeques. Pero pese a la destrucción sistemática de esas expresiones, las prácticas tradicionales religiosas y

⁶¹ Carta de Pedro Marmolejo al Rey, Santafé, 15 de abril de 1578, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 231, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VII, doc. 1104, p. 233.

⁶² Memoria de fray Pedro Aguado al Rey, s/l [1576], AGI, Audiencia de Santafé, leg. 234, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VII, doc. 1072, p. 149.

⁶³ Actas de la sesión de la Real Audiencia, Santafé 15 de octubre de 1578, AGI Audiencia de Santafé, leg. 27, ramo 28, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VII, doc. 1115, pp. 258-263.

⁶⁴ Rosa María Martínez de Codes, "La reglamentación sobre idolatría en la legislación conciliar limense del siglo XVI", en *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, X Simposio internacional de teología de la Universidad de Navarra, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1990, p. 526.

⁶⁵ Rosa María Martínez de Codes, *Op. cit.*, pp. 523-540.

⁶⁶ Alonso Zamora, *Op. cit.*, vol. 2, pp. 257-258.

sociales indígenas no desaparecieron por completo, más bien se renovaron y se adaptaron constantemente al espacio y al contexto colonial.

CONCLUSIÓN

Como ha sido mencionado anteriormente, las dificultades que el arzobispo debía superar para cristianizar a los indígenas no fueron provocadas únicamente por los actores coloniales que, de una u otra manera, se oponían al proyecto de Zapata de Cárdenas. Éstas fueron ocasionadas igualmente por la diferencia existente entre ambas culturas. El apego de los indígenas a sus ritos, ceremonias, lenguas y a su organización socioespacial constituyó un obstáculo, tan o más importante, que el generado por quienes se oponían a las acciones del pastor diocesano.

Los objetivos adoptados por el arzobispo en materia de evangelización de los indígenas tenían un alto contenido sociopolítico, económico, administrativo y humanitario. Su plan buscaba la implantación de la doctrina cristiana por una parte y, por otra, la organización de una estructura diocesana capaz de responder a las necesidades de la cristianización de los indígenas y de imponer la autoridad que representaba el Ordinario.

La producción del catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas se inscribe en una estrategia global para responder a la difícil situación en la cual el obispo encontró su diócesis a su llegada. Convencido de la importancia del catecismo, él esperaba imponer a la vez una manera única de enseñar la doctrina y administrar los sacramentos. Dicha estrategia respondía a las grandes preocupaciones de la Iglesia católica desde la Reforma. En ese sentido, el catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas constituye la piedra angular de su programa pastoral, que no era otra cosa que un programa de colonización. Con él, el prelado pretendía modificar los modelos socioculturales de los grupos indígenas del Nuevo Reino de Granada, la implantación de una estructura diocesana de inspiración tridentina y la imposición de una disciplina eclesiástica a la vez precisa y rigurosa, conforme a la letra y al espíritu de los decretos del Concilio de Trento.

CAPÍTULO III

EL ACTO DE PRODUCCIÓN DEL CATECISMO DE FRAY LUIS ZAPATA DE CÁRDENAS

Con el fin de definir formalmente la acción evangelizadora de los misioneros en su diócesis, fray Zapata de Cárdenas decidió producir y publicar un catecismo, que sería la piedra angular de su proyecto pastoral. La información sobre el proceso de maduración de la decisión del arzobispo de producir un catecismo para los curas de su diócesis es bastante reducida. Ella se limita a tres fuentes: las *Ordenanzas de Tunja*, la crónica de Alonso Zamora y el propio catecismo. Aun siendo pocos, estos documentos permiten aclarar ciertos aspectos de la historia de la producción del catecismo, claro está, con ciertas ambigüedades por la falta de documentación asociada al hecho.

Es muy posible que la idea se haya fraguado durante sus primeras visitas pastorales a los pueblos de indios de su diócesis. En estos primeros contactos con las poblaciones indígenas, el arzobispo habría comprobado que los naturales seguían viviendo según sus costumbres y practicando sus ritos y sacrificios a sus dioses, y ello a pesar de los más de cuarenta años de presencia cristiana en el Nuevo Reino de Granada,¹ situación completamente inaceptable para un pastor como Zapata de Cárdenas.

¹ Carta de Zapata de Cárdenas al Rey, Santafé, 31 de marzo de 1573, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 226, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VI, doc. 998, p. 212.

LA INICIATIVA

Según las fuentes anteriormente mencionadas, la génesis del catecismo de Zapata de Cárdenas comienza el 7 de diciembre de 1575, fecha en la que los miembros de la Real Audiencia publicaron en Santafé las *Ordenanzas de Tunja*. Los miembros de la institución colonial manifestaron en este documento una preocupación particular por la enseñanza de la doctrina cristiana a los jóvenes de menos de dieciséis años y a los jóvenes de menos de diez años.² Más allá de esta preocupación, los miembros de la Real Audiencia se centraron en los resultados que se debían obtener con las nuevas medidas. Partiendo del principio de que se debían obtener mejores resultados, ordenaron que todos los sacerdotes enseñaran la doctrina a los naturales de la región «por un catecismo que el Reverendísimo de este reino les ha de entregar a cada uno de los dichos religiosos y sacerdotes, a los cuales se les encarga que lo tenga».³

La información permite identificar algunos aspectos del origen del catecismo del segundo arzobispo del Nuevo Reino de Granada. En primer lugar, su fin. El catecismo en cuestión debía permitir la obtención de más y mejores resultados en la cristianización de los indígenas. Si bien la expresión “porque universalmente se haga más fruto” parece indicar que los miembros de la Real Audiencia se preocupaban solamente del aspecto cuantitativo, no se puede descartar la idea de que los funcionarios buscaban igualmente la mejora en la calidad de la enseñanza.

El anuncio permite precisar igualmente la naturaleza del documento: “un catecismo”. En primer lugar, llama la atención el empleo del sustantivo “catecismo”, ya que se trata de una palabra técnica poco utilizada, por lo menos en la literatura misionera. En el siglo XVI, en toda la América hispana, los instrumentos concebidos para la enseñanza de la doctrina se conocían generalmente por el nombre de “*Doctrina cristiana*”.⁴ Lo que sorprende en el anuncio de los

² Ordenanzas de Tunja, Santafé, 7 de diciembre de 1575, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 196, ramo 8, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VI, doc. 1048, p. 454.

³ Ordenanzas de Tunja, Santafé, 7 de diciembre de 1575. AGI, Audiencia de Santafé, leg. 196, ramo 8, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VI, doc. 1048, p. 456.

⁴ En su obra sobre los catecismos americanos del siglo XVI, Luis Resines reseña al menos 70 catecismos de los cuales sólo siete llevan el título de *catecismo* y los otros el de *doctrina cristiana*. Luis Resines, *Catecismos Americanos del siglo XVI*, Consejería de Cultura y Turismo/Junta de Castilla y León, [Valladolid], 1992, 2 vol.

miembros de la Real Audiencia es que hablan, por primera vez en la América hispana, según nuestras fuentes, de un instrumento de enseñanza de la doctrina producido por un obispo y dirigido al clero de su diócesis. Se trata de un indicio que permite concluir que los miembros de la institución colonial hacían una clara distinción entre “*doctrina cristiana*” y “*catecismo*”. El catecismo era concebido como una obra producida por un obispo y destinada al clero; la doctrina cristiana era entendida como una obra producida por un misionero, generalmente regular, para enseñar a los indígenas los rudimentos de la fe cristiana.

El anuncio informa igualmente sobre la persona responsable de su elaboración: “El Reverendísimo de este reino”. Se trata pues, de fray Luis Zapata de Cárdenas, segundo obispo del Nuevo Reino de Granada, el cual no solamente debía producir el documento, sino que debía ponerlo a disposición del clero de su jurisdicción.

Esta primera información suscita una pregunta: ¿en qué estado se encontraba la producción del catecismo cuando se realizó el anuncio por parte de los miembros de la Real Audiencia? Los términos del anuncio no permiten responder con certeza a esta pregunta. En primer lugar, es posible pensar que el arzobispo ya hubiera tomado la decisión de producir su catecismo y que las autoridades civiles simplemente oficializaban en dicho documento su iniciativa. Por otro lado, también se puede especular que este anuncio forzaba al arzobispo a producir el catecismo considerado aquí como un instrumento necesario para la conversión de los indígenas. Sea lo que fuere, con este anuncio la institución colonial otorgaba su autorización explícita al prelado para producir el catecismo, y de paso ordenaba a todos los clérigos, seculares y regulares, a enseñar la doctrina con este instrumento y conservar un ejemplar.

Fuera de este anuncio, no se dispone de ningún otro documento de archivo que permita comprender el porqué de la producción del catecismo. Aun cuando su crónica es muy posterior al momento de la publicación del instrumento, es necesario considerar aquí la información suministrada por Alonso de Zamora. El cronista señala que para todo fue muy útil un Catecismo que por orden del Arzobispo hizo el Doctor Don Miguel de Espejo, el cual, siendo traducido por los religiosos dominicos a las lenguas de cada Gobernación, sirvió mucho para la enseñanza de la doctrina.⁵ La información aportada por el

⁵ Alonso Zamora, *Op. cit.*, vol. 2, p. 273.

cronista sugiere que el arzobispo confió la redacción de su catecismo a Miguel de Espejo. Pese a que el catecismo haya sido redactado por de Espejo, su autor es el arzobispo Zapata de Cárdenas, pues fue él quien lo encomendó y lo firmó. En este caso, el autor es quien firma el documento y no quien lo redacta. Una práctica bastante corriente en la Iglesia de la época. Como se puede observar en el prólogo de la obra, el redactor es consciente de que el autor es el arzobispo a quien llama «Su Señoría». Partiendo de la misma información, es posible pensar que el catecismo al cual se refiere Zamora sea el compendio de la doctrina cristiana (doctrina breve) publicada en el catecismo de Zapata de Cárdenas. Ello indica que de Espejo puede ser el redactor de una parte de la obra de Zapata de Cárdenas y no de su totalidad. Sea lo que fuere, por su formación y calidades personales, pues era canonista, tesorero de la catedral, y además hábil en las cosas eclesiásticas y en el canto⁶, el Doctor de Espejo era la persona más indicada para realizar dicho trabajo. Además, él era el hombre de confianza del arzobispo.⁷

Como ya se ha mencionado, otra fuente de información para reconstruir la génesis del instrumento es el propio catecismo. Según las informaciones contenidas en el prólogo, se puede pensar que el arzobispo hubiera convocado a la élite civil, intelectual y religiosa de Santafé a una junta para compartir con ellos su proyecto.

El Ilustrísimo y Reverendísimo Señor Don fray Luis Zapata de Cárdenas, segundo Arzobispo del Nuevo Reino de Granada, celoso del bien universal de sus ovejas, y como a quien tanto le va de su aprovechamiento, habiendo tratado y comunicado este su santo intento con los Provinciales de las Órdenes de Santo Domingo, y de San Francisco de este Reino, y con otros letrados y personas doctas y religiosas, y el modo más conveniente, fácil, seguro y llano que se podría tener en esto en el distrito de su diócesis, para la edificación, conversión y conservación de los naturales que en él habitan; de que resultase una general forma y nivel de les enseñar e instruir, con la cual se guiasen todos los que en este

⁶ Carta del Capítulo de la Catedral al Rey, Santafé, 20 de abril de 1575, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 231, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VI, doc. 1025, p. 366. Carta de Zapata de Cárdenas al Consejo de Indias, Santafé, 24 de marzo de 1583, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 226, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VIII, doc. 1173, p. 181.

⁷ Juan Rodríguez Freile, *El Carnero*, Biblioteca digital andina, p. 93.

ministerio se ocupasen, sin que por la variedad viniera a se engendrar cisma alguna (*sic*), sino que todos tuvieran un sentir y una conformidad, así en lo tocante a la policía humana, como a la religión cristiana nuestra que en ellos se pretende entablar.⁸

La construcción gramatical del texto no permite interpretarlo sin equívoco. En efecto, el texto se puede interpretar de dos maneras. La primera indicaría que Zapata de Cárdenas convocó a las personas allí mencionadas para decidir, entre todos, el modo más conveniente, fácil, seguro y llano que se pudiera concebir para convertir a los indígenas de su diócesis. La segunda interpretación indicaría que el prelado convocó a dichas personas para compartir con ellos un proyecto completamente terminado. De las dos posibilidades la primera parece ser la más probable. Ello mostraría que el arzobispo reunió a la elite religiosa e intelectual de la sociedad de Santafé con el fin de producir de forma conjunta el instrumento único y seguro que debía servir de guía para todos los que iban a tener la responsabilidad de enseñar y de instruir a los indígenas. Es importante subrayar que el arzobispo enuncia tres objetivos: edificación, conversión y conservación de los llamados naturales en la fe. Además de ello, identifica cuatro calidades que debería tener este instrumento: conveniente, fácil, seguro y simple. Finalmente, el prelado manifiesta su deseo de poner fin a la proliferación de otros instrumentos y, de esta forma, evitar la falta de homogeneidad y de uniformidad en la transmisión del mensaje cristiano.

¿Pero cuál fue la naturaleza de las discusiones sostenidas con las personas convocadas? En general, los historiadores convienen en afirmar que se trató de un sínodo. El primero en manifestarlo fue Juan Manuel Pacheco (1959). Apoyándose en el testimonio del Oidor Francisco de Auncibay, que acusó al arzobispo de haber organizado un sínodo sin autorización,⁹ y también sobre el hecho de que el Rey, algunos años más tarde, exigió al prelado el envío de

⁸ CFLZC, Prólogo. Manuscrito BPRM, fol. 262r.

⁹ Carta de Francisco de Auncibay al Rey, Santafé, 4 de febrero de 1577, en Juan Manuel Pacheco, *Historia extensa de Colombia*, vol. XIII, Historia eclesiástica, tomo I: La *evangelización del Nuevo Reino, siglo XVI*, Bogotá, Academia Colombiana de la Historia/Ediciones Lerner, 1971, p. 212.

las disposiciones sinodales en vigor en su arquidiócesis,¹⁰ el historiador afirma que “el catecismo fue el resultado de un verdadero sínodo diocesano.”¹¹ Esta interpretación es compartida por Francisco Mateos (1974), que no vaciló en calificar dichas discusiones de concilio.¹² Por su parte, José Sánchez Herrero (1987) afirma que se trata de un sínodo, pero señala que en aquel momento se discutía si se trataba o no de un verdadero sínodo.¹³ Juan Guillermo Durán (1990) se une a los dos primeros y dice que se trata de un verdadero sínodo, que habría sido convocado sin tener en cuenta formalidades canónicas al uso por temor a la condena de la Real Audiencia.¹⁴ Josep-Ignasi Saranyana (1994) reforzó esta hipótesis afirmando que el catecismo “fue promulgado durante las sesiones cuasi sinodales convocadas por este arzobispo en 1576”.¹⁵

Es sorprendente constatar que, desde 1959, todos los historiadores que han escrito sobre la cuestión han adherido a la idea de que el catecismo fue el fruto de un sínodo, sin ofrecer para ello la menor prueba de la convocatoria o de la celebración de tal evento. Además del argumento de Juan Manuel Pacheco para sostener su posición, estos autores se sirven de la forma literaria del documento. En efecto, si se compara el catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas con las constituciones y decretos de un sínodo diocesano o de un concilio provincial efectuado en la América hispana durante el siglo XVI, hay que decir que las diferencias son mínimas.

Sin embargo, como lo cuestionó Luis Resines en su momento, es poco probable que el catecismo haya sido el resultado de un sínodo,¹⁶ pues en el prólogo se puede leer:

¹⁰ Carta de Zapata de Cárdenas al Rey, Santafé, 26 de marzo de 1583, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 226, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VIII, doc. 1173, p. 192.

¹¹ Juan Manuel Pacheco, “El catecismo del Ilmo. Señor Don Luis Zapata de Cárdenas”. *Eclesiástica Xaveriana*, vol. VIII-IX, 1958-1959, p. 162.

¹² *Ibidem*.

¹³ José Sánchez Herrero, “Alfabetización y catequesis franciscana en América durante el siglo XVI”, *Actas del II congreso internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVI)*, La Rabida, 21-26 de de septiembre de 1987, Madrid, Editorial Deimos, 1987, p. 628.

¹⁴ Juan Guillermo Durán, *Monumenta catechetica Hispanoamericana (siglos XVI-XVIII)*, Buenos Aires, Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Argentina “Santa María de los Buenos Aires”, 1990, vol. 2, p. 206.

¹⁵ Josep-Ignasi Saranyana, “Estudio histórico-doctrinal del catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas (1576)”, *Boletín de historia y antigüedades*, Academia Colombiana de Historia, n.º. 784, Vol. LXXXI, 1994, p. 195.

¹⁶ Luis Resines, *Catecismos Americanos del siglo XVI*, Junta de Castilla y León, 1992, p.230.

Porque, aunque con crecido conato Su Señoría Ilustrísima ha deseado convocar y juntar las personas sus súbditas para que por Sínodo Provincial se dieran reglas, preceptos y documentos, para que este su designio se consiguiera, respecto de las continuas ocupaciones que se le han ofrecido de negocios de la Santa Cruzada y composición y otras cosas tocantes al ejercicio de su pastoral oficio, y por la mucha distancia y variedad que hay de unos pueblos a otros, para se poder hacer esta Junta y Concilio, y el poco tiempo que ha que reside en su Arzobispado, han sido ocasiones de no se haber hecho. En el entre tanto, Su Señoría ha acordado hacer este Catecismo [...].¹⁷

Por otro lado, el decreto de publicación del documento es categórico y no deja ninguna duda sobre su naturaleza.

El cual dicho Catecismo y todas las cosas y casos que en él van señaladas y declaradas, que concuerdan con lo dispuesto por los sacros cánones y Concilio Tridentino, y opiniones de doctores católicos y graves, aprobados y recibidos por tales: El dicho Ilustrísimo y Reverendísimo Señor, don fray Luis Zapata de Cárdenas, Arzobispo de este dicho Nuevo Reino de Granada, manda a los curas, vicarios, beneficiados y doctrineros de todo el distrito de su arzobispado, guarden y cumplan inviolablemente en la administración de sus oficios y cargos, en el entretanto que por Su Señoría Ilustrísima otra cosa se provee, y manda so pena de excomunión mayor, porque en todo el dicho su Arzobispado haya uniformidad en lo a ello tocante.¹⁸

En efecto, las discusiones que Zapata de Cárdenas sostuvo con los superiores de las órdenes religiosas, los hombres de letras y los hombres de Iglesia respecto a su catecismo no se hicieron en el marco de un sínodo o de un concilio. Si bien el arzobispo quiso convocar dicha asamblea, la coyuntura socio-pastoral de su diócesis se lo impidió y, por ello, se dio a la tarea de publicar, sin más formalidades, un catecismo. Aun cuando la publicación del instrumento colmaba buena parte de las aspiraciones del Metropolitano, el deseo de convocar un concilio provincial siempre estuvo presente en su espíritu, como lo indica

¹⁷ *CFLZC*, Prólogo. Manuscrito *BPRM*, fol. 262v.

¹⁸ *CFLZC*, Conclusión. Manuscrito *BPRM*, fol. 338v.

la convocatoria que realizó a sus sufragáneos en 1583. Desafortunadamente para el arzobispo, la negativa del obispo de Popayán lo obligó a suspender el evento temporalmente¹⁹ y a convocarlo nuevamente para el 6 de enero del año siguiente.²⁰ Pese a los esfuerzos realizados por Zapata de Cárdenas para reunir la asamblea, ésta nunca tuvo lugar.²¹

LA OBRA

El original del catecismo debió ser un manuscrito poco voluminoso, cerca de 50 hojas, y de formato pequeño (*en octavo*, de 20 cm por 15 cm aproximadamente). Dado que la imprenta no existía en aquella época en el Nuevo Reino de Granada, el arzobispo debería hacerlo imprimir en el Virreinato de Nueva España o en España, una operación bastante complicada a causa de la distancia, del tiempo requerido y de las gestiones administrativas, debido a que la impresión de un catecismo exigía la autorización del Consejo de Indias, un procedimiento que habría exigido una espera de casi dos años.²² La ausencia de alusiones en la correspondencia del arzobispo sobre la impresión del catecismo y las informaciones contenidas en el decreto de publicación del texto indican que Zapata de Cárdenas jamás tuvo la intención de hacerlo imprimir.

Si bien la intención del Ordinario no era la impresión del texto, su reproducción y difusión se hacían necesarias. Por ello, indicaría expresamente que cada doctrinero tuviera “un traslado del dicho Catecismo colacionado con este original”.²³ Refiriéndose al mismo hecho, Alonso Zamora escribió: “Mandó el Arzobispo a sus súbditos, y a los suyos el P. Provincial, que hicieran muchos traslados manuscritos, y se enviaron a los doctrineros, que sirvieron hasta que los indios llegaron a entender y hablar la lengua española”.²⁴

¹⁹ Carta de Zapata de Cárdenas al Rey. Santa Marta, 31 de agosto de 1583, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 226, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VIII, doc. 1178, p. 216.

²⁰ Carta de Zapata de Cárdenas al Consejo de Indias. Tunja, 6 de marzo de 1584, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 228, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VIII, doc. 1183, p. 274.

²¹ Carta de Zapata de Cárdenas al Consejo de Indias. Tunja, 6 de marzo de 1584, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 228, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VIII, doc. 1183, p. 275.

²² A propósito de las exigencias administrativas para imprimir un catecismo, ver la cédula de Felipe II del 21 de septiembre de 1556, en Don Miguel de la Guardia, *Las Leyes de Indias*, Madrid, Establecimiento tipográfico de Pedro Núñez, 1889, libro I, título, XXIV, ley I, t. I, p. 129.

²³ CFLZC, Conclusión. Manuscrito BPRM, fol. 338v.

²⁴ Alonso Zamora, *Op. cit.*, vol. 2, p. 273.

Declarar que dichas copias debían ser realizadas a partir del original indicaba que el prelado deseaba que el texto fuera reproducido de forma íntegra y completa. De otra parte, el cronista confirma y sugiere claramente que el catecismo de Zapata de Cárdenas fue un instrumento que contribuyó de forma definitiva a que los indígenas llegaran a comprender y a expresarse en español. Por otra parte, las informaciones sugieren la existencia de un grupo de escribanos, que bien podrían ser dominicos, que copiaban el texto y una vez finalizadas las copias, éstas eran rubricadas por el arzobispo.²⁵ Por otro lado, se sabe que circularon otras copias del catecismo que jamás fueron rubricadas por el arzobispo; lo cual sugiere que dichas copias fueron realizadas por los propios doctrineros u otras personas lejos de Santafé y que jamás fueron presentadas al arzobispo para ser firmadas y avaladas.²⁶

A primera vista, la división del catecismo de Zapata de Cárdenas parece simple pero las variaciones de estilo y de tema que se presentan en el documento, particularmente en la primera parte, son dos factores que hay que considerar en el momento de establecer una división de los contenidos. En función del estilo y del contenido de cada capítulo, el documento estaría organizado en: 21 capítulos sobre la organización de la doctrina y sobre las buenas costumbres (policía humana); seis capítulos sobre la enseñanza de la doctrina a los niños, además de un compendio de la doctrina cristiana (doctrina breve); 46 capítulos sobre la administración de los sacramentos; un tratado sobre la forma de bautizar (ritual del bautismo); una colección de 14 sermones sobre los artículos de la fe (sermonario) y, para terminar, 9 capítulos consagrados a los deberes religiosos de los indígenas y los derechos de los sacerdotes (policía cristiana).

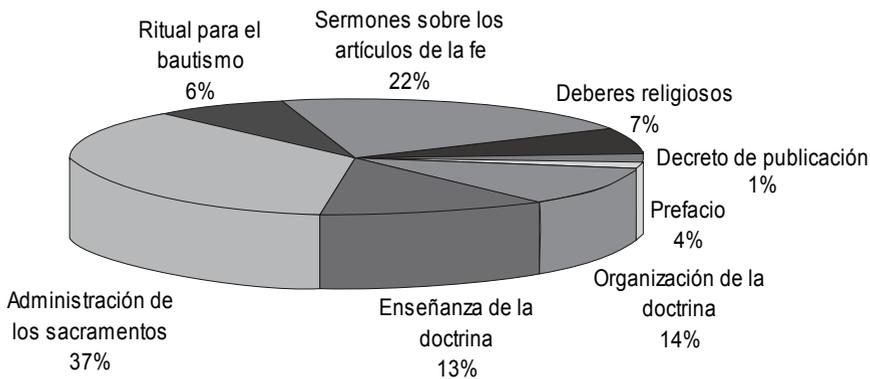
Las prescripciones a propósito de la administración de los sacramentos constituyen la sección más importante del catecismo, es decir el 37% de la obra. Allí se encuentra un conjunto de prescripciones sobre la normalización de los ritos sacramentales, acompañado de algunos comentarios teológicos. Si a ello se añade el ritual del bautismo, se confirma que más del 40% del

²⁵ Este es el caso del manuscrito de Nueva York que se encuentra en la Biblioteca Pública de Nueva York en la Lenox bajo el código 11752.

²⁶ Este es el caso del manuscrito de Alcalá de Henares se encuentra en los archivos de la provincia de Toledo de la Compañía de Jesús, en el Colegio San Ignacio de Alcalá de Henares bajo el código: manuscrito M -269 (1114).

catecismo estaría consagrado a la administración de los sacramentos. Los sermones sobre los artículos de la fe ocupan también un lugar de importancia en el conjunto del catecismo, representando un 22% de la obra. Esta parte comprende 14 sermones para explicarles a los pueblos indígenas los misterios de la fe cristiana contenidos en el Credo. El espacio ocupado por los capítulos sobre la enseñanza de la doctrina totaliza sólo el 13% del documento. Pero si se considera que estas dos partes están esencialmente consagradas a la transmisión de la fe, se puede afirmar que el 35% del catecismo estaría dedicado a la enseñanza de la doctrina. La primera sección, es decir, las prescripciones sobre la organización de la doctrina y sobre las buenas costumbres (policía humana), ocupa solamente el 14% de la obra. No obstante, si se añade a ello la sexta parte (sobre los deberes religiosos de los indígenas y los derechos de los sacerdotes), se puede afirmar que el 21% del documento estaría consagrado a la literatura sobre las costumbres morales y religiosas que debían adoptar los indígenas. El conjunto de la obra está enmarcado por un prólogo que ocupa el 4% del documento y por una corta conclusión (decreto de publicación) que cubre apenas el 1% del catecismo.

Figura 1. Distribución en porcentaje de las secciones del catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas



Según nuestro análisis, cada parte del catecismo completaría otra parte, siguiendo la construcción quiástica con la forma estructural ABCD-D'C'B'A', que se presenta a continuación. Esta configuración invita a examinar cada parte en relación con su complemento y a buscar los lazos entre las secciones.

A. PRÓLOGO

B. Prescripciones sobre la organización de la doctrina
y sobre las buenas costumbres

C. Prescripciones sobre la enseñanza de la doctrina

D. Prescripciones sobre la administración de los sacramentos

D'. Ritual para el bautismo de los niños

C'. Sermones sobre los catorce artículos de la fe

B'. Prescripciones sobre los deberes religiosos de los indígenas

A'. DECRETO DE PUBLICACIÓN

El contenido del catecismo y su distribución lleva a cuestionarnos sobre la naturaleza de la obra, ya que cuando se emprende su lectura, se ve en seguida que no se trata de un catecismo en el sentido clásico del término, es decir un manual que contiene la síntesis de la doctrina cristiana propuesta a través de preguntas y de respuestas, sino más bien un *corpus* de prescripciones que indicaban a los sacerdotes lo que debían hacer o evitar en el ejercicio de su ministerio. ¿Se trata pues, de un verdadero catecismo?

Es conveniente precisar, en primer lugar, que el género catecismo, como se ha definido previamente, fue establecido solamente en el siglo XVII. La cartilla de la doctrina cristiana, el ritual diocesano, el sermonario y el sinodal son los ancestros más próximos de este género. Comparando el contenido de estos instrumentos pastorales con el del catecismo de Zapata de Cárdenas, es posible preguntar si se trata de un catecismo que integra en un solo volumen el conjunto de estos instrumentos o de un género híbrido, a saber, un sinodal que combinaría un compendio de la doctrina cristiana, un sermonario y un conjunto de disposiciones sobre la administración de los sacramentos.

Aunque el documento producido por Zapata de Cárdenas no se ajusta a la definición clásica de catecismo, para su autor se trataba de un verdadero catecismo. En efecto la obra siempre fue identificada por el propio autor, por el

redactor y por otras personas del entorno y la época por este nombre. Por ejemplo, en el momento del anuncio de la producción del documento, los miembros de la Real Audiencia hablan claramente de un catecismo destinado a los sacerdotes.²⁷ Por otra parte, cuando se habla del catecismo en el texto mismo, se emplea siempre la palabra “catecismo” para identificarlo.²⁸ Finalmente, cuando el prelado se refiere al documento en su correspondencia, él habla de catecismo y no de decretos o constituciones.²⁹

Maurice Simon indica que en el siglo XVI, el término catecismo nombraba a un libro que enseña lo que había que creer y lo que había que hacer.³⁰ Sin duda, es en esta óptica que hay que situar el concepto utilizado por el segundo arzobispo del Nuevo Reino de Granada. En efecto, su catecismo es un conjunto de instrumentos, destinado a los sacerdotes para ayudarles en el ejercicio de sus funciones como doctrineros; un conjunto de textos jurídicos, administrativos, didácticos y doctrinales para circunscribir el ministerio de los doctrineros. Se trata pues de un libro que contiene “[La] instrucción y [el] orden de lo que el sacerdote debe hacer para enseñar a los indios la policía humana y divina para que vengan en conocimiento de Dios nuestro Señor que los creó y se puedan salvar”³¹ como se puede leer al final del prólogo del catecismo. En efecto, antes, durante y después de su producción, el documento

²⁷ Ordenanzas de Tunja, Santafé, 7 de diciembre de 1575. AGI, Audiencia de Santafé, leg. 196, ramo 8, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VI. doc. 1048, p. 456.

²⁸ La palabra catecismo es utilizada, en el texto, diez veces de las cuales ocho designan al texto mismo.

²⁹ Carta de Zapata de Cárdenas al Rey, Santafé, 30 de marzo de 1580. AGI, Audiencia de Santafé, leg. 226, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VII. doc. 1133, p. 338; Carta de Zapata de Cárdenas al Rey, Santafé, 16 de mayo de 1585. AGI, Audiencia de Santafé, leg. 226, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VIII. doc. 1194. Sin embargo los historiadores hablan generalmente de un sinodal. José Restrepo Posada (1956) escribió: “[fray Luis Zapata de Cárdenas] publicó bajo la forma de un decreto episcopal, lo que llamó un catecismo”. Francisco Mateos (1974) no vacila en llamarlo “sinodal”, advirtiendo que fue publicado bajo el título de «*Constituciones sinodales de Santa Fé de Bogotá, 1576*». Por su parte, Héctor Montañez Oltmann (1989) tituló su memoria de maestría: *Aproximación histórico-teológica del catecismo sinodal de 1576 del arzobispo Zapata de Cárdenas*. Juan Guillermo Durán (1990) dice que el catecismo de Zapata de Cárdenas es un “conjunto de constituciones o decretos consagrados a reglamentar canónicamente la cura pastoral de los indígenas”. Más recientemente, Josep-Ignasi Saranyana (1994) y Luis Carlos Mantilla (1994) insisten en llamarlo *Catecismo Sinodal*.

³⁰ Maurice Simon, *Un catéchisme universel pour l'Église catholique. Du concile de Trente a nos jours*, Leuven, Presses Universitaires de Louvain, 1992, p. 26.

³¹ CFLZC, Prólogo. Manuscrito BPRM, fol. 264v.

publicado por Zapata de Cárdenas fue llamado, sin equívoco, catecismo, pero los historiadores en general han preferido, por su parte, hablar de sinodal.

Después de haber definido la naturaleza del catecismo publicado por Zapata de Cárdenas, debemos responder una de las preguntas fundamentales de nuestro análisis: ¿quién habla realmente allí? Sin duda alguna se trata del segundo arzobispo del Nuevo Reino de Granada, es decir, fray Luis Zapata de Cárdenas. Pese a la certeza, el prelado no es quien habla siempre, pues él hace hablar a otros, generalmente de rango superior, de quienes toma prestado el discurso para adaptarlo y hacerlo cumplir a otro nivel de autoridad. Recurrir a las normas de los soberanos españoles, a los decretos del Concilio de Trento así como a los estatutos sinodales del primer sínodo de Santafé indica que la legislación para las Indias Occidentales, el Concilio y el primer Sínodo de Santafé se actualizaban a través del discurso del arzobispo. En nuestro análisis revelaremos puntualmente las fuentes de su discurso, para identificar quién habla realmente en cada caso.

¿A quién realmente habla el arzobispo? Según la definición del tipo de obra publicado por Zapata de Cárdenas, *“Instrucción y orden de lo que el sacerdote debe hacer para enseñar a los indios”*, sus interlocutores inmediatos son el clero y los indígenas. Sin embargo, estos destinatarios no se encuentran en el mismo plano. El primero, al que se puede llamar destinatario formal, es la persona, el sacerdote, a quien de manera oficial se dirige el catecismo, mientras que los segundos, los indios, constituyen el destinatario último, y son interpelados exclusivamente a través del primero. Esta observación permite distinguir dos tipos de contenidos en el discurso de Zapata de Cárdenas: los contenidos disciplinarios, dirigidos al destinatario formal, y los contenidos educativos, dirigidos al destinatario último. Además de los destinatarios ya señalados, se percibe un tercer interlocutor, al que llamaremos destinatario indirecto, al cual el arzobispo interpela ocasionalmente y de una manera tácita. Como en el caso anterior, su presencia será revelada a medida que el análisis avance.

CONCLUSIÓN

Con su catecismo, Zapata de Cárdenas buscaba dotar a los doctrineros de un manual que contuviera los principios morales, litúrgicos y teológicos esenciales para la misión evangelizadora de la Iglesia, una especie de derrotero o de vademécum para los misioneros que, por su rigor y brevedad, y por la

materia que trataba, fuera fácil de usar. La idea de su catecismo sobrepasa la de un simple manual pedagógico destinado a los niños, para el aprendizaje de los rudimentos de la fe católica. Se trata de un verdadero manual para el doctrinero en ejercicio, de un instrumento de control administrativo, de uniformidad litúrgica y de homogeneidad doctrinal, así como de un medio privilegiado para difundir entre los indígenas la doctrina católica y los modelos de comportamiento que ella exige.

En el plano eclesial, la promulgación del catecismo es un acto a través del cual el arzobispo se impone como autoridad suprema sobre toda su diócesis. De manera particular, Zapata de Cárdenas buscaba imponer su autoridad sobre el clero de su jurisdicción que seguía viviendo sin tener en cuenta las disposiciones del Concilio de Trento. En efecto, el concilio había inaugurado un nuevo orden eclesiástico en el cual los obispos fueron declarados superiores a los presbíteros, los cuales debían cooperación, obediencia y sumisión a sus pastores.³² La responsabilidad de los obispos era la de apacentar una parte determinada de la grey del Señor, conservar íntegro y puro el depósito de la fe y de la tradición, para que no se corrompa con errores y falsas opiniones, predicar la palabra, ser jueces en sus jurisdicciones, amonestar, corregir y castigar a los transgresores de la justicia, y cuidar paternalmente de los necesitados. Funciones que Zapata de Cárdenas intentó cumplir fielmente. En esta lógica, recibir el catecismo era reconocer la autoridad del Metropolitano y someterse a él. Toda negativa a la recepción del documento era interpretada como un acto de rebelión contra la autoridad eclesiástica, lo que podría acarrear excomunión.³³

En su intención de establecer definitivamente la Iglesia católica en su diócesis, el arzobispo buscaba, antes que nada, el mejor medio para convertir a los indígenas e implantar una forma de vida occidental entre ellos, lo que exigía imponer una fuerte disciplina eclesiástica al clero que gobernaba. Con su catecismo le era posible ahora pretender impartir una enseñanza homogénea, tanto en su contenido como en su método, así como ofrecer una manera uniforme de administrar los sacramentos. Pero, la publicación del catecismo no buscaba ser un simple acto de autoridad sino también un acto soteriológico, ya que su fin último era la salvación de los indígenas. En efecto, en

³² Concilio de Trento, sesión XXV, Decretos de reforma, Capítulo. XI.

³³ Decreto de publicación del *CFLZC*. Manuscrito *BPRM*, 338v.

el catecismo se ofrecía todo lo que Zapata de Cárdenas consideraba indispensable para el establecimiento de la Iglesia en un medio pagano y para la salvación de los indígenas.

El recurso a un discurso de tipo regulativo, donde la fuerza de cada acto discursivo tiene un valor de prescripción y la obligación como fuerza del mismo, hace que el catecismo de Zapata de Cárdenas sea un instrumento regulador impuesto a los doctrineros. Éstos a su vez estaban obligados a actuar según las normas allí establecidas. Es por ello que el arzobispo hace de este instrumento la piedra angular de su programa pastoral.

CAPÍTULO IV

LA OBRA DE DECONSTRUCCIÓN

Conocidas las motivaciones externas que llevaron a Zapata de Cárdenas a producir su catecismo, queda aún por averiguar cuáles fueron las verdaderas razones que lo llevaron a promulgar dicho documento. Desvelar estas razones constituye el núcleo del presente capítulo. Hay que resaltar que las transformaciones deseadas en los modelos de comportamiento de los indígenas se circunscriben en un discurso dialéctico de destrucción-construcción; pues no se trata de destruir sin construir, ni de construir sin destruir. Como se verá en el presente análisis, el proyecto concebido por Zapata de Cárdenas es bastante complejo, pues toca numerosos aspectos de la vida en sociedad. Pese a su complejidad, la realización del proyecto fue confiada a un único actor: el doctrinero.

Sin lugar a dudas, el prólogo del catecismo constituye la clave hermenéutica para comprender el programa pastoral del arzobispo. En él se definen explícitamente los objetivos de la colonización de los indígenas y, aunque de manera menos explícita, los relacionados con el control del clero. Por otra parte, los primeros capítulos del catecismo forman una colección de prescripciones para el establecimiento de un nuevo orden social en los pueblos de indios. El análisis de estas disposiciones será abordado partiendo del principio de que toda empresa busca realizar una intención original. Primero, se identificará el objetivo de cada prescripción, para intentar luego desentrañar la intención allí subyacente. Generalmente, las acciones explícitas que el arzobispo exige ejecutar a su clero a corto plazo expresan también el objetivo de las mismas. La intención, sin embargo, que jamás es explícita, es mucho más difícil de aprehender, pues se trata de la “intención no declarada” del arzobispo, que

corresponde a sus aspiraciones más profundas y realizables únicamente a largo plazo. A la luz de estos elementos, se comprende mejor cuáles fueron los medios utilizados por Zapata de Cárdenas en la deconstrucción del imaginario de los grupos indígenas asentados en su jurisdicción y cuáles fueron los mecanismos utilizados para imponer una nueva disciplina eclesiástica a los sacerdotes y a los religiosos que ejercían su ministerio en el Nuevo Reino de Granada.

LA INTENCIÓN GLOBAL DEL ARZOBISPO

Como ya se ha indicado en el capítulo precedente, el arzobispo quiso convocar un sínodo o concilio en su diócesis, como lo exigían los decretos el Concilio de Trento; pero como numerosos obstáculos le impidieron realizar tal empresa, esto lo llevó a publicar, en su lugar, un catecismo. Dicho instrumento debería servir de catalizador en el proceso de conversión de los indígenas y en la unificación de la enseñanza de la doctrina cristiana. Sin este instrumento, dirigido a los doctrineros de su diócesis, le hubiera sido imposible desarrollar su plan. Para comprender la intención general de Zapata de Cárdenas, hay que revisar minuciosamente las informaciones que se encuentran en el prólogo de su catecismo.

En el entre tanto, Su Señoría ha ordenado hacer este Catecismo, en el cual se guarda el orden que [la] naturaleza tiene en la prosecución de sus obras, que toma su principio de las cosas más imperfectas, para con espacioso curso perfeccionarlas y adornarlas con perfecciones substanciales y accidentales pareciéndole ser buena maestra para resplandecer en ella la divina sabiduría sigue este orden, poniendo por principio de ello [lo] tocante a la policía corporal, que sirve de escalón para lo espiritual, y aprovecha a la subida de otro grado más alto, que es el tratado de las cosas espirituales.¹

El prólogo indica globalmente cómo fue redactado el catecismo. En efecto, el documento trata, en su inicio, de las cosas llamadas «inferiores», es decir los temas relacionados con el comportamiento moral o policía corporal,

¹ *Catecismo de Fray Luis Zapata de Cárdenas (CFLZC)*, Prólogo. Manuscrito de la Biblioteca Palacio Real de Madrid (*BPRM*), fol. 262v.

para luego abordar el tratado de las “cosas espirituales” que, por oposición, serían las «superiores». El plan de redacción del catecismo fue concebido según los principios de la pedagogía utilizada por la naturaleza, la cual toma las cosas imperfectas y, actuando lentamente sobre ellas, las perfecciona dotándolas de nuevas propiedades. Este modelo fue adoptado porque dicha pedagogía expresa la sabiduría divina. Es evidente que el argumento sirve de justificación al plan de redacción de la obra, pero fundamentalmente con ello se quiere evitar toda polémica sobre el tema, pues utilizando la pedagogía de la naturaleza, que es la expresión de la pedagogía divina, se hacía imposible cuestionar una obra concebida de tal forma. En efecto, el plan de redacción del catecismo está sustentado y justificado con un argumento filosófico difícil de rebatir.

Por otro lado, está claro que el plan de redacción del catecismo no es arbitrario ni sin intención, sino que obedece a los principios y método de la enseñanza escolástica que proponía partir de lo imperfecto para gradualmente lograr la perfección. El empleo de este método conduce a transformaciones significativas que el redactor del prólogo califica como “sustanciales y accidentales”. Recurrir a las categorías aristotélicas sirve para expresar sin ambigüedad el deseo de conducir a los indígenas desde el estado de imperfección, en el cual se encontraban, a un estado de perfección, según los criterios del colonizador. De esta forma, las mejoras “sustanciales y accidentales” en su comportamiento moral servirían de base a las transformaciones deseadas sobre el plano espiritual.

Además del plan de redacción y de la intención pedagógica, el autor del prólogo presenta cuidadosamente las etapas del programa contenidas en el catecismo. Antes que nada, recurre a las Escrituras, más concretamente al mensaje que Dios dirigió al profeta Jeremías en el momento de su llamado y en el cual, según el propio redactor, Dios enseña “que primero se planten las plantas aromáticas de las virtudes, y los frutales y arboledas de frutos celestiales, se arranquen las malas plantas, y no se siembre la divina semilla sobre los abrojos y espinas de los vicios y pecados, y que primero que se edifique casa para Dios, se destruyan los edificios y casas edificadas para morada del demonio”.²

En efecto, el prólogo del catecismo propone que se destruya todo lo que aparece como contrario a la moral y a la doctrina cristiana antes de “sembrar

² CFLZC, Prólogo. Manuscrito BPRM, fol. 263r.

la semilla divina”. El recurso a la Palabra de Dios confiere un carácter divino al proyecto propuesto en el catecismo, pues es Dios mismo quien ordena esta destrucción, y de paso, lo hace incuestionable. Fundado sobre un argumento de autoridad divina (la Palabra de Dios), el proyecto pastoral del arzobispo se justifica plenamente. De esta forma, los doctrineros son invitados a destruir todo lo que es interpretado como vicio o pecado para construir una nueva moral sobre los principios de la doctrina cristiana. La introducción en la cotidianidad de los indígenas, del Dios y sistema religioso de los colonizadores, implicaba de manera inevitable la destrucción de sus estructuras religiosas tradicionales. Edificar sobre los fundamentos de aquella tradición era absolutamente inconcebible para el arzobispo, y por ello, opta por destruir las prácticas religiosas ancestrales que iban en contra de la propuesta colonizadora. De forma expresa se ordenaba, en primer lugar, la construcción de casas para Dios, lo que implicaba necesariamente la destrucción de los lugares de culto de los indígenas.

Una vez justificado el proyecto del arzobispo, el prólogo expone las etapas de su proyecto. Se propone allí un programa en tres grandes etapas: destrucción, construcción y conservación. Cada una de ellas identifica y define la acción que se debía ejecutar y el objetivo que se pretendía lograr. La primera de estas etapas se resume en este texto:

Y así se da orden en esta obra cómo se arranquen todas las malas plantas, y se destruya toda la mala semilla que el hombre malo sembró en las tierras de Dios, como son: todo género de pecados, ritos y ceremonias gentílicas, sacrificios y malas costumbres tocantes al culto del demonio, y los templos para su servicio dedicados; y se borre la memoria de ellos y sus *xeques, mohanes, samohanes* y sacerdotes.³

Preparar el terreno para sembrar en él «la semilla divina» constituía la primera etapa del programa de Zapata de Cárdenas. Como condición para que la nueva semilla germine, el arzobispo exige a los clérigos la destrucción de las expresiones religiosas de los indígenas juzgadas como malas e incompatibles con la doctrina y la moral cristiana. Para justificar esta acción, el catecismo califica estas expresiones de pecados y de culto diabólico. En esta primera etapa debían destruirse los lugares de culto, el culto mismo y, más aún, a los ministros del culto

³ CFLZC, Prólogo. Manuscrito BPRM, fol. 263r.

que favorecían y protegían la religión de sus ancestros. Con ello no sólo se quería socavar los fundamentos de la expresión religiosa de los indígenas, sino que también se atacaban los modelos sociales e individuales de comportamiento, ya que éstos estaban estrechamente ligados a la actitud religiosa.

Y después de esta general [de]vastación y destrucción de todo lo dañoso y malo, se trata de plantar el jardín que la celestial esposa guarda y cultiva para los deleites de su esposo Cristo, para que él venga a recrearse en él, escardando las plantas aromáticas de las odoríferas virtudes con sus santas inspiraciones y regándolas con el rocío de las aguas de su gracia, para que con este celestial regalo pueda dar gusto y fruto que sepa a Dios; y Dios pueda ser convidado por esta tierna esposa y *novela* Iglesia a los espirituales frutos de su pomario. Y, así, para que se pueda traer esta Iglesia a esta hermosura y espiritual medra, se da orden que se prosiga esta santa plantación con la edificación de los templos dedicados a Dios y a su divino culto, y el modo del ornato de ellos, para que con él y con la corporal hermosura, los hombres sean atraídos y aficionados a procurar la hermosura espiritual que se pretende, y por el ornato dicho se significa.⁴

La plantación de este jardín, es decir la cristianización propiamente dicha de los indígenas, aparece como la segunda etapa del proyecto de Zapata de Cárdenas. Como en el caso anterior, los principios sobre los cuales se fundamenta esta plantación son exclusivamente religiosos. Particularmente se habla aquí de la importancia de la edificación de los templos dedicados a Dios y al culto que Él merecía. El objetivo era introducir definitivamente entre los indígenas una nueva religiosidad y un nuevo modelo comportamiento moral para fundar nuevas comunidades cristianas dignas de dicho nombre. En esta operación, el doctrinero se convertía en el responsable no sólo de la construcción de la comunidad cristiana, sino también de la edificación de los templos para dar culto a Dios. Estos edificios debían ser el corazón de los pueblos de indios y el centro de la actividad de reconstrucción espiritual. De manera concreta, en estos edificios, el doctrinero debía enseñar a los indígenas quién era el Dios verdadero y cómo debían adorarlo. Efectivamente, la iglesia, en cuanto lugar de culto y de enseñanza, fue uno de los ámbitos que contribuyó significativamente

⁴ CFLZC, Prólogo. Manuscrito BPRM, fol. 263v.

a la construcción de la identidad colonial en los indígenas y el símbolo de la nueva organización socio-espacial.

Consciente de que la destrucción y la plantación no eran suficientes en sí mismas para conservar el nuevo orden sociocultural que se quería imponer, el arzobispo expone en el prólogo de su catecismo, la significación y el valor de la tercera fase de su proyecto.

Para plantar y criar dichosamente lo ya plantado, se da orden cómo se han de recibir y administrar los santos sacramentos que Cristo nuestro Redentor para estos divinos efectos instituyó; y para conservación de todo ello se entremeten preceptos con que todo se pueda conservar con toda hermosura en el modo posible. Y para que esta gente nueva lo pueda entender, se añade una declaración de los misterios de nuestra Santa Fe Católica, por ciertos sermones breves, en estilo llano y casero, que al cabo van puestos.⁵

La tercera y última etapa del proyecto del segundo arzobispo del Nuevo Reino de Granada, fundada, como las dos anteriores, en principios religiosos, introduce los mecanismos necesarios para lograr que los indígenas convertidos al cristianismo vivan como auténticos cristianos. El arzobispo cree que la administración permanente de los sacramentos y la predicación continua impedirían a los indígenas bautizados a retornar sus antiguos ritos y ceremonias. Es por ello que el Metropolitano pone a disposición de los doctrineros una serie de prescripciones sobre la administración y la recepción de los sacramentos, un ritual para bautizar y un sermonario para predicar los domingos y días de fiesta. En suma, Zapata de Cárdenas determina y fija la manera de celebrar cada sacramento y propone, además de ello, 14 sermones sobre los artículos de la fe para permitir una mejor aprehensión del dogma católico. La celebración de los ritos y la explicación del dogma mediante la predicación aparecen aquí como los fundamentos para perpetuar el cristianismo y mantener el orden establecido en las doctrinas de su jurisdicción.

Preparar el terreno, plantar y conservar lo ya plantado no son más que tres etapas de un mismo y único proceso. Ellas son indisociables y subsecuentes. No se trata de un proceso lineal sino dialéctico, en el cual dichas etapas se

⁵ *Ibidem.*

integran y se suceden según la superación de los obstáculos que impedían la conversión de la población indígena. La fuerte cohesión entre las etapas de este proceso no parece ser una originalidad de Zapata de Cárdenas sino más bien un principio de acción implantado por la Corona española, pues los soberanos españoles habían abogado siempre no sólo por la conversión sino también por la conservación de los indígenas en el seno de la Iglesia. La importancia de la unidad de estas dos acciones fue manifestada por los miembros del Capítulo de la Catedral en los siguientes términos:

Y estas dos cosas andan tan juntas y hermanadas, que como la una de ellas falte, la otra no se hace, y como la una tenga efecto, luego la otra de ella misma se sigue. Y haciéndose esto, estas partes permanecen con copia de naturales que es cosa que Dios Nuestro Señor, y Vuestra Majestad son servidos y todo se cumple cuando los naturales con orden y razón son industriados y doctrinados en las cosas de nuestra Santa fé Católica.⁶

Una vez completada la presentación del proyecto, el redactor del prólogo expone su finalidad última.

[...] y de todo resulte nueva hermosura y lustre en esta nueva esposa de Cristo, que Dios tiene a Su Señoría Ilustrísima en este Reino encomendada, con que reciba nuevo y crecido gozo en verla medrada y adornada, que merezca ser presentada a su divino Esposo en las eternas bodas, para más premio de gloria y bienaventuranza como a siervo fiel y acrecentador de la hacienda de su señor.⁷

Los resultados esperados sobrepasan el marco histórico para situarlos en la esfera metahistórica, en un futuro lejano que coincide con el final de los tiempos. El cuadro escatológico esbozado por el redactor del prólogo del catecismo describe la finalidad última del proyecto del arzobispo en términos

⁶ Carta del Capítulo de la Catedral al Rey, 31 de marzo de 1573, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 231 en Juan Friede, *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada: desde la instalación de la Real Audiencia en Santafé*, Bogotá, Biblioteca Banco Popular, 1976, t. VI, doc. 981, p. 215.

⁷ CFLZC, Prólogo. Manuscrito BPRM, 264r.

de resultados a obtener. De esta manera, es posible afirmar que el objetivo del proyecto, la salvación de los indígenas, y sus resultados esperados, la preparación de la Iglesia para su encuentro definitivo con su Esposo, se encontraban situados sobre un mismo plano, el de la escatología. Pero el hecho de que tanto el objetivo del programa como su finalidad se sitúen en la esfera de la metahistoria, no implicaba dejar de lado la transformación de la realidad histórica de los indígenas. Al contrario, dicha transformación garantizaba la obtención de los resultados anhelados. En realidad, lo que quería y lo que esperaba el arzobispo era la consolidación y el establecimiento definitivo de la Iglesia católica en un medio pagano, lo cual suponía, por necesidad e inexcusablemente, la conservación del orden colonial propuesto por la Iglesia. La aspiración de establecer y expandir la Iglesia católica en el Nuevo Reino de Granada nace, sobre todo, del deseo de agradar a Dios. El autor del prólogo del catecismo se esfuerza por mostrar que el proyecto allí propuesto es un esfuerzo del arzobispo en beneficio de la salvación de los naturales y una prueba de su fidelidad a Dios. Esto subraya la conciencia que el prelado tenía de su misión; de ahí que su intención última sea la de preparar la Iglesia que le ha sido confiada al encuentro definitivo con Cristo.

La realización de un proyecto de la magnitud del que se proponía Zapata de Cárdenas era bastante compleja. Por lo tanto, el arzobispo, como primer gran paso hacia su cristalización, promulgó su catecismo el primero de noviembre de 1576. Este acto de autoridad exigía que todo el clero implicado en la evangelización de los indígenas se consagrara a la ejecución del proyecto allí presentado. Exactamente, el arzobispo mandó a los curas, vicarios, beneficiados y doctrineros de su diócesis guardar y cumplir todo lo que allí se había estipulado. El incumplimiento de las disposiciones acarrearía la excomunión.⁸

El catecismo aparece como un documento que contiene las directrices que debían servir de orientación en el ejercicio del ministerio de los clérigos responsables de la cristianización de los indígenas. Con la sanción del documento por el arzobispo, todas las disposiciones allí contenidas debían ser ejecutadas obligatoriamente por todos los doctrineros, con el fin de unificar la enseñanza e instrucción de los indígenas. Ello implicaba, por ende, la eliminación de todas las otras formas empleadas hasta entonces por los misioneros en

⁸ CFLZC, Decreto de publicación. Manuscrito *BPRM*, fol. 338v.

la formación cristiana de los indígenas. Desde ese momento, tanto franciscanos como dominicos y clérigos seculares debían observar la misma regla en el ejercicio de este ministerio. Imponiendo su catecismo al clero de su jurisdicción, el arzobispo imponía al mismo tiempo una disciplina eclesiástica y su autoridad a los doctrineros. El catecismo de Zapata de Cárdenas es, pues, un conjunto de disposiciones de carácter obligatorio para los doctrineros cuya intención era establecer la normas para la conversión de los habitantes del Nuevo Reino de Granada al cristianismo y, por ende, para la construcción y la consolidación de una sociedad colonial en dicho reino.

LA DOCTRINA COMO ESPACIO DE COLONIZACIÓN

El primer grupo de disposiciones que contiene el catecismo de Zapata de Cárdenas es una especie de programa que intenta poner las bases de la “civilización” y la evangelización de la población indígena de su diócesis. Estos “bárbaros” deberían aprender a vivir según el modelo de comportamiento de sus colonizadores. Para tener éxito en esta empresa, y de ello eran conscientes los funcionarios coloniales, había que comenzar por reagrupar a los indígenas en pueblos, con el fin de introducir más fácilmente en ellos las transformaciones sociales, culturales y religiosas deseadas. Pues en esos espacios los doctrineros, regulares o seculares, debían darse a la tarea de ejecutar las numerosas directrices del catecismo. El análisis discursivo de las primeras disposiciones del catecismo permite desentrañar la complejidad de la doctrina como espacio de colonización.

EL MAESTRO DE OBRA

En el catecismo de Zapata de Cárdenas la palabra que aparece con más frecuencia es sacerdote. Este sustantivo, que designa a los miembros del clero secular, aparece 152 veces, de las cuales 50 se encuentran en la primera sección del documento. La palabra religioso aparece solamente ocho veces. Lo que puede indicar que el arzobispo se dirige en primera instancia al clero secular y no al clero regular. Pero con una u otra palabra designa al doctrinero, al hombre de Iglesia que tenía la responsabilidad de la cura de almas (*animarum cura*) en las doctrinas de su diócesis. Secular o regular, el doctrinero se convertía así en agente de transformación sociocultural.

Como primera medida, Zapata de Cárdenas exige al doctrinero trabajar con celo apostólico y dar buen ejemplo. Éste debía mostrarse caritativo, procurando hacer buenas obras a los indígenas y dárselas a entender, para que éstos le tomaran amor y se persuadieran de la verdad que les enseñaba.⁹ Sin el buen ejemplo del doctrinero, que según el arzobispo era más eficaz que las palabras, toda tentativa de conversión de los indígenas sería en vano, pues ellos no creerían en el mensaje predicado ni se comportarían según los preceptos de la moral cristiana. En definitiva, no podrían obtener la salvación porque no llegarían a conocer al verdadero Dios. En efecto, el éxito de la empresa colonizadora gravitaba alrededor de la conducta del ministro del Evangelio. Si éste no actuaba según el espíritu más puro de la vida cristiana, ponía en peligro el encuentro definitivo de la joven Iglesia del Nuevo Reino de Granada con su divino Esposo.

Con el mismo celo que trabajaron los Apóstoles en la difusión del Evangelio, el doctrinero debía trabajar simultáneamente tanto en la deconstrucción de las tradiciones ancestrales de los indígenas como en la construcción de una sociedad cristiana. La insistencia del arzobispo sobre este aspecto se debe al hecho de que numerosos clérigos eran corruptos y su comportamiento no correspondía al espíritu del Evangelio. Aunque este enunciado aparece sólo una vez en el catecismo, sirve de regla fundamental para el conjunto de las actitudes que el sacerdote debía adoptar en el proceso de «civilización» y de cristianización de los indígenas. Sin este celo apostólico, sin amor por los indígenas, sin espíritu de abnegación y sin sus buenas acciones, el sacerdote no podría llevar a cabo la misión que la Iglesia le confiaba.

Zapata de Cárdenas estaba convencido de que el ejemplo y el testimonio eran los medios más eficaces para lograr la conversión de los indígenas, claro está, sin excluir la predicación. A través de sus propias acciones, el doctrinero podía imponerse como modelo de amor y caridad, tal como lo recordaban las constituciones del Concilio de Trento que exigían a los que se habían dedicado a los sagrados ministerios llevar una buena vida y dar buen ejemplo, pues se consideraba que no había cosa que dispusiera con más constancia a los fieles a la piedad y culto divino como la vida y el ejemplo.¹⁰ La coherencia entre el

⁹ *CFLZC*, Capítulo 1. De lo tocante a la policía humana. Manuscrito *BPRM*, fol. 264v.

¹⁰ Concilio de Trento, sesión XXII, 17 de septiembre de 1562, Decreto de reforma, Canon I.

testimonio y la enseñanza debía provocar la natural adhesión de los indígenas al doctrinero y al mensaje que él predicaba. Por otro lado, esta adhesión debía ser la marca incontestable de la veracidad de su discurso.

LA AGRUPACIÓN DE LA POBLACIÓN INDÍGENA

Durante el período prehispánico, la mayoría de la población de lo que luego se llamó el Nuevo Reino de Granada vivía en pequeños caseríos alejados los unos de los otros, pero aglomerados, de manera más o menos ordenada, alrededor de un centro de poder y de producción. A su llegada, los españoles se instalaron muy cerca de esos conglomerados, pues ellos se encontraban en el corazón de las tierras cultivables de los indígenas. La presencia de los conquistadores en un primer momento, y de los colonizadores después, obligó a los indígenas a dispersarse y a establecerse en los campos alejados de estos centros.¹¹ El testimonio de Francisco Guillén, fiscal de la Real Audiencia, sobre el caso es bastante elocuente: “Algunos indios de esta tierra fría tienen estancias para maíz y otras casas apartadas y lejos de la población y con esta ocasión, diciendo que van a sembrar y guardar las labranzas, dejan sus casas mucho tiempo”.¹² Los trabajos recientes del arqueólogo Carl Henrik Langebaek muestran efectivamente que la presencia española en el territorio de los muisca, los obligó a adentrarse en las montañas y producir allí lo necesario para subsistir.¹³ En el Virreinato de Nueva España, la situación no fue diferente. En 1550, fray Pedro de Gante indica al Rey la urgencia de reagrupar a los indígenas en pueblos, al estilo español, para poder evangelizarlos y civilizarlos sin mayores dificultades.¹⁴

¹¹ Memoria de Fray Pedro Aguado, provincial de los franciscanos del Nuevo Reino de Granada al Rey, [1576], AGI, Audiencia de Santafé, leg. 234, en Juan Friede, *Op. cit.*, p. 148.

¹² Relación del fiscal Francisco Guillén Chaparro, Santafé, 17 de marzo de 1583, AGI, Sección Patronato, leg. 27, ramo 34, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VIII, doc. 1169, p. 165.

¹³ Carl Henrik Langebaek, *Regional archaeology in the muisca territory. A study of the Fúquene and Susa valleys=Arqueología regional en el territorio Muisca: Estudio de los valles de Fúquene y Susa*, Spanish translation by Roxanna May Jones, Pittsburgh - Santafé de Bogotá, University of Pittsburgh - Universidad de los Andes, 1995, p. 108.

¹⁴ Carta de Fray Pedro de Gante a Carlos V, México, 15 de mayo de 1550, en Cuevas, *Documentos*, p. 166. Él reitera su demanda dos años más tarde. Cf. Carta de Fray Pedro de Gante a Carlos V, México, 15 de febrero de 1552, en *Cartas de Indias*, XVIII, p. 101, en Robert Richard, *La conquista espiritual de México: Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, traducción de Ángel María Garibay K., México, Fondo de Cultura Económica, 1986, reimpresión 1992, p. 232.

La dispersión de los indígenas condujo a Felipe II a ordenar “que los Indios fuesen reducidos a pueblos, y no viviesen divididos y separados por las sierras y montes privándose de todo beneficio espiritual y temporal”.¹⁵ En cumplimiento de la disposición real, la Real Audiencia de Santafé convocó a sus miembros, al arzobispo, a los demás funcionarios coloniales, al clero y a los encomenderos a una junta con el fin de determinar las acciones necesarias para evangelizar a los indígenas. Después de una larga deliberación, la asamblea declaró: “Y entre todos se resolvió por medio, sin el cual no se puede hacer la dicha predicación y conversión, el juntar los pueblos de los indios en forma de pueblos españoles, por calles y barrios, por estar en esta tierra muy derramados y no se poder cómodamente doctrinar”.¹⁶ De inmediato, la institución colonial entró en acción y envió dos de sus funcionarios a escoger los mejores terrenos para establecer allí la población indígena de las ciudades de Santafé, Tunja y Vélez. Ocho meses más tarde, la Real Audiencia reconoció haber tenido dificultades en esta empresa, ya que los indígenas abandonaron dichos pueblos para instalarse en sus casas, en la periferia. Para evitar que la situación se deteriorara mucho más, se ordenó a los encomenderos impedir la dispersión de los indígenas, so pena de cubrir, ellos mismos, los gastos de su reagrupación.¹⁷

Seguramente insatisfecho de los resultados obtenidos con la medida adoptada por la Real Audiencia, Zapata de Cárdenas, por su parte, ordenó a los doctrineros no consentir el despoblamiento de ningún indio.¹⁸ Tanto para los funcionarios coloniales, como para el segundo arzobispo de Santafé, congrega a los indios en pueblos era absolutamente necesario para que éstos pudieran vivir civilizada y cristianamente. En esto, Zapata de Cárdenas va mucho más lejos que la Real Audiencia que justificaba la agrupación de los indígenas desde una

¹⁵ Cédula de Felipe II, Ordenanza de Poblaciones 149, 1573, en *Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias*, 4ta impresión, Madrid, Real y Supremo Consejo de Indias, 1943, libro VI, título III, ley I, t. II, p. 207. Los primeros esfuerzos por reagrupar la población indígena del Nuevo Reino de Granada se remontan a 1559. En esta época, el visitador Tomás López aplicó una cédula real para reagrupar la población de Santafé, Tunja, Tocaima y Pamplona. AGN, sección colonia, *Caciques e indios*, t. 49, fol. 752r, en Germán Colmenares, *La provincia de Tunja en el Nuevo Reino de Granada, Ensayo de historia social (1539-1800)*, 3ª Edición, Santafé de Bogotá, TM editores y Universidad del Valle, 1997, p. 53.

¹⁶ Informe de la Real Audiencia sobre diversos asuntos de gobierno al Rey, Santafé, 10 de abril de 1575, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 16, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VI, doc. 1036, p. 403.

¹⁷ Ordenanzas de la Provincia de Tunja, Santafé, 7 de diciembre 1575, AGI, Sección Patronato leg. 196, ramo 8, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VI, doc. 1048, p. 457.

¹⁸ CFLZC, Capítulo 2. De la población. Manuscrito BPRM, fol. 265r.

óptica exclusivamente religiosa. Para el prelado, la policía humana y la policía cristiana eran dos aspectos de una misma realidad y ambos eran considerados como necesarios e inseparables en el proceso de civilización de los indígenas.

La prescripción del Metropolitano desplazó el problema de la agrupación de los indígenas del plano civil al plano eclesiástico. Desde el punto de vista de éste, el agente catalizador del proceso de agrupación de los indígenas no es el encomendero, sino el doctrinero. A los miembros del clero se les confiere la responsabilidad de reunir en torno a ellos la población indígena para trabajar en su «civilización» y evangelización. La pretensión del arzobispo no era sólo el reagrupamiento de la población nativa en pueblos, pues él buscaba, entre otras cosas, operar una redistribución de los territorios de misión de su diócesis en doctrinas e imponer una nueva organización socio-espacial en cada una de ellas.

La doctrina como tal corresponde a un nuevo estado de la evolución de la organización socio-espacial y pastoral de la Iglesia en la América española. En un primer momento, las misiones o reducciones habían sido el centro de la vida socio-religiosa y habían constituido el primer esbozo de sociedad que intentaba imponer la Corona con la colaboración de la Iglesia. Durante el período colonial, este primer esbozo de organización sociopastoral fue remplazado por la doctrina. La doctrina era un territorio que podía abarcar una o varias encomiendas, según el número de sus habitantes, el cual estaba bajo la autoridad de un doctrinero que tenía la cura de almas. Generalmente, el doctrinero nombrado era un religioso el cual debía enseñar la doctrina cristiana, administrar los sacramentos, predicar e instruir a los indígenas. A diferencia de las parroquias o curatos de indios, donde el cura era nombrado de forma vitalicia, las doctrinas eran atribuidas temporalmente.¹⁹ Más que un simple espacio físico, la doctrina era un espacio de «civilización», de cristianización y de integración de la población indígena al orden colonial, un espacio social creado para el encuentro entre los religiosos y los indígenas como lo señala Mercedes López.

Seguramente inspirado en los decretos del Concilio de Trento, que solicitaban a los obispos fundar cuanto antes parroquias donde no existieran aún,

¹⁹ Robert Richard, *Op. cit.*, p. 200; Concilio de Trento, sesión XXIV, del 13 de noviembre de 1563, Decreto de reforma, canon XIII.

y en la legislación de la Corona, que ordenaba congregar a los indígenas en pueblos, el arzobispo procedió a la reorganización de su diócesis. Por ejemplo, a partir de unos sesenta poblados de indígenas del distrito de Santafé, el prelado creó 36 doctrinas que fueron distribuidas entre los franciscanos, los dominicos y el clero secular.²⁰ El tiempo de residencia del doctrinero en cada pueblo fue ajustado en proporción al número de indígenas que allí vivían, es decir, según su capacidad de participación en la remuneración del misionero, como lo subraya Germán Colmenares.²¹ Según lo indica J. M. Pacheco, este mismo proceso fue adoptado en otros distritos de la arquidiócesis, como Tunja, Pamplona, Ibagué y otras ciudades más.²² Zapata de Cárdenas exigió luego a los doctrineros someterse a su control y a su autoridad y permanecer en la doctrina que les fue atribuida.

EL CONTROL DE LA POBLACIÓN

El gran desafío de la empresa colonizadora no era reducir a los indígenas en pueblos, sino mantenerlos allí. Para ello, numerosas y diversas estrategias fueron empleadas por los funcionarios coloniales y los misioneros. Conforme con lo establecido por el Concilio de Trento, que solicitaba al cura conocer las almas que le fueron confiadas, Zapata de Cárdenas exigió a los doctrineros tener un registro en el que se diera cuenta de la unidad social a la cual pertenecían los indígenas (cacicazgo o capitanía), del culto (fiel o infiel), del sexo (hombres o mujeres) y de la edad (grandes o pequeños),²³ registro que debía ser presentado al obispo o a su representante en el momento de la visita pastoral.²⁴ El hecho de conocer la procedencia del indígena aumentaba, sin lugar a dudas, las posibilidades de controlar sus desplazamientos. Conociendo el centro de

²⁰ AGN, Sección Colonia, *Curas y obispos*, t. 17, fol. 90-92v, 95.

²¹ Germán Colmenares, *La provincia de Tunja en el Nuevo Reino de Granada. Ensayo de historia social (1539-1800)*, 3era edición, Santafé de Bogotá, TM editores/Universidad del Valle, Banco de la República/Colciencias, 1997, p. 55.

²² Juan Manuel Pacheco, *Historia general de la Iglesia en América Latina, vol. VII, Colombia y Venezuela*, Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina, Ediciones Sígueme, 1981, p. 25.

²³ CFLZC, Capítulo 3. De los libros que ha de haber. Manuscrito BPRM, fol. 265r.

²⁴ Carta de Zapata de Cárdenas al Rey, Santafé, 16 de mayo de 1585, AGI, Audiencia de Santafé, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VIII, doc. 1194, p. 310. Los libros de registro que debía tener el doctrinero fueron igualmente utilizados en sus visitas por los funcionarios coloniales para solicitar la corrección.

poder al cual pertenecía el indígena,²⁵ el doctrinero podía solicitar a su cacique o capitán explicación de la fuga de sus vasallos y corregir el problema. En la práctica, eran los caciques y los capitanes quienes debían evitar las fugas de los indígenas y no el doctrinero, como lo pretendía Zapata de Cárdenas. De hecho, la Iglesia se sirvió de las estructuras socioeconómicas de los indígenas y de su élite para agruparlos en pueblos. Esto prueba que la autoridad otorgada al doctrinero por Zapata de Cárdenas no se limitaba únicamente a lo religioso, sino que tocaba la conservación del orden social que se quería implantar en estos espacios. Los libros de registro que debía tener el doctrinero no fueron utilizados exclusivamente por los visitadores eclesiásticos, sino también por los funcionarios coloniales para exigir a los doctrineros la corrección de las anomalías que se presentaban en la doctrina.

Determinar si el indígena era fiel o infiel era algo absolutamente necesario, pues el doctrinero no disponía de ningún otro medio para evaluar la eficacia del programa de evangelización. Esta información le permitía intensificar la acción pastoral y reforzar la fe de aquellos que la habían aceptado. Los otros datos contribuían a adaptar su programa pastoral a las necesidades de la población según la edad y el sexo. Estos datos le permitían al doctrinero conocer el número de almas a su cargo, y al arzobispo, el de la población total de fieles cristianos asentados en su diócesis.

La medida del prelado buscaba, entre otras cosas, impedir la libre circulación de los indígenas y asociarlos a una doctrina en particular, la cual no podían abandonar sin la autorización del doctrinero. Además, éste podía realizar una intervención judicial, por el ministerio de los alcaldes del pueblo y alguaciles, para hacer regresar a aquellos que abandonaban la doctrina sin su autorización.²⁶ Así, la doctrina pasó rápidamente a formar parte del imaginario de los indígenas como espacio de referencia social, en detrimento de los cacicazgos y capitanías. Desde este momento, la referencia socioespacial para el indígena fue la doctrina a la cual había sido integrado. De esta forma, el cacicazgo y la

²⁵ Según lo demuestra los trabajos de Carl Henrik Langebaek Rueda, a la llegada de los españoles al Nuevo Reino de Granada, la población indígena estaba dividida en grupos corporativos matriarcales llamados capitanías, que eran a la vez unidades de producción y de poder. Éstas estaban generalmente asociadas a un centro de poder conocido con el nombre de cacicazgos. El jefe de la capitanía tenía el rango de capitán, y el de cacique correspondía al que tenía el poder sobre varias capitanías. Carl Henrik Langebaek Rueda, *Op. cit.*, p. 136.

²⁶ *CFLZC*, Capítulo 2. De la población. Manuscrito *BPRM*, fol. 265r.

capitanía, unidades de poder y de producción respectivamente, fueron desplazadas por la doctrina, unidad eclesiástica de evangelización. El cacique o capitán, que ostentaba el poder, fue remplazado por el doctrinero, máxima autoridad en este espacio de colonización y el cuerpo social paso de ser un grupo de producción a una comunidad de hermanos y hermanas en la fe sometidos económica, política y religiosamente al encomendero, al Rey y a Dios respectivamente.

Impedir la libre circulación de la población indígena no fue la única medida de control adoptada por Zapata de Cárdenas. En su catecismo, ordenó igualmente a los doctrineros enviar cada año, por Año Nuevo, a la justicia del pueblo español al que pertenecía la doctrina, a quienes debían ser investidos como alcaldes.²⁷ Esta prescripción puede interpretarse igualmente como una nueva medida de reestructuración socio-espacial. El arzobispo buscaba el control de las acciones de los indígenas dentro de la doctrina y para ello contaba con los servicios de los alcaldes, alguaciles y fiscales. Éstos jugaron un papel definitivo, pues eran los responsables del mantenimiento del orden público y de la administración de la justicia. Legalmente dependían de la justicia secular española; pero, en la práctica, no eran más que meros servidores de los doctrineros. Ellos actuaban, sin que el doctrinero tuviera necesidad de inmiscuirse en circunstancias que podían afectar su credibilidad en cuanto hombre de Iglesia y ministro de Dios. En este caso, alcaldes, alguaciles y fiscales constituían un cuerpo administrativo y judicial comandado por el propio doctrinero.

Esta institución era bastante conocida en los Virreinos de Nueva España y del Perú así como en el Nuevo Reino de Granada. El primer Sínodo de Santafé (1556) había ordenado a todos los curas de indios y a los caciques cristianos nombrar en cada pueblo dos indios como alguaciles, hombres de confianza y de probada razón, los cuales debían conocer a quiénes eran bautizados, casados y quiénes de ellos retornaban al paganismo, para notificar de ello al doctrinero, que a su vez debía tomarles cuenta de ello al menos dos veces al año.²⁸ Aunque Zapata de Cárdenas se sirvió de una institución conocida en su diócesis, él la transformó de forma sustancial. En adelante, la función de los alcaldes no se limitó a los asuntos relacionados con la conversión de los

²⁷ CFLZC, Capítulo 4. De los alcaldes. Manuscrito BPRM, fol. 265v.

²⁸ Constitución número XV del sínodo de Santafé convocado por Fray Juan de los Barrios en 1556, en Mario Germán Romero, *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada*, Bogotá, Academia Colombiana de la Historia, 1960, doc. 518, p. 469.

indígenas, sino que se extendió igualmente a su proceso de civilización. En su catecismo, el arzobispo impone a los alcaldes los siguientes deberes: repatriar a quienes hayan dejado la doctrina, informar al doctrinero de todo lo que sucede en la doctrina, visitar las casas y verificar si en ellas se vive conforme a la ley, arrestar y castigar a los delincuentes, controlar y distribuir la producción comunitaria de maíz, castigar a los que vendían materiales o productos destinados a las prácticas religiosas no cristianas, servir de notarios en ciertos casos, reunir y llevar la población a la misa y a la enseñanza de la doctrina, o castigar a los que no se presentaban a estas actividades.

Más allá del control de la población de la doctrina, Zapata de Cárdenas legisló sobre las costumbres sanitarias que los indígenas debían adoptar en dichos espacios.²⁹ La disposición del Metropolitano marcó su especial preocupación por la limpieza del espacio público. Indicó claramente que el aseo del pueblo era responsabilidad del doctrinero, el cual debía asegurarse de que sus fieles lo mantuvieran limpio. Para lograr este objetivo, cada quien debía contribuir desyerbando con frecuencia su propiedad. El prelado estaba convencido de que el aseo era necesario para evitar los posibles problemas de salud pública que podrían diezmar la población.

La preocupación del arzobispo por el aseo no se limitó únicamente al espacio público, ésta se extendió igualmente al espacio privado, pues Zapata de Cárdenas no veía con buenos ojos las viviendas de los indígenas por carecer de divisiones. El arzobispo ordenó que las cocinas y despensas estuvieran apartadas del lugar donde habitaban y dormían los indígenas.³⁰ Con esta nueva disposición, el prelado buscaba no solamente la transformación de la estructura de las viviendas, sino también la transformación de algunas costumbres y comportamientos de los indígenas ligados al espacio de habitación. De esta manera, Zapata de Cárdenas proyectaba modificar radicalmente la vida familiar y mejorar la salubridad en el espacio colonial.

Además de la atención prestada a la limpieza del espacio público y privado, el Metropolitano se preocupó del cuerpo como expresión del individuo. Partiendo del principio de que la desnudez era cosa torpe, fea y deshonesto, el prelado ordenó a los doctrineros persuadir y mandar con todo rigor que ningún

²⁹ CFLZC, Capítulo 5. De la limpieza del pueblo y casas de él. Manuscrito *BPRM*, fol. 265v.

³⁰ *Ibidem.*, fol. 266r.

indio ni india anduviera desnudo.³¹ Si se considera la doctrina como un espacio de colonización, se puede comprender perfectamente que andar desnudo era una costumbre que no correspondía a los valores estéticos ni morales de los colonizadores. Por esa razón y sin equívoco, el arzobispo condena la desnudez y la prohíbe en el perímetro colonial. Si bien los colonizadores andaban más cubiertos que los indígenas, éstos se vestían de alguna forma, pues se sabe que los muisca y otros grupos de las tierras frías se vestían con mantas de algodón para protegerse del frío.³²

La obligación de andar vestidos era una política de la Corona que Zapata de Cárdenas considera necesaria para vivir en armonía en los espacios coloniales. Carlos V había ordenado persuadir a los nativos de vestirse honestamente.³³ Por su parte, el arzobispo exigía a los indígenas andar “vestidos con camisetas y çaragüelles, hasta abajo de la rodilla, que anden cubiertos con sus mantas, y calzados con lo que pudieren, y en esto se ponga todo cuidado. Y, asimismo, que las indias anden vestidas con camisa alta y manta ceñida con su *maure* o *chumbe* que descienda hasta los pies”.³⁴ El problema del vestido no era sólo estético o moral: se trata, sobre todo, de un problema religioso, ya que los indígenas pintaban sus mantas con figuras que fueron consideradas expresiones de idolatría. Obligarlos a vestirse según los parámetros de los colonizadores era obligarlos a asumir un elemento más de la identidad colonial.

Persuadirlos de los aspectos negativos de la desnudez no era suficiente para el arzobispo. Por ello, ordenó a los doctrineros reprender a los que andaban sucios tanto en su cuerpo como en sus ropas y no consentir que se pintaran.³⁵ El problema aquí no es de higiene personal, es de carácter religioso; pues, como en el caso del vestido, las figuras que los indígenas pintaban sobre sus cuerpos fueron consideradas por el colonizador como expresión de desaseo y de idolatría. Un año antes de la publicación del catecismo, la Real Audiencia había prohibido a los indígenas vestir mantas con figuras de tunjos

³¹ CFLZC, Capítulo 6. Del vestido. Manuscrito BPRM, fol. 266r.

³² Alonso Zamora, *Historia de la provincia de San Antonio del Nuevo Reino de Granada*, 2^{da} edición, Bogotá, Editorial ABC, 1945, t. I, p. 329.

³³ De Carlos V, Madrid, 5 de junio y Monzón, 11 de julio de 1552, en *Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias*, *Op. cit.*, libro VI, título. I, ley XXI, t. II, p. 194.

³⁴ CFLZC, Capítulo 6. Del vestido. Manuscrito BPRM, fol. 266r.

³⁵ *Ibidem.*, fol. 266v. Según lo indica Alonso Zamora, tanto los hombres como las mujeres se pintaban la cara y las partes desnudas de sus cuerpos con tinta de *bija* y de *xagua*. Alonso Zamora, *Op. cit.*, t. I, p. 329.

o de demonios.³⁶ En efecto, la satanización de los símbolos religiosos y de la expresión artística de los indígenas conllevó necesariamente la modificación de sus parámetros de comportamiento en el espacio colonial. Esta medida debió influir mucho en el cambio de mentalidad y de identidad que se pretendía lograr en la población indígena.

En el mismo orden de ideas, Zapata de Cárdenas legisló sobre la forma en la que los indígenas debían llevar el cabello. Si se da crédito a los relatos de Alonso Zamora, hay que admitir que los hombres llevaban el cabello largo hasta los hombros, separado en dos, y las mujeres lo llevaban largo.³⁷ Por otra parte, se sabe que, entre los muiscas, hacerse cortar el cabello era un castigo asociado a ciertos delitos menores.³⁸ Pese a ello, Zapata de Cárdenas determinó que los indios llevaran el cabello cortado y cogido, en forma de cola, y las mujeres, trenzado y cordado delante.³⁹ En efecto, la preocupación del prelado por lo estético fue, ante todo, una preocupación religiosa; de esa forma, intentó destruir las expresiones religiosas tradicionales, por considerar que se trataba de una obra del demonio. De la misma manera que el espacio público y privado, el cuerpo del indígena debía exhibir claramente las marcas de la colonización que se resumían en andar vestido, limpio, calzado y en llevar el cabello corto y sujeto en forma de cola o trenza. Estas marcas eran el signo de adopción de una vida según los modelos de comportamiento occidental, la cual se presentaba como radicalmente distinta a la vida que vivían los paganos (idólatras).

Según la visión de los misioneros, en general, y de Zapata de Cárdenas, en particular, existía una gran dificultad para la implantación del cristianismo en el Nuevo Reino de Granada: las borracheras, juegos y bailes que la población indígena practicaba. Este aspecto preocupaba bastante al arzobispo, pues en una de sus instrucciones al Rey afirmó:

³⁶ Ordenanzas de Tunja, Santafé, el 7 de diciembre de 1575, AGI, *Patronato* 196, ramo 8, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VI, doc. 1048, p. 460.

³⁷ Alonso Zamora, *Op. cit.*, t. I, p. 329.

³⁸ *Ibidem.*, p. 331; Gonzalo Fernández de Oviedo. *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar océano*. Edición y estudio preliminar de Juan Pérez de Tudela, Madrid, Ediciones Atlas, 1959, vol. 3, p. 121.

³⁹ CFLZC, Capítulo 6. Del vestido. Manuscrito BPRM, fol. 266v.

Mal común es en todas las Indias las borracheras que los indios hacen y las ofensas de Dios gravísimas que allí se cometen. [...] De lo que yo he visto en ellas, se matan unos a otros y se hacen incestos gravísimos de hermanos con hermanas, padres con hijas y otros pecados muy graves. Será necesario que Su Majestad mande con gravísimo rigor se quite esto de todo punto, porque el ordinario no es parte ninguna para ello y sería justo obviar a tan gran maldad.⁴⁰

Más que condenar las borracheras, bailes y fiestas, el Metropolitano condenaba los pecados, comportamientos inmorales, que en dichas manifestaciones se cometían. Para provocar la intervención de su interlocutor, el prelado insiste sobre la gravedad de los pecados allí cometidos. En vista de ello, Zapata de Cárdenas exigía una intervención radical por parte del Rey, pues él no tenía jurisdicción en el asunto. Pese a ello, el arzobispo ordenó a los doctrineros no consentir ese tipo de manifestaciones “si no fuere un regocijo lícito de día, un día de fiesta en la tarde, y con templanza y delante el sacerdote y en ninguna manera de noche”.⁴¹ La presencia del doctrinero y las condiciones de temporalidad aparecen como dos elementos de legalidad. Así toda manifestación lúdica realizada sin la autorización y sin la presencia del doctrinero y en un marco temporal diferente al ordenado era considerada ilícita.

La incompatibilidad de las manifestaciones lúdicas, culturales y religiosas de los indígenas con las representaciones de la moral de los colonizadores ilustraba, según la visión del arzobispo, el estado de «barbarie» en el que se encontraba la población nativa. Desde el punto de vista del colonizador, estas actividades eran obra del demonio y oportunidades que éste aprovechaba para incrustarse en el tejido social de las comunidades indígenas.⁴² Para tratar de erradicar este tipo de manifestaciones del imaginario de los indígenas, Zapata de Cárdenas ordenó al doctrinero inventarles algunos juegos decentes para divertirlos sanamente.

⁴⁰ Instrucción de Zapata de Cárdenas a Martín Mendoza, Juan de Vera y Juan López, sin lugar ni fecha, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 16, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VII, doc. 1050, p. 23.

⁴¹ *CFLZC*, Capítulo 7. De la borracheras, los juegos y bailes paganos. Manuscrito *BPRM*, fol. 266v.

⁴² Mercedes López, *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2001, p. 154.

La obra de colonización no sólo preveía la destrucción del espacio indígena, sino también la construcción del espacio colonial. Partiendo del principio de que sin castigo no se pueden remediar los vicios, el arzobispo ordenó la construcción de una prisión con celdas. Indicó que este lugar debía construirse lejos de la casa del sacerdote y, por ningún motivo, debería servir de iglesia.⁴³ El concepto de prisión estaba directamente ligado a la aplicación de la ley, pues sólo el trasgresor podría ser encarcelado. Es importante señalar que la ley, a la que se hace referencia aquí, no es otra cosa que el conjunto de normas dictadas por el arzobispo. Por ejemplo, todos aquellos que en la doctrina continuaban la práctica de las costumbres y los ritos de sus ancestros, contrarios a los principios morales de los colonizadores, merecían ser encarcelados. Para Zapata de Cárdenas, el castigo debía disuadir a los indígenas de vivir como «bárbaros» y paganos. El prelado creía profundamente en el valor pedagógico del castigo. Como máxima autoridad judicial de la doctrina, el doctrinero debía juzgar los casos de trasgresión de la norma y determinar el castigo. Sin embargo, castigar y encarcelar eran acciones confiadas a los alcaldes, pues estas acciones no eran dignas de un hombre de Iglesia, como ya fue indicado anteriormente.

Estas prescripciones buscaban cambiar el sistema de valores sobre el cual se fundaban las relaciones sociales entre los indígenas. La introducción de un nuevo código legislativo implicaba necesariamente cambios profundos en su escala axiológica. Así, lo que había sido hasta el momento aceptado socialmente se convierte, de un momento a otro, en algo inmoral e inaceptable y, por tanto, objeto de prohibición. Las nuevas leyes impusieron un nuevo sistema de valores, contrario al que servía de fundamento al imaginario indígena. En ese nuevo contexto, respetar las leyes impuestas por el arzobispo significaba necesariamente la adopción del sistema de valores subyacente en ellas.

LA PROTECCIÓN DE LA POBLACIÓN

La organización de las doctrinas como espacios de “civilización” y de cristianización no exigía solamente el control de la población que allí vivía, sino también su protección. De hecho, la Corona había deseado hacer del espacio colonial un espacio seguro y en el cual no se toleraría el maltrato a la

⁴³ *CFLZC*, Capítulo 8. De las prisiones. Manuscrito *BPRM*, fol. 267r.

población indígena.⁴⁴ Aunque no se pueda decir que Zapata de Cárdenas se comprometió abiertamente con la lucha por la defensa de los indígenas, como lo hizo su homólogo Juan del Valle,⁴⁵ hay que reconocer, sin embargo, que siempre se preocupó por aplicar la ley que estipulaba que los obispos debían cuidar de ellos y, dado el caso, reparar el daño que se les había hecho.⁴⁶

Los capítulos 9 y 10 del catecismo abordan directamente esta cuestión. Aunque muy corto, el primero de ellos es fundamental en la definición del tipo de sociedad que estaba delineando el segundo arzobispo de Santafé. En su programa estaba igualmente proyectado el establecimiento y la preservación de la paz y de la armonía en el espacio colonial. Partiendo del hecho de que los negros, los mestizos, los ladinos y los mulatos perturbaban los pueblos,⁴⁷ ordenó a los doctrineros no consentir su presencia en las doctrinas. Para justificar la medida, el arzobispo recurrió una vez más al discurso oficial de la Corona. En esta ocasión, se trataba de una cédula de Felipe II, en la que el Soberano prohibía que en las reducciones y pueblos de indios pudieran vivir españoles, negros, mulatos o mestizos, ya que este tipo de personas eran hombres inquietos, de mal vivir, ladrones, jugadores, viciosos y gente perdida que enseñaba sus malas costumbres, ociosidad y vicios a los indígenas.⁴⁸ Evidentemente, había que evitar el contacto de éstas con ellos, porque podían corromperlos. Esto condujo al Soberano a establecer que fueran castigados con graves penas si se asentaban en dichos pueblos.

A pesar de las numerosas similitudes entre lo ordenado por Zapata de Cárdenas y la cédula de Felipe II, hay que decir que la prescripción del arzobispo no hace alusión a los españoles. Esto puede explicarse porque la legislación de Indias les prohibía quedarse más de dos días en dichos pue-

⁴⁴ Las Leyes de Indias solicitan la protección de los indígenas en todos los planos. De Felipe II, *Ordenanza de Audiencia* de 1563, en *Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias*, *Op. cit.*, libro VI, título X, ley 2-3, t. II, p. 273.

⁴⁵ Sobre este tema consultar el estudio de Juan Friede, *Vida y Luchas de Don Juan del Valle, primer obispo de Popayán y protector de indios*, Popayán, Editorial Universidad del Cauca, 1961, 270 p.

⁴⁶ Cláusula del testamento de Isabel la Católica, en *Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias*, *Op. cit.*, libro VI, título. X, ley I, t. I, p. 272.

⁴⁷ CFLZC, Capítulo 9. Que no consientan los sacerdotes quien perturbe el pueblo. Manuscrito BPRM, fol. 267r.

⁴⁸ Cédula de Felipe II, Madrid, 2 de mayo de 1563, en *Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias*, *Op. cit.*, libro VI, título III, ley XXI, t. II, p. 212.

blos.⁴⁹ Dado que la ley era bastante clara, es muy posible que el arzobispo no hubiera considerado necesario o pertinente recordarlo. Sin embargo, y contra toda previsión, prohibió la presencia de los ladinos en las doctrinas, pese a que eran indígenas.

En efecto, el arzobispo quiso confinar la población indígena en las doctrinas con el fin de evitar todo contacto perjudicial con otros grupos sociales. Pero, más allá de este intento, que tenía su justificación en el perjuicio moral que podían sufrir los indígenas, el prelado buscaba, con esta disposición, determinar el componente étnico de estos espacios coloniales; Zapata de Cárdenas, la población de las doctrinas debía ser exclusivamente indígena. Esta situación facilitaba la tarea del doctrinero en su doble misión de «civilizar» y de cristianizar la población que le era confiada. Es igualmente posible considerar que el arzobispo quería hacer de la doctrina un espacio de protección de los indígenas, un espacio en el cual no fueran asediados por los encomenderos.⁵⁰ Aunque la disposición puede interpretarse también como una actitud segregacionista, su discurso no permite verificar esta hipótesis.

El hecho de que el arzobispo se haya apropiado del discurso oficial de la Corona y lo haya destinado a su interlocutor formal obligaba a este último a implicarse mucho más en la defensa de sus fieles y a convertirse en el garante del cumplimiento de la norma. En la actualización de la norma hecha por el arzobispo, ya no fue la Corona, sino la autoridad episcopal la que prohibía a negros, mestizos, ladinos, mulatos y españoles, permanecer o establecerse en los territorios dedicados a la evangelización de la población nativa.

En el capítulo 10, el arzobispo establece el protocolo que se debía respetar cuando el doctrinero debía corregir a un encomendero o a un mayordomo acusado de haber infligido malos tratos a los indígenas o de haberles impedido presentarse a la enseñanza de la doctrina. En el espíritu de Zapata de Cárdenas se trataba de una nueva medida de protección de la población indígena. En esta disposición, el arzobispo se dirige indirectamente a los encomenderos y a los mayordomos así como a los superiores de los religiosos y a los gobernadores. De manera especial, quiere que los primeros respeten la norma establecida y

⁴⁹ Real Cédula de Carlos V, Valladolid, 20 de noviembre de 1536, en *Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias*, *Op. cit.*, libro VI, título III, ley XXIII, t. II, p. 212.

⁵⁰ Sobre la función de los pueblos, ver el capítulo sobre el urbanismo de George Kubler, *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.

que el resto actúe cuando el doctrinero solicite su intervención para solucionar, por la vía pacífica, los eventuales litigios entre el doctrinero y los encomenderos.⁵¹ La norma procuraba implicar al poder civil y religioso para defender a los indígenas de los abusos de los colonos, hacer respetar el tiempo concedido a la enseñanza de la doctrina y establecer las instancias para la solución de conflictos. El envío de una causa a una instancia superior marcaba bien la intención del arzobispo de llevar su combate hasta el final.

Sin duda alguna, la cuestión de los malos tratos inquietaba al pastor y a los funcionarios coloniales. En varias ocasiones, tanto los encomenderos como los religiosos fueron acusados de maltrato a los indígenas ante las autoridades coloniales. Los primeros hicieron de la encomienda un asunto meramente económico, una máquina de explotar la mano de obra indígena, en lugar de una institución humanitaria que buscaba la libertad de los nativos, como era su vocación inicial.⁵² Pese a que Carlos V prohibió los “servicios personales”,⁵³ que no eran más que una forma de esclavitud, la explotación de los indígenas continuó a lo largo del período colonial. Los religiosos por su lado, participaron igualmente en dicha explotación. Pese a que la ley estipulaba que eran los encomenderos los encargados de pagar los servicios de los doctrineros, los indígenas se veían frecuentemente forzados a pagar estos servicios.

En 1573, Juan de Avendaño, hijo de un rico encomendero de Tunja, denunció, ante del Consejo de Indias, los abusos de los encomenderos del Nuevo Reino Granada, la complicidad de los monjes y la incompetencia de la Real Audiencia.⁵⁴ Demostró en particular que los trabajos excesivos a los cuales estaban sometidos los indígenas no les permitían asistir a las enseñanzas de la doctrina y, cuando encontraban el tiempo, debían también llevar leña y pasto para los caballos del encomendero y del religioso; de lo contrario podían ser duramente azotados. Sobre este asunto, la posición de fray Pedro Aguado era esencialmente la misma que adoptó el arzobispo. Éste denunció la participación

⁵¹ CFLZC, Capítulo 10. Del recato que ha de tener en remediar los agravios que se hicieren a los indios. Manuscrito BPRM, fol. 267v.

⁵² Real Cédula de Carlos V, Valladolid, 10 de mayo de 1554, en *Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias*, *Op. cit.*, libro VI, título. IX, ley I, t. I, p. 263.

⁵³ Real Cédula de Carlos V, Valladolid, 22 de febrero de 1549, en *Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias*, *Op. cit.*, libro VI, título. XII, ley I, t. I, p. 285.

⁵⁴ Carta de Juan de Avendaño al Consejo de Indias, Tunja, primero de octubre de 1573, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 83, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VI, doc. 994, p. 268.

de los religiosos en los malos tratos infligidos a los naturales e indicó que, para los encomenderos, cuanto más un religioso hacía trabajar a los indígenas, más lo apreciaban.⁵⁵ Dos consecuencias surgían de esta situación: la imposibilidad para los indígenas de presentarse a la enseñanza de la doctrina y la muerte, pues no disponían siquiera del tiempo necesario para cultivar sus sementeras, y así poder alimentar a sus familias.⁵⁶

Consciente de la gravedad de la situación, Zapata de Cárdenas encargó y mandó a los sacerdotes no exigir “dinero ni otra cosa alguna por la predicación del Evangelio y enseñamiento de la doctrina, ni por dar el sacramento del bautismo y el de la confesión y los demás sacramentos”.⁵⁷ Pero la medida adoptada por el arzobispo no fue respetada por todos los clérigos. En 1580, el cacique Juan de Ubatoque indicó a las autoridades reales que, aparte de pagar lo requerido por el encomendero, él y sus indios habían pagado al doctrinero cuarenta pesos cada año, sin contar que cada semana debían entregarle dos cargas de maíz y tres gallinas. Para el cacique, esta situación merecía una solución, pues cada día los indígenas huían de su repartimiento a causa, entre otros, de los altos costos de la conversión.⁵⁸ En general los indígenas de la región percibieron la estrecha relación que existía entre la cristianización y la imposición de nuevos trabajos y tributos. Afirma Mercedes López que durante casi medio siglo, los indígenas de la región debieron asumir los gastos de su propia evangelización.⁵⁹

En otro orden de ideas, Zapata de Cárdenas deseaba que los indígenas comprendieran que las normas establecidas en su catecismo buscaban mejorar las condiciones en las que vivían. Por ello, solicitó a los doctrineros ganarse la simpatía y la estimación de sus fieles, pues sólo ellos estaban en capacidad de establecer con los indígenas una relación de padre o de maestro fundada en el amor, antes que en el derecho. Con su actitud benévola, el doctrinero debía lograr persuadirlos de la verdad que les predicaba, y defendiéndolos de los

⁵⁵ Memoria de Fray Pedro Aguado al Rey, s.l. [1575], AGI, Audiencia de Santafé, leg. 234, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VII, doc. 1072, p. 145, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VII, doc. 1072, p. 145.

⁵⁶ *Ibidem.*, p. 147.

⁵⁷ CFLZC, Tercera parte del catecismo, Capítulo 7. De [lo que] los doctrineros podrán llevar. Manuscrito, BPRM, fol. 335v. El resto de estipendios establecidos por el arzobispo son razonables y no buscaban la explotación del indígena.

⁵⁸ AGN, Sección Colonia, *Curas y obispos*, t. 17, fol. 350.

⁵⁹ Mercedes López, *Op. cit.*, 2001, p. 122.

encomenderos, les podía mostrar de qué lado estaba. Esto condujo al arzobispo a ordenar a su clero “[procurar] siempre dar a entender a los indios lo que por ellos hace, para que le cobren amor; y en todo se le encomienda el buen modo y modestia y la buena industria, para que pueda en paz conseguir lo que en esto pretende”.⁶⁰ En lo que se refería al tratamiento dado a los indígenas, la realidad colonial se presentaba bajo un doble aspecto: los malos tratos que se infligían a la población nativa y la benevolencia de las Leyes de Indias.

Buscando siempre el bienestar y el beneficio de los indígenas, Zapata de Cárdenas determinó que hubiera, en cada doctrina, una casa, desviada un poco de la iglesia, que sirviera de sitio para cuidar a los ancianos y a los enfermos.⁶¹ Este nuevo espacio, el trazado de los pueblos de indios se hacía más complejo y elaborado para responder mejor a las necesidades de sus pobladores. La aparición de nuevos establecimientos para ofrecer servicios especializados debió impactar fuertemente el imaginario indígena. En el proyecto del arzobispo la construcción de una enfermería no era un asunto meramente urbanístico. Para el prelado este establecimiento debía ser signo de caridad y de testimonio del amor del doctrinero por sus fieles. De hecho, con la aparición de los establecimientos de salud se elevaba la calidad de vida de la población indígena. En efecto, se trataba de una nueva medida que pretendía proteger a dicha población, no de otros grupos sociales que pudieran causar males morales, sino, entre otros, de la enfermedad, un enemigo que golpeó con toda su fuerza a la población indígena durante el episcopado del segundo arzobispo de Santafé.⁶²

Hay que señalar que, consecuentemente, la disposición de Zapata de Cárdenas también buscaba alejar a la población de la doctrina de sus jeques, ya que éstos tenían, entre otras funciones, la de curar a los enfermos.⁶³ Alejarlos de las prácticas de la medicina tradicional era alejarlos de la posibilidad de seguir en la idolatría, pues se creía que estas prácticas estaban asociadas

⁶⁰ *CFLZC*, Capítulo 10. Del recato que ha de tener en remediar los agravios que se hicieren a los indios Manuscrito *BPRM*, fol. 267v.

⁶¹ *CFLZC*, Capítulo 11. Del orden que se tendrá en curar los enfermos y remediar los pobres y viejos. Manuscrito *BPRM*, fol. 268r.

⁶² Zamora cuenta que en 1587 empezó una terrible epidemia de viruelas que duró al menos tres años.

⁶³ María Stella González de Pérez, “Sacerdotes muisca y la paleontología lingüística”, *Boletín del Museo del Oro* n° 40, 1996, p.51.

con el demonio. La aparición de las enfermerías en el trazado de los pueblos contribuyó al cambio de mentalidad de los indígenas sobre la eficacia de su medicina y de sus curanderos. Pues, como en otras culturas, el colonizador trató por todos los medios de demostrar la ineficacia de las curaciones realizadas por los jeques.

La construcción y el mantenimiento de estos espacios exigían un medio de financiación. En el capítulo 12 de su catecismo, Zapata de Cárdenas estableció cómo el doctrinero debía proceder para financiar dicha obra. La propuesta del prelado se inscribe en la óptica de la economía solidaria, según la cual los indígenas debían trabajar en la labranza comunitaria después de haber trabajado en las sementeras de sus encomenderos, de sus caciques y en las suyas propias.⁶⁴ Este aumento de trabajo podía ser percibido como una carga suplementaria difícil de cumplir, pues si se consideran los testimonios de Juan de Avendaño y de fray Pedro Aguado, los indígenas estaban sobrecargados de trabajo y no les quedaba tiempo para cultivar sus propias sementeras, a causa de la explotación a la que eran sometidos por los encomenderos.

Sabiendo que convencerlos era difícil, el arzobispo utilizó dos argumentos para ello: los beneficios económicos que se podrían obtener y el orgullo de ver su iglesia embellecida. Por otro lado, el prelado los invitaba a criar algunas aves para obtener muchos más beneficios, los cuales eran distribuidos entre la población según los criterios establecidos por los alcaldes, que eran, de alguna forma, los guardianes de la producción y los responsables de su distribución. Si después de esta distribución quedaba algo, debía invertirse en la compra de ropa, jabón, especies o aceite para el hospital. Si todavía quedaba algo, se debía emplear para comprar algunos artículos para la celebración del culto.

Mercedes López indicó en su estudio que “en el contexto colonial, una labranza comunal era una imposición de los funcionarios, quienes además dedicaban su producto para fines relacionados con la evangelización”.⁶⁵ La conclusión de la antropóloga se queda corta, pues según el análisis de las prescripciones adoptadas por el arzobispo Zapata de Cárdenas hay que decir que en el contexto colonial estas labranzas fueron impuestas igualmente por los hombres de Iglesia. Con la implantación de ese tipo de actividades

⁶⁴ *CFLZC*, Capítulo 12. De la labranza de la comunidad del pueblo. Manuscrito *BPRM*, fol. 268v.

⁶⁵ Mercedes López, *Op. cit.*, p. 147.

económicas, el arzobispo quería realizar el ideal del trabajo comunitario, de la fraternidad y de la asistencia a los más pobres, según el modelo utilizado por las primeras comunidades cristianas.

LA INSTRUCCIÓN DE LOS HIJOS DE LA ELITE INDÍGENA

En el proyecto trazado por Zapata de Cárdenas, la doctrina aparece también como un espacio de instrucción y un lugar de difusión de la cultura occidental. En el capítulo 13 de su catecismo, el prelado prescribe la construcción de un bohío que alojaría la escuela para asegurar la instrucción secular y religiosa de los hijos de la elite indígena. No se trata del bohío tradicional, sino de una construcción colonial que dividía el espacio en celdas dotadas de barbacoas para dormir. En efecto, el arzobispo solicita al doctrinero tener veinte de estos muchachos en una escuela que se podría calificar de internado.⁶⁶ Estos establecimientos de educación se convertían, junto con las iglesias, en los focos de promoción y de difusión de los modelos de comportamiento de los colonizadores, de transformación cultural y de «civilización» y cristianización. Allí debía prepararse el modelo del indígena colonizado para que fuese apreciado e imitado por el resto de la población.

La fuente de esta prescripción puede ser doble. De un lado, las Leyes de Burgos, que ordenaban a los caciques de la Española confiar sus hijos menores de 13 años a los franciscanos para enseñarles tanto a leer y a escribir como los aspectos relacionados con la fe.⁶⁷ De otro lado, Carlos V había favorecido la fundación de ese tipo de establecimientos en los Virreinos de Nueva España y Perú.⁶⁸ En general, en toda la América española, los franciscanos se ocuparon de la enseñanza de los hijos de la nobleza indígena.⁶⁹ Según el testimonio del

⁶⁶ CFLZC, Capítulo 13. De los niños que en particular se ha de enseñar. Manuscrito BPRM, fol. 269r.

⁶⁷ Leyes de Burgos (1512) en Francisco Morales Padrón, *Teoría y leyes de la conquista*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, Centro Iberoamericano de Cooperación, 1979, artículo 17.

⁶⁸ Decreto de Carlos V, Madrid, 8 de diciembre de 1535 en Don Miguel de la Guardia, *Las Leyes de Indias*, Madrid, Establecimiento tipográfico de Pedro Núñez, 1889, libro I, título XXIII, ley XI, t. I, p. 126.

⁶⁹ Sobre el particular, consultar el capítulo sobre el racismo en el estudio de Robert Ricard, *La conquista espiritual de México: Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, traducción de Ángel María Garibay K., México, Fondo de Cultura Económica, 1986, reimpresión 1992, p. 181-198.

superior de esta Orden, el Nuevo Reino de Granada no es la excepción. Desde su llegada a éste, los franciscanos cumplieron esta labor.⁷⁰ Igualmente, durante su estadía en Perú, Zapata de Cárdenas debió haber conocido el funcionamiento de esta institución, que implantó en su diócesis, con las adaptaciones pertinentes según las exigencias del contexto.

Los hijos de la nobleza indígena que eran educados en los referidos establecimientos no podían abandonar estos lugares sin haber terminado la instrucción correspondiente.⁷¹ Durante el proceso de formación, estos jóvenes debían estar al servicio del doctrinero. Ellos prestaban sus servicios en la misa, recitaban las oraciones, cantaban, tocaban un instrumento, enseñaban la doctrina y desyerbaban los campos comunitarios. Además, debían aprender un arte, el castellano y las costumbres de los españoles, y actuar según los principios de la moral cristiana; estos jóvenes servían de intérpretes a los misioneros que no conocían las lenguas de los indígenas. En efecto, la formación de un indígena colonial resultaba ser un proceso bastante complejo en el que intervenían variables lingüísticas, morales, religiosas, sociales y culturales.

A la cabeza de estas instituciones se encontraba el doctrinero, quien, por su función, se convertía en una mediación cultural y en un difusor popular de la cultura y de los valores occidentales. En otros términos, el doctrinero aparece como un agente de aculturación por el cual un nuevo orden socio-cultural, un nuevo imaginario se imponía a los indígenas. Por otro lado, estos establecimientos educativos constituían un elemento importante en el trazado del pueblo. Si bien la iglesia era el lugar de culto, la cárcel era el de castigo, la enfermería, de tratamiento y recuperación, y la escuela era el de la instrucción sistemática.

Como se sabe, las sociedades precolombinas del Nuevo Reino de Granada no tenían noción de escrituras alfabética o jeroglífica, lo cual las hacía mucho más vulnerables al proceso de transformación cultural emprendido por los colonizadores. La escolarización de los hijos de la nobleza indígena seguramente tuvo efectos devastadores sobre el conjunto de las expresiones

⁷⁰ Carta del superior de los franciscanos al Rey, Santafé, 11 de septiembre de 1551, en Luis Carlos Mantilla, *Historia de la arquidiócesis de Bogotá: su itinerario evangelizador 1564-1993*, Bogotá, Arquidiócesis de Bogotá, 1994, p. 60.

⁷¹ Las normas del arzobispo no establecen la duración de dicho ciclo. Si Zapata de Cárdenas se conformó a las Leyes de Burgos, este ciclo debía ser de cuatro años. Leyes de Burgos, en Francisco Morales Padrón, *Op. cit.*, artículo 17.

socioculturales de los indígenas. La primera de esas grandes consecuencias que se pueden considerar fue la rápida desaparición de las lenguas nativas, en particular, de la lengua chibcha. Cuando Alonso de Zamora escribió su crónica a finales del siglo XVII, anotó: “En todo lo más de este Reino, especialmente en las tierras cálidas han olvidado la variedad de lenguas en que hablaban; y la española la hablan, entienden y pronuncian con más propiedad y perfección que muchos españoles”.⁷²

Zapata de Cárdenas no fue el único que pretendió implantar en la región un sistema escolar. Los funcionarios coloniales también lo intentaron. En el curso de una sesión de trabajo, el 16 de mayo de 1576, ordenaron la compra de una casa en la ciudad de Santafé para instalar allí una escuela dedicada a la enseñanza de los hijos y de los sobrinos de los caciques, así como de los hijos de otros indígenas notables de la provincia.⁷³ Si se compara el proyecto de los funcionarios coloniales con el del arzobispo Zapata de Cárdenas, se comprueba rápidamente que tienen en común los mismos fines y se dirigen a la misma clientela. Pese a ello, el proyecto del arzobispo era mucho más ambicioso y conoció una difusión mucho más amplia, pues su influjo debía extenderse hasta los confines de su jurisdicción. Con esta nueva norma, el arzobispo ponía las bases de la primera red escolar del Nuevo Reino de Granada. Particularmente, el proyecto de escolarización de los hijos de la nobleza indígena se convirtió en uno de los fundamentos del proceso de transformación sociocultural de las sociedades indígenas del Nuevo Reino de Granada.

LA DOCTRINA COMO ESPACIO DE DECONSTRUCCIÓN RELIGIOSA

Entre los aspectos que más impresionaron a los españoles de las sociedades prehispánicas fue su religiosidad. Según Zapata de Cárdenas, ésta constituía un obstáculo mayor para el establecimiento de un nuevo orden socio-religioso en la diócesis que le fue confiada. Destruir sus expresiones religiosas no era cosa fácil, pues se trataba de un elemento fundamental de la identidad cultural y esencial para el funcionamiento de las sociedades indígenas. En los capítulos

⁷² Alonso Zamora, *Op. cit.*, t. I, p. 330.

⁷³ José Manuel Groot, *Historia eclesiástica y civil de la Nueva Granada*, tomada de la 2ª edición de Don Medardo Rivas, t. I, Bogotá, Ministerio de Educación Nacional, 1956, p. 755.

14 a 18 de su catecismo, el arzobispo da a los doctrineros instrucciones precisas para superar el obstáculo que representaba la expresión religiosa de los indígenas para implantar los modelos de comportamiento y el sistema de creencias, ritos y comportamientos de los colonizadores.

Cuando Zapata de Cárdenas comprendió la fuerza que tenía la religión en la cultura muisca, lanzó una ofensiva sin precedentes para destruir lo que él interpretaba como “todo género de pecados, ritos y ceremonias gentílicas, sacrificios y malas costumbres tocantes al culto del demonio, y los templos para su servicio dedicados; y se borre la memoria de ellos y sus xeques, mohanes, samohanes y sacerdotes”.⁷⁴ En Santafé, muchas de las acciones de destrucción de las expresiones religiosas de los indígenas fueron, con toda seguridad, ejecutadas directamente por el arzobispo. Pero a través de las prescripciones dadas a los doctrineros en su catecismo, implicaba a todos ellos en la lucha contra lo que él llamaba idolatría. Sin embargo, el doctrinero no estaba autorizado para realizar por sí mismo acciones de destrucción de las expresiones religiosas de los indígenas. Esta función, por lo delicado del asunto, fue reservada al Ordinario. En todos los casos, la orden dada al doctrinero fue la misma: como primera medida, informarse y, enseguida, notificar al Metropolitano, para que éste determinara la solución en cada caso.

LA DESTRUCCIÓN DEL ESPACIO RELIGIOSO DE LOS INDÍGENAS

Según los testimonios de los cronistas, los muisca veneraban los lagos, los ríos, las fuentes y ciertas montañas, pero el centro de sus actividades religiosas era el templo local.⁷⁵ Después de la destrucción de sus templos en el momento de la conquista, construyeron en su lugar pequeños santuarios en el territorio que ocupaban. En su apreciación de la situación, Zapata de Cárdenas consideraba que, después de la llegada de los españoles al territorio de los muisca, su fervor religioso había aumentado, en lugar de disminuir. Sobre ello, comunicó al Rey: “Tan viva está hoy la idolatría en este Nuevo Reino y más que antes que los españoles en él entrasen. Porque antes, sólo los caciques tenían

⁷⁴ CFLZC, Prólogo. Manuscrito BPRM, fol. 263r.

⁷⁵ Gonzalo Fernández de Oviedo, *Op. cit.*, vol. 3, p. 118, 120; Pedro Simón, *Noticias historiales de la conquista de tierra firme en las Indias Occidentales*, Bogotá, Biblioteca Banco Popular, 1981, vol. III, p. 386.

adoratorios y ahora no hay ningún indio, por ruin que sea, que no lo tenga”.⁷⁶ Para el Metropolitano, el aumento del número de lugares de culto era la prueba evidente del aumento de fervor religioso de los indígenas y no la consecuencia de la destrucción de sus principales templos. En efecto, la proliferación de los lugares de culto fue una expresión de resistencia a la destrucción y persecución de que fue objeto la religión tradicional. Zapata de Cárdenas consideraba que los indígenas habían hecho de sus viviendas verdaderos santuarios, y veía en ello un aumento del número de sus lugares de culto.

La destrucción de estos lugares se imponía por el hecho de ser un referente religioso de gran importancia. Así, el programa de Zapata de Cárdenas pretendía borrar todo lo que se refería a estos santuarios. Su visión de la situación lo llevó a derogar la disposición del primer Sínodo de Santafé, que sobre el tema había estipulado “que todos los Santuarios que hubieren hechos en todos los Pueblos donde ya ai algunos Yndios Christianos, y lumbre de fe; sean quemados destruidos [...] y si fuere lugar decente se haga allí una Yglesia o a lo menos se ponga una Cruz como señal de cristiandad”.⁷⁷ El arzobispo era contrario a la idea de su predecesor porque los indígenas regresaban a estas iglesias para idolatrar so pretexto de piedad. Por lo tanto, decidió arrasar completamente los santuarios indígenas sin dejar rastro alguno, ni cristiano ni pagano, de su existencia.

La destrucción de las expresiones religiosas no fue un asunto exclusivamente religioso, pues éste tenía igualmente una connotación económica, ya que los beneficios pecuniarios de esta lucha debían ir, en primer lugar, a la iglesia, luego, a la enfermería y finalmente a otras obras piadosas del pueblo.⁷⁸ Esta lucha interesaba sobre todo al doctrinero, porque, gracias al botín alcanzado, se podía financiar la construcción, la ornamentación y la conservación de las

⁷⁶ Carta de Zapata de Cárdenas al rey, Mariquita, 22 de abril de 1575, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 226, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VI, doc. 1022, p. 355.

⁷⁷ Constitución VIII del primer concilio de Santafé (1556), en Mario Germán Romero, *Op. cit.*, p. 465. Se sabe que después de la llegada de los franciscanos al Nuevo Reino de Granada, se dieron a la tarea de destruir los lugares de culto de los indígenas. Carta de Fray Jerónimo de San Miguel al Rey, Santafé, 20 de agosto de 1550, en Carlos Mantilla, *Los franciscanos en Colombia (1550-1600)*, Bogotá, Editorial Kelly, 1984, t. I, p. 106.

⁷⁸ CFLZC, Capítulo 14. Del remedio contra la idolatría de los indios. Manuscrito BPRM, fol. 269v.

iglesias.⁷⁹ En particular, para Juan de Avendaño, joven encomendero de Tunja, el hecho de ver y de concebir las casas de los indígenas como lugares de culto fue un pretexto para arrebatarles sus bienes.⁸⁰

Pero la prescripción sobre la destrucción de los espacios sagrados de los indígenas también pretendía establecer un procedimiento administrativo al cual el sacerdote debía someterse y reconocer, al mismo tiempo, la autoridad del arzobispo. En efecto, la norma prescribía una manera de proceder, la cual debía respetar la estructura administrativa vigente y la jerarquía de poder que ella expresaba. Según esta estructura, el doctrinero, que casi siempre era un religioso, debía primero remitirse a su superior. Éste debía, a su vez, referirse al obispo, que debía dar un informe a los funcionarios coloniales antes de emprender una acción conjunta. Pues toda intervención en materia de destrucción de las expresiones religiosas de los indígenas debía hacerse en colaboración con las autoridades seculares, puesto que en esto tenían jurisdicción.⁸¹ De esta forma, el arzobispo imponía al mismo tiempo un procedimiento administrativo y su propia autoridad como máxima autoridad eclesiástica de la diócesis que le fue encomendada.

Este precepto testimonia además la fuerza represiva y la intolerancia que se debía tener en la destrucción de las expresiones religiosas de los indígenas. En ningún momento se sugiere que se intente otro procedimiento como el de la persuasión. En su ensayo sobre la historia social sobre la provincia de Tunja, Germán Colmenares afirma que la cruzada contra la religión de los indígenas en 1577, en la cual participaron Francisco de Auncibay y Cortés de Mesa, oidores de la Real Audiencia, así como el arzobispo Zapata de Cárdenas, fue la más violenta y la más generalizada de todo el período colonial.⁸² Con su acción, el Metropolitano buscaba, por un lado, honrar a Dios y, por otro, hacer el bien a los indígenas.⁸³ La implantación de una sociedad cristiana en el Nuevo Reino sería imposible, entre otras cosas, sin la destrucción de los lugares de

⁷⁹ La destrucción de los santuarios en 10 pueblos solamente, de las provincias de Santafé y de Tunja, reportó 44,129 pesos de oro. Germán Colmenares, *Op. cit.*, p. 12.

⁸⁰ Carta de Juan de Avendaño al Rey, Tunja, primero de octubre 1573, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 83, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VI, doc. 994, p. 274.

⁸¹ Cédula de Carlos V, Valladolid, 26 de junio de 1523 en Don Miguel de la Guardia, *Op. cit.*, libro I, título I, ley VII, t. I, p. 29.

⁸² Germán Colmenares, *Op. cit.*, p. 11.

⁸³ *CFLZC*, Capítulo 14. Del remedio contra la idolatría de los indios. Manuscrito *BPRM*, fol. 269v.

culto, pues este culto impedía que los indígenas que no se habían convertido se convirtieran, y aquellos que ya lo habían hecho retornaban a sus antiguas prácticas, algo inaceptable para un pastor como Zapata de Cárdenas.

LA PERSECUCIÓN DE LOS JEFES RELIGIOSOS

La destrucción de los lugares de culto en sí no era suficiente para erradicar la idolatría, porque ella no era más que una faceta de un todo, un aspecto de un plan cuidadosamente elaborado. La persecución de los jeques era otra de esas facetas, con la diferencia de que podría ser más importante que toda la destrucción material, porque, gracias al trabajo de este selecto grupo de sacerdotes, los indígenas continuaban aferrados a sus prácticas religiosas tradicionales. Según el criterio de los misioneros y de los funcionarios coloniales, los jeques eran los instigadores de la práctica religiosa y los responsables de los sacrificios, ritos y ofrendas. Desde esa perspectiva, hay que ver a los jeques como hombres de un gran conocimiento religioso, medicinal y cultural. En efecto, eran los mediadores entre el hombre y la cultura, el hombre y el universo, y el hombre y la divinidad.

Como guardianes de las tradiciones de sus antepasados, los dirigentes religiosos de los indígenas se oponían a la introducción de la religión y costumbres de los colonizadores. El primer Sínodo de Santafé (1556) indicaba que quienes más daño hacían a los indios cristianos e impedían a los infieles la conversión eran los hechiceros o jeques que incitaban a los recién convertidos a retornar a sus prácticas religiosas tradicionales.⁸⁴ Sobre este mismo tema, fray Pedro Aguado escribió: “Y así son predicados con mucha libertad de sus jeques y santeros, los cuales los persuaden al servicio de los ídolos y que no crean lo que los cristianos les enseñan, enseñándoles con que sacrifiquen a los demonios animales y aves y aún personas humanas”.⁸⁵ La opinión de Zapata de Cárdenas sobre el caso no es diferente. En el capítulo 16 de su catecismo, denuncia a

⁸⁴ Constituciones del primer sínodo de Santafé, en Mario Germán Romero, *Op. cit.*, p. 474. En el mismo orden de ideas, el presidente del gobierno, el Dr Venero de Leiva, denunciaba a los mohanes como mediadores entre los indígenas y el demonio. Carta del Dr Venero de Leiva, Santafé, 20 de agosto de 1564, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 188, fol. 468, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. V, doc. 770, p. 225.

⁸⁵ Memoria de fray Pedro Aguado al Rey, s.l. [1575], AGI, Audiencia de Santafé, leg. 234, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VII, doc. 1072, p. 144.

los jeques como uno más de los obstáculos mayores que se tenían en el Nuevo Reino de Granada para la predicación del Evangelio y la conversión de los indígenas. Para dar más fuerza a su argumento, el arzobispo describió con detalle el *modus operandi* de estos personajes, “los cuales en acabando el sacerdote de predicar, ellos les dicen y predicán lo contrario, apartándolos de nuestra Santafé, y les dicen que lo que los sacerdotes les enseñan son engaños”.⁸⁶

Para Zapata de Cárdenas, los jeques eran los antagonistas, un grupo que buscaba desacreditar el evangelio y destruir el cristianismo naciente. Él ve en estos personajes a hombres elocuentes que predicaban con un doble objetivo: evitar las conversiones a la religión de los colonizadores y hacer volver a los ya convertidos a la práctica de la religión tradicional. Por sus actividades, los jeques se convirtieron en los enemigos jurados del cristianismo. Ellos fueron rápidamente asimilados a los hechiceros por los colonizadores, lo cual permitió a las autoridades eclesiásticas perseguirlos en todo momento. En efecto, Delumeau demuestra que hubo una coincidencia cronológica entre la Inquisición que ensangrentó al Viejo Mundo y la lucha sin piedad llevada a cabo en el Nuevo Mundo contra el paganismo. Tanto en un lado como en otro, se perseguía al mismo enemigo: Satanás.⁸⁷

Evidentemente, para Zapata de Cárdenas esta situación era inaceptable por el daño que dichos personajes causaban con su predicación; daño de unas consecuencias incalculables, pues sin la conversión era imposible obtener la salvación, fin último del programa del arzobispo. Para evitar tal perjuicio, el Metropolitano ordenó a los doctrineros identificar a todos estos personajes y denunciarlos ante el prelado, para castigarlos con todo rigor conforme a lo estipulado por la ley.⁸⁸ La prescripción da a entender que, una vez identificados, los jeques eran procesados por idolatría; pero esto no es más que una deducción. Lo que sí se sabe es que el primer Sínodo de Santafé (1556) había establecido, en el caso de una primera falta, hacerles comprender la naturaleza del error, con 50 latigazos ejecutados en público y el corte de sus cabellos. En caso de reincidencia, la pena aumentaba a 100 latigazos y a 10 días de encarcelamiento.

⁸⁶ CFLZC, Capítulo 15. De los jeques, mohanes y hechiceros. Manuscrito, BPRM, fol. 270r.

⁸⁷ Jean Delumeau, *La peur en Occident (XIVe-XVIIe): Une cité assiégée*, Paris, Fayard, 1978, p. 261.

⁸⁸ CFLZC, Capítulo 15. De los jeques, mohanes y hechiceros. Manuscrito, BPRM, fol. 270r.

Si la reincidencia persistía, se les consideraba como incorregibles, por lo cual debían ser conducidos ante el obispo o los jueces eclesiásticos.⁸⁹

En su catecismo, Zapata de Cárdenas sólo se refiere a la última fase del proceso propuesto por el Sínodo, sin indicar la naturaleza del castigo que debían recibir los infractores. Es muy probable que el castigo más corriente hubiera sido el encarcelamiento. En definitiva, la estrategia del arzobispo pretendía destruir el mecanismo más importante que tenían los indígenas, en el periodo colonial, de difusión y de conservación de sus tradiciones sociales, culturales y religiosas. En efecto, todo esfuerzo por hacer desaparecer las manifestaciones religiosas de los indígenas sería inútil sin la destrucción de los jeques.

LA DESTRUCCIÓN DE LAS CEREMONIAS Y DE LOS RITOS RELIGIOSOS

Como ya se dijo, desde su llegada a Santafé, en 1573, Zapata de Cárdenas había constatado que los indígenas estaban aún aferrados a sus prácticas religiosas ancestrales. El impacto fue tal que, de inmediato, escribió al Rey para darle cuenta de la situación y de su decepción: “Y es lástima ver cuán poco fruto han hecho en la viña del Señor los que la han cultivado en lo tocante a los naturales. Porque cierto, la mayor parte de ellos están hoy tan obstinados y acostumbrados a sus viejos ritos y ceremonias, que es lástima verlo y saberlo”.⁹⁰

Después de 35 años de presencia cristiana en la región, el arzobispo no comprendía cómo, luego de tanto tiempo de predicación del Evangelio, los indígenas seguían practicando sus ritos y ceremonias. Dos años más tarde, se dirige de nuevo al soberano español para insistirle sobre la gravedad de la situación, la cual consideraba incluso peor que antes de la llegada de los españoles a la región, y manifestó la urgente necesidad de arraigar la doctrina cristiana en los indígenas de su jurisdicción.⁹¹ Para erradicar la práctica de los ritos y ceremonias religiosas tradicionales, el arzobispo identificó tres componentes:

⁸⁹ Constitución XXXI del primer sínodo de Santafé, en Mario Germán Romero, *Op. cit.*, p. 474.

⁹⁰ Carta de Zapata de Cárdenas al Rey, Santafé, del 31 de marzo de 1573, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 226, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VI, doc. 980, p. 212-213.

⁹¹ Carta de Zapata de Cárdenas al Rey, Santafé, del 8 de marzo de 1575, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 226, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VI, doc. 1028, p. 376.

los sacrificios humanos, otros ritos y ceremonias, y los materiales empleados en dichos ritos. El orden en el cual aparecen estos elementos revela la importancia que el arzobispo concedía a cada uno de ellos.

Ante todo, el arzobispo deseaba poner fin a los sacrificios humanos, dado que lo escandalizaban profundamente. Poco antes de la publicación de su catecismo, había expresado su desaprobación a este género de celebraciones, ya que él no podía tolerar los sacrificios humanos ni la antropofagia.⁹² Convencido de ello, ordenó a cada doctrinero informarse del momento en que dichos sacrificios o «carnicerías» tenían lugar.⁹³ Éstos, a su vez, debían informar al arzobispo, para que éste remediara la situación y aplicara, con todo rigor, el castigo que se imponía, sobre todo cuando el sacrificio implicaba la muerte de un joven. Debido a la gravedad de la situación, el doctrinero era marginado del proceso de castigo. Su participación se limitaba a una labor de inteligencia sobre el terreno, pues sólo al obispo, máxima autoridad eclesiástica, le correspondía denunciar a los caciques que practicaban sacrificios humanos para ser castigados. Probablemente estas denuncias se hacían ante los funcionarios coloniales, que, en última instancia, debían castigar a los responsables de tales acciones, calificadas de bárbaras por el propio arzobispo.

La prescripción indica que dichos sacrificios se realizaban en circunstancias muy particulares: durante las fiestas solemnes y durante la construcción de los templos y de las casas para los caciques, que eran los espacios más significativos de cada comunidad. De acuerdo con la liturgia muisca, una vez cavados los cimientos de estos edificios, una joven doncella era depositada en cada hoyo, y ella debía recibir sobre su pecho los pesados troncos que servían de soporte al edificio o al cercado en construcción.⁹⁴ Pero el sacrificio humano más importante entre los muisca era el del *moxa*, un joven escogido desde su nacimiento para ser sacrificado al Sol, cuando alcanzara su madurez sexual.⁹⁵

La aparición de los cementerios para enterrar los infieles en el trazado urbanístico de las doctrinas se inscribe igualmente en el plan de destrucción de las ceremonias y ritos religiosos de los indígenas. Según Zapata de Cárdenas,

⁹² Instrucción de Zapata de Cárdenas a Martín Mendoza, Juan de Vera y Juan López, s/l [1576], AGI, Audiencia de Santafé, leg. 16, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VII, doc. 1050, p. 23.

⁹³ *CFLZC*, Capítulo 16. De los sacrificios de sangre humana. Manuscrito, *BPRM*, fol. 270v.

⁹⁴ Fundación Misión Colombia, *Historia de Bogotá*, t. I, Conquista y Colonia, Bogotá, Salvat - Villegas editores, 1989, p. 55.

⁹⁵ Gonzalo Fernández de Oviedo, *Op. cit.*, vol. 3, p. 121; 128.

los muiscas enterraban sus muertos con artefactos y cosas materiales y en muchos casos, cuando un cacique moría, sus servidores eran sacrificados para ser enterrados con ellos.⁹⁶ Para erradicar estas costumbres que atentaban contra la moral y las costumbres cristianas, el arzobispo ordenó a los doctrineros informarlo de tal situación y no consentir que los infieles fueran enterrados fuera de dichos espacios. Por otra parte, ordenó que los fieles lo fueran en la iglesia, conforme a su calidad.⁹⁷ Con su reglamentación, el arzobispo combate las creencias sobre la muerte y el más allá de los indígenas y, al mismo tiempo, propone la forma en que se debían enterrar los cristianos.

Por supuesto, estos sacrificios eran intolerables en un contexto de cristianización, porque entraban en conflicto con los principios morales inscritos en la doctrina cristiana. Estas expresiones religiosas de los indígenas fueron consideradas como pecados contra la naturaleza porque eran acompañadas de toda clase de «bestialidades».⁹⁸ Estas «costumbres bárbaras», que horrorizaron a los europeos, les sirvieron de cómodo pretexto para subyugar a los indígenas, como lo anota Delumeau⁹⁹ y destruir sus expresiones religiosas.

Además de los sacrificios humanos, los demás ritos y ceremonias de los indígenas también inquietaban al arzobispo, por considerar que eran innumerables.¹⁰⁰ En efecto, los muiscas celebraban sus divinidades y buscaban su favor por medio de oraciones, ayunos, ofrendas, sacrificios, ritos y ceremonias. Su religiosidad se manifestaba entre otras cosas por el gran número de figurillas sagradas (santillos) fabricadas en oro fino. Los que no poseían una de oro tenían una de hilo de algodón, arcilla blanca, plumas, cera o madera. Su devoción a estas figurillas era tal que, tanto en período de paz como de guerra, las llevaban siempre colgadas en su brazo en una esportilla, como lo indica Gonzalo Fernández de Oviedo en su crónica.¹⁰¹

Además de indicar que dichos ritos y ceremonias eran innumerables, el arzobispo subraya que estas expresiones religiosas eran obra del diablo. La

⁹⁶ CFLZC, Capítulo 6 de la tercera parte. Del lugar donde se enterrarán los indios infieles. Manuscrito, BPRM, fol. 334v.

⁹⁷ CFLZC, Capítulo 9 de la tercera parte. De las sepulturas. Manuscrito, BPRM, fol. 337r.

⁹⁸ Cédula de Felipe II, Lérida, 8 de agosto de 1551, en Don Miguel de la Guardia, *Op. cit.*, libro I, título I, ley VII, t. I, p. 29.

⁹⁹ Jean Delumeau, *Op. cit.*, p. 255.

¹⁰⁰ CFLZC, Capítulo 17. De otros ritos y ceremonias gentílicas, so especie de juego, que se reducen a sacrificios que hacen. Manuscrito, BPRM, fol. 271r.

¹⁰¹ Gonzalo Fernández de Oviedo, *Op. cit.*, vol. 3, p. 127.

satanización de dichas expresiones sirvió de justificación moral para emprender su destrucción en nombre del Evangelio y las convirtió, jurídicamente hablando, en ilegales. Atacando estas expresiones, Zapata de Cárdenas se lanzaba a una lucha sin cuartel contra el demonio, pues todo acto de destrucción de ritos y ceremonias de los indígenas era para él una victoria sobre el poder del diablo. Liberándolos del poder del demonio, él podría conducirlos hasta Dios. De esta forma, es preciso decir que la salvación de los indígenas era posible sólo si se destruían sus ritos y ceremonias.

El arzobispo se presenta aquí como quien tiene el deber moral y legal de extirpar y de erradicar toda “superstición” diabólica de su diócesis. Sin embargo, delega gran parte de esta responsabilidad a los doctrineros. Por eso, les manda obtener información acerca de los juegos de los indígenas de los cuales “resultan sacrificios y cultos de idolatría y agüeros, y sabidos, den aviso de ello para que se manden quitar, como son el correr la tierra, el tirarse con tiraderas unos a otros cuando hay falta de agua y algunas cazas generales, lo cual, con otras innumerables cosas que podrá saber las reducen a agüeros y cultos del demonio”.¹⁰² Hay que señalar que, como en el caso de los sacrificios humanos, la misión y el deber moral de los doctrineros era informar al Ordinario acerca de la situación, para que éste la remediara con todo rigor y sin ahorrar esfuerzos.

El programa de erradicación de la idolatría adoptado por Zapata de Cárdenas se extendió a otros aspectos de la vida cotidiana de los indígenas como la caza. En cuanto actividad vital para la subsistencia de su grupo social, el cazador recurre no solamente a sus mejores armas y más sofisticadas técnicas de caza para atrapar la presa, sino que también recurre al rito para obtener éxito en dicha empresa. Con el rito el cazador busca obtener el favor de los dioses que en última instancia son quienes le otorgan o no la presa. Los muiscas no son la excepción a esta regla que según Angelo Brelich es común a los grupos cuya la subsistencia está ligada a la caza y la recolección.¹⁰³ En efecto, el arzobispo demonizó algunas cazas que se practicaban entre ellos por considerar

¹⁰² *CFLZC*, Capítulo 17. De otros ritos y ceremonias gentílicas, so especie de juego, que se reducen a sacrificios que hacen. Manuscrito, *BPRM*, fol. 271r.

¹⁰³ Angelo Brelich, «Prolégomènes à une histoire des religions», en *Histoire des religions*, volume 1, Gallimard, 1970, p. 14.

que éstas se reducían a agüeros y a adorar el demonio.¹⁰⁴ El Metropolitano se reservó para sí el derecho de remediar la situación y pidió que se le diera aviso de la existencia de tales eventos. Controlando esta actividad, Zapata de Cárdenas obligaba a los indígenas a cultivar mucho más para poder subsistir, situación que los conminaba a quedarse en los espacios coloniales, pues el colonizador se había apropiado las mejores tierras para el cultivo.

El último de los aspectos relacionado con la destrucción de las prácticas religiosas de los indígenas es la comercialización de los productos utilizados por ellos en sus celebraciones religiosas. En efecto, Zapata de Cárdenas buscaba acabar con la compra y venta de estos productos en los espacios coloniales.¹⁰⁵ Él estaba seguro de que, controlando el mercado de productos como el moque, una planta aromática que se echaba en el fuego para sahumar los jeques y los ídolos,¹⁰⁶ podía impedir dichas prácticas. Pero para tener éxito en la empresa, más que controlar el mercado, era necesario controlar a los comerciantes, y por esta razón, la prescripción autorizaba penas y castigos para quienes vendieran este tipo de productos. Al contrario de los otros casos ligados a la destrucción de las expresiones religiosas de los indígenas, los doctrineros fueron autorizados para actuar directamente, sin necesidad de notificar la situación al Ordinario. Así, después de saber dónde y quién vendía dichos productos, el doctrinero debía incautar y quemar en público el material ritual y, por medio de los alcaldes, proceder al castigo de los infractores. Como en casos anteriores, el arzobispo ordenó aplicar penas mucho más severas a los reincidentes.

En el interior de la doctrina, todas las manifestaciones religiosas contrarias al cristianismo fueron prohibidas. Esto llevó, necesariamente, a los indígenas a modificar sus comportamientos religiosos dentro de los espacios coloniales. Ritos y ceremonias fueron, en adelante, celebrados de forma clandestina o mimetizados en los ritos cristianos como lo reconoce el propio arzobispo.¹⁰⁷ Evidentemente, para evitar ser descubiertos, las prácticas religiosas tradicionales debieron ser adaptadas a las nuevas condiciones, y en lugar de

¹⁰⁴ CFLZC, Capítulo 17. De otros ritos y ceremonias gentílicas, so especie de juego, que se reducen a sacrificios que hacen. Manuscrito, BPRM, fol. 271r.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ Lucas Fernández de Piedrahita, *Historia general de las conquistas del Nuevo Reino de Granada*, Lib. I, Cap. III, 65.

¹⁰⁷ CFLZC, Capítulo 14. Del remedio contra la idolatría de los indios. Manuscrito BPRM, fol. 270r.

realizarlas en el espacio público, se realizaban en el espacio privado o en los espacios naturales lejos de los centros urbanos. La adaptación no sólo fue espacial, ella operó igualmente cambios importantes en la temporalidad del rito. Así, las ceremonias y ritos tradicionales pasaron a celebrarse, frecuentemente, durante la noche.

Queda claro que según el proyecto de Zapata de Cárdenas, las expresiones religiosas indígenas debían ser exterminadas porque se trataba de un culto al demonio y se oponían a la naturaleza y a la razón humana, al igual que al sistema de creencias y a la moral de los colonizadores. Desde el punto de vista sociopolítico, estas «idolatrías» justificaron, en buena parte, la colonización de los indígenas, los pillajes y el declive demográfico de la población.¹⁰⁸

CONCLUSIÓN

La reagrupación forzada de los indígenas en pueblos, según los cánones urbanísticos de los colonizadores, ocasionó, sin lugar a dudas, la destrucción del espacio precolombino y favoreció la emergencia o construcción del espacio y del orden colonial. En el corazón de los principales pueblos de indios, los españoles se asentaron para construir sus ciudades y desde allí ejercieron su poder en nombre de la Corona Española. De ahí la importancia de la construcción de las iglesias y de los edificios para el gobierno. Pero alejándose de los centros urbanos, para escapar a la acción colonizadora, los indígenas se apartaron a su vez de los centros de cristianización. Por eso, los funcionarios coloniales y las autoridades eclesiásticas hicieron grandes esfuerzos para reducirlos en pueblos tal como lo indicaban las políticas de la Corona.

El modelo de evangelización propuesto por Zapata de Cárdenas en su catecismo se inscribe en una política global que pretendía la creación de nuevos modelos de organización espacial y temporal en las sociedades precolombinas y que, a fin de cuentas, contribuyó a la desaparición del espacio precolombino y de las costumbres de quienes habitaban dicho espacio. La destrucción de los templos y santuarios, de los ritos y ceremonias, de los santillos y tunjos, además de la persecución de los jefes religiosos, fue un elemento fundamental en el establecimiento de la sociedad cristiana en el Nuevo Reino de

¹⁰⁸ Jean Delumeau, *Op. cit.*, p. 257.

Granada. Eliminar toda expresión religiosa tradicional previa se vio y se justificó como algo absolutamente indispensable para la salvación de los indígenas, ya que sus costumbres eran incompatibles con la doctrina y la moral cristiana.¹⁰⁹ La Iglesia en el Nuevo Reino de Granada organizó el espacio colonial como una obra propiamente evangelizadora, pese a que esto era, en principio, una responsabilidad de los funcionarios coloniales. Como lo afirma George Kubler, se trata de un programa sin precedente en la historia de la misión en la América española.¹¹⁰ La destrucción cultural a la que fueron sometidas las comunidades indígenas del Nuevo Reino de Granada por la Iglesia grabó su impronta sobre la vida de dichas comunidades colonizando sus tiempos y sus espacios.

El catecismo de Zapata de Cárdenas aparece como un gran proyecto de organización sociocultural que pretendía determinar los espacios y el papel que debían jugar cada uno de los diversos actores sociales en dichos espacios. Por consiguiente, estableció la construcción de pueblos de indios a la manera de los pueblos de los colonizadores de la época: planta en damero de calles amplias en cuyo centro debía encontrarse la plaza, alrededor de la cual, y, en orden jerárquico, se levantaban la iglesia, generalmente orientada hacia el oeste; la casa del cura, a su izquierda; y otros edificios, como la escuela, la enfermería, la prisión, las casas de los indígenas, lo mismo que las sementeras comunitarias y un cementerio para enterrar los infieles, ya que los fieles debían ser enterrados en la iglesia.¹¹¹ Los habitantes de estos pueblos estaban bajo el control del doctrinero, autoridad suprema tanto en lo que concernía a la vida temporal como a la vida espiritual de los indígenas. Éste tenía que resolver todo tipo de conflictos y determinar la distribución de la cosecha colectiva. Debía ocuparse de los más desfavorecidos y hacía también las veces de notario.¹¹² Por otra parte, la población de la doctrina debía someterse a la autoridad del doctrinero.

¹⁰⁹ Carta de Zapata de Cárdenas al Rey, Mariquita, 22 de abril de 1575, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 226, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VI, doc. 1022, p. 354. Esta estrategia no fue exclusiva a Zapata de Cárdenas. Tanto en los virreinos de Nueva España como en Perú, los misioneros y los obispos reaccionaron de la misma forma.

¹¹⁰ George Kubler, *Op. cit.*, p. 73.

¹¹¹ *CFLZC*, Capítulo 6 de la tercera parte. Del lugar donde se enterraran los indios infieles. Manuscrito *BPRM*, fol. 334v.

¹¹² *CFLZC*, Capítulo 8 de la tercera parte. De los testamentos. Manuscrito *BPRM*, fol. 336v.

Esta población debía ser exclusivamente indígena: la presencia de otros grupos étnicos en estos espacios de colonización estaba prohibida. Para pertenecer a la doctrina era necesario, como primera medida, convertirse. Aunque dependiente de la justicia española, cada doctrina tenía sus propios funcionarios o alcaldes. Económicamente, se buscaba la autosuficiencia a través del producto del trabajo colectivo. Esta organización socio-espacial favorecía el ministerio del sacerdote, que trabajaba para impedir que quienes habían abrazado la fe católica regresaran a la práctica de sus ritos tradicionales. Esta intervención del doctrinero contribuía, al mismo tiempo, a implantar la Iglesia y a construir una nueva sociedad, pues en la doctrina los indígenas fueron convertidos al modo de vida occidental de manera definitiva. La reducción de los indios en pueblos no es la simple consecuencia de la presencia del colonizador, sino una estrategia de colonización, como lo muestra el análisis de las primeras disposiciones del segundo arzobispo del Nuevo Reino de Granada.

Para Zapata de Cárdenas, la doctrina era un espacio de «civilización» y de cristianización contrario a la encomienda que fue vista como espacio de producción, por los encomenderos, y de explotación, por los indígenas. Sin duda alguna, quiso hacer de cada doctrina un espacio de realización del ideal de la vida colectiva, a la manera de las primeras comunidades cristianas. Esta semejanza entre el proyecto del arzobispo y el de los primeros cristianos no debe ser vista como una simple coincidencia. Los elementos constituyentes del texto bíblico son retomados y adaptados por el arzobispo en su modelo, que insiste en la participación asidua en la enseñanza de la doctrina, en la oración y en la misa, así como en la comunión fraternal y la distribución de los beneficios del trabajo colectivo según las necesidades de cada uno. Zapata de Cárdenas en particular, y la Iglesia misionera en general, ven en estas nuevas tierras el espacio ideal para construir una sociedad nueva según el espíritu evangélico, y preconiza una nueva organización socio-espacial teniendo como base el trabajo y las rentas colectivas.¹¹³ Como se puede comprobar en nuestros días, la organización socio-espacial impulsada por Zapata de Cárdenas es la base de la actual organización civil (por pueblos) y eclesiástica (por parroquias) de la

¹¹³ Francisco Martínez Hernández, "Proyecto de nueva sociedad y nueva Iglesia en la primera evangelización de América", en *Evangelización y teología en América Latina (siglo XVI)*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1990, p. 1465.

región que comprendía su diócesis. Pero aislada en las doctrinas, la población indígena perdió pronto su facultad para autodeterminarse.

La obra de «civilización» apoyada por Zapata de Cárdenas introdujo, entre los indígenas, los modelos de comportamiento y de organización del espacio público y privado al igual que las instituciones de control y de asistencia social de los colonizadores. Impuso, particularmente, la escolarización de los hijos de la elite indígena, nuevos modos de vestirse y de divertirse, así como una reorganización de la actividad económica. La Iglesia, cuya acción quería manifestar en su diócesis el arzobispo, preconizaba la asistencia a los pobres y a los enfermos, la difusión de la cultura y de los valores de los occidentales, además de la instrucción secular y religiosa de los niños. En resumen, la Iglesia se comprometió con las cosas del mundo temporal para guiar a los indígenas hacia la salvación eterna. En efecto, toda la política de destrucción evidenciada en el programa de Zapata de Cárdenas es, al mismo tiempo, un proyecto de «civilización» y de cristianización de los indígenas, es decir un proyecto de colonización y de occidentalización. No obstante, esta política exigía al sacerdote ajustar sus acciones a la reglamentación establecida en el catecismo. En esta perspectiva, el catecismo aparece como un instrumento de control de la vida y de la disciplina eclesiástica de los responsables de la ejecución del proyecto pastoral adoptado por el Metropolitano.

En el análisis de las primeras disposiciones contenidas en el catecismo de Zapata de Cárdenas, se constata claramente que el segundo arzobispo del Nuevo Reino de Granada retomó el discurso de las autoridades reales y eclesiásticas más altas que la autoridad que él representaba para prescribir a su destinatario oficial lo que ya había sido sancionado por dichas autoridades. Se trata, pues, de una reactualización de las prescripciones legales en función de su aplicación, en la cual una autoridad superior intenta imponerse sobre aquellos que le debían obediencia por su rango y función.

CAPÍTULO V

LA OBRA PEDAGÓGICA

Como se ha indicado anteriormente en este estudio, el proyecto de Zapata de Cárdenas estimaba que, después de la destrucción de todo lo que constituía un obstáculo para la implantación de la Iglesia en el Nuevo Reino de Granada, se debía comenzar a construir una nueva realidad que le permitiera alcanzar la dignidad necesaria para ser presentada ante su divino Esposo. La construcción de esta nueva realidad pasaba necesariamente por el establecimiento de un nuevo orden: el colonial. En calidad de garante de este nuevo orden, la Iglesia impuso, además del conjunto de creencias y ritos católicos, un modelo de comportamiento, sobre la base de la moral cristiana, a todos los indígenas coloniales.

En efecto, el arzobispo Zapata de Cárdenas ofreció a todos los doctrineros las herramientas necesarias para proceder a la construcción de los cimientos sobre los cuales se debía construir el nuevo orden que quería imponer en su diócesis. En el proyecto del Metropolitano, la enseñanza de la doctrina cristiana ocupaba, sin lugar a dudas, un lugar de privilegio. En dicho proyecto, la construcción de nuevos templos consagrados al culto del verdadero Dios y de las casas para los sacerdotes ocupó, igualmente, un puesto de importancia. En otros términos, en la segunda fase de su proyecto, el arzobispo intenta construir un nuevo conocimiento, a través de la enseñanza de la doctrina católica y de los lugares de culto.

LA ELIMINACIÓN DE LOS OBSTÁCULOS

En un contexto de colonización donde los diversos actores coloniales hacían valer sus propios intereses, antes que los de la Corona, y los indígenas

por su parte se resistían a la colonización, enseñar la doctrina cristiana a estos últimos constituía un desafío de gran envergadura. Zapata de Cárdenas constata que la falta de doctrina cristiana entre los indígenas se debía, entre otros motivos, al hecho de que no se empleaba el tiempo necesario para enseñarla. Para el pastor esta situación era inaceptable, pues consideraba que la enseñanza de la doctrina constituía la piedra angular para el establecimiento de una sociedad cristiana en la región.

Según el arzobispo, los caciques y capitanes, por un lado, y los encomenderos y mayordomos, por otro, constituían dos grandes obstáculos para la enseñanza de la doctrina. Los primeros la impedían, pues perseguían y maltrataban a los indios cristianos, y a los que se querían convertir los amenazaban y maltrataban bajo diversos pretextos.¹ Según el prelado, los jefes de los indígenas presentaban una actitud hostil contra los que decidían, por opción, conveniencia o imposición, convertirse al Evangelio. El segundo grupo, los mayordomos y encomenderos, aunque no se oponían abiertamente a la enseñanza de la doctrina, no la favorecían, pues hacían trabajar sin descanso a los indígenas, incluso en el tiempo estipulado para dicha enseñanza. Para un pastor como Zapata de Cárdenas, esto era escandaloso, pero más grave aún era el hecho de que tanto mayordomos como encomenderos sacaban a los indígenas de las lecciones de la doctrina o de la misa para enviarlos a trabajar.²

Para poner fin a esta situación, que constituía un obstáculo importante para su proyecto, el arzobispo ordenó a los doctrineros que no consintieran esa forma de proceder y que le informaran de inmediato, para remediar el asunto. La prescripción indicaba también que los culpables debían ser castigados según la gravedad de la falta, aunque no se señala cuál era el castigo que se les imponía. Pero más allá de castigar a los culpables, el prelado buscaba una solución al problema. En ese orden de ideas, el Metropolitano prescribió que “ningún día de fiesta trabajen los indios, si no fuere con licencia expresa por escrito del ordinario, tasando en ella los días y tiempo santo que los podrán tener ocupados en sus haciendas”.³ La solución propuesta por el arzobispo hace alusión solamente a los encomenderos y mayordomos. Sin lugar a dudas, la medida de Zapata de Cárdenas se inspiró en las Leyes de Indias, que obligaban

¹ CFLZC, Capítulo 19. De los que impiden la doctrina. Manuscrito, BPRM, fol. 272r.

² *Ibidem.*

³ *Ibidem.*

a los encomenderos a enviar a sus indígenas encomendados a la enseñanza de la doctrina y a oír la misa en los días y horarios señalados por el prelado.⁴ Consciente de la necesidad de la enseñanza de la doctrina y del excesivo trabajo que efectuaban los indígenas, Zapata de Cárdenas autoriza que laboren los días de fiesta, sólo si lo hacen exclusivamente en sus propias sementeras.⁵ Pero más allá de la solución práctica al problema, el arzobispo buscaba imponer su autoridad, pues sólo a él le correspondía el control del tiempo sagrado y para ello tenía a su favor las prescripciones de las Leyes de Indias y los decretos del Concilio de Trento.

Por otro lado, la disposición tuvo incidencias inmediatas en la vida de la doctrina. Primero, reprobó la actitud de los encomenderos que obstaculizaban el trabajo de destrucción de la memoria religiosa de los indígenas impidiéndoles asistir a las lecciones de la doctrina. Segundo, buscó proteger a los indígenas de la explotación económica a la que eran sometidos por los encomenderos. El arzobispo estableció aquí claramente la diferencia entre el horario de trabajo consagrado a las actividades profanas y económicas, y el de los momentos «santos» consagrados a las actividades religiosas. Se trata, pues, del establecimiento de una temporalidad bipolar que opone lo profano a lo sagrado.

Regulando de este modo la temporalidad, el arzobispo ofreció los espacios de tiempo necesarios para favorecer la instrucción y las celebraciones religiosas en las doctrinas. Allí se vivió, en lo sucesivo, según el calendario litúrgico y la liturgia de las horas; en efecto, al ritmo del sonido de la campana de la iglesia se desarrollaron las actividades cotidianas en los espacios coloniales.⁶ El arzobispo defendió el respeto del tiempo «santo» porque lo consideraba absolutamente necesario en el proceso de construcción del orden colonial, pues sin la participación asidua y regular de los indígenas a la instrucción y a las celebraciones religiosas, era imposible encaminarlos a vivir como auténticos cristianos, es decir, como colonizados.

⁴ De Carlos V, Valladolid, 30 de noviembre de 1537, en Don Miguel de la Guardia, *Las Leyes de Indias*, Madrid, Establecimiento tipográfico de Pedro Núñez, 1889, libro I, título I, ley XII, t. I, p. 31.

⁵ *CFLZC*, Capítulo 1 de la segunda parte. De las fiestas que los indios están obligados a guardar. Manuscrito, *BPRM*, fol. 333r.

⁶ Sobre este tema ver el trabajo de Mercedes López, *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, 2001.

LA CONSTRUCCIÓN DEL ESPACIO PARA LA INSTRUCCIÓN

En la primera etapa de su programa de reconstrucción, Zapata de Cárdenas se interesó por el espacio sagrado y, en particular, por la edificación de las iglesias. El arzobispo pretendía borrar definitivamente todo vestigio de religión tradicional aún presente en el imaginario de los pueblos que habitaban la diócesis que pastoreaba. Buscaba así erradicar por completo el sistema de símbolos religiosos de los indígenas y en su lugar introducir el de los cristianos. Contrario al uso establecido en otros lugares de la América española, Zapata de Cárdenas no consintió que las iglesias fueran edificadas en los emplazamientos que ocupaban los templos o los santuarios consagrados a las divinidades de los indígenas, pues estaba convencido de que, so pretexto de piedad, éstos regresaban allí para idolatrar.⁷

La construcción de los lugares de culto cristiano era absolutamente necesaria para la propagación de la fe católica en el Nuevo Mundo. Desde el inicio mismo de la empresa conquistadora, la Corona española había obtenido de Roma el derecho de disponer de los diezmos eclesiásticos a cambio, entre otros, de la construcción y mantenimiento de las iglesias y conventos en las Indias (bula *Eximia Devotionis Sinceritas*, 1501). Las Leyes de Indias también estipulaban que en las cabeceras de los pueblos de indios se edificaran iglesias con los tributos de los indígenas,⁸ pero la Corona y los encomenderos debían contribuir igualmente. Estos últimos estaban obligados a proveer todo lo que se requería para la celebración del culto. Además se indicaba allí que cada iglesia tuviera sus ornamentos y una campana. En 1556, el primer Sínodo de Santafé ordenó “que en todos los Pueblos grandes en que reside el Cacique, y a donde los mas Yndios principales concurren se haga una Iglesia conforme a la cantidad de Yndios que en tal pueblo hubiere”.⁹ Un año antes de la publicación del catecismo de Zapata de Cárdenas, los miembros de la Real Audiencia

⁷ CFLZC, Capítulo 14. Del remedio contra la idolatría de los indios. Manuscrito BPRM, fol. 270v.

⁸ Cédula de Carlos V, Monzón, 2 de agosto de 1533, en Don Miguel de la Guardia, *Op. cit.*, libro I, título II, ley VI, t. I, p.45.

⁹ Sínodo de Santafé, en Mario Germán Romero, *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada*, Academia Colombiana de la Historia, Bogotá, 1960, p. 464.

exigían construcciones más sólidas dotadas de una pre-iglesia para enterrar allí a los indios convertidos al cristianismo.¹⁰ Este esfuerzo de los funcionarios coloniales por cumplir con lo establecido por la Corona fue reconocido por el arzobispo en su catecismo.¹¹

Haciéndose eco de la legislación real, Zapata de Cárdenas ordenó “que los sacerdotes y religiosos con toda curiosidad y solicitud traten del edificio de los templos”.¹² Es importante observar que, según el espíritu del arzobispo, la construcción de los lugares de culto era responsabilidad de la Corona, mientras que su ornamentación, limpieza, cuidado y mantenimiento era una de las funciones de sacerdotes y religiosos. Delegando esta responsabilidad, el prelado cumplía con los decretos del Concilio de Trento que exigían a los obispos “poner sumo cuidado en que las cosas consagradas al servicio divino no decaigan, ni se destruyan por la injuria de los tiempos, ni se borren de la memoria de los hombres”.¹³ En efecto, cada obispo en su diócesis debía reparar las iglesias, si era necesario, y mantenerlas dignamente. En lo que se refiere al financiamiento de dichas construcciones, se debió seguir la fórmula que había sido estipulada por la Corona para estos casos, es decir, que las iglesias debían edificarse con las contribuciones, a partes iguales, provenientes de la Corona, de los encomendados y de los indígenas.¹⁴

Estos edificios, que para Zapata de Cárdenas eran el fundamento del bien espiritual y del culto divino, debían construirse en lugares adecuados, con capacidad suficiente para albergar la población de la doctrina y con la dignidad suficiente para celebrar allí los misterios de la fe cristiana. La ornamentación y la limpieza eran dos aspectos fundamentales para dar a entender a los indígenas la naturaleza de la iglesia como espacio sagrado y lugar de culto. La percepción de la grandeza de estos edificios dependía de su construcción. La iglesia, como edificio, debía suscitar la devoción entre los indígenas¹⁵ y les debía permitir hacerse

¹⁰ Ordenanzas de la provincia de Tunja, Santafé, 7 de diciembre de 1575, AGI, Sección Patronato leg. 196, ramo 8, en Juan Friede, *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada: desde la instalación de la Real Audiencia en Santafé*, Bogotá, Biblioteca Banco Popular, 1976, t. VI, doc. 1048, p. 457.

¹¹ CFLZC, Capítulo 20. De lo tocante al culto divino. Manuscrito BPRM, fol. 272r.

¹² *Ibidem*.

¹³ Concilio de Trento, sesión XXIII, 11 de octubre de 1551, Decreto de reforma, canon VII.

¹⁴ El Emperador Don Carlos, Monzón, 2 de agosto de 1533, en Don Miguel de la Guardia, *Op. cit.*, libro I, título II, ley VI, t. I, p. 45.

¹⁵ CFLZC, Capítulo 26. Del sacristán.

una representación clara de la grandeza y del poder del Dios que se les predicaba; por ello, debía suscitar respeto y veneración. Con base en los valores estéticos y en la valoración del templo como espacio sagrado, el catecismo establece la importancia de las iglesias en la conversión de los indígenas.

La construcción de templos en el Nuevo Reino de Granada se debía hacer siguiendo el plan propuesto por el arzobispo. Así, cada iglesia debía tener una capilla mayor; una sacristía, que debía estar al lado de ésta; un confesionario¹⁶, una capilla menor, al lado izquierdo de la entrada donde se colocaría la pila bautismal y una pre-iglesia para enterrar allí a los indígenas convertidos al cristianismo. La iglesia, como espacio sagrado, no era accesible a todos; entrar en ese lugar fue privilegio exclusivo de los cristianos, pues a los infieles se les prohibió entrar allí. Por esa razón, Zapata de Cárdenas ordenó construir a la entrada de las iglesias, si ello fuera posible, un portal para colocar un púlpito y, desde allí, predicar a los que aún no estaban iniciados en el cristianismo. Impidiendo la entrada de los infieles a los templos, el arzobispo pretendía hacerles comprender que aún no eran dignos de entrar allí.

Esta prescripción es un ejemplo perfecto del tipo de evangelización del catolicismo barroco nacido del Concilio de Trento, que requería de todos los sentidos, especialmente el de la vista. En las sociedades sin escritura jeroglífica o alfabética, como era el caso de las que habitaron el Nuevo Reino de Granada, la evangelización a través del edificio llamado iglesia era esencial para darles a entender la diferencia entre lo profano y lo sagrado, razón por la cual el arzobispo insistía en dos aspectos fundamentales: la ornamentación y el aseo. La iglesia, como centro de la doctrina, se convirtió rápidamente en el signo por excelencia del espacio colonial, de la victoria del Dios de los colonizadores y del triunfo del cristianismo sobre la idolatría. Más que buscar con estas disposiciones la edificación del espacio sagrado, Zapata de Cárdenas buscaba la construcción de lo sagrado.

Además de la construcción de las iglesias, el arzobispo ordenó igualmente la edificación de una casa para el sacerdote, contigua a la iglesia, como las Leyes

¹⁶ Bien que en la descripción ofrecida no se hace alusión a este lugar, el capítulo sobre el sacramento de la penitencia indica que él es parte constitutiva del templo. *CFLZC*, Capítulo 36. Del sacramento de la Penitencia. Manuscrito *BPRM*, fol. 287v.

de Indias lo habían estipulado.¹⁷ Ésta debía cercarse para que el doctrinero pudiera vivir allí cómodamente de acuerdo con la dignidad de su ministerio. Lo que sorprende en esta disposición es el hecho de que no está dirigida explícitamente al sacerdote, pues en ningún momento se le manda ejecutar la acción allí descrita. La prescripción indica simplemente “que la casa del sacerdote se haga junto a la iglesia de suerte que de la dicha casa se pueda entrar en la iglesia sin salir fuera”.¹⁸

El silencio de Zapata de Cárdenas sobre el responsable de la construcción de estas casas es absoluto. Lo más seguro es que no haya dicho nada sobre el asunto debido a que las Leyes de Indias confiaban esta responsabilidad a los indígenas¹⁹ y no estimaba necesario repetir algo que estaba mandado y que probablemente se cumplía. Si bien los indígenas eran los responsables de la construcción, el financiamiento y realización del proyecto recaía en los encomenderos; así lo muestra la petición de fray Juan de Filiberto, quien, no contento con las construcciones de estas casas, pues no eran suficientemente seguras para vivir allí, suplicó al Rey “de mandar a los encomenderos hacerlas construir de tapias, de ladrillo y de adobes y cubiertas con teja, pues es cosa que les costará muy poco”.²⁰ El financiamiento de la construcción de dichas casas recaía en el encomendero pues la ley estipulaba que tenían la obligación de proveer de todo lo necesario al culto divino y a los ministros.²¹

Tanto en las Leyes de Indias como en el catecismo de Zapata de Cárdenas, la casa del sacerdote fue concebida como una prolongación de la iglesia, que era el espacio más sagrado del pueblo. En calidad de anexo de la iglesia, ésta participaba igualmente del carácter sagrado atribuido a los templos cristianos. De esta forma se establece una frontera física entre lo sagrado y lo profano, entre el sacerdote y el pueblo. Pero la verdadera intención del Metropolitano con esta norma era exigir a los doctrineros permanecer en las doctrinas para las cuales habían sido nombrados. Aunque edificar este tipo de casas era importante

¹⁷ De Carlos V, Toledo, 3 de abril de 1534, en Don Miguel de la Guardia, *Op. cit.*, libro I, título II, ley XIX, t. I, p. 51.

¹⁸ *CFLZC*, Capítulo 21. De la casa del sacerdote. Manuscrito *BPRM*, fol. 273r.

¹⁹ De Carlos V, Toledo, 3 de abril de 1534, en Don Miguel de la Guardia, *Op. cit.*, libro I, título II, ley XIX, t. I, p. 51.

²⁰ Luis Carlos Mantilla, *Los Franciscanos en Colombia (1550-1600)*, Bogotá, Editorial Kelly, 1984, p. 417.

²¹ Cédula del Emperador Carlos V, Valladolid, 10 de mayo de 1554, en Don Miguel de la Guardia, *Op. cit.*, libro I, título II, ley XXIII, t. I, p. 52.

en la construcción del espacio colonial, para el arzobispo también era importante establecer los parámetros de la disciplina eclesiástica. Cuando Zapata de Cárdenas llegó al Nuevo Reino de Granada, los doctrineros permanecían muy poco tiempo en las doctrinas y se iban de allí tan pronto como habían hecho fortuna. Frente a esta situación, el arzobispo y los miembros de la Real Audiencia le habían pedido al Rey que los clérigos que fueran enviados desde ese momento a la región no tuvieran derecho a regresar a España antes de cumplir seis años de servicio en la región.²² El Metropolitano, por su lado, había justificado la ordenación de los mestizos argumentando que al ser autóctonos podían estar menos interesados en ir a otras provincias, como Popayán o Perú, en busca de un mejor salario.²³

Esta nueva prescripción buscaba atar los doctrineros a las doctrinas para las cuales fueron nombrados y evitar que éstas quedaran vacantes sin justificación alguna. Según Zapata de Cárdenas, la costumbre de los doctrineros de dejar rápidamente las doctrinas constituía un obstáculo que evitaba transformar de raíz las costumbres de los indígenas por la escasa enseñanza que recibían. Sobre la situación escribió: “Y habiendo estado el fraile o clérigo tres o cuatro meses enseñándoles, luego lo llama su prelado o dice que se quiere ir y va otro y comienza de nuevo y ellos se quedan en su uso viejo”.²⁴ Por ello, las exigencias del arzobispo se extienden hasta los superiores de las órdenes religiosas, a los cuales pedía mudar con poca frecuencia a los doctrineros, justificar dichas mudanzas en caso de que fueran necesarias y nombrar un religioso antes de que el otro dejara la doctrina. El doctrinero saliente estaba igualmente obligado a redactar un informe sobre la situación pastoral de la doctrina, que servía de diagnóstico para el nuevo doctrinero emprendiera su acción pastoral.

²² Memoria de Zapata de Cárdenas al Consejo de Indias, Santafé, 8 de marzo 1575, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 226, en Juan Friede, *Op. cit.*, vol. VI, doc. 1028, p. 376; Carta de la Real Audiencia al Rey, Santafé, 10 de abril de 1575, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 16, en Juan Friede, *Op. cit.*, vol. VI, doc. 1036, p. 404.

²³ Carta de Zapata de Cárdenas al Rey, Santafé, 20 de septiembre de 1575, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 226, en Juan Friede, *Op. cit.*, vol. VI, doc. 1045, p. 446; Memoria de Zapata de Cárdenas al Consejo de Indias, Santafé, 4 de febrero de 1577, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 1249, en Juan Friede, *Op. cit.*, vol. VII, doc. 1077, p. 163; Carta de Zapata de Cárdenas al Rey, Santafé, 8 de febrero de 1577, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 226, en Juan Friede, *Op. cit.*, vol. VII, doc. 1079, p. 173.

²⁴ Carta de Zapata de Cárdenas al Rey, Santafé, 8 de febrero de 1577, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 226, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VII, doc. 1079, p. 173.

De hecho, esta prescripción retoma el contenido de una cédula de Felipe II que ordenó “a los Prelados Regulares, que cuando algunos religiosos de sus órdenes estuvieren en Doctrinas de Indios, y trataren de mudarlos a otras partes, presente otros religiosos antes que salgan de aquella Doctrina los que estaban”.²⁵ En su prescripción, Zapata de Cárdenas no sólo toma prestado el discurso del soberano español, sino que se vale igualmente, aunque esto no sea explícito, de los decretos del Concilio de Trento, pues los padres conciliares habían mandado restablecer las iglesias en los pueblos y nombrar un sacerdote por parroquia con obligación de residencia.²⁶

Con esta nueva disposición, el arzobispo buscaba restringir la libertad de los religiosos que pasaban de una doctrina a otra sin tener en cuenta la autoridad del Ordinario de la región. Estaba convencido de que sacerdotes y religiosos debían estar ligados a una doctrina y a su población, porque debían ejercer las responsabilidades que se les conferían en un territorio determinado y sobre una población determinada.

LA CONSTRUCCIÓN DE LOS CONCEPTOS RELIGIOSOS

A estas alturas, el tema del discurso cambia para dar paso a las prescripciones sobre la enseñanza religiosa. En primer lugar, se aborda el asunto de la organización de la enseñanza de la doctrina para los niños y luego se determina el contenido de ésta. Con estos nuevos preceptos, el arzobispo ponía a disposición de los doctrineros un compendio de los conocimientos formales que se debían enseñar a los jóvenes de cada doctrina. La instrucción religiosa fue, sin duda, uno de los factores determinantes en la destrucción del imaginario religioso de la población indígena y en la introducción de un nuevo orden sociocultural que seguía los parámetros de la cultura occidental. Se trata, pues, de la construcción del acceso al conocimiento de la religión de los colonizadores, entendido éste como inteligencia de los rudimentos de la fe católica.

²⁵ Cédula de Felipe II, Valladolid, 23 de mayo de 1559, en Don Miguel de la Guardia, *Op. cit.*, libro I, título XV, ley XI, t. I, fol. 134, 253.

²⁶ Concilio de Trento, sesión XXIV, 17 de septiembre de 1562. Decreto de reforma, canon XIII.

EL DESTINATARIO DE LA ENSEÑANZA

En cuanto a la organización de la enseñanza de la doctrina para los niños, Zapata de Cárdenas establece, en primer lugar, la edad y la frecuencia de dicha enseñanza. Advierte el arzobispo que no se trata de los veinte muchachos, hijos de caciques y capitanes, que debían vivir en el internado-escuela, sino del resto de la población en edad escolar. Como primera medida, la disposición ordenaba al doctrinero reunir, sin límite, a todas las personas que debían aprender los rudimentos de la fe católica. Evidentemente, esta acción no era realizada por el sacerdote, sino por los alguaciles que debían pasar de casa en casa recogiendo a todos los niños y jóvenes que debían asistir a la enseñanza de la doctrina. Muchachos y muchachas debían ser instruidos a través de un programa de formación que les ocupaba, cada día de la semana, dos horas por la mañana y dos horas por la tarde, además de asistir los domingos y días de fiesta, con el resto de la población, a la predicación general. Las muchachas debían asistir hasta la edad de doce o trece años y los muchachos hasta la edad de quince,²⁷ lo que indicaría que el proceso de formación de los jóvenes era muy largo. Este límite puede explicarse por el hecho de que a los doce o trece años, las muchachas, y a los quince años, los muchachos llegaban a la edad en la cual podían contraer matrimonio. Aunque la disposición determina el límite superior de la edad hasta la cual se debía asistir a la enseñanza de la doctrina, nada se indica allí del momento en el que muchachos y muchachas debían comenzar dicho proceso de formación. A juzgar por otras informaciones, es posible pensar que este proceso comenzara muy temprano en la vida de los niños de las doctrinas, pues fray Pedro Simón indica que debían asistir a la enseñanza de la doctrina desde que comenzaban a hablar hasta que contraían matrimonio.²⁸

La enseñanza de la doctrina no sólo se dirigía a la población del pueblo donde residía el sacerdote, ella debía ser igualmente impartida a los niños que vivían en otros pueblos que pertenecían a la doctrina. Para éstos, el arzobispo manifestó que bastaba reunirlos los domingos y otros días de la semana, si ello fuera posible. El pastor exhortó igualmente a los doctrineros a trabajar

²⁷ *CFLZC*, Capítulo 22. De los muchachos que se han de sacar para la doctrina. Manuscrito *BPRM*, fol. 273v.

²⁸ Pedro Simón, *Noticias históricas de la conquista de tierra firme en las Indias Occidentales*, Bogotá, Biblioteca Banco Popular, 1981, vol. 4, p. 345.

solicítamente en la enseñanza de los chontales, es decir de los indígenas salvajes e indómitos, los cuales debían asistir entre semana a la enseñanza de la doctrina.²⁹

La disposición exigía igualmente al doctrinero poseer un registro por capitanías de todos los que se debían presentar a dicha enseñanza. Este registro era un instrumento que permitía controlar no sólo la asiduidad a las lecciones de la enseñanza de la doctrina, sino también a la misa. Sobre la función de este registro, el padre Asensio indica:

Antes que el sacerdote entre en la misa, requiere y mira con mucho cuidado los caciques y capitanes del pueblo o de los pueblos de indios que tiene a su cargo si tienen allí para oír doctrina y misa todos sus indios y muchachos; y si no los tiene todos, los castiga y azota, así a los caciques y capitanes como los particulares indios o indias o muchachos que son cimarrones y defectuosos, en venir allí con tiempo a la doctrina, llevándoles *ultra* de este castigo a los caciques y capitanes penas de mantas o oro y otras cosas, aplicando todo esto a la iglesia o cosas de ella.³⁰

El padre Simón, que escribió su crónica más tarde (1623), afirma que nadie podía faltar a la declaración de los misterios de la fe porque eran llamados por matrícula. Las ausencias, lo mismo que los retrasos, eran aceptables si se tenía un justo impedimento o si se contaba con autorización del doctrinero. El cronista indica además que los indígenas observaban esto escrupulosamente por temor al castigo que se les infligía, pues por tal motivo se les azotaba o se les cortaba el cabello, aun si eran de los más principales.³¹ Aunque el sacerdote estaba encargado de controlar la presencia de la población indígena en la enseñanza de la doctrina y en la misa, los verdaderos responsables de las ausencias a estas actividades eran sus capitanes y caciques. De esta forma, los jefes indígenas fueron integrados en el proceso de adoctrinamiento, pues ellos debían garantizar la presencia de sus súbditos en la misa y en la enseñanza de la doctrina. El incumplimiento de este

²⁹ CFLZC, Capítulo 22. De los muchachos que se han de sacar para la doctrina. Manuscrito BPRM, fol. 273v.

³⁰ Esteban Asensio, *Historia memorial...*, p. 43, en Mario Germán Romero, *Op. cit.*, p. 231. Fray Esteban Asensio llegó al Nuevo Reino de Granada en 1561. En febrero de 1575, fue nombrado provincial delegado de los franciscanos. Cf. Juan Friede, *Op. cit.*, vol. VI, doc. 1031, p. 385 y vol. VII, doc. 1055, p. 90.

³¹ Pedro Simón, *Op. cit.*, vol. 4, p. 345.

deber les acarreaba penas y castigos. Por ello, el arzobispo se dirigió a los jefes de los indígenas y les exigió que participaran en la misa y en la enseñanza de la doctrina con todos sus súbditos.

Con esta información es posible precisar ahora cómo Zapata de Cárdenas organizó la enseñanza de la doctrina en su diócesis. En primer lugar, se encontraba “la enseñanza para los hijos de elite indígena», un grupo de unos veinte muchachos totalmente escolarizados que permanecían en una especie de internado para aprender tanto la doctrina como a leer, escribir y las costumbres de los colonizadores. Luego venía el «catecismo para los niños y jóvenes», que implicaba su escolarización parcial, pues debían presentarse puntualmente mañana y tarde a la instrucción religiosa. Por último, estaba el «catecismo de masas» o predicación, que se dirigía a toda la población, un tipo de enseñanza que no requería escolarización alguna. Es importante resaltar que cada vez que el arzobispo extendía sus criterios de clase social, de sexo o de edad, un número mayor de personas podía acceder a la enseñanza de la doctrina; sin embargo cuando los ajustaba, la enseñanza era más intensa, completa y específica. Pero la doctrina, como acto pedagógico, no estaba aislada de los otros elementos que permitían la construcción del conocimiento religioso; ella estaba particularmente ligada a la misa. El arzobispo prescribió que, antes de ir a sus labranzas, los indígenas debían asistir a la misa, a la cual seguía la enseñanza de la doctrina.

Si el conjunto de estas medidas determinaba con rigor las normas para enseñar la doctrina a los niños y a los jóvenes, ellas enmarcaban igualmente el ministerio de los doctrineros, pues ellos debían impartir dicha enseñanza. Su vida, como la de la población que tenían a cargo, debía girar alrededor de la enseñanza de la doctrina. De esta forma, el arzobispo imponía un ritmo de vida a su clero con base en la instrucción religiosa. El doctrinero debía ser a la vez instrumento y modelo de los comportamientos morales y religiosos que conducían al conocimiento de Dios y, por consiguiente, a la salvación. Como ya se ha constatado en el caso de otras disposiciones, el arzobispo no hacía más que aplicar la legislación de Indias, que ordenaba a los obispos fijar los días y las horas durante los cuales los sacerdotes debían enseñar la doctrina.³² Toda esta

³² Cédula de Carlos V, Valladolid, 30 de noviembre de 1537; Felipe II, Toledo, 25 de mayo de 1596, en Don Miguel de la Guardia, *Op. cit.*, libro I, título I, ley XII, t. I, p. 31.

organización fue concebida y exigida por el arzobispo porque estaba convenido de que “doctrinar y enseñar la doctrina cristiana [era un] bien universal para todos”.³³

EL MODO DE ENSEÑAR LA DOCTRINA

El marco establecido por el catecismo no sólo determinaba los destinatarios y el tiempo en el que se debía enseñar la doctrina, sino también la unificación del método de instrucción. Con el fin de evitar que dicha enseñanza siguiera siendo impartida según los criterios del doctrinero, el arzobispo estableció el modo que en ello debían seguir todos los sacerdotes y religiosos de su jurisdicción.³⁴ La uniformidad era percibida como un medio para ejercer un control más estricto sobre los doctrineros y como un instrumento del control de la calidad de la enseñanza, y así asegurar la cohesión e integridad en la transmisión del mensaje cristiano. Cada doctrinero debía, entonces, respetar escrupulosamente el plan propuesto en el catecismo, pues el arzobispo consideraba que la diversidad de modos de enseñar no facilitaba el aprendizaje. Pero este deseo de uniformidad no era un afán nacido exclusivamente de las circunstancias en las que se enseñaba la doctrina en el Nuevo Reino de Granada, sino que era un eco de la necesidad de unificar la manera de enseñar los fundamentos de la fe que la Iglesia había manifestado en el catecismo del Concilio de Trento. En este sentido se puede pensar que Zapata de Cárdenas acogía el discurso de los redactores de dicho catecismo para hacerlo cumplir en su jurisdicción. Una vez más, el arzobispo adoptó un discurso proveniente de una autoridad superior a la propia para imponer un nuevo orden en la diócesis que le había sido confiada.

¿Cuál era el modo o método que se debía observar en toda su jurisdicción para la enseñanza de la doctrina? En primer lugar, el arzobispo mandó a sacerdotes y religiosos que ellos mismos enseñaran la doctrina en las poblaciones a su cargo, en especial los días de fiesta. Pero, con seguridad, consciente de la magnitud de la empresa, el Metropolitano les ordenó, en segundo lugar, que recurrieran a la ayuda de los muchachos que vivían de modo permanente

³³ *CFLZC*, Capítulo 22. Del orden que se tendrá en enseñar los muchachos Manuscrito *BPRM*, fol. 273v.

³⁴ *CFLZC*, Capítulo 23. Del orden que se tendrá en enseñar los muchachos. Manuscrito *BPRM*, fol. 274r.

en el internado del pueblo. Efectivamente, el doctrinero debía proceder de la siguiente manera: “Que de los veinte continuos escogerá los que más bien supieren la doctrina, y mandarlos ha que cada uno tenga cuidado cada día de estar enseñando los que [le] señalaren, repartiéndolos por sus cuadrillas, dándole a cada uno diez o doce”.³⁵ En este caso, el arzobispo admitió que, bajo la supervisión atenta del doctrinero, los indígenas más adocotrinos enseñaran a los que apenas comenzaban a conocer las verdades de la fe católica para poder lograr los resultados esperados. Pese a que la enseñanza de la doctrina permanecía bajo el manto clerical, permitir a los indígenas participar en este proceso de formación era una manera de conceder al laico un lugar y una misión en el seno de la Iglesia colonial. Aunque el gesto puede ser interpretado como un signo de apertura, es importante resaltar que también puede ser el resultado, no de una estrategia pastoral, sino el de una coyuntura práctica.

Puesto que el acto de enseñar se dejaba en manos de los indígenas más avanzados en el conocimiento de los rudimentos de la fe católica, el sacerdote vio transformarse su función. De predicador pasó a ser evaluador de los procesos de aprendizaje, un instrumento de control de calidad de la enseñanza impartida por aquellos a quienes él debía enseñar directamente. Él debía verificar, dos veces por semana, hasta qué punto eran asimilados los contenidos enseñados. Ello le permitía evaluar, por un lado, el aprendizaje y, por otro, la enseñanza de la doctrina. A quien destacaba en la enseñanza se debía premiar con un regalo, para estimularlo a continuar por dicha senda. De esta forma, el doctrinero se convierte en un agente de control del contenido religioso. De lo que conocemos, ningún otro documento de la literatura misionera producido en la América española durante el siglo XVI presenta tal procedimiento para enseñar la doctrina. A partir de esta observación, no es atrevido calificar de verdadera innovación pedagógica el modo propuesto por el arzobispo del Nuevo Reino de Granada.

Para enseñar la doctrina, Zapata de Cárdenas propuso dos principios metodológicos de base. Con el primero, definía el orden y la progresión en los contenidos que se debían enseñar. Decía que, para comenzar, se les enseñaran las oraciones y, después, los artículos del Credo, para introducir luego otros contenidos. Con el segundo principio, se dosificaba la materia, pues no se debían

³⁵ *Ibidem.*

enseñar todas las oraciones juntas. Esto deja claro que el arzobispo pretendía corregir un error metodológico que impedía mejores resultados. Además de los aspectos metodológicos, el prelado indicaba que, en la medida de lo posible, se enseñara a los adultos de la misma manera, sin olvidar a las mujeres. Estas dos recomendaciones tienen una gran importancia, pues siempre se había pensado que la enseñanza de la doctrina estaba exclusivamente destinada a niños y jóvenes de ambos sexos, por creer que éstos aprendían rápido y constituían el capital religioso más importante que se debía explotar. Zapata de Cárdenas estaba seguro de que, en la enseñanza de la doctrina a las mujeres, había un gran descuido, ya que no se les consideraba capaces de gozar de Dios.³⁶ Con esta disposición, el arzobispo concedía a la mujer la misma condición y capacidad cognitiva para aprender los rudimentos de la fe que al hombre.

Como lo señaló el padre Simón, es muy probable que el método introducido por Zapata de Cárdenas haya marcado definitivamente la forma de enseñar la doctrina a finales del siglo XVI y principios del XVII, pues en su crónica describió la manera como se enseñaba la doctrina en el Nuevo Reino y, sobre todo, describe allí lo esencial de lo que había sido dispuesto por el arzobispo.³⁷ Ello puede servir de criterio para medir el impacto real que tuvo el catecismo de Zapata de Cárdenas en la enseñanza de la religión.

EL CONTENIDO DE LA ENSEÑANZA

Para el arzobispo, el modo de enseñar la doctrina también implicaba un orden para enseñarla. El asunto de la uniformidad no debía limitarse a un solo aspecto. El prelado pretendía que en todo hubiera uniformidad y, por ello, indica cuál era el orden que se debía seguir en la enseñanza de los contenidos de la fe católica. Para Zapata de Cárdenas, la imposición de un único orden para enseñar la doctrina no podía traer otra cosa que no fueran beneficios. Por un lado, era conveniente porque los que de nuevo eran catequizados aprendían lo que se les enseñaba por el orden en que se les enseñaba, y constataban que no existía variación alguna en el modo de enseñarles. Por otra parte, era igualmente conveniente para los doctrineros, pues cuando llegaran a una nueva

³⁶ *CFLZC*, Capítulo 23. Del orden que se tendrá en enseñar los muchachos. Manuscrito *BPRM*, fol. 274r.

³⁷ Pedro Simón, *Op. cit.*, vol. 4, p. 344.

doctrina, no tendrían que hacer más que retomar la enseñanza donde la hubiese dejado el doctrinero saliente, y evitar así toda repetición inútil.³⁸ Uniformando la enseñanza, Zapata de Cárdenas quería superar algunas de las dificultades hasta entonces encontradas para la conversión de los indígenas, y presentar a la Corona los resultados que había prometido a su llegada a Santafé.

Dentro del conjunto de los contenidos que se debían enseñar a los muchachos y muchachas, el arzobispo otorgó el primer lugar a la señal de la cruz. Un gesto simbólico que servía de marca y de signo de identidad del cristiano. Ello debía realizarse al principio de cada sesión de la enseñanza de la doctrina³⁹ y en el momento de entrar a la iglesia.⁴⁰ El catecismo propone dos maneras de realizar dicho gesto. La primera (acción de persignarse) consistía en trazar, con el dedo pulgar de la mano derecha sobre el índice, una cruz sobre la frente, otra sobre la boca y otra sobre el tronco. La segunda (acción de santiguarse) consistía en hacer, juntando el pulgar de la mano derecha con los otros dos dedos vecinos, una gran cruz tocando la frente, el pecho y los hombros. Para evitar toda variación en la manera de ejecutar este signo sobre el cuerpo, el catecismo propone una descripción detallada de cada uno de los movimientos que se debían ejecutar y las palabras que se debían pronunciar a medida que se realizaba el gesto. Parece que la influencia de la norma fue bastante importante, pues muchos colombianos se santiguan actualmente de la misma manera que lo proponía Zapata de Cárdenas.

En el capítulo 25 del catecismo figura un compendio de la doctrina cristiana, que representa el 8% del conjunto de la obra, dividido en ocho partes: los artículos de la fe, los mandamientos de Dios, los mandamientos de la Iglesia, los sacramentos, las obras de misericordia, los pecados mortales, las virtudes opuestas a los pecados mortales y las oraciones del Padre Nuestro, el Ave María, la Salve Regina, el Credo y la «Protestación de la fe».

El contenido de este compendio o doctrina breve con la cual se enseñaba a los jóvenes era esencialmente el mismo de otras cartillas, doctrinas o catecismos producidos en España en los siglos XV y XVI. En su estudio sobre

³⁸ *CFLZC*, Capítulo 24. Del orden de lo que se ha de enseñar para que haya en todos uniformidad. Manuscrito *BPRM*, fol. 275r.

³⁹ *CFLZC*, Capítulo 25. Del principio de enseñar. Manuscrito *BPRM*, fol. 275v.

⁴⁰ *CFLZC*, Capítulo 46. De las Misas que ha de decir por el Pueblo. Manuscrito *BPRM*, fol. 291v.

la alfabetización y la catequesis en España y en América en el siglo XVI, José Sánchez Herrero comprueba que, con el tiempo, los instrumentos catequísticos se hacían cada vez más complejos. En efecto, antes de 1270, contenían entre dos y cuatro oraciones, más los artículos de la fe, mientras que, para el período que iba de 1480 a 1553, contaban entre ocho y 18 partes.⁴¹ En la América española, la producción de cartillas, doctrinas y catecismos siguió la misma progresión. Para el período entre 1510 y 1545, contenían de 7 a 11 partes, mientras que, entre 1546 y 1576, ese número varía entre 12 y 17 partes.⁴²

Cuando Zapata de Cárdenas decidió insertar un compendio o doctrina breve en su obra, determinaba con ello el contenido mínimo que debería ser enseñado por los doctrineros y aprendido por los muchachos y muchachas de la doctrina. Según el criterio del Metropolitano, ese compendio contemplaba lo necesario que todos debían saber para conseguir la vida eterna, que era el fin último de la enseñanza de la doctrina. De ahí que la uniformidad en los contenidos enseñados tomara una importancia única. El reparto de los contenidos así como del número de partes de dicho compendio testimonian de su preocupación por adaptar la enseñanza de los rudimentos de la fe a la capacidad de aprendizaje de los indígenas. La enseñanza de estos contenidos servía de introducción doctrinal para comprender más tarde la explicación de los grandes misterios de la fe.⁴³ La propuesta de Zapata de Cárdenas no es más que una adaptación del discurso de los Padres conciliares que habían ordenado, tanto a obispos como a los que tenían la cura de almas, enseñar a sus fieles lo que era necesario saber para conseguir la salvación eterna e instruirlos brevemente, con un lenguaje simple, acerca de los vicios de los que se debían apartar y las virtudes que debían practicar para escapar de las penas del infierno y acceder a la felicidad eterna.⁴⁴

Los contenidos dispuestos por el arzobispo están propuestos sistemáticamente sobre una base binaria. Los artículos del Credo se reagrupan en dos

⁴¹ José Sánchez Herrero, "Alfabetización y catequesis en España y en América durante el siglo XVI", en *Evangelización y teología en América (siglo XVII)*, X Simposio internacional de teología de la Universidad de Navarra, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1990, p. 243.

⁴² José Sánchez Herrero, "Alfabetización y catequesis franciscana en América durante el siglo XVI", *Actas del II Congreso internacional sobre los Franciscanos en el nuevo mundo (siglo XVI)*, La Rabida, 21-26 septiembre 1987, Madrid, Editorial Deimos, 1987, p. 648.

⁴³ CFLZC, Sermón sobre el octavo artículo del Credo. Manuscrito BPRM, fol. 325v.

⁴⁴ Concilio de Trento, sesión V, 8 de abril de 1546, Decreto de reforma, canon II.

partes: los que conciernen a Dios en cuanto Dios y los que le conciernen como hombre. Del mismo modo, los mandamientos se dividen en dos grupos: los mandamientos de Dios y los mandamientos de la Iglesia. Los sacramentos también se presentan del mismo modo: los sacramentos necesarios para la salvación y los sacramentos facultativos. El mismo procedimiento se aplicó para las obras de misericordia, que fueron repartidas en obras corporales y en obras espirituales. Por su parte, los pecados mortales fueron opuestos a sus virtudes correspondientes. Por fin, las principales oraciones cristianas fueron divididas en dos grupos, a saber, las oraciones de petición y las que servían para confesar la fe. Por un lado, esta bipolaridad ayudaba al catequizado a recordar fácilmente la materia que se le enseñaba. Por otro, las enumeraciones y clasificaciones facilitaban, sin duda alguna, la memorización de dichos contenidos.

Además de esta estructura binaria, se puede observar que el compendio en sí se divide en dos grandes secciones. Mientras que la primera parte presenta los contenidos a través de preguntas y respuestas, la segunda deja de lado este esquema y favorece las explicaciones cortas. Éstas tenían tres fines: justificar teológicamente la materia que había que enseñar, recordar el objetivo pedagógico y asociar los contenidos entre sí, para que los indígenas pudieran comprender mejor su importancia y necesidad. Este tipo de explicaciones aparecen de forma sistemática cada vez que se aborda un nuevo tema. Ni el análisis del catecismo ni los documentos consultados han permitido responder al porqué de esta particular división. Sin embargo, todo parece indicar que se trataba de una intención deliberada del arzobispo, quien quería tratar los contenidos según su criterio. Sea cual fuere la intención, la lógica de la distribución de los contenidos buscaba hacer aprender y retener lo necesario para obtener la salvación. Por ello, en su conjunto, el catecismo se presenta como una “instrucción y orden de lo que el sacerdote [debía] hacer para enseñar a los indios la policía humana y divina para que vengan en conocimiento de Dios nuestro Señor que los creó y se puedan salvar”.⁴⁵

El aprendizaje de los rudimentos de la fe

Desde el punto de vista de lo que el arzobispo considera necesario para la salvación, el catequizando debía racionalizar absolutamente la fe y la ley según

⁴⁵ CFLZC, Prólogo CFLZC. Manuscrito BPRM, fol. 264v.

los conceptos de la antropología cristiana de la época. Para comenzar dicha racionalización, la primera sección del compendio de la doctrina cristiana debía permitirle responder tres preguntas: ¿quién soy?, ¿qué creo? y ¿qué observo? No se trataba de interrogantes para verificar los conocimientos adquiridos, sino de un diálogo que debía conducir al catequizando a profesar su fe en Dios y a comprometerse a cumplir sus mandamientos y los de la Iglesia, dos actitudes esenciales para poder obtener la salvación.

Las cinco primeras preguntas, que sirven de introducción, constituyen la base antropológica sobre la cual reposaban las verdades teológicas que debían racionalizar los indígenas. Sobre todo, se destaca la precisión de las preguntas y de las respuestas. Ellas se caracterizan por la brevedad de su formulación y el encadenamiento lógico entre la pregunta y la respuesta, y la respuesta y la pregunta subsiguiente. Se trata de un diálogo lacónico que se realiza rápidamente y que no permite vacilaciones. Las preguntas del principio son construidas en la segunda persona del singular (tú), y las respuestas en primera persona (yo). De este modo, el catequizando era interpelado directamente por su interlocutor, que exigía, en cada respuesta, su compromiso personal.

A diferencia de los capítulos precedentes, el catequizando es designado aquí con el sustantivo «hijo». Al identificarlo de esta forma, el sacerdote intenta establecer una relación de confianza y de amor filial. Por otro lado, esta formulación pone en evidencia la autoridad del que enseña sobre el aprendiz, puesto que el sacerdote posee la verdad (conjunto de los misterios de la fe) y, por consiguiente, pide al catequizado dar cuenta de esta verdad. Sin embargo, debe actuar con caridad, con el fin de que éste le tome amor y se persuada, por este gesto, de la verdad que se le enseña.⁴⁶ Este tipo de relación ilustra también uno de los elementos fundamentales del discurso eclesiológico de la época: la sumisión a la Iglesia. En su calidad de cristiano, el catequizando debía someterse a la autoridad del doctrinero que estaba allí para enseñar la doctrina de la Iglesia católica.

La respuesta a la primera pregunta era claramente ontológica, aunque su formulación pueda hacer pensar que es más bien de orden antropológico: *soy un hombre*. El catequizando aprendía primero a definirse como un hombre que posee un cuerpo y una alma, y de la misma manera que los cristianos venidos

⁴⁶ CFLZC, Capítulo 1. De lo tocante a la policía humana. Manuscrito BPRM, fol. 264v.

de España, un ser inteligente y capaz de conocer a Dios. Su facultad para conocer es contemplada aquí como la capacidad que tiene de aprender todo lo referente a la doctrina y la moral católica. Por ello, el sacerdote debía enseñarles las cosas de la fe santa y católica y de la ley evangélica.⁴⁷ Pregunta y respuesta no dejan duda alguna de la visión que tenía Zapata de Cárdenas del indígena: un humano que, en cuanto tal, debía ser tratado con la misma dignidad que el resto de la humanidad.

¿Por qué dices que eres un hombre? Ésta era la segunda pregunta que se proponía al catequizando. Éste debía responder: *porque soy una criatura que rijo mis obras por razón*. Incluso si el diálogo se mantiene sobre el plano ontológico, la respuesta del catequizando era claramente teológica. Declarándose criatura, el catequizando no niega su condición de hombre; al contrario, la refuerza. La racionalidad aparece aquí como la característica que distingue fundamentalmente al hombre de las otras criaturas del universo. Actuar bajo los principios de la razón es un privilegio otorgado de modo exclusivo al hombre. La racionalidad, de la cual es dotado el hombre, es comprendida aquí como una condición esencial para acceder al conocimiento de las cosas de Dios, pues sólo las criaturas racionales gozan de inteligencia y, por ende, tienen la capacidad de aprender.

Declarándose criatura, el catequizando reconocía igualmente la existencia de un creador y, por ello, se pasa de inmediato a definir quién es este personaje. A la pregunta de *¿Quién te creó?*, el catequizado debía responder: *El Creador del Cielo y de la Tierra*. Aunque la respuesta era muy precisa, nada dice sobre el ser o la existencia del creador, quien es identificado aquí sólo por sus realizaciones. La pregunta sobre la identidad del creador desplaza por completo el diálogo al plano teológico. La respuesta constituye al mismo tiempo una profesión de fe y una apostasía. Profesión de fe porque el indígena colonial se debía adherir a esta creencia, y apostasía porque ello significaba, por lo menos en el plano discursivo, renunciar a sus creencias tradicionales. Esta es la primera afirmación teológica que va en contra de sus creencias religiosas y que particularmente ataca su politeísmo, pues decir *el Creador* equivalía a afirmar que sólo existía un único y mismo Dios sobre la Tierra como en el Cielo, y que este Dios era

⁴⁷ Cédula de Felipe II, Monzón, 4 de octubre de 1563; 3 de abril de 1568. Don Miguel de la Guardia, *Op. cit.*, libro I, título I, ley V, p. 28.

el Dios de los cristianos. Sus realizaciones demuestran a los indígenas que este Dios, el Creador, es Único y todopoderoso.

Sin más, el tema de la identidad del Creador abre paso a una nueva pregunta que busca precisar el objetivo de la creación del hombre. *¿Para qué te creó?* La respuesta era clara: *Para gozar de él en su gloria.* Como puede observarse, el diálogo se desplazaba al plano soteriológico. El hombre ha sido creado para un fin metahistórico. Su vida sobre la tierra debía conducirlo al encuentro definitivo, al final de los tiempos, con su Creador, finalidad y razón de ser de toda criatura. Si ya se había dicho en qué consistía el fin último de la existencia del hombre, ahora era necesario mostrar cuál era el camino para llegar hasta el Creador. El objeto de la siguiente pregunta era provocar una respuesta que mostrara que el catequizando conocía bien la manera para ir a gozar de Dios en su gloria. Por ello, el sacerdote preguntaba: *¿Cómo le has de ir a gozar?* En otras palabras, el contenido del catecismo forzaba al catequizando a precisar las dos actitudes que debía adoptar para gozar de Dios: *Creuyendo lo que manda creer y haciendo lo que manda hacer.* El hecho de creer aparece aquí como una obligación y no como acto cognitivo de adhesión libre y voluntaria del catequizando a las verdades enseñadas. En suma, es imposible gozar del Creador sin creer y sin adoptar un comportamiento acorde a su mensaje. De esta forma, el catequizando estaba obligado a orientar su pensamiento y su acción según los principios de la doctrina y de la moral cristiana.

Lógicamente la sexta pregunta era: *¿Qué es lo que manda que creas?* La respuesta: *Los catorce Artículos de la Fe.* Poco a poco, el interlocutor conducía al catequizando a precisar su fe. En efecto, lo que debían creer todos los que asistían a la enseñanza de la doctrina era lo esencial de la fe católica, que se expresaba en el Credo o Símbolo de los Apóstoles, que es el fundamento mismo del cristianismo. Para concretar aún más la cuestión, el interlocutor preguntaba de nuevo: *¿Cuáles son y cuántos?* La respuesta: *Como he dicho, son catorce. Los siete tratan de quién Dios es en cuanto Dios, y los otros siete tratan de quién Dios es en cuanto hombre, y de lo que hizo por los hombres, y de lo que adelante ha de hacer.* En la lógica deductiva del discurso, se da un paso adelante para hacer un poco más explícitos los enunciados de la fe católica. Si bien todo católico debía creer en los 14 artículos de la fe, había que saber además que dichos artículos se dividían en dos grupos, que permitían precisar dos aspectos fundamentales de la naturaleza del Dios de los cristianos. Los siete primeros expresaban la

naturaleza divina de Dios, los otros siete se referían a Jesucristo, Hijo de Dios, que se hizo hombre para salvar el género humano.

La siguiente pregunta que se hacía al catequizando era doble. En un primer momento se le preguntaba: *¿Qué más ha de creer el cristiano para salvarse? ¿Bastará sólo creer estos artículos de la fe que la Iglesia manda que creamos?* Esta doble pregunta sirve de lazo discursivo para dar continuidad al diálogo. Ella es de una importancia capital por el cambio temático que introduce y por las cuatro variaciones discursivas que comporta. La primera de estas variaciones atañe a la gramática, pues la pregunta no está formulada en la segunda persona del singular como las primeras, sino en tercera persona, lo cual le da un carácter mucho más neutro. De hecho, la respuesta a la pregunta así lo revela, pues está construida en tercera persona del plural. La segunda variación es la utilización de un nuevo sustantivo, mucho más específico, para referirse al catequizando. En las primeras preguntas, éste había sido llamado «hijo» o «criatura»; ahora se le reconoce como «cristiano», como aquel que acepta creer y actuar según el designio de Dios. La tercera variación es la utilización del verbo «salvar». Con la forma pronominal de este verbo, la pregunta interpela directamente e indica, de paso, que la salvación, por ser un don de Dios, es responsabilidad del cristiano, que deberá trabajar activamente para obtenerla. Pero la variación más sorprendente se relaciona con la autoridad. Si después de la quinta pregunta estaba claro que era Dios quien mandaba creer en los artículos de fe, en la novena, no es Dios, sino la Iglesia. Este cambio viene a subrayar la importancia de la autoridad de la Iglesia en la vida del cristiano. La Iglesia, como institución visible, representa a Dios y manda a sus fieles creer lo que Dios reveló.

La intención de la pregunta era llevar al catequizando a declarar que creer en los artículos de la fe no era suficiente para obtener la salvación. El énfasis dado a la pregunta indica que el actor del catecismo buscaba transmitir la doctrina católica según la definición adoptada por los Padres conciliares, que afirmaban que «la fe sin obras era muerta y ociosa» y que la justificación era solamente posible si a la fe se unían la esperanza y la caridad. Por la fe, que obra por la caridad, se puede obtener la salvación.⁴⁸ En su respuesta, el catequizando declaraba que no

⁴⁸ Concilio de Trento, sesión VI, del 13 de enero 1547, Decreto sobre la justificación, capítulo VII.

bastaba creer en los 14 artículos de fe para salvarse, porque, además de ello, debía observar la ley de Dios y los mandamientos que ella contenía, pues vivir como cristiano implicaba necesariamente adoptar un comportamiento moral acorde con la fe que profesaba. La posición del autor del catecismo se inscribe en la corriente teológica de la Contrarreforma católica, que refutaba el criterio de los protestantes según el cual la sola fe podía salvar al cristiano.⁴⁹ En efecto, ningún católico podía sustraerse al cumplimiento de los mandamientos para obtener la salvación. Por eso, dichos mandamientos debían ser enseñados a los indígenas para que los pusieran en práctica y pudieran salvarse.

Evidentemente, la siguiente pregunta, que es la última, era: *¿Cuáles son y cuántos esos Mandamientos de la Ley de Dios?* En su respuesta, el catequizando declaraba, en primer lugar, que eran diez y, luego, los recitaba de memoria, uno a uno. Sin embargo, hay que subrayar que, al final de la lista, él debía añadir: *Estos diez Mandamientos se encierran en dos: El primero, amar a Dios sobre todas las cosas. El segundo, amarás a tu prójimo como a ti mismo.* Con esta observación, el redactor del catecismo quería mostrar la originalidad del mensaje cristiano y, de paso, proponer una fórmula pedagógica fácil de retener para poder practicarla en todo momento. En efecto, el catequizando debía hacer dos cosas solamente: amar a Dios y a su prójimo (Mt 22, 37-39). Asimismo es posible pensar que el autor del catecismo recurriera al argumento bíblico para mostrar que la práctica de los mandamientos era necesaria para obtener la salvación, pues así lo había manifestado el propio Jesucristo (Mt 19, 17). Según esta hermenéutica, el amor es el principio y el fundamento de la obediencia de los mandamientos. Con y por amor, el cristiano debía observarlos. Como lo indicó el apóstol Pablo, el que ama a Dios y a su prójimo cumple la totalidad de la ley.

En conclusión, esta primera sección del compendio de la doctrina cristiana del catecismo de Zapata de Cárdenas indica que la racionalización de la fe allí propuesta quiere subrayar una vez más la importancia de la enseñanza de la doctrina para la salvación de los indígenas. Sin conocer lo esencial de la fe católica, sería imposible que ellos pudieran salvarse, objetivo último del programa del segundo arzobispo del Nuevo Reino de Granada.

⁴⁹ Concilio de Trento, sesión VI, del 13 de enero 1547, Decreto sobre la justificación, capítulo XI.

Vivir la fe

Después de haberse detenido, en un primer momento, sobre la racionalización de la fe, el compendio de la doctrina propone, en segundo lugar, los elementos necesarios para que el catequizando ordene su vida según los fundamentos de la fe y de la ley divina. La adopción de un estilo de vida acorde con estos aspectos era necesaria para obtener la salvación. Por ese motivo, en la segunda sección del compendio se da respuesta a una pregunta fundamental: ¿qué hay que hacer para ser un buen cristiano?

El contenido de esta sección del compendio de la doctrina cristiana se divide en tres aspectos: el rito, que concierne al cumplimiento de los mandamientos de la Iglesia y la celebración de los sacramentos; la moral, que se remite a las obras de misericordia y a las virtudes cristianas; y la oración, que encamina al cristiano a la vida espiritual. Gracias a esta enseñanza, el catequizando podría darse cuenta de que, por el cumplimiento de los mandamientos de la Iglesia, por la acción de los sacramentos, por las obras de misericordia, por la lucha contra el pecado y por la práctica de la oración, el bautizado se convertía en un auténtico cristiano.

Si bien el contenido de la primera parte del compendio de la doctrina fue presentado a través de un diálogo entre el sacerdote y el catequizando; en la segunda, esta forma desaparece y, en su lugar, se introducen cortos comentarios, que indicaban a los doctrineros lo que debían enseñar a los neófitos. A través de su intervención pedagógica, el doctrinero o el catequista debía inculcar a los indígenas el valor de la práctica cristiana. Su papel, más dinámico que en la primera parte, consistía en hacerles comprender el significado de la conducta cristiana y convencerlos de adoptarla. Pese a que el doctrinero debía seguir las prescripciones del arzobispo, él disponía aquí de una libertad más grande de acción. Esta autonomía, aunque relativa, le permitía, sin embargo, innovar y dinamizar el acto catequético.

Siguiendo la lógica deductiva del discurso adoptado, una vez aprendidos los Mandamientos de la ley de Dios, el catequizando debía aprender los Mandamientos de la santa Madre Iglesia. Para justificar la obligación que tenían los cristianos de observar dichos mandamientos, el autor del catecismo se apoya de nuevo sobre el argumento de la más alta autoridad, según el cual Jesucristo mismo dio a la Iglesia el poder de gobernar en su nombre. Se presenta aquí la Iglesia como una realidad, pero sin definirla, ya que era más

importante justificar la autoridad de los prelados que elaborar una definición de dicha realidad. A lo largo del catecismo, la palabra «prelado» es utilizada 18 veces; nueve de las cuales está acompañada del adjetivo «diocesano». Según el catecismo, los prelados son los hombres de Iglesia encargados de gobernarla, es decir, los obispos, sus delegados y los superiores religiosos. Estos prelados cumplen dos funciones: gobernar la Iglesia (función administrativa) y guiar a los cristianos a la observancia de la Ley (función pedagógica).

En el contexto de la producción de su catecismo, la afirmación de la autoridad episcopal había sido para Zapata de Cárdenas una preocupación permanente. De esta forma, el arzobispo enseña y exige a los indígenas y, de paso, a los religiosos, reconocer la autoridad de los prelados y obedecerles, porque todo cristiano debe someterse a la autoridad de la Iglesia. Se pueden distinguir aquí los dos grandes grupos que forman parte de la Iglesia: los prelados, que la gobiernan, y los fieles, que están bajo su gobierno. En virtud de la autoridad que Jesucristo mismo delegó a los prelados, los fieles debían cumplir lo que la Iglesia mandaba.

Pero además de ordenar al cristiano realizar ciertas acciones, las autoridades eclesiásticas le imponían igualmente la frecuencia con la cual se debían realizar estas acciones. De esta forma, el cristiano debía oír la misa cada domingo y días de fiesta, confesarse por lo menos una vez por la cuaresma, ayunar durante la cuaresma, comulgar en Pascua y pagar el diezmo. Evidentemente, los cinco mandamientos de la Iglesia constituían el marco de la práctica religiosa colectiva e individual de los fieles cristianos. Así, la asistencia a la misa dominical, el confesarse, lo mismo que el pago del diezmo eran prácticas observables y controlables de las cuales el doctrinero debía llevar cuenta para aplicar los correctivos necesarios según el caso. Este control no era el mismo en el caso del ayuno, pues se trataba de una práctica individual y mucho más íntima.

La práctica ritual del cristiano no estaba regida únicamente por los mandamientos de la Iglesia: la recepción de los sacramentos era otro aspecto bastante significativo. Según el compendio de la doctrina cristiana, los sacramentos tenían una importancia capital porque eran necesarios para la salvación. Proponiendo una analogía entre vida temporal y vida espiritual, el autor del texto explica y demuestra la necesidad de los sacramentos, argumentando que la vida espiritual tiene mucho más valor que la vida temporal. La analogía se refiere explícitamente al nacimiento, crecimiento y cuidados

para sanar el cuerpo por medio de remedios. Se trata de ejemplos tangibles y fáciles de comprender, que el redactor del catecismo utiliza para comprender el valor de los sacramentos para aquellos que, como los indígenas, eran nuevos en la fe y que, con dificultad, podrían racionalizar los misterios contenidos en cada sacramento.

Para nacer, crecer y vivir espiritualmente, el cristiano disponía de siete signos o sacramentos, que fueron presentados en dos grupos: los que conducían a una vida cerca de Dios y los que determinaban los estados de vida aquí en la tierra. El doctrinero debía manifestar, ante todo, que dichos signos habían sido instituidos por Dios y que su origen divino hacía obligatoria su práctica. Esta posición teológica se apoyaba en los principios del discurso de la Contrarreforma católica, utilizado para contrarrestar los efectos del discurso protestante, el cual cuestionaba la institución divina de algunos sacramentos. Por primera vez en el catecismo, la condenación eterna se presenta como el castigo definitivo, opuesto a la salvación. Se trata de un nuevo argumento discursivo, esta vez de tipo escatológico, para precisar la obligación de los sacramentos. Haciendo comprender a los indígenas el valor de la salvación y las graves consecuencias si no se obtenía, se les motivaba a solicitar y recibir los sacramentos. Éstos no fueron presentados a los indígenas como una opción, sino como una obligación. Todos los neoconvertos debían recibirlos, porque Dios mismo y la Iglesia lo ordenaron.

Después del rito, el segundo elemento que hay que respetar para vivir como cristiano perfecto era la moral. Aunque la fe sea el fundamento de la vida del cristiano, su actitud frente al prójimo y al mal también es determinante para su salvación. La moral es homologada aquí con las obras de misericordia, los pecados mortales y las virtudes practicadas para combatirlos. Lo que llama la atención, a primera vista, es el uso del adjetivo «perfecto» como calificativo inherente del sustantivo «cristiano». El lugar que ocupa este epíteto en el conjunto del compendio de la doctrina cristiana indica que, para su redactor, el cristiano perfecto es el que profesa su fe en el Dios de Jesucristo, observa la Ley de Dios, respeta y cumple los mandamientos de la Iglesia y celebra los sacramentos. Pero dicha perfección sería incompleta si no se muestra misericordia al prójimo. La tarea del sacerdote era convencer a los indígenas de la importancia de la misericordia para acceder a la salvación. La Iglesia no solicita a los cristianos realizar ese tipo de gestos en favor del prójimo; Dios mismo lo exige, pues él *“quiere que unos socorran a los otros en sus necesidades”*. Como en otros

casos ya comentados, el autor del catecismo se sirve de nuevo del argumento de la autoridad suprema para justificar la enseñanza y la práctica de las obras de misericordia. Si Dios deseaba tal cosa, el indígena no podía oponerse a ello, simplemente tenía que ser misericordioso. Con este argumento, el arzobispo exigía a los indígenas la adopción de un nuevo modelo de comportamiento, que no podía rechazar por ser de origen divino.

Partiendo del principio de que el hombre estaba compuesto de cuerpo y alma, el catecismo divide las obras de misericordia en dos grupos de siete, como se hacía habitualmente en aquella época: las obras corporales, correspondientes a las necesidades del cuerpo, y las obras espirituales, correspondientes a las necesidades del espíritu. El autor del catecismo presenta la miseria, tanto espiritual como corporal, del prójimo como una oportunidad única para que el cristiano, siempre en busca de la perfección, practique la caridad. El primer grupo de obras sigue el esquema de la parábola del Juicio Final, que se encuentra en el evangelio de San Mateo: dar de comer al hambriento, dar de beber al sediento, acoger al extranjero, vestir al que está desnudo, visitar a los enfermos y los presos. Estos gestos de misericordia fueron directamente asociados a la vida eterna, pues se trataba de «medios» de salvación, ya que el día del Juicio Final dichos gestos serían reconocidos por el Hijo de Dios.

Las obras de misericordia espirituales fueron presentadas como las actitudes que el cristiano debía adoptar en su vida a la manera de Jesús. De esta forma, el catecismo introduce un código de comportamientos específicos del cristiano. La caridad hacia el prójimo no era una acción puntual que el cristiano debía realizar una vez por año u ocasionalmente, sino un conjunto de gestos cotidianos que permitía identificar claramente a los indígenas que se habían comprometido a vivir como auténticos cristianos. De esta forma, por la práctica de la misericordia, los pueblos de indios podrían convertirse en genuinas comunidades cristianas.

Pero la práctica de la misericordia no era el único elemento que determinaba la conducta del cristiano; su actitud frente al mal también lo era, pues cada día debía combatirlo evitando toda forma de pecado, pero particularmente los pecados mortales. Para ayudar al sacerdote en su tarea de hacer comprender a los indígenas cómo podrían huir del mal, el catecismo propone una doble acción pedagógica: en primer lugar, convencerlos de que debían evitar el pecado y, en segundo lugar, enseñarles a diferenciar los pecados mortales de los pecados veniales. Se trataba, pues, de mostrar a los indígenas que

existían dos categorías de pecados. Los primeros, por ser más graves, debían evitarse a toda costa, pues ellos acarrearaban la condenación eterna y las penas del infierno; los segundos, menos graves, no acarrearaban consecuencias tan funestas, pero también debían ser evitados.

Como en el caso de otras nociones teológicas presentes en el compendio de la doctrina cristiana, no se incluía la definición de «pecado». La comprensión de la naturaleza del pecado debía conducir al indígena a negar el mal y a adoptar un comportamiento conforme a las virtudes contrarias a dichos pecados.

La identificación de los pecados no es más que la primera etapa en la lucha contra el mal. Si para combatir el mal era necesario racionalizar la naturaleza del pecado, el verdadero combate se realizaba en la vida cotidiana. Por ello, el sacerdote debía enseñar a los indígenas las siete virtudes que contrarrestaban los pecados mortales, pues el único medio para vencer el mal era la práctica de estas virtudes. Ellas fueron presentadas como el fundamento del modelo de vida del cristiano virtuoso, modelo que todos los indígenas debían adoptar. El compendio de la doctrina cristiana le proponía al indígena dos actitudes para vencer el mal: evitar el pecado y practicar las siete virtudes contrarias a los pecados mortales, pues sólo la primera actitud no era suficiente; el cristiano debía cultivar igualmente las virtudes señaladas. En resumen, la enseñanza de la práctica de la misericordia y del combate contra el mal pretendía que los indígenas fueran cristianos misericordiosos y virtuosos según el espíritu del Evangelio.

Para concluir lo relacionado con la práctica religiosa, el compendio de la doctrina propone un último elemento: la oración, que es una experiencia de fe que debía introducir al indígena en el misterio de su intimidad con Dios.

No se trata aquí de enseñar a los indígenas una técnica para rezar, sino algunas oraciones con el fin de que puedan establecer una relación con el Creador. Específicamente, el sacerdote debía enseñarles a *pedir a Dios por la oración todas las cosas de que tuvieran necesidad*. Esta intención revela un nuevo aspecto de la representación de Dios que el catecismo quería transmitir a los indígenas. Dios es un ser Todopoderoso que siempre está a la escucha de las peticiones del cristiano. Sin embargo el indígena también podía dirigirse a la Virgen María, para que mediara ante Dios, y así obtener lo que solicitaba. La posición teológica del arzobispo sobre este aspecto pone a la Virgen como la mediadora entre los hombres y Dios, y no como destinataria de la oración, porque Dios mismo colma las necesidades de los hombres.

En esta prescripción, llama la atención la ausencia de un comentario referente a la obligación de rezar. Sin embargo, se sabe que las disposiciones del arzobispo obligaban a los indígenas que, al llegar a la iglesia, antes del inicio de la misa, debían arrodillarse y, después de haberse persignado y santiguado, recitar el Credo, el Padre Nuestro y el Ave María.⁵⁰ Para la Salve y la «Protestación de fe», no se prescribe nada en particular. Para el caso del Credo, se precisa que se debía rezar cada día. Esta obligación se comprende perfectamente en un contexto de cristianización porque el Credo es la plegaria que, por excelencia, permite profesar la fe. La formulación aquí propuesta es una versión breve de la formulación adoptada en los decretos del Concilio de Trento.

Lo que sí fue establecido como obligatorio fue la forma de estas oraciones. En otros términos, el doctrinero debía enseñar a los indígenas las oraciones prescritas siguiendo la fórmula que se proponía en el compendio de la doctrina. En la diócesis de Zapata de Cárdenas, esta prescripción viene a subrayar la existencia de diversas formas en las oraciones que se proponían y la importancia que tenía, para el arzobispo, la uniformidad en la manera de rezarlas. Lo que le interesaba al arzobispo era que los indígenas pudieran entrar en relación con Dios a través de la oración para pedirle los favores que ellos necesitaran. Claro está, las oraciones enseñadas a los indígenas tenían dos funciones básicas: solicitar favores a Dios, para reconocer su poder, y profesar la fe públicamente. El aprendizaje de memoria de las oraciones servía de sostén a la práctica y a la devoción religiosa, y ellas mismas eran garantes de una conducta piadosa.

En los capítulos 26 y 27, que concluyen la primera gran sección del catecismo, se prescribió sobre el momento y el tiempo que se debía dedicar a la oración como práctica piadosa. Para Zapata de Cárdenas, este aspecto era de suma importancia por el papel que jugaba en la consolidación de la comunidad de fe, pues se trataba de un elemento fundamental para la construcción de una sociedad cristiana. Con dichas prescripciones, determinaba los períodos de tiempo que se debían respetar para permitir la práctica religiosa a los indígenas recientemente convertidos.

⁵⁰ *CFLZC*, Capítulo 46. De las Misas que ha de decir por el Pueblo. Manuscrito *BPRM*, fol. 292r.

Por esta razón, el arzobispo ordenó a los sacerdotes hacer tañer cada día para misa, para vísperas y para la oración, y que dijeran las horas en la iglesia, en especial las vísperas de las principales celebraciones.⁵¹ El tañer de la campana de la iglesia marcaba el paso del tiempo profano al tiempo sagrado, es decir, al tiempo consagrado a los ritos religiosos y a la enseñanza de la doctrina. En la ritualidad que el catecismo quería instaurar, el primer lugar lo ocupaba la misa, que tiene justamente como función poner el resto de la jornada bajo el influjo de lo sagrado. Como se indicó en su momento, después de la misa, el sacerdote debía enseñar la doctrina a los fieles. El fin de esta actividad marcaba el fin del tiempo sagrado y el retorno al tiempo profano o, más exactamente, del tiempo consagrado a las actividades económicas.

Al final de la tarde se debía igualmente tañer para indicar el final del tiempo de producción y dar paso, de nuevo, al tiempo sagrado. De forma explícita se ordenaba al sacerdote que, cada día por la tarde, cuando se ponía el sol, se tocara la campana para la oración.⁵² Esta última convocatoria del día presentaba algunas particularidades que vale la pena destacar. En primer lugar, es un llamado que se dirige a los niños y a los jóvenes de la doctrina. Dicha actividad no se efectuaba necesariamente en el templo, como era el caso de los demás ritos, sino en un lugar señalado por el sacerdote, el cual debía ser identificado con una cruz. Ésta servía no sólo para identificar el lugar como espacio sagrado, sino que también servía para indicar que la acción que allí se realizaba también era sagrada. Muchachos y muchachas se congregaban allí por capitanías, tal vez para identificar fácilmente a quienes faltaban a esta actividad religiosa. Aunque el arzobispo deseaba que los adultos ya cristianizados participaran de este ejercicio de piedad, no los obligaba a hacerlo.

La oración consistía en cantar el Ave María nueve veces, seguida de una oración final que se proporcionaba en el catecismo. Era una especie de rosario, que servía como marca para introducir el tiempo de reposo. Pero el objetivo real de este ejercicio de piedad mariana era reforzar la imagen de la Virgen María como verdadera madre de Dios y mediadora entre Él y los hombres. Como en el caso de los sacramentos y de la justificación, se trata de precisar la doctrina católica en uno de los aspectos que había sido controvertido por los protestantes.

⁵¹ *CFLZC*, Capítulo 26. Del sacristán. Manuscrito *BPRM*, fol. 282r.

⁵² *CFLZC*, Capítulo 27. Del tañer a la oración y el orden de decirla. Manuscrito *BPRM*, fol. 282r.

Sin duda alguna, la vida en las doctrinas se vivía al ritmo de las prácticas religiosas. Para Zapata de Cárdenas, la instauración de una temporalidad de base religiosa era de suma importancia, pues ello le permitía consolidar la implantación del cristianismo en el Nuevo Reino de Granada: esta importancia es la misma que se le daba a la construcción del espacio sagrado y del contenido religioso. Esta nueva temporalidad cumple dos funciones: animar a la piedad y marcar los tiempos en la vida de la doctrina. Haciendo esto, el arzobispo hace la distinción entre el tiempo dedicado a las actividades económicas y el de las actividades religiosas, momentos que el encomendero debía respetar y el doctrinero debía hacer respetar. Además de la temporalidad, la prescripción procura regir la vida de los doctrineros. En lo sucesivo, debían consagrar todo el tiempo posible al cumplimiento de sus deberes que emanaban de su misión pastoral en lugar de a las actividades económicas como la crianza de caballos.⁵³ En efecto, debían estar cerca de la población que se les había confiado para asegurar su salvación.

En conclusión, el contenido propuesto por Zapata de Cárdenas en su compendio de la doctrina cristiana tenía una doble función: ayudar al indígena a racionalizar su fe y ayudarle a vivirla intensamente, un aspecto muy importante en el vasto programa del arzobispo para cambiar los patrones de comportamiento ritual y moral de los indígenas. En efecto, la enseñanza de la doctrina cristiana no se resume en el aprendizaje de los rudimentos de la fe, sino que busca, sobre todo, favorecer la participación de los indígenas en la vida de la Iglesia. Ofreciéndoles una instrucción mínima, pero eficaz y suficiente, podrían más tarde profundizar sus conocimientos a través de los sermones que se pronunciaban durante la misa los domingos y días feriados.

La doctrina, tal como figura en el catecismo de Zapata de Cárdenas, representa el conocimiento mínimo que un cristiano debía poseer para merecer la salvación. Sin embargo, cabe señalar que las adaptaciones de este contenido a la situación de los indígenas son bastante limitadas. La formulación de los contenidos allí presentados es la misma que se utilizaba en España y en otros lugares en la América española. En el caso del compendio de la doctrina

⁵³ Carta de Juan de Avendaño al Consejo de Indias, Tunja, primero de octubre de 1573, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 83, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VI, doc. 994, pág. 265; Carta de Don Francisco Guillén Chaparro al Consejo de Indias, Santafé, 7 de marzo de 1583, AGI, Audiencia de Santafé, sección patronato, leg. 27, ramo 34, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VIII, doc. 1169, p. 163.

cristiana que se encuentra en el catecismo de Zapata de Cárdenas, se podría hablar de una adaptación metodológica más que de una adaptación de los contenidos a las circunstancias del destinatario, de una adaptación de la manera de transmitir el mensaje más que de una adaptación del mensaje propuesto.

CONCLUSIÓN

Mediante el establecimiento de la moral, el rito y la doctrina cristiana, Zapata de Cárdenas pretendía transformar a los indígenas, «bárbaros» e idólatras, en «buenos cristianos». Para lograr el cambio que se quería operar, la construcción de las iglesias, la enseñanza de la doctrina cristiana y la introducción de nuevas prácticas religiosas era fundamental. El arzobispo estaba convencido de que con ello se podía arraigar en la población indígena lo que él llamaba “las plantas aromáticas de las virtudes, y los frutales y arboledas de frutos celestiales”.⁵⁴ La construcción de iglesias, la enseñanza de la doctrina cristiana y la nueva ritualidad hacen parte de una misma estrategia que pretendía «civilizar» y cristianizar a los indígenas, transformando simultáneamente el tiempo y el espacio prehispánicos. La doctrina aparece aquí como el lugar del indígena colonizado. Allí se debía instaurar una nueva temporalidad, una nueva identidad y un nuevo orden sociocultural.

Se trata de una estrategia que afecta tanto el espacio como el tiempo. Sobre el eje espacial se pretende la construcción y reorganización de nuevos espacios, lo cual sirve de infraestructura para la enseñanza de la doctrina, la moral y el culto cristiano. Sobre el eje temporal se cambia la sucesión de momentos a la que estaba acostumbrado el indígena. Mercedes López concluye que las “construcciones culturales creadas en medio del proceso colonizador, imprimieron su sello sobre la vida indígena, colonizando sus tiempos y sus espacios”.⁵⁵ En este sentido, la doctrina no es únicamente un espacio de destrucción, sino que se presenta, antes que nada, como un espacio dedicado a la construcción de una nueva realidad: lo colonial; y de una nueva identidad: la del indígena colonizado.

Para implantar el cristianismo por la vía de la instrucción se eligió, en primera instancia, a los hijos de la elite indígena. Esto pone en evidencia que

⁵⁴ CFLZC, Prólogo. Manuscrito BPRM, fol. 263r.

⁵⁵ Mercedes López, *Op. cit.*, p. 7.

el programa de Zapata de Cárdenas privilegió la instrucción como estrategia de construcción. Si bien la adecuación del espacio colonial era absolutamente necesaria para lograr los objetivos propuestos, la instrucción era esencial para alcanzar las transformaciones de mentalidad y la construcción de una nueva identidad en la población indígena. Zapata de Cárdenas era completamente consciente de que el éxito de su misión sería el fruto de un trabajo paulatino de formación de los adultos del mañana, los niños. Aunque la instrucción secular y religiosa de éstos ocupaba el primer lugar en el proceso de transformaciones que se quería imponer, la instrucción de los adultos no se dejó de lado.

El arzobispo colocó la enseñanza de la doctrina en el centro de la instrucción que se debía impartir a los indígenas. Esta enseñanza era esencial en su estrategia, y por eso, en su catecismo integra un compendio de la doctrina cristiana, que debía ser enseñado cada día por los doctrineros. Pese a que dicho compendio contiene únicamente los rudimentos de la fe, él propone una doble operación: la racionalización y la práctica de la fe. Por este instrumento pedagógico, los niños eran iniciados en las verdades enseñadas por la Iglesia para adquirir un nuevo conocimiento y un nuevo modelo de comportamiento.

En este contexto, el doctrinero era responsable a la vez del control de los conocimientos de la fe y de su transmisión; él debía conducir al indígena al conocimiento de Dios y a su salvación. Sobre este punto en particular, es muy probable que el arzobispo se haya inspirado en los decretos del Concilio de Trento, que ordenaban que “todos los que tienen encomendada la cura de almas, que conozcan sus ovejas, ofrezcan sacrificio por ellas, las apacienten con la predicación de la divina palabra, con la administración de los Sacramentos, y con el ejemplo”.⁵⁶

El conjunto de prescripciones que se referían a la construcción del nuevo orden, el orden colonial, imponía al doctrinero la adopción de una conducta conforme con la dignidad de la misión que le había sido confiada. En cuanto pastor de almas, debía vivir según el espíritu del Evangelio, respetar la autoridad del prelado diocesano y cumplir con las prescripciones del catecismo que actualizaban, de alguna manera, las prescripciones contenidas en los decretos del Concilio de Trento.

⁵⁶ Concilio de Trento, sesión XXIII, del 15 de julio de 1563, Decreto de reforma, canon I.

CAPÍTULO VI

LA OBRA SACRAMENTAL

Los dos capítulos precedentes muestran la importancia que tuvo para fray Luis Zapata de Cárdenas la destrucción de las tradiciones de los indígenas para implantar en el Nuevo Reino de Granada un nuevo orden sociocultural y religioso. Sin embargo el programa del arzobispo no terminaba allí. Después de la fase de destrucción-construcción, se debía pasar a la consolidación y conservación de lo logrado. Por eso, en el resto de su catecismo, el prelado se esfuerza por indicar a su clero cómo preservar el orden que se quería implantar. A propósito de ello, se indica que “para plantar y criar dichosamente lo ya plantado, se da orden cómo se han de recibir y administrar los santos sacramentos que Cristo nuestro Redentor para estos divinos efectos instituyó”.¹ Pero además de la administración de los sacramentos, Zapata de Cárdenas introduce la predicación como otro de los medios para conservar lo ya plantado, aspecto que será abordado en el siguiente capítulo.

Con las disposiciones sobre la administración de los sacramentos, el arzobispo deseaba introducir cambios fundamentales en la representación del mundo, en la organización social y en los modelos de comportamiento de los nativos. Para examinar el discurso sobre la administración de estos signos, se utilizan las tres grandes categorías culturales relacionadas de forma directa con el rito: el tiempo, el espacio y el cuerpo como lo sugiere Ollivier Hubert.² A estas tres categorías, que permiten un análisis exclusivamente antropológico del

¹ CFLZC, Prólogo. Manuscrito BPRM, fol. 263v.

² Ollivier Hubert, *Sur la terre comme au ciel. La gestion des rites par l'Église catholique du Québec (fin XVII^e - mi-XIX^e siècle)*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 2000, 341 p.

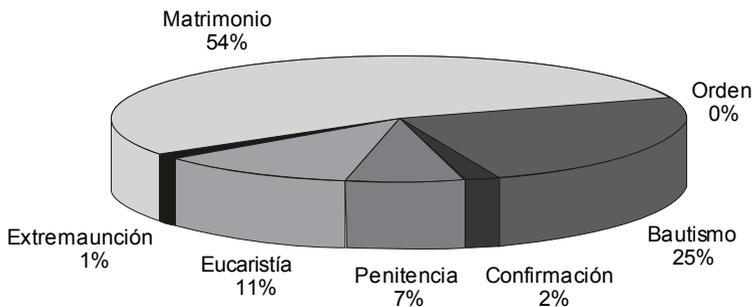
tema, se añade una cuarta categoría: la teológica, para enriquecer el análisis y, de esta forma, dar cuenta de las representaciones de Dios y de lo sagrado que se querían consolidar en el imaginario de los indígenas coloniales. Por otra parte, con las prescripciones sobre los sacramentos, el arzobispo buscaba alimentar, por un lado, la fe de los fieles y, por otro, reglamentar su administración.

VISIÓN DE CONJUNTO

La sección consagrada a los sacramentos es un conjunto de prescripciones sobre la manera de administrar los sacramentos y no un tratado de teología sacramental en el que se explican la naturaleza y los efectos de los mismos. El objetivo era el establecimiento de la uniformidad en las normas que regulaban los gestos que el sacerdote debía realizar antes, durante y después de la celebración del rito sacramental. Por otro lado, estas prescripciones reglamentaban los gestos y las actitudes que los fieles debían adoptar para recibir los sacramentos.

Esta sección del catecismo contiene 46 capítulos. Entre ellos, 21 se refieren a los sacramentos definidos como absolutamente indispensables para la salvación y 25 fueron consagrados al matrimonio. A las prescripciones sobre los sacramentos hay que añadir el ritual para administrar el bautismo, que aparece al final de dicha sección. La siguiente figura muestra la proporción que cada sacramento ocupa en el conjunto de la sección.

Figura 2. Distribución en porcentaje de los sacramentos según el número de páginas ocupadas por cada uno de ellos en la sección



Como se puede observar en la figura 2, un poco más de la mitad de esta sección del catecismo está consagrada al sacramento del matrimonio. Ello indicaría la importancia atribuida por el arzobispo a esta institución para la consolidación y la preservación del modelo de sociedad preconizado por la Iglesia colonial. La importancia dada al sacramento del matrimonio se debe, entre otras razones, a la solidez de dicha institución entre los indígenas. Introducir nuevos ritos y una nueva representación de las exigencias de la vida marital constituía un verdadero desafío pastoral, cultural, moral y canónico para Zapata de Cárdenas. En efecto, el matrimonio entre los indígenas no tenía la misma base axiológica sobre la cual se fundaba el matrimonio cristiano. Esto motivó al arzobispo a señalar los problemas causados por las costumbres y tradiciones matrimoniales de los indígenas y a exponer las soluciones que se debían dar a cada caso. El problema aquí no era la admisión de los indígenas al sacramento del matrimonio, sino la legalidad de sus alianzas matrimoniales. Entre otras cosas, el Metropolitano quería homologar dichas alianzas o sustituirlas por alianzas cristianas, siguiendo el modelo establecido por el Concilio de Trento.

Una cuarta parte de la sección sobre los sacramentos está consagrada al bautismo. Aunque lejos de la importancia concedida al matrimonio, éste aparece como la segunda gran preocupación de Zapata de Cárdenas en materia de sacramentos. La introducción del bautismo entre los indígenas era una empresa menos complicada –por lo menos sobre el plano canónico– que la introducción del matrimonio, pues los aspectos morales que se debían considerar eran mucho más reducidos. Menos importante es el espacio ocupado por la eucaristía (11%) y la penitencia (sólo el 7%). Por su parte, los sacramentos de confirmación y de extremaunción ocupan 2% y 1% respectivamente. En cuanto al sacramento del orden, nada se dice, pues los indígenas no tenían acceso a él.

Como se puede observar, el bautismo, la penitencia y el matrimonio ocupan el 86% de esta sección del catecismo. Ello indicaría que estos sacramentos ejercían un gran influjo en el orden que se quería imponer a los indígenas coloniales. En efecto, el bautismo es el sacramento que marcaba la entrada del converso al universo de los cristianos; con la confesión se ejercía un control constante sobre las costumbres que, como cristiano, debía adoptar el bautizado; mientras que con el matrimonio se aseguraba la prolongación, la conservación y la preservación, de generación en generación, del modo de vida de los cristianos. Todo

esto muestra una doble función del catecismo de Zapata de Cárdenas: por un lado, el control de la sociedad indígena y, por otro, evitar el eventual retorno de los indígenas a sus ritos ancestrales.

LOS SACRAMENTOS NECESARIOS PARA LA SALVACIÓN

El bautismo, la confirmación, la penitencia, la eucaristía y la extremaunción fueron los sacramentos considerados por Zapata de Cárdenas como absolutamente necesarios para la salvación. Como instrumentos de redención, estos signos fueron considerados obligatorios. En efecto, una vez bautizado, el cristiano debía confirmarse, confesarse, comulgar, y recibir el óleo de los enfermos antes de morir. Pero más allá de ello, las implicaciones morales de estos signos permiten examinar los modelos de comportamiento y la representación de la vida en sociedad que se quería imponer a los indígenas. El catecismo se interesa particularmente por la forma, es decir, por la manera en la que se debían administrar y recibir los sacramentos en cuestión. En ese orden de ideas, el tiempo, el espacio, las palabras y los gestos tenían un papel relevante tanto para la validez como para la eficacia concedida a dichos ritos.

EL BAUTISMO

Como se apuntó en el análisis del compendio de la doctrina cristiana, el catecismo distingue dos tipos de vida: la temporal y la espiritual. El catecismo indica claramente que “para vivir [la] vida espiritual es necesario que el hombre nazca espiritualmente y se fortalezca y cobre fuerzas espirituales en aquesta vida espiritual, y que tenga sustento y medicina para vivir espiritualmente y sanar de las espirituales enfermedades”.³ Aunque el hombre fue considerado una criatura espiritual por poseer un alma, la iniciación en este tipo de vida no se producía en el momento del nacimiento, sino en el momento del bautismo. Este signo sacramental marca el inicio del camino que conduce a la salvación e integra al cristiano en el misterio pascual de Cristo. “Por este bautismo se hacen los cristianos hijos de Dios, y como a tales hijos, cuando cumplen lo que él manda, los

³ CFLZC, Capítulo 25. Del principio de enseñar. Manuscrito BPRM, fol. 278v.

hace herederos de su bienaventuranza”.⁴ Hacerse hijo de Dios por el bautismo no otorgaba automáticamente la salvación, pues sólo a los buenos cristianos que guardaban la ley de Dios se les daba la vida eterna y la gloria para siempre. Si, a lo largo de su vida, el cristiano no actuaba según las exigencias morales y las prescripciones de la ley divina, sería condenado a las penas eternas del infierno por haber sido un mal cristiano. La misma suerte corrían todos los que no se bautizaran. En efecto, el arzobispo buscaba convencer a los indígenas de la necesidad del bautismo para evitar la condenación a causa de su infidelidad a Dios. Una vez más, la posición del arzobispo coincide con la del Concilio de Trento, el cual había establecido una relación directa entre el signo sacramental, la vida moral y la salvación.

Como condición *sine qua non* para obtener la salvación, el bautismo debía administrarse a todos los hombres y, por esta razón, los indígenas no debían ser excluidos. Sin embargo, no se trataba de forzarlos a hacerlo, como se había hecho al inicio de la evangelización del Nuevo Mundo, sino de persuadirlos de la necesidad de este sacramento.⁵ Según Zapata de Cárdenas, la recepción del bautismo debía ser el resultado de una opción libre del individuo, tal como lo había afirmado Francisco de Vitoria, quien sostenía que nadie podía bautizar a otro contra su voluntad. Pero específicamente, el prelado se inspira sobre todo en las disposiciones del primer Sínodo de Santafé, que había prohibido, por un lado, bautizar contra su voluntad a los indígenas mayores de ocho años y, por otro, bautizar a los menores sin el consentimiento de sus padres.⁶ Siguiendo en esto la opinión del teólogo dominico Domingo de Soto, Zapata de Cárdenas aumentó esta edad hasta los diez años.⁷

Además de esto, el arzobispo también se preocupó de la uniformidad del rito bautismal. La variedad de las maneras y de las fórmulas empleadas por los doctrineros para bautizar cuestionaba la credibilidad y la validez del sacramento. Para uniformar el rito del bautismo, el catecismo propone siete prescripciones en las cuales se trata del espacio de la celebración, de la solemnidad y de la

⁴ CFLZC, Tratado de la forma de bautizar. Manuscrito BPRM, fol. 315v.

⁵ CFLZC, Capítulo 31. Del Bautismo de Adultos. Manuscrito BPRM, fol. 285r.

⁶ Constitución X del primer sínodo de Santafé (1556), en Mario Germán Romero, *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada*, Bogotá, Academia Colombiana de la Historia, 1960, p. 467.

⁷ CFLZC, Capítulo 31. Del Bautismo de Adultos. Manuscrito BPRM, fol. 285r.

manera de celebrar el rito, además de los casos relacionados con el bautismo de adultos, los padrinos, el registro de los bautizados y los bautismos solemnes.

En primer lugar, el arzobispo expone los requisitos exigidos por la Iglesia para celebrar con toda dignidad el rito bautismal. Celebrar el bautismo con la dignidad requerida, exigía, ante todo, la instalación de la pila bautismal en los templos. De hecho, el Metropolitano propone a todos los doctrineros instalar una pila bautismal en la capilla que, para este efecto, debían tener las todas iglesias. La pila debía ser de “piedra o de barro vidriado, y el pie hueco, con un pozo debajo como piscina, donde se debía consumir el agua bendita [...] por razón del óleo que se le pone al bendecir el agua”.⁸ Ella debía permanecer tapada con una tabla y muy limpia con su quita-polvo. Con la disposición, el arzobispo quiere evitar que el bautismo sea administrado fuera del baptisterio. Su preocupación inicial no era otra que la dignidad de la celebración del rito, la cual debía ser el resultado directo del efecto combinado entre la apariencia de la pila y la construcción y mantenimiento del espacio ritual según las normas establecidas.

La segunda preocupación de Zapata de Cárdenas se refiere a la manera de administrar el sacramento. Para ello se ponía a disposición de los sacerdotes un ritual, que ocupa el 6 % del total catecismo. En este ritual se reproducen y describen las fórmulas para administrar el sacramento, los gestos que el sacerdote debía realizar así como las palabras que debía pronunciar. Las oraciones están en latín, mientras que las instrucciones sobre la manera de celebrar el rito están en castellano. La celebración debía realizarse en tres partes: los ritos de acogida, los ritos bautismales y los ritos post-bautismales. Los ritos de acogida comprendían la bendición del agua, el exorcismo con insuflación, la señal de la Cruz, la imposición de la sal y la proclamación del Evangelio. Estos ritos se celebran en la entrada de la iglesia, porque sólo los cristianos tenían el derecho a entrar en un espacio tan sagrado. Los ritos bautismales comenzaban con el ingreso del niño a la iglesia, a lo cual seguía la proclamación del Padre Nuestro y del Credo. Luego, el sacerdote procedía al rito del efeté, es decir a tocar las orejas y narices del niño con su saliva, diciendo ábrete, a las renunciaciones al demonio, a la unción con aceite de los catecúmenos y, por último, al bautismo propiamente dicho. Después seguían los ritos post-bautismales, que comprendían la unción con el santo crisma, la imposición del vestido blanco, la recepción de la luz y la bendición final.

⁸ CFLZC, Capítulo 28. Del Bautismo. Manuscrito *BPRM*, fol. 283r.

La tercera preocupación del arzobispo remite a la solemnidad de la celebración del bautismo. El texto enfatiza la necesidad de hacer comprender a los indígenas recién convertidos la santidad de los sacramentos y la reverencia que se les debía dar, así como la santidad y el respeto con los cuales debían recibirlo.⁹ Para ello, el prelado ordenó a todos los sacerdotes que quienes debían ser bautizados se presentaran “con el mejor ornato que pudieren y con ropas limpias; y si es adulto le hagan antes lavar y limpiar, así en el cuerpo como en el vestido, para que sepa que llega a sacramento santo; [...] y lo mismo exhortará a los padrinos por que vayan limpios y con buenas ropas”.¹⁰

Las exigencias relacionadas con el vestido y la limpieza corporal tienen una importante función pedagógica, la cual consistía en hacer comprender a los indígenas el valor sagrado del signo sacramental. La limpieza del cuerpo significaba que el catecúmeno iba a penetrar en el universo de las cosas espirituales de los cristianos. La obligación de lavarse, para borrar todo tipo de pinturas sobre el cuerpo, le recordaba al indígena la simbología purificadora del bautismo. La dignidad del sacramento atañe tanto al lugar de la celebración como al bautizado, sus padres y padrinos. Sirviéndose del antagonismo limpio/sucio, el arzobispo opone lo que consideraba demoníaco a lo que juzgaba como santo. El que decidía hacerse bautizar debía renunciar al demonio y presentarse limpio y vestido a la ceremonia, según las normas establecidas, y no con ropas pintadas o pinturas sobre el cuerpo.

En lo relacionado con el rito, la prescripción contiene dos aspectos. Por un lado, los elementos materiales que se debían utilizar y, por otro, lo relacionado con la validez y la legalidad del gesto que debía realizar el ministro. En primer lugar, el arzobispo exige al sacerdote tener los elementos necesarios para la celebración del sacramento y conservarlos limpios, en un armario de la sacristía. Luego, el pastor insiste sobre el atuendo del sacerdote, el cual debía contribuir de forma particular a la solemnidad del rito. Pero la exigencia de proceder revestido a la celebración del bautismo, siguiendo las fórmulas del ritual y utilizando los materiales indicados, no es algo que se refiere exclusivamente a la dignidad o a la estética del sacramento, sino a su validez y a su legalidad. En efecto, la validez del rito dependía de la manera como el sacerdote lo realizaba.

⁹ *CFLZC*, Capítulo 30. De la solemnidad con que se deben bautizar. Manuscrito *BPRM*, fol. 283v.

¹⁰ *Ibidem*.

Las tres primeras prescripciones sobre la celebración del bautismo manifiestan una única preocupación: conferir dignidad, solemnidad y validez a la celebración de dicho sacramento a través de los elementos estéticos relacionados con el procedimiento, como lo son el espacio, la indumentaria, los materiales y las personas. No se trata de hacer con esto que el bautismo sea un acto estéticamente suntuoso, sino de darle la dignidad que se requería para hacer comprender a los indígenas qué tan santo era dicho rito. En este sentido, lo estético estaba al servicio de la comprensión del valor del sacramento y desempeñaba un papel fundamentalmente pedagógico. En una sociedad sin escritura, como lo era la muisca, era necesario utilizar las cosas visibles para hacer inteligible la dimensión sagrada de los ritos cristianos.

Consciente de que el bautismo de un niño no era la misma cosa que el de un adulto, el arzobispo exigió a los doctrineros preparar a los adultos antes de bautizarlos. Sobre este punto, Zapata de Cárdenas seguía seguramente la posición de Francisco de Vitoria, quien afirmaba que no se debía administrar el bautismo sin una preparación adecuada.¹¹ En particular, Zapata de Cárdenas quería poner fin a ciertas irregularidades como las que había denunciado fray Pedro Aguado. El provincial de los franciscanos afirmaba que los curas y los religiosos del Nuevo Reino de Granada administraban el bautismo a los adultos, después de enseñarles sólo las oraciones y los mandamientos,¹² lo cual parecía claramente insuficiente como preparación para recibir el sacramento. Para poner fin a este tipo de problemas, Zapata de Cárdenas ordenó a los sacerdotes catequizar a los adultos antes de bautizarlos, utilizando para el caso los sermones sobre los artículos de la fe.¹³ Con ello, el pastor introducía un verdadero catecumenado para adultos, que preparaba de modo adecuado a los indígenas para recibir el sacramento. Sin embargo, nada se dice sobre las condiciones ni la duración de dicho proceso.

Durante la preparación para la recepción del sacramento, el sacerdote debía dar a entender a los indígenas quién era Dios, cuáles eran los misterios

¹¹ Francisco de Vitoria en su comentario a la *Secunda secundæ* de santo Tomás, en Dionisio Dorobio, *op. cit.*, p. 159.

¹² Memoria de Fray Pedro Aguado, provincial de los franciscanos del Nuevo Reino de Granada al rey, [1576], AGI, Audiencia de Santafé, leg. 234, en Juan Friede, *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada: desde la instalación de la Real Audiencia en Santafé*, Bogotá, Biblioteca Banco Popular, 1971, t. VII, doc. 1072, p. 147.

¹³ *CFLZC*, Capítulo 31. Del Bautismo de Adultos. Manuscrito *BPRM*, fol. 284v.

de la creación y de la Redención, el castigo que se daba a los que no se bautizaban, el premio que Dios daba a los cristianos que observaban su ley y el castigo para quienes no la observaban.¹⁴ Estas catequesis debían conducir a la inteligibilidad de la fe y de la ley cristiana, sin la cual el indígena no podría ser aceptado en el seno de la Iglesia. Esta práctica era bien conocida en el Nuevo Reino de Granada, pues el primer Sínodo de Santafé lo había prescrito en 1556. Las constituciones sinodales encargaban a los sacerdotes preparar a los adultos durante un período de dos meses antes de la recepción del sacramento con el fin de conducirlos a una auténtica conversión.¹⁵

Tanto en la posición de los Padres conciliares como la adoptada por Zapata de Cárdenas se encuentra una relación estrecha entre los sacramentos del bautismo y de la penitencia. Si bien el Concilio de Trento recomendaba enfáticamente la penitencia antes de recibir el bautismo, Zapata de Cárdenas insistía en la necesidad absoluta de ésta para los adultos que pedían ser bautizados. Por ello, ordenó a los sacerdotes que persuadieran a los indígenas de arrepentirse de todos sus pecados, y sobre todo, de aquellos que cometieron durante su vida pagana, como la idolatría y la veneración al demonio.¹⁶ En el contexto particular del Nuevo Reino de Granada, hay que ver la incidencia sociológica de esta prescripción sobre los catecúmenos que, antes de ser bautizados, debían abandonar las prácticas religiosas de sus ancestros. En suma, debían renunciar a Satanás, a sus pompas y a sus obras y dejar de vivir como paganos para vivir como cristianos.

Pero la penitencia no fue el único sacramento que se asoció al bautismo: el matrimonio lo fue igualmente. Por lo tanto, el sacerdote debía investigar sobre la situación conyugal del catecúmeno, pues sólo podía bautizar a quienes estuvieran casados según las normas establecidas por la Iglesia. En este caso, el concubinato era un obstáculo frecuente para la recepción del bautismo. En resumen, la recepción digna del bautismo, en el caso de los adultos, comprendía no sólo la limpieza corporal, sino también la limpieza espiritual.

Además, el sacerdote debía hacer una catequesis sobre el valor del bautismo y sobre su relación con la vida eterna. Al final de toda la preparación,

¹⁴ *Ibidem.*

¹⁵ Constitución IX del primer Sínodo de Santafé (1556), en Mario Germán Romero, *Op. cit.*, p. 466.

¹⁶ *CFLZC*, Tratado de la forma de bautizar. Manuscrito *BPRM*, fol. 315r.

él debía solicitar al catecúmeno si en verdad deseaba comprometerse a cumplir y a vivir la ley divina. Si éste daba su consentimiento, el sacerdote podía bautizarlo. Pero en caso de peligro de muerte, el indígena podía recibir el bautismo sin preparación alguna. Sin embargo, era absolutamente indispensable una demanda formal y sincera por parte del converso. La razón que motivó al Metropolitano a autorizar el bautismo de los moribundos era claramente teológica, pues se trataba de salvar a un adulto de la condenación eterna, puesto que el bautismo, en dichas condiciones, otorgaba la salvación.¹⁷ Si padres infieles pedían el bautismo de uno de sus hijos, el sacerdote debía bautizarlo, claro está, si éstos se comprometían a enviarlo a las enseñanzas de la doctrina tan pronto alcanzara la edad para asistir a dicha enseñanza.¹⁸

Si el bautismo lavaba el pecado, como lo pretendía el arzobispo,¹⁹ ¿por qué, entonces, los catecúmenos debían confesarse antes de ser bautizados? Seguramente el pastor estaba de acuerdo con la idea de que la gracia del bautismo borraba todos los pecados; pero, en el caso de los adultos paganos, quería asegurarse previamente de su conversión profunda y definitiva, para no reducir el sacramento a un simple rito de entrada del catecúmeno al grupo de los cristianos. Así, después de la preparación para el sacramento, el arrepentimiento era la segunda condición previa a la recepción bautismo.

Sin embargo, la comprensión de los principios de la fe no fue reservada únicamente al catecúmeno. El padrino y la madrina debían también ser catequizados para poder, luego, transmitir estas enseñanzas a sus ahijados. Como en el caso de los catecúmenos, la preparación de los padrinos tenía por objeto darles a entender la naturaleza, el valor y la dignidad del sacramento. Como la ceremonia se hacía en latín, debían aprender las respuestas de ritual en dicha lengua.²⁰ Por otra parte, el padrino y la madrina no debían estar casados entre sí y sólo se podía tener un único padrino y una sola madrina para evitar demasiadas afinidades espirituales.

Después de la celebración del rito, el sacerdote debía inscribir al bautizado en el libro de bautismos. Esta inscripción debía realizarse en el siguiente orden:

¹⁷ *CFLZC*, Capítulo 31. Del Bautismo de Adultos. Manuscrito *BPRM*, fol. 284v.

¹⁸ *Ibidem.*, fol. 285r.

¹⁹ *CFLZC*, Capítulo 33. Del cuidado que el sacerdote tendrá de escribir los bautizados. Manuscrito *BPRM*, fol. 285v.

²⁰ *CFLZC*, Capítulo 32. De los padrinos. Manuscrito *BPRM*, fol. 285v.

primero, el nombre del bautizado, que debía ser el de un santo; luego, los nombres del padre y de la madre, la capitanía de pertenencia, los nombres y apellidos de los padrinos y, finalmente, la fecha del bautismo y la firma del sacerdote.²¹ Con dicha inscripción, que ya había sido ordenada por los Padres conciliares, se buscaba que el doctrinero pudiera dar cuenta del número de cristianos que había en la doctrina a su cargo. Este registro era, en cierto modo, un complemento del registro de la población de la doctrina que también debía ser llevado por el doctrinero. Comparando ambos registros, el sacerdote podía evaluar el progreso del cristianismo en cada doctrina y decidir las orientaciones pastorales que se debían seguir. La inscripción debía completarse con otros datos, como la confirmación y probablemente el matrimonio, que permitirían dar cuenta de la evolución del cristiano o bien evitar que recibiera por segunda vez los sacramentos que debía recibir una sola vez en su vida. Es importante señalar que el arzobispo ordenó igualmente a los doctrineros que tuvieran un libro para inscribir allí los nombres, oficios y estados de quienes morían.²² Con ello, el sacerdote sabía el número exacto de cristianos que había en su doctrina. Sin importar el objetivo inicial con el cual fue creado el registro de los bautizados, hay que decir que, en realidad, fue un instrumento bastante útil en el control del indígena colonial.

Después de haber registrado al bautizado, el ministro debía pronunciar un sermón edificante, en el cual se debía valorar la nueva vida que comenzaba el bautizado. Con este tipo de catequesis mistagógica, el sacerdote exhortaba a los neófitos a abandonar el modo de vida heredado de sus antepasados y a aceptar una vida según la doctrina y la moral de los cristianos.

El tiempo de la celebración era otro elemento fundamental en la institucionalización del sacramento del bautismo. Dos veces al año, en Pascua y en Pentecostés, la Iglesia organizaba la celebración solemne del bautismo. El arzobispo ordenó a los sacerdotes “tener un cierto número de catecúmenos para ser bautizados en el momento de estas fiestas”.²³ La celebración de estos bautismos solemnes revestía un carácter particular en la vida de la doctrina. Para celebrar este sacramento con la dignidad requerida, el sacerdote debía decorar la iglesia de manera especial. La celebración comenzaba con una procesión de los

²¹ *CFLZC*, Capítulo 33. Del cuidado que el sacerdote tendrá de escribir los bautizados. Manuscrito *BPRM*, fol. 285v.

²² *CFLZC*, Capítulo 8 de la tercera parte. De los testamentos. Manuscrito *BPRM*, fol. 337r.

²³ *CFLZC*, Capítulo 34. Del Bautismo Solemne. Manuscrito *BPRM*, fol. 286v.

catecúmenos y, para dar más solemnidad a la ceremonia, y en la medida de lo posible, el doctrinero podía invitar a otro sacerdote para que lo acompañara.

Las prescripciones sobre el bautismo indican que, aunque fiel a la doctrina teológica del Concilio de Trento, la visión pastoral del arzobispo se inspiraba igualmente en las ideas de teólogos como Domingo de Soto y Francisco de Vitoria. En cuanto a los medios prescritos para hacer comprender el significado del signo sacramental, se remiten sobre todo a lo estético y a los gestos que otorgaban la validez al rito. La preocupación del arzobispo, en este caso, era establecer una forma única de administrar el sacramento, es decir, la uniformidad del rito. Puesto que el bautismo introducía a los indígenas en el universo cultural de los cristianos y, por consiguiente, en la lógica del cumplimiento de la ley divina, ello implicaba forzosamente transformaciones profundas en sus modelos de comportamiento. Por ello, hay que ver el bautismo como un instrumento de transformación social antes que un medio de salvación, pues, para los indígenas, convertirse al cristianismo significaba renunciar a las tradiciones socioculturales y religiosas de sus ancestros. En el plano disciplinario, el arzobispo exigía del clero en general que respetara sus directrices sobre la forma en la que se debía celebrar el bautismo y someterse a las formalidades administrativas prescritas en el catecismo.

LA CONFIRMACIÓN

Según el catecismo, la confirmación es el sacramento por el cual se comunica a los neófitos la fuerza necesaria para la vida espiritual. Después de haber nacido a una nueva vida por el bautismo, la confirmación era necesaria para que el cristiano pudiera crecer espiritualmente y merecer la salvación. Todos los indígenas bautizados eran potencialmente aptos para recibir este sacramento. Como en el caso del bautismo, las directrices del arzobispo sobre la confirmación se refieren más a la manera de celebrar el rito que a la naturaleza del signo sacramental. Si para la recepción del bautismo el arzobispo exigió un proceso de preparación, para la recepción de la confirmación nada de esto fue exigido.

En su catecismo, el arzobispo ofrece apenas un capítulo sobre la confirmación, en el cual se trata del ministro del sacramento, del material que hay que utilizar para administrarlo, del registro y de los padrinos. A propósito del ministro del sacramento, que no era otro sino el obispo, Zapata de Cárdenas retoma lo que ya había establecido el Concilio de Trento. No obstante, era posible que

la confirmación fuese administrada por otro prelado delegado por el obispo. En relación con el material ritual, el arzobispo ordenó al sacerdote tener siempre a su disposición vendas y velas para la confirmación de los menos pudientes. La prescripción no contemplaba la edad requerida para recibir dicho sacramento; ella indica solamente que cada doctrinero debía verificar, en el libro de bautismos, quiénes debían ser confirmados en la eventualidad de una visita a la doctrina por parte del obispo o de su delegado. En efecto, el doctrinero debía consultar su registro y determinar quiénes eran los bautizados que debían ser confirmados, y después de haberles informado sobre el caso, debía preparar la celebración. Una vez celebrado el sacramento, el sacerdote debía inscribir, en el margen del registro de bautismos, una cruz con el año, para indicar la fecha de confirmación. Sobre la cuestión de los padrinos, el catecismo estipula que no se podía tener más de un padrino o dos para todos los confirmandos del mismo año en la doctrina; de esta forma, se buscaba evitar los frecuentes problemas de parentesco espiritual.²⁴ Es importante señalar que la cuestión de la gestión del rito y su validez no son abordadas en el precepto, ya que la administración de este sacramento fue reservada al obispo o a su delegado.

LA PENITENCIA

Así como lo advirtió Héctor Montañez Oltmann, una de las principales preocupaciones de los obispos de las Indias, en la evangelización de los indígenas, fue la formación de sus conciencias.²⁵ Por esta razón, la reglamentación del sacramento de la penitencia era absolutamente necesaria. Este sacramento puede ser interpretado como un instrumento, a disposición de la Iglesia, para verificar la sinceridad de la conversión de los nuevos cristianos y de su adhesión al modo de vida que ella preconizaba. Desde esta perspectiva hay que ver el conjunto de las disposiciones del catecismo de Zapata de Cárdenas sobre la penitencia.

Indudablemente, la inquietud primordial del arzobispo con respecto a la penitencia era la administración de este sacramento. Lo primero que ordenó fue la elaboración de una lista, tanto de los hombres como de las mujeres,

²⁴ *CFLZC*, Capítulo 35. Del sacramento de la confirmación. Manuscrito *BPRM*, fol. 287r.

²⁵ Héctor Montañez Oltmann. "La pastoral del sacramento de la Penitencia en Santafé de Bogotá (1556-1576)", *Evangelización y teología en América Latina (siglo XVI)*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1990, p. 541-547.

mayores de diez años.²⁶ Cuando el indígena bautizado alcanzaba la edad del uso de la razón, debía presentarse ante el sacerdote para confesar sus pecados, como lo había indicado el Concilio de Trento, por lo menos una vez al año, entre el domingo de la septuagésima y la fiesta del *Corpus Christi*.²⁷ Quienes no se acogían a la norma eran castigados severamente, puesto que el catecismo prescribía que el indígena que no se confesara dentro del tiempo indicado sería encarcelado seis días si fuera cacique, y en estos seis días, debían hacerlo confesar; y si reiterara su actitud algún otro año, lo enviarían al Ordinario para castigarlo. En caso de que fuera cualquier otro natural, debía ser encarcelado durante tres días y castigado según el arbitrio del sacerdote, quien lo debía hacer confesar durante dichos días. Si era reincidente, debía ser remitido al Ordinario.²⁸

La prescripción del arzobispo se inspira seguramente en los decretos del primer Sínodo de Santafé (1556); de hecho, la norma es casi una copia de lo prescrito allí. Sin embargo, hay que resaltar una diferencia entre la disposición sinodal y la del catecismo en el caso de la aplicación del castigo a los indígenas sin rango de poder. En efecto, mientras que Zapata de Cárdenas deja al sacerdote decidir el castigo que se debía dar al infractor, para el sínodo, al culpable se le debía castigar cortándole el pelo y dándole 24 latigazos.²⁹ También se observa que los castigos infligidos a los caciques eran más severos que los que debían soportar otros indígenas. Probablemente esto se debía al hecho de que la conversión de la elite indígena debía servir de modelo para el resto de la población y, por ello, en caso de negligencia, el castigo debía ser ejemplar. Por otra parte, la obligación de recibir el sacramento y los castigos contemplados hacen pensar que los indígenas se confesaban más por miedo al castigo que por obtener la gracia atribuida al sacramento.

La disposición deja ver claramente el papel que jugaba el sacramento de la penitencia como instrumento de control de la población, pues escuchando las confesiones de los indígenas, el sacerdote podía hacerse una idea clara de la integración de éstos al modo de vida exigido por la Iglesia. Pero además de ser

²⁶ CFLZC, Capítulo 36. Del sacramento de la penitencia. Manuscrito *BPRM*, fol. 287v.

²⁷ CFLZC, Capítulo 3 de la tercera parte. Del tiempo de las confesiones. Manuscrito *BPRM*, fol. 334r.

²⁸ CFLZC, Capítulo 4 de la tercera parte. De la pena que se dará a los indios que no se confesaren en el tiempo señalado. Manuscrito *BPRM*, fol. 334r.

²⁹ Constitución XXVII del primer sínodo de Santafé, en Mario Germán Romero, *Op. cit.*, p. 472.

un instrumento de control, la penitencia es un medio para promover y fomentar el mejoramiento de las costumbres y de los modelos de comportamiento pregonados por la Iglesia.

Todos los indígenas debían confesarse con el sacerdote de la doctrina. Si deseaban hacerlo con otro, debían pedirle una autorización a éste. El confesor, por su parte, debía redactar un documento atestiguando la confesión del indígena, el cual debía presentarlo a su propio doctrinero.³⁰ Este reglamento demuestra de forma clara la importancia que se daba al hecho de integrar los fieles cristianos tanto a una doctrina como a la autoridad del doctrinero. Sólo en casos excepcionales, los indígenas de una doctrina podían ser admitidos en otras doctrinas para que se les administrara los sacramentos.

La justificación de la mediada adoptada por el Metropolitano era de orden cognitivo, pues consideraba que los indígenas eran rudos y tenían poca capacidad para recibir este sacramento, ya que no tenían un amplio conocimiento de las verdades de la fe.

La segunda preocupación de Zapata de Cárdenas, en cuanto a la administración del sacramento de la penitencia, era el lugar de su celebración. Sobre el particular, el arzobispo exigió a los doctrineros la creación de un espacio distinto y exclusivo, dentro de la iglesia. Ordenó que dicho lugar fuera bien visible y estuviera señalado con un signo de autoridad.³¹ La importancia dada por el arzobispo al lugar era tal que prohibió a los doctrineros confesar fuera de dicho espacio, y obligó a que bajo ningún pretexto se administrara la confesión fuera del templo. En efecto, se trataba de una nueva medida de disciplina eclesiástica que se imponía al clero. Además de esto, el Prelado estaba convencido de que un espacio exclusivo para la confesión podía contribuir significativamente a la inteligibilidad del valor del sacramento.

Además del tiempo y del espacio, el arzobispo se preocupó también de los gestos que el penitente debía realizar en el momento de confesar sus pecados. Por eso, ordenó a los sacerdotes que enseñaran a los indígenas la postura corporal que se debía adoptar durante la confesión de sus pecados. El penitente debía arrodillarse y juntar las manos, tener la cabeza un poco inclinada hacia adelante y los ojos bajos, como quien tiene vergüenza ante Dios.³² Por

³⁰ La medida es retomada directamente del capítulo XXI del IV Concilio de Letrán.

³¹ *CFLZC*, Capítulo 36. Del Sacramento de la Penitencia. Manuscrito *BPRM*, fol. 287r.

³² *Ibidem*. Fol. 288r.

su postura corporal, el penitente debía mostrarse humilde y recogido para expresar su culpabilidad. La exigencia de tal postura contribuía directamente a la construcción de lo sagrado, pues con ello se indicaba al penitente que la confesión de los pecados era un encuentro personal con Dios. Además de confesar la totalidad de sus pecados, el penitente debía cumplir con la penitencia impuesta por el confesor y comprometerse a evitar el pecado en el futuro, procedimiento que había sido establecido por el Concilio de Trento. Según los Padres conciliares, la contrición, la confesión y la satisfacción eran los tres aspectos de la penitencia a los cuales debía ajustarse el penitente para lograr el pleno y perfecto perdón de los pecados.

Partiendo del principio de que los indígenas tenían una fe frágil y que había que preservarlos de las tentaciones del demonio, el arzobispo ordenó igualmente a los sacerdotes no indagar sobre los pecados confesados por el penitente, ya que, a través de sus preguntas, podrían suscitar en ellos nuevas ideas para pecar. Valía más, según él, no insistir mucho en estas cosas. Sobre la asignación de las penitencias, solicitó que se hicieran teniendo en cuenta dos factores: la naturaleza del pecado y las condiciones del penitente. Con ello, Zapata de Cárdenas se ajustaba a los decretos del Concilio de Trento, que ordenaban a los sacerdotes imponer penitencias acordes con las faltas cometidas. El sacerdote debía también darse a la tarea de hacer entender a los indígenas que estaban obligados a cumplir la penitencia impuesta y arrepentirse definitivamente de sus pecados.³³

Si en la primera prescripción sobre la penitencia se había tratado de las pocas aptitudes que tenían los indígenas para recibir dicho sacramento, en la última se consideraba la poca comprensión de la necesidad que tenían de recibirlo. Sin duda, el esquema pecado/gracia introducido por los cristianos había perturbado el sistema de representación de los indígenas, pues era difícil comprender que ciertos comportamientos, moralmente aceptados en su cultura, se hubieran convertido, de la noche a la mañana, en comportamientos moralmente inaceptables.

Para dar a entender los beneficios del sacramento, el arzobispo se sirve una vez más de la analogía con el cuerpo. El primero de estos beneficios era

³³ *CFLZC*, Capítulo 38. Del recato que se ha de tener en las preguntas. Manuscrito *BPRM*, fol. 288v.

recobrar la salud espiritual. Si el pecador se negaba a confesarse, su obstinación tendría nefastas consecuencias: la condenación eterna. Para evitar este funesto destino, Dios mismo legó a la Iglesia el sacramento de la penitencia como medio para curar las enfermedades causadas por el pecado. Desde esta óptica, la confesión se presenta como un instrumento de salvación apto para combatir el pecado, enfermedad que destruía el alma del cristiano. En esta óptica, el sacramento de la penitencia es presentado como medicina que sana y limpia el alma.³⁴ La posición teológica del arzobispo no se distingue de la de los Padres conciliares, quienes habían considerado el sacramento como un remedio capaz de curar a los que se habían entregado a la esclavitud del pecado y al poder del demonio.

Dado que los indígenas eran considerados como neófitos, el sacerdote debía igualmente darles a entender que él ocupaba el lugar de Dios durante la confesión, pero que era Dios mismo quien estaba allí presente y quien guardaba en secreto todo lo que el penitente confesara como pecado. Con ello, el arzobispo pretendía que los indígenas no tuvieran temor de recibir dicho sacramento, tan necesario para la vida espiritual.³⁵ Los esfuerzos del sacerdote para hacer entender la naturaleza del sacramento debían convencer a los indígenas de recibirlo sin temor. El temor del que se habla aquí no es otro que el del control social y cultural ejercido por el sacerdote a través de la confesión.

El catecismo no se refiere a las dificultades prácticas de la confesión de los indígenas. Sin embargo, es fácil imaginar que el idioma fue una de ellas. En su correspondencia con las autoridades metropolitanas, el arzobispo escribió: “Y advierto a Vuestra Majestad que a estos pobres naturales no les queda otro remedio para su salvación después del sacramento del bautismo que la confesión y penitencia, y esto les ha faltado todo el tiempo que no han tenido lenguas que los confiesen y prediquen”.³⁶ En este caso, la falta de confesión por doctrineros que conocieran la lengua de los indígenas se veía como un obstáculo para su salvación. Justamente para resolver este problema pastoral, el arzobispo había insistido en reiteradas ocasiones que se le concediera el derecho de ordenar a

³⁴ *CFLZC*, Capítulo 37. De la postura que han de tener los indios en la confesión. Manuscrito *BPRM*, fol. 288v.

³⁵ *CFLZC*, Capítulo 40. De la exhortación que se ha de hacer a los indios para que reciban este santo sacramento. Manuscrito *BPRM*, fol. 289v.

³⁶ Carta de Zapata de Cárdenas al Rey, Santafé, 30 de marzo de 1580, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 226, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VII, doc. 1133, p. 339.

mestizos. Para solucionar la dificultad impuesta por la barrera lingüística entre el confesor y el confesante, las órdenes religiosas se vieron obligadas a crear sus propios instrumentos de confesión. Los *confesionarios* fueron, de algún modo, la solución a este problema. Este instrumento pastoral permitía al doctrinero que no conocía la lengua de los indígenas confesarlos siguiendo las preguntas que allí se proponían. Pese a que el sacerdote cumplía con su deber, la cuestión sobre la comprensión de la confesión auricular quedó por resolver. Como ya ha sido denunciado por otros autores, de estos instrumentos, que fueron creados en el siglo XVI, hoy sus vestigios se han perdido. Sin embargo, los pocos que se conservan del siglo XVII,³⁷ indican la importancia de estos manuales en el cumplimiento del deber moral y pastoral que les imponía el arzobispo a los doctrineros de su jurisdicción.

En resumen, hay que decir que el conjunto de las prescripciones del catecismo de Zapata de Cárdenas sobre el sacramento de la penitencia se inscriben en el marco de la aplicación, en el Nuevo Mundo, de la doctrina del Concilio de Trento. Estos mandatos están articulados alrededor de tres ejes: la necesidad institucional y de derecho divino de la confesión sacramental de los pecados para obtener la salvación, la necesidad de la confesión integral de los pecados mortales cometidos después del bautismo y la necesidad de la confesión auricular y secreta de los pecados.³⁸ Una vez más, el arzobispo se apropia el discurso del Concilio y exige a su clero que adopte las medidas establecidas por los Padres conciliares.

LA EUCARISTÍA

Como en los casos anteriores, las prescripciones sobre la eucaristía se refieren más a la dignidad y al espacio de la celebración del sacramento que a su naturaleza. Se trata del conjunto de las cosas que el sacerdote debía hacer o no, antes o durante la celebración del rito, y ciertamente no del tratado teológico sobre el misterio del sacrificio del cuerpo y de la sangre de Cristo. De hecho, se puede llegar a decir que dichas disposiciones se refieren más a la misa en

³⁷ Sobre la cuestión ver el estudio de María Stella González de Pérez, *Diccionario y gramática chibcha*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1987.

³⁸ Héctor Montañez, “La pastoral del sacramento de la Penitencia en Santa Fé de Bogotá (1556-1576)”, *Evangelización y teología en América Latina (siglo XVI)*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1990, p. 546.

sí que al sacramento de la eucaristía. Así como en el caso del bautismo y de la penitencia, lo que preocupa al arzobispo es la dignidad con la cual se debía celebrar este sacramento.

Ante todo, se preocupa del templo como lugar para la celebración eucarística. Sobre ello, el arzobispo ordenó a los sacerdotes tener un cuidado particular con el techo y el piso de las iglesias, los cuales debían estar impecablemente limpios;³⁹ por esa razón, no debían tolerar polvo ni telarañas en estos espacios. Para mantenerla impecable, el doctrinero podía comprometer algunos jóvenes de la doctrina para barrerla y sacudirla cada día. Para realzar la belleza de la iglesia los días de fiesta, se debía adornar con ramos, flores y otras decoraciones, según la importancia de la celebración. Este esfuerzo que debía hacer el doctrinero era, sobre todo, para dar entender a los indígenas la solemnidad y la grandeza de las fiestas litúrgicas y conducirlos a la piedad y a la devoción.⁴⁰ La limpieza de la iglesia era una de las prioridades del arzobispo, ya que se trata de una condición material, particularmente significativa, que testimoniaba la vocación del templo cristiano. Aunque preocupado por la dignidad del lugar de culto, la intención del arzobispo era evidentemente pedagógica. Para él, el impacto visual que producía el edificio era fundamental para hacer comprender la grandeza de la realidad sacramental.

Para conducir a los indígenas convertidos aún más lejos en la comprensión del rito y la construcción de lo sagrado, el arzobispo dispuso que los sacerdotes, en los días de fiesta, durante el sermón, comunicaran la razón por la cual la Iglesia celebraba dicha festividad en honor de un santo o una santa.⁴¹ En realidad, el sermón aparece aquí como el segundo instrumento pedagógico del cual debía servirse el doctrinero para aumentar los conocimientos de los indígenas sobre la celebración de los misterios divinos. Además de explicar por qué la Iglesia veneraba a un santo determinado, los sermones en esas ocasiones debían motivar a los indígenas a seguir el ejemplo del santo en cuestión. Ello muestra que, con frecuencia, estos sermones tenían un alto contenido moral. La importancia dada a estos sermones era tal que el

³⁹ *CFLZC*, Capítulo 41. Del Santísimo Sacramento del Altar que es la Eucaristía. Manuscrito *BPRM*, fol. 290r.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *CFLZC*, Capítulo 42. De los sermones que en tales días de fiesta se deben hacer. Manuscrito *BPRM*, fol. 290r.

arzobispo determinó cuál debía ser su contenido. Cada sermón debía comenzar por describir ciertos aspectos de la vida del santo; luego, se debía dar a conocer su obra apostólica y, finalmente, se debía insistir en su glorificación, pues era necesario brindar modelos de cristianos comprometidos y dignos de ser imitados por los indígenas.

La introducción del sermón indica que el aspecto estético de la iglesia no era suficiente para hacer comprender el valor de la celebración. Pero ambos, decoración y sermón, aparecen como elementos complementarios para favorecer la inteligibilidad de los sagrados misterios. De hecho, las fiestas religiosas permitían a los recién convertidos distinguir entre los días ordinarios y los días de reposo y comprender mucho mejor el valor de las fiestas de solemnidad y por qué durante esas fiestas no se debía trabajar.

Siempre desde la óptica de la construcción de lo sagrado, el arzobispo prescribe que el sacerdote tenga el “altar adornado con imágenes, frontal, y manteles; todo muy limpio”.⁴² El altar aparece aquí como otro de los elementos constitutivos de la iglesia, y sin lugar a dudas, el principal, pues debía ser objeto de una decoración inmejorable y de una limpieza particular. Éste no es otra cosa que el espacio de la celebración del sacrificio eucarístico y, como tal, constituye el lugar más sagrado del templo. Por ello, debía estar ubicado en el centro de éste. De esta forma, Zapata de Cárdenas completa la distribución de la iglesia como espacio de celebración de los sacramentos. Así, la iglesia debía tener sacristía, altar, confesionario y baptisterio. La disposición ayudó a que, de una manera u otra, las iglesias del Nuevo Reino de Granada fueran decoradas con obras de arte traídas de España o producidas en el Nuevo Mundo; así mismo, esta prescripción le permitió al arzobispo promover, por lo menos indirectamente, el arte colonial, que exponía sus mejores obras en iglesias y capillas privadas.

Para completar la medida adoptada, Zapata de Cárdenas estableció que todos los objetos relacionados con el sacrificio eucarístico, como eran el cáliz, el ara, los corporales, los purificadores, los palios y los paños de cáliz y de manos,⁴³ estuvieran igualmente limpios, ya que estaban en contacto directo con el cuerpo y la sangre de Cristo. La disposición se extendió a la indumentaria que debía utilizar el sacerdote en la celebración del rito. Además de esto, el doctri-

⁴² CFLZC, Capítulo 43. Del ornato del altar. Manuscrito *BPRM*, fol 290v

⁴³ CFLZC, Capítulo 43. Del ornato del altar. Manuscrito *BPRM*, fol 290v.

nero no podía consentir que los indígenas manipularan dicha indumentaria y debía dar “a entender que todo aquello es tan santo, que no pueden tocar, sino con licencia del sacerdote”.⁴⁴

El arzobispo se sirve de la oposición limpio/sucio para introducir los parámetros de la separación entre lo sagrado y lo profano, y de esta forma, hacer ver la eucaristía como el más santo de todos los sacramentos. Todo lo que tenía contacto o cercanía con el cuerpo y la sangre de Cristo era sagrado y, por lo tanto, debía estar separado, pues nadie podía tocar tales objetos sin autorización del sacerdote. La comprensión de esta diferencia de estado entre las cosas sagradas y las cosas profanas debía traducirse, forzosamente, en comportamientos que manifestaran dicha comprensión. La limpieza, y el hecho de que estos objetos litúrgicos fueran manipulados exclusivamente por el sacerdote, contribuyeron de manera significativa a la construcción de lo sagrado. El objetivo del arzobispo era doble: por un lado, buscaba que los indígenas le tuvieran temor y reverencia a las cosas santas y, por otro, que distinguieran una cosa santa de otra que no lo era.

Después de los objetos utilizados en el rito eucarístico, Zapata de Cárdenas se preocupaba del elemento central de la celebración de este sacramento: la hostia consagrada. En este caso, ordenó a los sacerdotes que dijeran: “misa con hostia entera y no con forma pequeña; y en tierra caliente con hostia fresca de no más que de ocho días, y en tierra fría con hostias de no más de quince días”.⁴⁵ La disposición parece indicar que el tamaño y la frescura de las hostias contribuían a la elaboración de lo sagrado. El carácter sagrado de la hostia consagrada servía también para evitar que los infieles participaran en este sacramento, pues sólo los fieles tenían el derecho de ver la hostia consagrada. Partiendo del principio de que se trataba del misterio más alto de los contenidos en todos los sacramentos, el arzobispo dispuso que el sacerdote sólo consintiera que quienes hubieran recibido el bautismo vieran dicho sacramento.⁴⁶ La disposición planteaba un problema pastoral que había que resolver: ¿Qué hacer con los catecúmenos, aún infieles, que, por encontrarse

⁴⁴ *Ibidem.*, fol 290v.

⁴⁵ *CFLZC*, Capítulo 44. De las hostias. Manuscrito *BPRM*, fol. 291r.

⁴⁶ *CFLZC*, Capítulo 45. Del recato que se debe tener en dar larga para que los indios infieles vean [el misterio de la] Misa. Manuscrito *BPRM*, fol. 291r.

sobre la vía de la conversión, tenían derecho a entrar en las iglesias para la celebración eucarística? El arzobispo respondió así al problema:

... que los catecúmenos sólo sean admitidos no más de hasta el Credo cuando se dice en la misa, y cuando no hasta dicho el Evangelio, y antes de la ofrenda sean echados fuera de la iglesia todos los tales catecúmenos, dándoles a entender la razón porque los echan fuera, y no prosiga a la ofrenda hasta que estén fuera los catecúmenos, y donde ni desde fuera aun no lo vean. Para el cual efecto tendrá apartado lugar en la iglesia, donde estén los catecúmenos como desde la mitad de la iglesia para abajo, y los cristianos más cercanos al altar, de suerte que entre unos y otros haya algún espacio que los divida. Y habrá un portero que tenga cuidado de admitirlos a la iglesia y de echarlos a su tiempo fuera, y que a los que son *mere* gentiles no los consienta entrar a la iglesia en ningún tiempo, si no que fuera, (como dijimos) se les predique.⁴⁷

Si bien los infieles fueron tolerados en el territorio de la doctrina, éstos no tenían derecho a entrar en el interior de los templos. La exclusión de los infieles de las iglesias había sido establecida por el primer Sínodo de Santafé.⁴⁸ En efecto, Zapata de Cárdenas retomó la norma y la reforzó con un argumento de autoridad. Para ello, el prelado se sirvió de la expresión que se encuentra en el libro del profeta Ezequiel: “Ningún extranjero, incircunciso de corazón y de cuerpo, entrará en mi santuario”. Se trata de la propia palabra de Dios que, en la interpretación del arzobispo, justificaba plenamente su decisión. Más que una negativa, la medida del Metropolitano procuraba motivar a los infieles a recibir el bautismo para que, junto con los ya convertidos, pudieran reunirse en el lugar santo y contemplar el Santísimo Sacramento, un evento que, por su valor, se reservó a los cristianos.

Esta disposición tuvo un impacto real en la vida de las doctrinas, pues tanto el Padre Asensio, en sus escritos,⁴⁹ como el Padre Simón, en su crónica,⁵⁰ hablan de esta práctica en las iglesias del Nuevo Reino de Granada. Sin

⁴⁷ *Ibidem.*

⁴⁸ Constitución XVI del primer Sínodo de Santafé (1556), en Mario Germán Romero, *Op. cit.*, p. 469.

⁴⁹ Esteban Asensio, *Historia memorial...*, p. 43, en Mario Germán Romero, *Op. cit.*, p. 231.

⁵⁰ Pedro Simón, *Noticias historiales de la conquista de tierra firme en las Indias Occidentales*, Bogotá, Biblioteca Banco Popular, 1981, vol. 4, p. 345.

embargo, vale la pena comentar que ambos indicaron que los domingos y los días de fiesta, tanto los fieles como los infieles entraban en la iglesia para la misa. Aunque a los infieles se les permitiera entrar o no en la iglesia, lo que sí estaba muy claro era que se hacía todo lo posible para impedirles ver el Santísimo Sacramento. Por otra parte, se observa cómo la condición religiosa del individuo estaba en relación directa con el lugar del sacrificio eucarístico. Así, los paganos no eran aceptados en la iglesia, los catecúmenos por su parte podían entrar, pero sin poder acercarse al altar, un privilegio reservado exclusivamente a los bautizados. Por su santidad, el altar era accesible únicamente al sacerdote. Pero más que indicar la relación del individuo con el lugar del sacrificio eucarístico, esta relación expresa la estratificación social impuesta por la Iglesia en los espacios coloniales. En dichos espacios, el sacerdote ocupa el primer rango en la jerarquía social, seguido de quienes se habían convertido al cristianismo. Los no bautizados ocupaban el último lugar, pues por el hecho de ser paganos no tenían los mismos derechos que el resto de la población de la doctrina.

Como en el caso de la confesión, en la siguiente disposición, Zapata de Cárdenas ofrece un aspecto más del ser y la misión del sacerdote, el cual fue definido como mediador entre Dios y el pueblo. En cuanto mediador, estaba obligado a decir misa por el pueblo los domingos y días de fiesta.⁵¹ La prescripción tenía un doble alcance: obligar al sacerdote a decir dicha misa, y forzar a los indígenas a oírla. De hecho, lo que hizo el prelado fue establecer un calendario litúrgico para su diócesis. Gracias a este calendario, la celebración de la misa desempeñó un papel determinante en la organización temporal de la doctrina, delimitando de esta forma el tiempo sagrado y tiempo profano. El calendario propuesto por el arzobispo fue el mismo que adoptó para toda la Iglesia el papa Pablo III, en su bula *Altitudo divini consilii*, del primero de junio de 1537.⁵²

Además del problema del tiempo que se debía dedicar a la misa, el arzobispo ordenó a los sacerdotes que enseñaran a los indígenas los gestos que debían realizar durante la celebración de la misma. Al entrar en la iglesia, el fiel

⁵¹ *CFLZC*, Capítulo 46. De las Misas que ha de decir por el Pueblo. Manuscrito *BPRM*, fol. 292r.

⁵² *CFLZC*, Capítulo 1 de la tercera parte. De las fiestas que los indios están obligados a guardar. Manuscrito *BPRM*, fol. 333r.

debía santiguarse con agua bendita, arrodillarse para recitar el Credo, el Padre Nuestro y el Ave María. Después, debía sentarse y esperar que el sacerdote, revestido con los ornamentos sagrados, realizara la aspersion. De pie, debía esperar que el sacerdote llegara hasta al altar para iniciar la misa.⁵³ En efecto, Zapata de Cárdenas indicó en su catecismo cada uno de los movimientos que los fieles debían realizar durante la celebración de la misa, especificando cuándo debían estar de pie, de rodillas, o simplemente sentados.

Como en el caso del bautismo y de la penitencia, los signos exteriores y las marcas de piedad que debía realizar el cristiano en el momento de la celebración de la misa eran de gran importancia, pues lo que estaba en juego era la dignidad del rito. Para asegurarse de que el sacrificio de la misa fuera celebrado con el más grande de los respetos, el arzobispo dispuso que los sacerdotes enseñaran a los indígenas, una vez por semana, las posturas y los gestos que debían realizar durante la misa.⁵⁴ Se trata de una especie de gimnasia litúrgica sobre la participación de los fieles en la celebración eucarística, que pretendía hacer tomar conciencia al indígena de la solemnidad y del valor de la misa. En efecto, la estética del rito era necesaria para la construcción de la noción de lo sagrado en el espacio colonial.

La última prescripción sobre la eucaristía trata sobre la comunión sacramental, un tema delicado que fue objeto de varios debates entre los misioneros, puesto que algunos eran partidarios de administrarla a los indígenas, mientras que otros no lo estimaban conveniente. En el caso concreto del Nuevo Reino de Granada, el primer obispo, fray Juan de los Barrios, había prohibido expresamente a los doctrineros dar la comunión a los indígenas.⁵⁵ La posición adoptada por Zapata de Cárdenas al respecto fue otra. El arzobispo se mostró partidario de dar la comunión a los indígenas, pero bajo ciertas condiciones, como lo habían permitido los primeros concilios provinciales de Lima (1551) y de México (1555). Para justificar su medida, que en la práctica fue una prohibición, el arzobispo declaró que los indígenas eran “imperfectísimos en conocer y

⁵³ *CFLZC*, Capítulo 46. De las Misas que ha de decir por el Pueblo. Manuscrito *BPRM*, fol. 292r.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Constitución XVI del primer Sínodo de Santafé (1556), en Mario Germán Romero, *Op. cit.*, p. 470.

estimar el bien que en este santísimo sacramento hay”⁵⁶ y ordenó a los doctri-
neros que no dieran la comunión a ninguno sin antes examinarlo y estar seguro
de su conocimiento y estima por dicho sacramento. Al que se hallara digno de
recibir la comunión, debían enviarlo al prelado diocesano, para que éste le diera
la licencia para comulgar.

Lo que contaba en esta lógica era la asistencia de los fieles a la misa, y no
su participación en la comunión sacramental. Aunque el Concilio de Trento
había aceptado como lícitas las misas donde sólo el sacerdote comulgaba sacra-
mentalmente, deseaba, por otra parte, “que todos los fieles que asistiesen a las
misas comulgasen en ellas, no sólo espiritualmente, sino recibiendo también
sacramentalmente la Eucaristía”.⁵⁷ Si se hace caso omiso del particular con-
texto sociocultural en el cual el arzobispo produjo su catecismo, puede parecer
que su prescripción estuviera en contra de la posición del Concilio, algo difícil
de comprender, pues el arzobispo, como se ha demostrado, intentaba aplicar
en todo la doctrina establecida por los Padres conciliares. No se trata, pues, de
una negativa a la doctrina conciliar, sino más bien de una posición que refleja
la prudencia del pastor frente a temas tan delicados como éste.

El debate sobre la conveniencia de la administración de la Eucaristía a
los indígenas terminó, al menos desde el punto de vista discursivo, con un de-
creto de la Corona que se vio en la necesidad de legislar sobre ello. En efecto,
la Corona encargó a todos los arzobispos y obispos de Indias proveer en sus
diócesis lo conveniente para que el Santísimo Sacramento de la Eucaristía fue-
ra administrado a los indígenas que tenían capacidad para recibirla.⁵⁸ Como se
puede observar, la medida adoptada por la Corona iba en la misma dirección
que la que había adoptado Zapata de Cárdenas dos años antes.

LA EXTREMAUNCIÓN

Considerando que la extremaunción confería la gracia divina y que era
determinante para la salvación de los fieles, Zapata de Cárdenas no excluyó

⁵⁶ *CFLZC*, Capítulo 47. De la vigilancia que ha de tener el sacerdote en no dar a los indios este Santo Sacramento. Manuscrito *BPRM*, fol. 293r.

⁵⁷ Concilio de Trento, sesión XXII, del 17 de septiembre 1562, Doctrina y cánones sobre el Santísimo sacramento de la misa, capítulo VI.

⁵⁸ De Felipe II, Madrid, 25 de noviembre de 1578, en Don Miguel de la Guardia, *Las Leyes de Indias*, Madrid, Establecimiento tipográfico de Pedro Núñez, 1889, libro I, título I, ley XIX, t. I, p. 35.

a los indígenas de la recepción de este sacramento.⁵⁹ No obstante, el catecismo nada dice sobre las predisposiciones requeridas para recibirlo. Esto se comprende fácilmente a partir de las circunstancias *in extremis* en que generalmente se administraba el sacramento. Desde su visión pastoral, el arzobispo estipuló que, después de haber administrado el sacramento al enfermo, el sacerdote debía realizar, para los allegados a éste, una catequesis sobre los efectos del sacramento.

Dado que el rito sacramental se efectuaba fuera de la iglesia, es decir, en un marco profano, los indígenas estaban obligados a contribuir de modo particular a la dignidad del sacramento. El sacerdote debía asegurarse, a través de los allegados al enfermo, que la casa estuviera limpia, y también el enfermo. Éste debía tener ropas muy limpias, al igual que los pies, las manos, la cara y las orejas, ya que el sacerdote debía aplicar el óleo santo sobre estas partes del cuerpo. No se trata de una simple limpieza corporal, sino ritual, como ya fue explicado en otros casos. Esta prescripción se inspira seguramente en los decretos del primer Sínodo de Santafé.⁶⁰

LOS SACRAMENTOS FACULTATIVOS

El matrimonio y el orden eran dos sacramentos facultativos, es decir, que el creyente podía optar por el uno o por el otro, pero no por los dos. La función de estos sacramentos era determinar el estado y el lugar de los creyentes en la Iglesia y en el tejido social. En cierta forma, ellos dividían a los bautizados en dos grandes grupos: los clérigos y los laicos. En la construcción de lo colonial y de lo sagrado, estos dos sacramentos jugaban un papel de gran importancia. El primero porque era el fundamento de la familia, y por consiguiente de la sociedad, y el segundo porque era el fundamento de la prolongación de la Iglesia en el Nuevo Reino de Granada.

⁵⁹ *CFLZC*, Capítulo 48. Del Santísimo Sacramento de la Extremaunción. Manuscrito *BPRM*, fol. 293v.

⁶⁰ Constitución LXXXVII y LC del primer Sínodo de Santafé (1556), en Mario Germán Romero, *Op. cit.*, p. 495-496.

EL MATRIMONIO

Con el matrimonio se toca un elemento mayor de la estrategia pastoral de Zapata de Cárdenas. Esta importancia era tal que 23% del total de su catecismo fue consagrado al matrimonio. El conjunto de los capítulos correspondientes a esta institución está dividido en cuatro grupos de prescripciones que se refieren al rito, a los impedimentos, a los casos especiales y al momento de la celebración. El arzobispo quiere, con esta reglamentación, darle al sacerdote todo lo que consideraba necesario para evitar errores en la administración del sacramento, pues, en razón del gran número de impedimentos que existían, muchas veces los matrimonios se contraían, por ignorancia, en circunstancias que no se debía otorgar.⁶¹ Para conferir este sacramento sin temor a equivocación, Zapata de Cárdenas proponía a su clero tres cosas: ponerse al corriente de todo lo ordenado en el catecismo a propósito de dicho sacramento, tomar conciencia de que los errores en su administración eran difícilmente subsanables, y considerar que tanto los hombres como las mujeres tenían derecho natural al matrimonio. Este último aspecto llamó particularmente la atención del arzobispo, pues en su jurisdicción no se respetaba siempre este derecho.

De su parte, Fray Pedro Aguado había acusado abiertamente a los encomenderos de impedir a los indígenas casarse libremente.⁶² Para la defensa de este derecho de los indígenas, Zapata de Cárdenas presentaba tres argumentos: la estipulación del Concilio de Trento sobre tal derecho, la incapacidad de los indígenas para optar por otro estado en la Iglesia y las consecuencias morales y sociales que estos impedimentos acarreaban. A causa de los graves daños que dicho impedimento ocasionaba, “como es estar siempre amancebados, o no multiplicarse y quedar las tierras desiertas”,⁶³ el arzobispo ordenó a los sacerdotes que trabajaran en la defensa de ese derecho.

En las sociedades precolombinas, la poligamia y las relaciones consanguíneas eran prácticas corrientes. Estos usos, considerados como normales entre los

⁶¹ Concilio de Trento, sesión XXIV, del 11 de noviembre 1563, Cánones sobre la reforma del matrimonio, capítulo II.

⁶² Memoria de Fray Pedro Aguado, provincial de los franciscanos del Nuevo Reino de Granada al Rey, [1575], AGI, Audiencia de Santafé, leg 234, en Juan Friede, *Op. cit.*, t. VII, doc. 1072, p. 146.

⁶³ *CFLZC*, Capítulo 49. Del Santo Sacramento del Matrimonio. Manuscrito *BPRM*, fol. 293v.

indígenas, representaban un obstáculo mayor para la introducción del matrimonio católico y para el establecimiento de un nuevo orden social. Los misioneros, y muy particularmente los obispos de las Indias, procedieron a un examen minucioso de las leyes y de las costumbres indígenas sobre el matrimonio, con el fin de determinar las que se ajustaban a la doctrina y a la moral cristiana.

Según Zapata de Cárdenas, los indígenas del Nuevo Reino de Granada solían casarse de diferentes maneras: por señales, por dádivas o de palabra.⁶⁴ Dada la diversidad, el arzobispo dispuso que los sacerdotes de su jurisdicción averiguaran todo lo relacionado con las prácticas maritales de los indígenas, en especial, lo relacionado con los impedimentos de consanguinidad, de afinidad o de libertad establecidos entre ellos para contraer matrimonio. Así mismo, debían informarse acerca de la celebración del rito nupcial. En el Nuevo Mundo en general, los matrimonios de los indígenas, antes de su conversión, fueron considerados como válidos si respetaban las directrices establecidas por Pablo III en su bula *Veritas ipsa* (1537). En este documento se indicaba que los matrimonios entre infieles eran válidos y legítimos si habían sido contraídos según las exigencias del derecho natural y celebrados en conformidad con las leyes establecidas por sus jefes y si los contrayentes habían expresado oralmente su consentimiento. Zapata de Cárdenas parecía conocer muy bien el contenido de la bula, pues en su catecismo retoma los elementos fundamentales del documento pontificio. En efecto, el arzobispo ordenó a su clero validar los matrimonios de los indígenas si respetaban dichos criterios. Igualmente, advirtió acerca de la prudencia que debían tener los doctrineros en el caso de los matrimonios concertados entre los padres de los contrayentes. En ello, el sacerdote debía estar bien atento, pues para declarar como válidas dichas uniones se requería el consentimiento libre de los contrayentes.⁶⁵ La última prescripción exigía que los matrimonios contraídos a través de gestos y dádivas fueran ratificados con las palabras con que solían celebrar sus matrimonios. La prescripción habla de la importancia dada a la palabra y al consentimiento mutuo y libre de los contrayentes.

Una vez evacuado el tema de las costumbres nupciales de los indígenas, el arzobispo trató de las formalidades que se debían respetar para celebrar

⁶⁴ *CFLZC*, Capítulo 50. De la diligencia que hará el sacerdote para saber las leyes que [los indios] tienen en el matrimonio. Manuscrito *BPRM*, fol. 294r.

⁶⁵ *Ibidem*, fol. 295r.

legalmente sus matrimonios. En este caso, el prelado ordenó al sacerdote reunirse con los futuros esposos para manifestarles las situaciones susceptibles de impedir o de causar la anulación del matrimonio y también los castigos correspondientes si decidían casarse sin respetar las reglas establecidas por la Iglesia. Para estar seguro de que dichos matrimonios se celebraban sin impedimento alguno, el sacerdote debía hacer públicas las amonestaciones en la iglesia. Pero el arzobispo sabía que ello no era suficiente, y suplementariamente ordenó al sacerdote interrogar a los contrayentes con el fin de determinar, en la medida de lo posible, si existía impedimento alguno para su unión. La prescripción del arzobispo es un claro ejemplo de lo que buscaba: evitar que se repitieran los frecuentes errores que se cometían en la administración del matrimonio a los indígenas. Lo que estaba en juego aquí no era otra cosa que la validez del sacramento.

Además de informar a los contrayentes sobre la imposibilidad de contraer matrimonio si había impedimento, y las consecuencias que ello acarrearía si así lo hacían, el arzobispo se concentra ahora sobre las condiciones de validez del matrimonio y de la estética del rito. En primera instancia, Zapata de Cárdenas prohíbe los matrimonios clandestinos, en virtud de una disposición del Concilio de Trento. Además de esta prohibición, el Concilio proponía un procedimiento para la celebración de los matrimonios, el cual fue retomado por el arzobispo: la publicación de las amonestaciones, la celebración del rito en presencia del sacerdote de la parroquia y de dos o tres testigos adicionales y la pronunciación del consentimiento mutuo.

La publicación de las amonestaciones debía hacerse como el Concilio había mandado, a saber, durante tres días de fiesta. Esta publicación hacía del matrimonio un acto de dominio público, que no podía realizarse sin el acuerdo de la población, la cual debía informar al sacerdote de todo impedimento legal que pudiera existir para realizarlo. Las celebraciones secretas fueron autorizadas sólo en caso de que se tuvieran motivos razonables para creer en la posibilidad de algún impedimento legal. Los matrimonios así celebrados podían ser anulados fácilmente más tarde, de forma legal y sin demasiado escándalo, si el motivo del impedimento era legítimo.

Por otro lado, para que un matrimonio fuera válido, debía celebrarse en presencia del sacerdote de la doctrina y de los testigos. Sobre esto, el Concilio de Trento había establecido que “si el párroco, u otro sacerdote, ya sea regular ya secular, se atreviere a unir en Matrimonio, o dar las bendiciones a desposados

de otra parroquia sin licencia del párroco de los consortes, quede suspenso *ipso jure* [...]”.⁶⁶ Éste era también el punto de vista de Zapata de Cárdenas, quien deseaba que las uniones matrimoniales fueran presididas exclusivamente por el doctrinero de la doctrina a la cual pertenecían los consortes.

Finalmente, la validez del matrimonio estaba sujeta a la pronunciación verbal y mutua del consentimiento de los consortes. Pese a que Zapata de Cárdenas sigue en esto, punto por punto, los decretos conciliares, las fórmulas propuestas por ambas autoridades para el consentimiento mutuo de los contrayentes difieren medianamente. El Concilio había prescrito: “Y entendido el mutuo consentimiento de los dos, diga: Yo os uno en Matrimonio en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”.⁶⁷ Por su parte, Zapata de Cárdenas ordenó al sacerdote hacer decir a los contrayentes la siguiente fórmula: “Yo, fulano, recibo a vos fulana, por mujer; y ella diga otras semejantes a él”.⁶⁸ Es claro que la fórmula del Concilio se centraba sobre el sacerdote, quien certifica, de alguna forma, la validez del sacramento en calidad de ministro de la Iglesia, mientras que la fórmula de Zapata de Cárdenas otorga mucha más importancia al intercambio de los consentimientos entre los contrayentes. Desde esta perspectiva, el sacerdote parecía no ejecutar ningún acto jurídico, sino que actuaba más bien como testigo principal o privilegiado del compromiso adquirido entre los contrayentes.

En lo que se refiere a la celebración del rito, el arzobispo dispuso que el sacerdote se esforzara para que el matrimonio fuera siempre celebrado en la iglesia y con la solemnidad requerida. Para ello, debía revestirse con sus ornamentos litúrgicos; los contrayentes y los padrinos también debían estar dignamente vestidos, y la iglesia dispuesta especialmente con flores y otras decoraciones. Una vez más, el arzobispo vuelve a insistir sobre la importancia de la ornamentación que debía rodear la celebración en sí y el espacio de celebración de los sacramentos. El plan es siempre el mismo: énfasis en la belleza y limpieza del lugar de la celebración y en la limpieza de los partici-

⁶⁶ Concilio de Trento, sesión XXIV, del 11 de noviembre de 1563, cánones sobre la reforma del matrimonio, capítulo I.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ CFLZC, Capítulo 52. De la De las solemnidades con que este sacramento se debe celebrar. Manuscrito BPRM, fol. 296v

pantes. Ello permitía crear la solemnidad necesaria para la celebración digna del sacramento.

Como en el caso del bautismo, el arzobispo manifestaba una inquietud particular por la validez del rito. A propósito de esto, ordenó al sacerdote proceder a la celebración del sacramento revestido y realizar todo lo indicado en el manual, tanto para los esponsales como para el matrimonio en sí. El sacerdote también podía casar con la fórmula que el arzobispo debería publicar con el catecismo.⁶⁹ Se trata probablemente de un ritual que el arzobispo debía producir y que jamás fue realizado o acabado, pues el catecismo fue publicado sin el ritual que se había prometido para celebrar el sacramento del matrimonio.

La dignidad de la celebración del matrimonio exigía también la preparación espiritual de los contrayentes. Partiendo del principio de que “el sacramento del matrimonio es sacramento de la Ley de gracia, y que recibéndolo el hombre con debida disposición se le da gracia”,⁷⁰ el arzobispo estableció que, antes de administrar el sacramento del matrimonio, su clero debía confesar o hacer confesar a los contrayentes. Sobre este punto, Zapata de Cárdenas sigue los decretos conciliares, que exhortaban a los contrayentes a confesar cuidadosamente sus pecados, por lo menos tres días antes de la realización del matrimonio. Los decretos conciliares también invitaban a los contrayentes a recibir con piedad el Sacramento muy Santísimo de la Eucaristía, aspecto que fue prácticamente ignorado por Zapata de Cárdenas, pues, como se dijo en el caso de la eucaristía, este sacramento no debía ser conferido a los indígenas sin la licencia del Ordinario.

Zapata de Cárdenas mandó también a los sacerdotes que hicieran comprender a los contrayentes la naturaleza del gesto que acababan de realizar y las obligaciones que implicaba el matrimonio. El arzobispo se sirvió de esta prescripción para transmitir a los doctrineros la teología del sacramento del matrimonio según la óptica adoptada por el Concilio de Trento. El matrimonio es presentado por el prelado como un sacramento de institución divina, vinculado estrechamente al misterio del Cristo, uno de los siete signos que conferían la gracia divina y que debía ser recibido en estado de gracia. Exactamente, este sacramento confería la gracia del amor con la cual los esposos podían “amarse

⁶⁹ *Ibidem.*

⁷⁰ *CFLZC*, Capítulo 53. De la exhortación con que el sacerdote ha de hacer a los novios. Manuscrito *BPRM*, fol. 297r.

mucho el uno al otro y tratarse con limpieza y honestidad y no dejarse vencer de la pasión de la carne”.⁷¹

Sobre las obligaciones propias del matrimonio, Zapata de Cárdenas subrayaba, en primer lugar, la fidelidad y la indisolubilidad. De esta forma, se exigía la monogamia y la perpetuidad de la unión, como principios axiológicos del matrimonio católico, aspectos que no estaban necesariamente presentes en la cultura de los indígenas del Nuevo Reino de Granada. Además, los contrayentes debían comprometerse a quererse de forma mutua y a criar a sus hijos como cristianos. Estas dos nuevas obligaciones establecían claramente la finalidad del matrimonio católico. El arzobispo estipula, además, que la mujer debía trabajar, sobre todo, en la casa, y que el hombre lo hiciera afuera, en los campos.

La introducción de la fidelidad sexual y de la monogamia, a través del matrimonio católico, fue un elemento de orden superior en la reorganización social y la definición de la nueva identidad de las sociedades precolombinas, esencialmente polígamas hasta entonces. En el Nuevo Reino de Granada, y en la América española en general, la introducción del matrimonio monógamo, preconizado por la Iglesia, había encontrado una gran resistencia por parte de la élite indígena. En el caso de los muisca, al hombre le era permitido tener cuantas mujeres fuera capaz de sostener.⁷² Pero el elemento cultural no era el único que jugaba en contra de lo que proponía la Iglesia; el ejemplo dado por los colonos españoles a este respecto jamás fue edificante, como lo subrayó Robert Ricard.⁷³

Con la publicación de su catecismo, el arzobispo contribuyó a reestructurar la familia que, como fundamento de la nueva sociedad, fue redefinida a partir de los principios de la doctrina y de la moral católica. En su estrategia para implantar el cristianismo en la diócesis que le fue encomendada, Zapata de Cárdenas dio un lugar de preferencia a la familia, pues sabía que transformando esta institución podía transformar la sociedad entera. En esta empresa,

⁷¹ *Ibidem.*

⁷² Gonzalo Fernández de Oviedo, *Historia general y natural de las Indias*, t. III, Madrid, Ediciones Atlas, 1959, vol. 3, p. 125; Juan de Castellanos, *Elegías de varones ilustres de Indias*, 3ª. edición, Madrid, M. Rivadeneyra, 1874, p. 398; Pedro Simón, *Op.cit.*, t. III, 1981, p. 398.

⁷³ Robert Ricard, *La conquista espiritual de México: Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1572*, traducción de Ángel María Garibay K., México, Fondo de Cultura Económica, 1986, reimpresión 1992, p. 202.

el matrimonio iba a servir de instrumento de preservación del orden establecido, ya que los esposos estaban obligados a procrear y a criar a sus hijos según los criterios, principios y valores de la Iglesia católica.

Es importante señalar que en el catecismo jamás se habló de un registro de matrimonios. Este silencio asombra, porque, en el caso de los otros sacramentos, el arzobispo había exigido tener al día dichos registros. Por otra parte, se sabe que los decretos conciliares habían contemplado que los curas debían tener un libro para anotar los nombres de los esposos y de los testigos así como el día y el lugar del matrimonio. Como Zapata de Cárdenas seguía de cerca los decretos conciliares, probablemente ordenó este tipo de registros, pero la prescripción no aparece en su catecismo.

Como ya fue comentado, uno de los fines que perseguía el arzobispo, con las prescripciones sobre el matrimonio, era evitar los errores en su administración. Desde esta óptica, los capítulos 54 a 72 fueron consagrados a las normas canónicas que regulaban la administración del sacramento del matrimonio en la tradición de la Iglesia católica. No se ofrece allí un simple grupo de prescripciones, sino más bien una adaptación de los decretos del Concilio de Trento sobre la reforma del matrimonio a la situación particular del Nuevo Reino de Granada. Este cuerpo de prescripciones servía de ayuda al sacerdote para determinar, según el caso, si un matrimonio era válido o no, si aceptaba casar o no a quienes solicitaban el matrimonio o, simplemente, si anulaba una unión ya existente.

Los diez primeros capítulos están consagrados a los impedimentos dirimentes, que hacen que el matrimonio sea nulo e inválido. Estos impedimentos son: la diferencia de culto, la disparidad de la condición social, la edad, el estar ya casado, la consanguinidad, la afinidad, la afinidad espiritual y la honestidad pública. Las prescripciones del arzobispo indican explícitamente que el matrimonio entre un infiel y un cristiano, entre una persona libre y un esclavo, entre una mujer de menos de doce años y un hombre de menos de catorce, entre una persona ya casada o desposada y otra soltera, entre miembros de la misma familia en línea directa o colateral hasta el cuarto grado, entre el viudo o la viuda con los miembros de su familia política, entre los padres y los padrinos del bautizado, entre el padrino y el ahijado así como entre la comprometida y el padre, o el hermano, o el hijo del novio o el novio con la madre, o la hermana, o la hija de la novia es nulo e inválido. Además de los impedimentos dirimentes, el arzobispo estableció los impedimentos

prohibitivos, es decir aquellos que lo hacían solamente ilícito. Consideró así que los matrimonios clandestinos y los matrimonios consanguíneos en primer grado prohibidos por la Iglesia, eran ilícitos.

Las primeras prescripciones proponen un conjunto de normas para ayudar al sacerdote a juzgar si debía casar o no a los infieles entre ellos. Se trata allí de los nueve casos más frecuentes que se presentaban en la diócesis de Zapata de Cárdenas y que por su ambigüedad el sacerdote podía cometer errores en su administración. Estos casos son: los matrimonios de los catecúmenos, los matrimonios realizados en la infidelidad, los matrimonios del que estaba casado con una sola mujer y que pide el bautismo, los matrimonios del que estaba casado con varias mujeres y pide el bautismo, los matrimonios en ausencia de uno de los contrayentes, los matrimonios de las repudiadas, los matrimonios de las mujeres hurtadas, los matrimonios de los errantes y los matrimonios entre amancebados. Como lo subrayó Federico Aznar, la inclusión de esta larga reglamentación es un signo de las dificultades que la Iglesia tenía para establecer el matrimonio cristiano a causa de la gran diferencia de hábitos y costumbres entre los indígenas y los cristianos en lo que se refería al matrimonio.⁷⁴

Fiel a su principio de instaurar una nueva temporalidad para crear una sociedad cristiana en el Nuevo Reino de Granada, Zapata de Cárdenas determinó los momentos en los que se podrían celebrar los matrimonios. Particularmente ordenó a los sacerdotes respetar los períodos establecidos para ello por la Iglesia. De manera precisa, prohibió la celebración de bodas solemnes desde el primer domingo del Adviento hasta el día de Epifanía inclusive, y desde la feria cuarta de la Ceniza hasta la octava de Pascua de la Resurrección, como lo había reglamentado el Concilio de Trento.

En conclusión, Zapata de Cárdenas se esfuerza por introducir el modelo social transmitido por los decretos conciliares en la estructura social de los indígenas coloniales, para transformarla y así crear una sociedad cristiana en el Nuevo Reino de Granada. Por otro lado, exigiendo a los sacerdotes ajustarse a las disposiciones publicadas en el catecismo, se sirve de este instrumento para instaurar una disciplina eclesiástica y fortalecer la figura del obispo

⁷⁴ Federico R. Aznar Gil, "El impedimento matrimonial de parentesco por consanguinidad en los concilios y sínodos indianos (s. XVI)", *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, X Simposio internacional de teología de la Universidad de Navarra, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1990, p. 451.

como máxima autoridad eclesiástica en el territorio diocesano. Finalmente, el Metropolitano introduce una nueva concepción de la familia entre los indígenas, basada en la fidelidad y en la indisolubilidad del matrimonio y, de paso, contribuye a establecer la monogamia en el comportamiento social indígena, que tradicionalmente era polígamo. Como tal, el discurso de Zapata de Cárdenas apunta a erradicar las alianzas de los indígenas calificadas de amancebamiento, situación inaceptable en los espacios coloniales. Para poner fin a esta situación, el arzobispo propone dos medios: la persuasión y el castigo.⁷⁵ En lo que se refiere a la persuasión, el sacerdote debía hacer comprender a los amancebados que el estado en que vivían era malo y que su salvación estaba por ello en peligro. La utilización del argumento teológico, buscaba que los indígenas tomaran conciencia de la importancia del sacramento del matrimonio en la obtención de la salvación. De su parte, el castigo es una opción a la cual debía recurrirse si la persuasión no surtía el efecto deseado. Antes que nada se debía amenazar a los amancebados con denunciar su caso al Ordinario. Si continuaban en su obstinación se pasaba a ejecutar la amenaza. De esta forma el Ordinario era informado de los casos de amancebamiento en la doctrina, los cuales castigaba según lo establecido en el derecho.

EL ORDEN

En lo que se refiere al sacramento del orden poco o nada se dice en el catecismo, pues en la sección sobre los sacramentos el tema es ignorado completamente, esto porque desde la segunda mitad del siglo XVI, la Iglesia había negado *de facto* la idea de la ordenación de los indígenas. La posición de Zapata de Cárdenas sobre esta cuestión se inscribe en dicha tradición. Él afirma en su catecismo que, por el momento, en la Iglesia, los indígenas no son capaces de optar por otro estado diferente al matrimonio.⁷⁶ Esta afirmación deja entrever que el arzobispo se negó, por lo menos en el momento de la producción del catecismo, a ordenar indígenas por considerarlos incapaces de asumir todas las responsabilidades ligadas a este ministerio. La posición de Zapata de Cárdenas fue compartida unánimemente por todos los obispos de las Indias durante

⁷⁵ CFLZC, Capítulo 72. De los que son amancebados siendo casados. Manuscrito BPRM, fol. 311r.

⁷⁶ CFLZC, Capítulo 49. Del santísimo sacramento del matrimonio. Manuscrito BPRM, fol. 294r.

todo el siglo XVI. Según lo indica A. Lee López, en el caso del arzobispo Zapata de Cárdenas, esta medida no tenía un fundamento discriminatorio, para él la medida fue adoptada porque entre los pueblos recién convertidos la práctica de la vida cristiana no estaba suficientemente consolidada.⁷⁷

CONCLUSIÓN

Después del análisis de las prescripciones sobre los sacramentos, se puede decir que la teología sacramental de Zapata de Cárdenas, tal como aparece en su catecismo, se relaciona con la teología de la Escuela de Salamanca y, más concretamente, con la del Concilio de Trento que buscaba afirmar el número de los sacramentos, la eficacia de cada uno de ellos, su origen divino y su necesidad para obtener la salvación. Pese a ello, el catecismo no presenta una teología terminada y definida sobre la naturaleza, la función o el significado de los sacramentos. Tampoco pretende exponer de manera exhaustiva la doctrina ni definirlos. Lo que le importa son los aspectos formales ligados a la administración de los sacramentos y su dignificación.

Aunque no hubiera sido producido en el contexto de una polémica doctrinal con los protestantes, el catecismo afirmaba explícitamente la doctrina católica sobre los sacramentos adoptada en un contexto de Contrarreforma por los padres conciliares. Esto se ve claramente en el acento que se pone en el origen y carácter divino de los sacramentos, en su eficacia, en el número y en la gracia que confieren, aspectos que, en parte, fueron cuestionados por los reformados. En este mismo orden de cosas, se destaca la función dada al sacerdote como administrador del rito, como el único mediador entre lo profano y lo sagrado, entre Dios y los hombres, aspecto que el Concilio de Trento reforzó para responder a las exigencias de los protestantes, para quienes el cristiano debía enfrentarse a su Creador sin la mediación del sacerdote. Lo mismo sucede con la representación de la salvación, pues el arzobispo insiste antes que nada sobre la importancia de la fe y de las obras en la consecución de la salvación. En este sentido, la obra litúrgica del arzobispo debe ser comprendida como un acto orgánico, jurídico y de recepción de los decretos conciliares en su jurisdicción. En efecto, las disposiciones del Concilio sirven de fundamento al

⁷⁷ Alberto Lee López, *Clero indígena en Santafé de Bogotá, Siglo XVI*, Bogotá, Consejo Episcopal Latinoamericano, 1986, p. 17.

programa de evangelización puesto en marcha por el segundo arzobispo del Nuevo Reino de Granada.

Les prescripciones sobre los sacramentos, inspiradas de la Reforma católica, dan al sacerdote una función específica y lo coloca en una posición claramente superior a la del resto del cuerpo social. En ese sentido se puede afirmar que las prescripciones de Zapata de Cárdenas establecen un orden social en el cual existen dos tipos de personas, los que reciben los sacramentos y los que los administran. Como administrador de los sacramentos, el sacerdote es presentado aquí como un ser consagrado, que se diferencia de los indígenas por su estado celibatario, sus ropas y su estilo de vida. Él es el único intermediario entre Dios y los hombres, entre el más allá y el más acá, entre lo sagrado y lo profano. Esta función fue tomada por Zapata de Cárdenas de la doctrina del Concilio de Trento, el cual otorgó al sacerdote una gran autoridad como ministro del rito pues la doctrina protestante negaba la necesidad de mediación sacerdotal.

Para los indígenas, la reglamentación sobre los sacramentos producía cambios profundos en su manera de comportarse y de concebir el mundo. Por ello, los sacramentos no son sólo un medio para alimentar la vida espiritual y merecer la vida eterna, sino que eran verdaderos instrumentos de control social. El bautismo implicaba, forzosamente, la adopción de las costumbres cristianas; la confesión no era un simple remedio para curar las enfermedades espirituales, sino que era un medio para evaluar el proceso de adaptación de los indígenas a las costumbres occidentales; el matrimonio no era sólo el signo cristiano de una alianza entre un hombre y una mujer, sino un medio para perpetuar, de generación en generación, el modo de vida de los colonizadores. En el espíritu de Zapata de Cárdenas, los sacramentos son auténticos instrumentos al servicio de su misión de integración de los indígenas en la sociedad colonial.

A través de sus prescripciones sobre la administración de los sacramentos, Zapata de Cárdenas introduce a los indígenas en el universo de las representaciones religiosas de los cristianos. Quería que fueran parte activa en la construcción de lo sagrado según la doctrina católica. De modo sistemático, prescribió el cómo, cuándo y dónde celebrar los sacramentos. Esta construcción sistemática de lo sagrado es un elemento fundamental en la conversión y la preservación de la fe de los indígenas convertidos al cristianismo. El clero era el principal responsable de la ejecución de esta construcción, pero los indígenas deberían igualmente contribuir. La dignidad y la solemnidad de las

celebraciones (la estética del rito) eran otros elementos esenciales para la construcción y la inteligibilidad de lo sagrado. Esta construcción debía realizarse paralela y simultáneamente con un trabajo de destrucción del imaginario de los indígenas y de las representaciones que tenían de lo sagrado.

Los sacramentos, que fueron concebidos como medios para obtener la salvación, se integraban de manera perfecta en el plan de Zapata de Cárdenas, quien justamente pretendía salvar a los indígenas de las penas eternas del infierno. La salvación no estaba ligada a un acto abstracto de adhesión personal a Cristo, sino a la recepción de los sacramentos. En otros términos, la salvación era posible para el indígena si éste se hacía bautizar, se confirmaba, se confesaba y si recibía la extremaunción antes de morir. Por la recepción de los sacramentos, instituidos por Dios y administrados por la Iglesia con toda legalidad, el indígena podía acceder a la vida eterna.

CAPÍTULO VII

LA OBRA DE RACIONALIZACIÓN DE LA FE

Como ya se ha manifestado en este documento, el programa de preservación o conservación de lo que había sido construido o «plantado», según la analogía utilizada por el arzobispo Zapata de Cárdenas, comprendía dos operaciones: la administración de los sacramentos, de la que ya se habló en el capítulo precedente, y la predicación. Como tal, la predicación fue una de las grandes prioridades establecidas por el Concilio de Trento, que dispuso que los obispos, y en general todo el clero, instruyeran “con discursos edificativos, a lo menos en los domingos y festividades solemnes, a los fieles que les están encomendados, según su capacidad, y la de sus ovejas, enseñándoles lo que es necesario que todos sepan para conseguir la salvación eterna”.¹ Desde esta perspectiva, Zapata de Cárdenas introduce en su catecismo un sermonario o doctrina amplia para los adultos, destinado a los doctrineros, acerca de las grandes convicciones doctrinales de la fe católica. Se trata de 14 sermones sobre los artículos de la fe, y están elaborados de tal forma que todo sacerdote podía pronunciarlos, tal cual, e instruir de manera simple al pueblo fiel. El arzobispo considera que el sermonario es un medio para que los doctrineros influyeran eficazmente en la construcción de la identidad cristiana. Así la predicación sencilla y frecuente al alcance del indígena era garantía de las transformaciones que se querían lograr en la población indígena.

¹ Concilio de Trento, sesión V, del 17 junio de 1546, sobre la enseñanza y la predicación n.º 9 y 11.

El objetivo de esta acción se define en el prólogo del catecismo, en los siguientes términos:

Y para que esta gente nueva lo pueda entender, se añade una declaración de los misterios de nuestra Santa fe Católica, por ciertos sermones breves, en estilo llano y casero, que al cabo van puestos, para que mejor entendidos estos divinos misterios y el provecho que de ellos se sigue, con más afición y devoción los nuevamente convertidos los crean y reciban, y de todo resulte nueva hermosura y lustre en esta nueva esposa de Cristo, que Dios tiene a Su Señoría Ilustrísima en este Reino encomendada.²

El sermonario fue concebido como un instrumento de normalización de la enseñanza de las verdades de la fe católica y, por consiguiente, como una herramienta de uniformidad doctrinal. El arzobispo quiere evitar que tanto sacerdotes como religiosos siembren errores en el pueblo fiel o prediquen herejías, lo cual desagradaría a Dios.³ Como guardián de la fe, pone a disposición de los doctrineros un material seguro, desde el punto de vista doctrinal, con el fin de que ellos, a su vez, pudieran transmitir a sus fieles una doctrina uniforme, exenta de errores y sin ambigüedades, es decir, una doctrina ortodoxa fundada sobre el Evangelio y la tradición de la Iglesia, pues era deber de todo obispo conservar íntegro y puro el depósito de la fe y de la tradición para que el pueblo fiel no se corrompa con errores y falsas opiniones. De esta forma, el arzobispo entra a controlar directamente el contenido de la predicación e indirectamente a los doctrineros, que debían predicar lo que allí estaba indicado. El gran desafío pedagógico del Metropolitano era exponer en un lenguaje simple y familiar una doctrina compleja construida con categorías filosóficas y teológicas ajenas a la cultura de los indígenas del Nuevo Reino de Granada.

En este capítulo se analizará el conjunto de los sermones del catecismo de Zapata de Cárdenas para desentrañar los elementos de inteligibilidad teológica que el arzobispo deseaba transmitir a los indígenas. A través de dicho análisis, se puede establecer cuál era el tipo de teología preconizado por el arzobispo, cuál era su estrategia pastoral y cuáles fueron los medios que desplegó

² *CFLZC*, Prólogo. Manuscrito *BPRM*, fol. 264r.

³ Los decretos del concilio autorizaban a los obispos (a) prohibir la predicación a un predicador que sembrara errores en el pueblo. Concilio de Trento, sesión V, del 17 de junio 1546, sobre la enseñanza y la predicación n.º 15.

para convencer a los indígenas de la veracidad de los misterios de la fe católica. Se puede responder igualmente a preguntas sobre la naturaleza teológica de las representaciones transmitidas en los sermones sobre la fe, sobre la revelación, sobre Dios, sobre la Iglesia y sobre el hombre. Después del análisis de la introducción del sermonario, se procederá a analizar cada uno de los sermones, siguiendo la estructura que aparece en el texto. Este análisis se presentará en dos etapas, a saber, en primer lugar, los siete artículos que se refieren a Dios en cuanto Dios; luego, se pasará a al segundo grupo de siete, que remiten a Dios en cuanto hombre.

EL SERMONARIO, VISIÓN DE CONJUNTO

El sermonario aparece como una declaración de los misterios de la fe católica, es decir, una exposición somera de sus principales dogmas. Para hacer comprender lo que de hecho aparece como difícil de comprender, se utilizó un estilo simple y familiar con el cual se explicaron estos misterios, lo que permitía una mayor comprensión por parte del pueblo fiel. Se manifiesta en dicha iniciativa la preocupación pedagógica que prevalecía en la enseñanza de la doctrina, desde el principio de la era moderna y desde del tiempo de las reformas. Se reconoce, además, que la fe no es «erudita», sino simple y familiar, a imagen de aquellos a quienes se enseñaba. Los indígenas son los destinatarios directos de esta enseñanza, quienes se convierten en el polo de referencia y de verificación de la pertinencia, del estilo y del contenido que se debía enseñar.

Pero, para introducir a los indígenas en la representación católica del mundo, el rigor técnico de los términos teológicos no podía dejarse de lado. Este rigor era necesario para evitar toda ambigüedad doctrinal y para transmitir una doctrina ortodoxa y sin errores. Para facilitar su comprensión y para explicar mejor e ilustrar los conceptos de la fe, que se revelaban a menudo complejos para los indígenas, el arzobispo recurrió a las comparaciones, a los encadenamientos de ideas y a los ejemplos simples pero convincentes. Él mismo dijo: “Mas porque vosotros sois imperfectos y sabéis poco del poder de Dios, os quiero dar a entender esto por las cosas que acá veis”.⁴ Por otra parte, la repetición aparece como otro medio pedagógico para recordar un concepto

⁴ CFLZC, sermón sobre el noveno artículo de la fe. Manuscrito *BPRM*, fol. 326r.

ya estudiado, o para asociarlo a un nuevo concepto. Sirviéndose de la realidad vivida por los indígenas, el arzobispo muestra su preocupación por ofrecer un contenido inteligible y adaptado a su capacidad cognitiva que, de otro modo, hubiese sido abstracto e incomprensible para ellos.

Cada sermón era una pequeña exposición de una verdad de fe muy clara, ordenada y extremadamente bien articulada. La progresión discursiva se organiza a partir de expresiones sin mucha variación: «que dijimos», «como os dijimos», «como atrás dijimos», «como Dios lo dijo», «Él nos dijo», «os digo yo», «Y esto es lo que nosotros os enseñamos», etc. En cuanto a la estructura, estos sermones están contruidos a partir de un mismo modelo, que se repite sermón tras sermón. El modelo básico de los sermones comporta tres elementos: enunciación, explicación y repetición de la enunciación de la verdad de fe que se enseñaba. La explicación hace inteligible la verdad de fe enunciada, mientras que su repetición sirve de resumen al sermón. El modelo utilizado por Zapata de Cárdenas se aleja del utilizado en los sermonarios del siglo XVI en la América española, ya que, después de la exposición de la verdad de fe, en muchas ocasiones se pasaba a explicar las exigencias morales que ella implicaba y, frecuentemente, se finalizaba con una oración.⁵ En sus sermones, Zapata de Cárdenas no hace una alusión sistemática a las exigencias morales, pero insiste mucho en la importancia de creer y de vivir según la ley de Dios. En relación a la oración final, está completamente ausente del texto.

En el plano pedagógico, estos sermones pretendían dar a entender a los indígenas los misterios de la fe católica. El verbo «entender» aparece 39 veces en el sermonario, mientras que, el verbo «saber», se emplea 16 veces. El uso de estos verbos es un signo inequívoco de la importancia concedida al objetivo pedagógico. A través de los sermones, el doctrinero debía comunicarle a los catecúmenos y a los neófitos una cierta comprensión de la fe y a los que se resistían a convertirse debía exponerles las razones para atraerlos a la fe y moverlos a adherirse a sus misterios. En otras palabras, la enseñanza mediante los sermones debía suscitar una profesión más ardiente de la fe.

En lo que se refiere a la intención pastoral del arzobispo, también se debe examinar en relación con su objetivo pedagógico y con el estilo de los sermones,

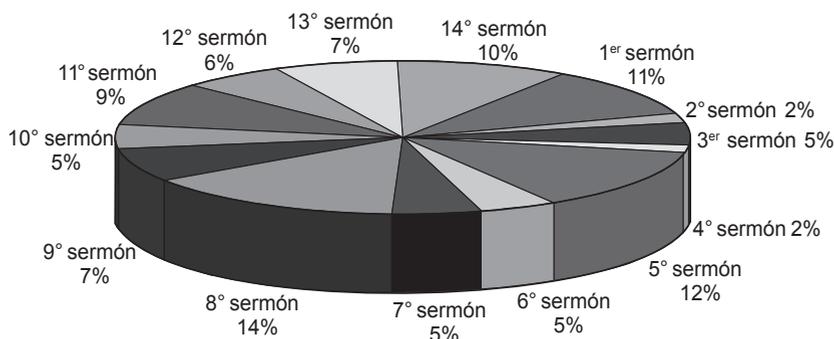
⁵ Juan Guillermo Durán, “Los instrumentos americanos de pastoral (siglo XVI)”, *Scripta theologica*, vol. XXI/fasc. 2, 1989, Revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona, p. 573.

porque si los indígenas lograban comprender los misterios de la fe gracias a los sermones, ellos podrían acceder a la salvación, la cual exigía a su vez una cierta inteligibilidad de los misterios de la fe. En este orden de ideas, el «conocimiento de Dios» era una etapa previa y necesaria para obtener la salvación. Por medio de la predicación, los sacerdotes debían convencer a los indígenas de la veracidad de los misterios de la fe, como el Concilio de Trento lo había establecido. Siguiendo esta idea, que ponía en relación condicional la comprensión de la fe y la salvación, Zapata de Cárdenas produjo su sermonario.

La obra de preservación o conservación debía producir un cambio cualitativo importante en el conjunto de la comunidad cristiana. Este cambio, que el prefacio del catecismo expresa en términos de «frutos celestes», debía ser un signo del impacto real de la enseñanza de los artículos de fe en la población indígena y también el signo de la madurez a la cual debía llegar la Iglesia del Nuevo Reino de Granada para “ser presentada a su divino Esposo en las eternas bodas”.⁶ Aunque la acción del arzobispo se inscribía en la historia humana, su intención sobrepasaba ampliamente el marco histórico, para situarse en el plano escatológico.

Como ya se ha indicado, el sermonario está dividido en 14 partes, y cada una de ellas corresponde a uno de los sermones sobre los artículos de la fe contenidos en el Credo.

Figura 3. Distribución en porcentaje de los sermones según el número de páginas ocupadas



⁶ CFLZC, Prólogo. Manuscrito BPRM, fol. 264r.

Como lo muestra la figura 3, los sermones no tienen la misma longitud ni, por consiguiente, la misma duración. La diferencia entre el más corto y el más largo es bastante considerable: 12%. Las variaciones entre unos y otros permiten afirmar que no se trataba de sermones u homilías que se debían pronunciar durante la celebración de la misa, sino de pequeñas catequesis a realizar los domingos y días de fiesta que los indígenas estaban obligados de guardar.⁷ Al respecto, el padre Asensio, testigo ocular de los hechos, indica que, una vez acabada la misa, el sacerdote les predicaba y les daba “a entender la virtud de los Sacramentos declarándoles lo que es de creer en la Santafé y católica y la ley evangélica, persuadiéndolos de dejar sus ritos y ceremonias”.⁸

La división del Credo en 14 artículos fue muy frecuente en los instrumentos concebidos para la enseñanza de la doctrina de los indígenas del Nuevo Mundo durante el período colonial. Sin embargo, esta división difiere de la del Símbolo de los Apóstoles que, como lo enseñaba el catecismo del Concilio de Trento, se dividía en 12 artículos. Esta distribución estaba reservada para la recitación del Credo o Símbolo. En este caso, recitarlo no era lo mismo que comprender los artículos que contenía. El primer caso era un acto de confesión de fe, mientras que el segundo era un acto de racionalización de la fe. Aunque distintos el uno del otro, ambos actos no se oponían, sino que se complementaban.

En su estudio sobre el Credo, Sabugal Santos dice que la división generalmente más conocida por los fieles era la que dividía el Credo en 12 artículos, que correspondía a las verdades centrales de la fe cristiana. En realidad, se trata de una estructuración que se relaciona con una antigua leyenda aparecida en el siglo IV, y que atribuía la composición del Credo a los doce Apóstoles. Sin embargo, en la Edad Media la teología medieval dividió este símbolo en 14 artículos.⁹ Uno de los artífices de esta división fue San Buenaventura (1217-1274). En su *Breviloquium*, escribió: “En un sentido especial y propio, llamamos artículos de fe los que están contenidos en el símbolo apostólico. Desde el punto de vista de los que publicaron el Símbolo, los artículos de la fe

⁷ CFLZC, Capítulo 22. De los muchachos que se han de sacar para la doctrina. Manuscrito BPRM, fol. 273v

⁸ Esteban Asensio, *Historia memorial...*, p. 43, en Mario Germán Romero, *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada*, Bogotá, Academia Colombiana de la Historia, 1960, p. 231.

⁹ Sabugal Santos O.S.A., *Io credo, la fede della Chiesa. Il simbolo de la fede: storia e interpretazione*, Roma, Edizioni dehoniane, 1986, p. 51.

son doce en total. Pero si consideramos las verdades que hay que creer como fundamento de nuestra fe, los artículos de la fe son catorce”.¹⁰

Para justificar su distribución, y sin ir contra los principios establecidos, San Buenaventura elaboró otra hermenéutica que tomaba como base el Apocalipsis de San Juan. Distinguiendo dos naturalezas en Dios, justificaba no sólo el número de artículos de su nueva división, sino también la división en dos grupos de siete artículos: siete a propósito de la naturaleza divina de Dios y siete sobre su naturaleza humana. Para construir el primer séptuplo, se apoyaba en la esencia divina, la cual es compartida por las tres personas de la Trinidad, y sobre sus acciones particulares. Para el segundo, siguió de cerca el reparto del Símbolo de los Apóstoles sobre Jesucristo. Se trata, pues, de un reparto binario, e incluso bipolar, que se distingue de la distribución ternaria, en la cual cada una de las tres secciones del símbolo fue dedicada a una persona de la Trinidad. Así como lo demuestran varios rituales y estatutos sinodales europeos, el modelo en dos septenarios obtuvo un gran éxito a lo largo de la Edad Media.¹¹

Con algunas variantes, este mismo modelo se encuentra en la producción de numerosos catecismos españoles antiguos. El catecismo *Luz del alma cristiana*, del dominico Felipe de Meneses (1554), es un ejemplo de ello.¹² Esta distribución también se encuentra en la mayoría de los catecismos concebidos en la América española en el siglo XVI, esto sin diferenciar si la producción era franciscana, dominica o agustina.¹³ En esta tradición hay que situar la división del Símbolo propuesta por Zapata de Cárdenas en su catecismo.

Hacia la mitad del siglo XVI, en la América española, el modo de abordar los artículos de la fe había sido objeto de un gran debate. El hecho de que fray Juan de Zumárraga, primer obispo de Nueva España, en su catecismo para la gente sin erudición y letras (1546), hubiera tenido que clarificar la cuestión

¹⁰ Saint Bonaventure, *Breviloquium* partie V, chapitre 7, No. 2, Paris, Editions franciscaines, 1967, p.79. Traducción libre del autor.

¹¹ Marc Venard, “La fonction catéchétique des statuts synodaux”, en Pierre Colin *et al.*, *Aux origines du catéchisme en France*, Paris, Desclée, 1989, pp.47-48.

¹² Felipe de Meneses, *Luz del alma cristiana 1554*, Estudio preliminar y edición de Ismael Velo Pensado, Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca y Fundación Universitaria Española, 1978, p. 223.

¹³ He aquí algunos ejemplos: el catecismo iconográfico de fray Pedro de Gand; el catecismo de fray Dionisio de Sanctis; la doctrina cristiana de Pedro de Córdoba; la doctrina cristiana de Juan de Zumárraga; el catecismo de Juan de la Anunciación; la doctrina cristiana en lengua española y mexicana por los religiosos de Santo Domingo.

es un signo revelador de la existencia de cierta polémica sobre el tema. A propósito de esto, escribió: “Es de saber que las cosas que la Santa Iglesia de Dios Nuestro Señor cree, son los catorce artículos de la fe, contenidos en los doce del Credo. El cual compusieron los Doce Apóstoles”.¹⁴ Más elocuente es aún el testimonio del misionero agustino fray Juan de la Anunciación:

En catorce artículos se suman los principales misterios de nuestra fe que reveló Dios en su Santa Escritura. Los cuales artículos se dividen en dos partes: los [que] pertenecen a la divinidad de Nuestro Señor Jesucristo; y los otros siete a la santa humanidad. Empero, nuestra Madre [la] Santa Iglesia recogió y recopiló estos catorce artículos en las doce partes del Símbolo, donde ayuntó los artículos de la fe conforme al número de los doce Apóstoles de Nuestro Señor Jesucristo. Y todo es uno, que no se añade ni quita cosa alguna. Porque cuanto se contiene en los catorce artículos, lo mismo se confiesa y cree en las doce partes que están en el Credo.¹⁵

En 1582, el que se considera como el principal autor del Catecismo del tercer Concilio de Lima, el padre José de Acosta, denunció las dificultades que causaba la clasificación de los misterios de la fe en 14 artículos.

Los catequistas vulgares casi omiten el artículo de fe correspondiente a la Santa Iglesia. Creo que obran así porque, al explicar los misterios de la fe, no siguen el orden del Símbolo de los Apóstoles, sino más bien esa famosa clasificación tan repetida de los artículos de la fe en siete que corresponden a la divinidad y otros siete a la humanidad. Esta clasificación no hay que infravalorarla, pero de ninguna manera hay que preferirla al Símbolo o compararla con él. [...] Pero respecto a la explicación del misterio de la Iglesia es muy deficiente. Nada se dice ahí de la Iglesia, nada de la comunión de los santos ni del perdón de los pecados por medio de los sacramentos, cosas que es muy importante saber.¹⁶

¹⁴ Fray Juan de Zumárraga, *Catecismo más fácil para la gente más simple*, 1546, en Juan Guillermo Durán, *Op. cit.*, p. 129.

¹⁵ Fray Juan de la Anunciación, *Catecismo en lengua mexicana y española, breve y muy compendioso, para saber la doctrina cristiana y enseñarla*, 1577, en Juan Guillermo Durán, *Op. cit.*, p. 129.

¹⁶ José de Acosta, *De procuranda indorum salute*. Edición de Luciano Pereña, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1987, p. 237.

Gracias a las intervenciones del jesuita José de Acosta, la división en 12 artículos comenzó a difundirse en los catecismos en la América española a finales del siglo XVI. Sin embargo, Zapata de Cárdenas escogió, para la enseñanza de los artículos de fe, el modelo medieval, que dividía estos artículos en dos grupos de siete. Se puede concluir diciendo que el arzobispo consagró el 40% de las páginas de su sermionario a la explicación de los artículos sobre la divinidad de Dios y 60% para explicar los artículos sobre su humanidad.

LA DIVINIDAD DE DIOS

Después de haber escogido su modelo, el arzobispo presenta la divinidad de Dios en tres tiempos. En primera instancia, enseña que Dios es todopoderoso; en segundo lugar, que Él es a la vez uno y trino; y, finalmente, que actúa en favor de la humanidad. Pero antes de entrar en materia, le pareció necesario proponer una introducción, que formó parte del primer sermón, con el fin de explicar lo que significaba «creer», ya que los artículos de la fe son verdades que hay que creer. Para el cristiano no es cuestión de una elección entre creer o no. Hay que creer en cada uno de los 14 artículos de la fe porque Dios mismo ordenó creer en ellos.¹⁷ Por otra parte, los enunciados de los artículos son formulados en infinitivo («creer que») en lugar de la forma nominal («creo»).

Si bien los sermones, como el resto de la obra, estaban destinados a los doctrineros, fueron elaborados para ser pronunciados directamente delante de los indígenas. En ellos nunca se les llamó indios, sino «hijos», palabra que fue utilizada en 17 ocasiones. Con este apelativo, el discurso introduce un universo de intimidad y de filiación. Decir «hijo» era afirmar una realidad de orden espiritual o moral. Con este concepto, quien pronunciaba el sermón establecía una relación de familiaridad con su interlocutor, relación que no aparece en el resto del catecismo, ya que el interlocutor del arzobispo era su clero y no los indígenas, quienes aparecen aquí como los destinatarios directos de los sermones que debían pronunciar los doctrineros. El uso de dicho sustantivo para designar a los indígenas manifiesta las relaciones de tipo afectivo y de autoridad, que el arzobispo quiere establecer con sus interlocutores. Como padre que

¹⁷ CFLZC, Capítulo 25. Del principio de enseñar. Manuscrito BPRM, fol. 276r.

conoce a sus «hijos», el pastor va a transmitirles su propio conocimiento sobre los misterios de la fe.

DOS NOCIONES DE BASE

La entrada en materia del sermonario contiene dos elementos: una presentación general de lo que es la fe y una explicación del primer artículo del Símbolo. La presentación general se centra en dos nociones esenciales para la comprensión del conjunto de los artículos: «fe» y «creer». El sustantivo «fe», que aparece en cinco ocasiones en el conjunto del sermonario, remite a una realidad determinada; mientras que el verbo «creer», empleado 39 veces en los sermones, se refiere a un acto, a una acción realizada. Zapata de Cárdenas era consciente de que era imposible adherirse a las verdades de la fe católica sin comprender esas dos nociones. Pedagógicamente también era imposible ir más lejos sin comprender que la “fe es tener por cosa cierta y verdadera lo que otro nos dice, sin que nosotros lo hayamos visto. Y lo mismo es creer cuando alguno nos dice alguna cosa que no vemos nosotros, y tenemos por cierto y por verdadero lo que nos dice”.¹⁸

Lo que llama la atención a primera vista es la identificación entre la realidad determinada, la «fe», y la acción realizada, «creer». Según esta dinámica, «fe» y «creer» son sinónimos, porque tener por cierto y verdadero lo que otro nos dice, sin que le hayamos visto, constituye un acto de fe. El segundo aspecto que hay que subrayar es el reconocimiento de la alteridad como fundamento del acto de creer o de tener fe. Se descarta aquí una definición de la fe centrada en el «yo», que no reconocería la acción del «tú». El «yo» no puede acceder por sí mismo al conocimiento de la verdad de la fe. En esta dinámica, el «yo» confía en el «tú» y reconoce que éste es portador de un discurso que corresponde a la realidad de las cosas y que considera como verdadero. La verdad no es posesión del que cree el mensaje, sino del que lo anuncia. Es decir, aquí no se solicita la facultad de análisis del creyente, sino la actitud de confianza frente al otro. La fe se convierte así en un acto de confianza en alguien que manifieste ser testigo de algo, un acto de adhesión a su discurso. La verdad no está en «mí», sino que es proporcionada por alguien en quien «yo» decido confiar.

¹⁸ CFLZC, sermón sobre el primer artículo de la fe. Manuscrito BPRM, fol. 316r.

Una vez enseñados estos conceptos, el arzobispo se esfuerza por aplicar la noción fe/creer –que había sido definida como realidad antropológica– a la realidad religiosa. En este sentido, el Metropolitano propone:

[Los] catorce artículos que decimos de la fe son unas verdades que nos dijo Dios, y por habérmolas él dicho, aunque no las hayamos visto nosotros, tenemoslas por verdad, y entendemos que es así como Dios lo dijo. Y esto llamamos creer. Y así vosotros habéis de tener por cierto y verdadero esto que os enseñamos, y creer que es así como nosotros lo creemos. Porque si no lo creéis como nosotros, y si no entendéis que es verdad como nosotros lo entendemos, no podéis salvaros ni ir al cielo, porque así lo tiene dicho Dios nuestro Señor.¹⁹

La fe, considerada ahora como realidad teológica amplía el concepto de alteridad. Ella no sólo implica el «yo» y el «tú», sino también el «otro». La alteridad no es simplemente binaria, sino ternaria. Ella comprende tanto a los indígenas («vosotros») y a la Iglesia («nosotros») como a Dios («Él»). En este orden de ideas, todos los indígenas deben considerar como verdad lo que la Iglesia les transmite, porque ella misma, a su vez, considera verdad lo que Dios le reveló. Creer en el mensaje enseñado por la Iglesia era por lo tanto creer en Dios. Como portadora de un mensaje divino que ella no produjo, sino que le fue revelado y que consideraba cierto y verdadero, la Iglesia, propone a su vez a los indígenas creer en lo que ella cree. El raciocinio de Zapata de Cárdenas es muy elocuente; no sólo identifica a la persona en quien hay que creer, sino que se afana por dar a entender que la Iglesia no enseña un mensaje humano sino divino.

Aunque creer sea un acto facultativo, en la lógica del arzobispo aparece como un deber, puesto que, si no se creía en las verdades predicadas por la Iglesia, la condenación eterna sería la consecuencia lógica de tal actitud. “Pues de esto, hijos míos, sirve la fe y el creer lo que Dios nos dice, porque como todos los hombres desean vivir para siempre y tener descanso sin fatiga, ni trabajo, desean ir donde tengan todo este bien, y si no saben dónde lo hay, no se moverán a ir a buscarlo a ninguna parte”.²⁰ En efecto, si el indígena quería

¹⁹ *Ibidem.*

²⁰ *CFLZC*, sermón sobre el primer artículo de la fe. Manuscrito *BPRM*, fol. 317r.

salvar su alma, debía creer en lo que se le predicaba. No se trataba sólo de creer en el mensaje divino, sino también en la interpretación que la Iglesia católica hacía de él. Por lo tanto, la enseñanza que iba a ser impartida no era materia para discutir, sino para creer.

En su dinámica discursiva, para fundamentar más la importancia de creer, el arzobispo se sirve del apetito que el ser humano posee de vivir eternamente en una beatitud absoluta. De hecho no se extiende mucho en sus explicaciones para que su auditorio comprenda fácilmente sus enseñanzas. Por ello, su respuesta a la pregunta sobre la utilidad de la fe es bastante simple: creer es necesario para “ir al cielo a ver a Dios y a gozar de vida perpetua y de todo descanso”.²¹ Al proceder de este modo, hace de la fe el fundamento de la salvación de todo hombre. Y si los indígenas se negaban a creer en los artículos de la fe, no podían merecer este bien absoluto. Si bien la salvación se encuentra en Dios, la Iglesia se presenta aquí como un instrumento o mediación necesaria para obtenerla. Como es lógico pensar, todo lo que seguía en los 14 artículos de la fe, fue orientado hacia esta última y definitiva finalidad.

Utilizando dos argumentos discursivos, el de la de autoridad suprema (Dios) y el del ejemplo (como nosotros lo creemos), el arzobispo definió e hizo comprender lo que era la fe y lo que era creer. Pero igualmente estaba seguro de que ello no bastaba para lograr la adhesión incondicional de los indígenas a las verdades predicadas por los misioneros. Por eso el prelado procuraba convencerlos con un discurso más espontáneo, fundado sobre comparaciones simples tomadas de la vida cotidiana.

Y para que entendáis cómo podréis entender y creer que esto es así, mirad lo que vosotros hacéis, y por aquí lo entenderéis. Cuando un indio va de una parte a otra, o de un pueblo a otro, si ve que en aquel pueblo hay alguna cosa que los indios de su pueblo han menester, cuando vuelve a su pueblo, si dice lo que allá vio y los indios entienden que dice verdad, luego quieren ir allá por aquello que han menester, y si no creen que es verdad, no se muevan a ir allá.²²

²¹ *Ibidem.*

²² *Ibidem.*

Se trata de un excelente ejemplo de la retórica de un pastor que quiere, con un enfoque de tipo escolástico, convencer a indígenas sin instrucción, para quienes la representación del Universo dependía aún del mito. El lenguaje y las categorías escolásticas se dejan de lado para dar paso a un estilo más familiar, marcado por la descripción y por la evocación. Así, para tratar de convencer a sus interlocutores, el arzobispo cambia su estrategia discursiva, pasando del raciocinio lógico, que procede de la deducción, a un procedimiento empírico, basado en la inducción.

Después de haber establecido la fe como noción fundamental para la comprensión de los artículos de la fe, el arzobispo explica el primero de ellos, en el que trata del único y verdadero Dios, que no era otro que el Dios de los cristianos.

Así como lo había hecho con la noción de «fe», el arzobispo se extiende en sus explicaciones, pero su respuesta a la pregunta sobre la identidad del Dios de los cristianos es más bien simple: Dios es un gran Señor todopoderoso, “[lo que] quiere decir que en Dios está todo nuestro bien, nuestra vida y nuestra gloria y todo nuestro descanso”. Para definir a Dios como todopoderoso se utilizan cuatro categorías, en las cuales se engloba el señorío y el poder del Dios de los cristianos. Dichas categorías sirven de referente para indicar que Dios es el dueño de la vida tanto en este mundo como en el más allá. Pero esta categorización parecía insuficiente para hacer comprender la noción, y por ello se recurre a una nueva explicación: “Sabéis qué tan poderoso es Dios y qué tan gran Señor, que estos cielos tan grandes que veis es la casa donde él mora, y en este Dios están todas las cosas, y todos los bienes que el hombre puede desear y muchos más, porque todo lo que vemos vino desde Dios, toda la vida que las criaturas tienen, todas las fuerzas, toda la hermosura, la dulzura, y el buen sabor de los frutos, y todo lo que nos sustenta y da vida”.²³

Lo esencial de esta explicación era demostrar que todo provenía de Dios, del Dios de los cristianos. Se trata de una demostración que toma como argumento básico la realidad sensible que, de ahora en adelante, debía estar asociada a Dios. De esta forma, y a través de la evidencia empírica, el arzobispo trata de convencer los indígenas de que el Dios de los cristianos es Señor todopoderoso. Por tratarse de personas que vivían muy cerca de la naturaleza, el arzobispo desarrolla un tipo de discurso susceptible de hacerles ver a través

²³ *Ibidem.*

de los sentidos los beneficios palpables de todo lo que ofrecía Dios. Sobre este aspecto particular, se hace énfasis en la vida, de la cual Dios era su autor. Pero además de ello, Dios fue presentado como quien proveía de todo lo necesario para conservarla. Esta relación se aprovecha más tarde para indicar que Dios es Creador y Señor de la vida. Pero la argumentación no termina allí, pues, en seguida, el arzobispo asegura a su interlocutor que, además de las cosas sensibles, “[Dios] tiene allá en el cielo otras cosas mejores”.²⁴ Dichas cosas son tan extraordinarias que ni la razón ni la inteligencia del hombre pueden imaginarlas. Evidentemente se habla aquí de otra realidad, la celestial, invisible a los ojos del humano, pero accesible a todo creyente en el momento de su encuentro definitivo con el Creador. El arzobispo no indica ninguna de estas cosas y pasa directamente a afirmar la omnipotencia de Dios, diciendo que Dios es todopoderoso “porque no hay cosa que él no pueda hacer, ni bien que él no pueda dar”.²⁵

La afirmación de la omnipotencia de Dios era esencial para el funcionamiento del discurso de Zapata de Cárdenas. Ello le permitía solucionar los problemas de entendimiento que presentaban los misterios de la fe, ya que si el fiel creía en la omnipotencia de Dios, le sería más fácil creer en los demás misterios de la fe católica, aunque no llegara a comprenderlos completamente. Esta misma retórica se encuentra plasmada en el Catecismo del Concilio de Trento, en el cual se afirmaba que nada era más propio de la fe y de la esperanza que la convicción de saber que para Dios nada es imposible, que desde el momento que la razón podía contemplar la idea de la omnipotencia divina, ella admitía fácilmente y sin vacilación todo lo que se proponía para creer, incluso las cosas más grandes y más incomprensibles, como aquellas que escapaban a las leyes ordinarias de la naturaleza.

En suma, el arzobispo enunció cuatro aspectos del ser de Dios en este primer artículo: su existencia, su naturaleza, sus atributos y su unicidad. La enseñanza de estos cuatro aspectos buscaba modificar totalmente la representación de la divinidad que tenían los indígenas del Nuevo Reino de Granada. La representación de Dios que el arzobispo quiere transmitirles es la de un señor todopoderoso que habita en los cielos y que puede dar todo, representación

²⁴ *Ibidem*, fol. 317v.

²⁵ *Ibidem*, fol. 318r.

que se oponía diametralmente a la de los indígenas, que creían en varios dioses, a quienes atribuían diferentes poderes.

CREER AHORA PARA COMPRENDER DESPUÉS

Después de haber definido los conceptos básicos, Zapata de Cárdenas se centra ahora en el ser del Dios de los cristianos. Los tres sermones siguientes se dedican, respectivamente, a cada una de las personas de la Santísima Trinidad. El arzobispo intenta dar a entender a los indígenas que este Dios único y todopoderoso es a la vez Padre, Hijo y Espíritu Santo. Aunque se trate de un misterio fundamental de la fe cristiana, estos sermones son los más cortos y ocupan solamente el 8% del sermonario. Lo que llama la atención en estos tres sermones, además de su brevedad, es su idéntica construcción. Todos ellos comienzan con una corta introducción, que finaliza con la formulación del artículo de fe en cuestión. Luego se pone en evidencia la dificultad que el artículo planteaba a la razón humana. De hecho, la formulación del artículo no sirve de fundamento a la explicación del misterio, sino a la exposición de los argumentos que debían disipar las dudas sobre su veracidad. Una vez disipadas estas dudas, el interlocutor era inmediatamente invitado a creer lo que se le predicaba, única actitud posible para el que deseaba convertirse al cristianismo. Para finalizar, se volvía a considerar la formulación del artículo.

La construcción de estos pequeños sermones pone en evidencia la bipolaridad espacial («aquí»/«allá») y temporal («ahora»/«cuando») siempre presente, aunque en segundo plano, en los argumentos retóricos del arzobispo para dar a conocer el misterio de la Trinidad. Esta bipolaridad marca la dicotomía entre el cielo y la tierra, dos espacios esencialmente diferentes, y opone el presente al futuro. «Aquí» se presenta como el espacio de los hombres, mientras que «allá» se considera como el espacio de Dios, donde los hombres serán conducidos cuando dejen la tierra. «Aquí» es un espacio de oscuridad, mientras que «allá» se presenta como un espacio de claridad.

«Ahora» se explica como el tiempo de incompreensión de los misterios de la fe, tanto para los indígenas como para los colonizadores, aunque se indica que éstos últimos poseían una mayor comprensión. Ni unos ni otros, al menos por el momento, tenían la capacidad de comprender las realidades del ser de Dios, por ser tan altas, tan misteriosas y tan divinas. Ante la imposibilidad de

comprender, tanto los unos como los otros fueron exhortados a creer. Creer era, pues, la única actitud posible que todo indígena debía adoptar frente a los misterios de la fe y, en particular, frente al misterio de la Trinidad. El mensaje es claro: por el momento hay que “creer porque así lo dice Dios; y es verdad que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son un solo Dios”.²⁶ Por oposición a «ahora», «cuando» se presenta como el tiempo de la comprensión de los misterios de la fe. Esta comprensión es una acción divina que sólo es posible después de la muerte. Entonces, en otro tiempo (después de la muerte) y en otro espacio (el cielo), Dios revelará a los hombres lo que les ha sido ocultado hasta el momento.

Los argumentos para exhortar a los indígenas a creer son poco variados, pero bien encadenados. En un primer momento, se indica que hay que “tener por verdad cierta y creer lo que nos dice Dios, porque lo que Dios dice es verdad y Dios no puede mentir”.²⁷ En segunda instancia, se presenta a la Iglesia como portadora y garante del mensaje divino. En virtud de esta condición, ella recomienda a los indígenas creer lo que ella tiene por cierto: “Y así vosotros lo habéis de creerlo como nosotros os lo enseñamos, porque no os decimos más de lo que Dios nos manda que os digamos”.²⁸ Según este raciocinio, el mensaje enseñado por la Iglesia es el mensaje de Dios y, en su calidad de mensaje divino, debía ser creído y tenido como verdad, pues el Dios de los cristianos era una divinidad que no podía equivocarse ni engañar. En la teología nacida del Concilio de Trento, la equivocación y el engaño eran cosas propias de los seres cuya acción era imperfecta. Y como la acción de Dios es perfecta e infinita, se concluía que Él no podía equivocarse ni mentir. En otras palabras, el arzobispo afirmaba que Dios es veraz e infalible. Una vez más hay que mencionarlo, todos estos argumentos aquí utilizados fueron fundados sobre el argumento de una autoridad suprema, a saber, la de Dios.

Les sermones sobre los artículos de la fe nos ponen ante una exposición retórica del conocimiento, que opone la fe y la comprensión, es decir, el «creer» y el «saber». Dado que los hombres son ahora incapaces de comprender los misterios de la fe, obligatoriamente deben, en primer lugar, creer en ellos para poder un día llegar a comprenderlos. De esta forma, el presente es concebido

²⁶ CFLZC, sermón sobre el cuarto artículo de la fe. Manuscrito BPRM, fol. 319r.

²⁷ CFLZC, sermón sobre el tercer artículo de la fe. Manuscrito BPRM, fol. 318v.

²⁸ *Ibidem.*

como el tiempo de la fe, y el futuro, como el de la comprensión absoluta. Si el hombre se niega a creer «aquí», quedará en la ignorancia, ya que la luz de la gloria eterna alumbrará la razón humana sólo de aquellos que creyeron. La incapacidad del hombre para comprender el misterio del ser de Dios es, entonces, compensada con su capacidad de creer. Según esta lógica, el arzobispo enseña la sumisión de la razón a la fe. El examen de la razón no recae en absoluto sobre las cosas reveladas; sino que se detiene en las pruebas de la Revelación, sin ir más lejos.²⁹

Privilegiando la aceptación de las verdades divinas por la fe por encima de la razón, Zapata de Cárdenas se muestra partidario del fideísmo adoptado por el Catecismo del Concilio de Trento. Esta posición teológica afirmaba que, por el hecho de que las verdades de la fe no son observables, no se podía pensar que el conocimiento adquirido a través de la fe sea menos cierto: Si bien la luz divina no ofrecía la evidencia, también era cierto que ella no permitía la duda. En ese caso, era necesario hacer un acto de fe sin titubear y sin buscar demostraciones.

La Iglesia (ese «nosotros», a veces incluso o a veces exclusivo) se encuentra investida de una función netamente pedagógica. Ella enseñaba a los hombres las verdades que Dios le había confiado. Su misión no era dar a entender los misterios de la fe, sino convencer de la veracidad de éstos. El gran esfuerzo discursivo del arzobispo no radica en explicar el misterio de la Trinidad, sino en tratar de convencer a los indígenas de creer que el Dios de los cristianos es a la vez Uno y Trino.

CUMPLIR LA LEY AQUÍ PARA VIVIR ETERNAMENTE ALLÁ

La definición de Dios, que había comenzado con la afirmación de su unicidad y de su omnipotencia, además de la explicación de su dimensión trinitaria, se completa con la puesta en evidencia de sus acciones en favor de la humanidad. Ese Dios uno, omnipotente y trino es el mismo que creó al hombre, el que lo salvó y el que lo glorificará. En efecto, el indígena podía comprender un poco más la naturaleza de Dios considerando las acciones realizadas por Dios en favor de la humanidad. Pero, como en los casos de

²⁹ Duguet, *Traité des principes...*, t. I, p. 13, en Élisabeth Germain, *Op. cit.*, p. 379.

los artículos precedentes, las nociones teológicas se tratan sucintamente para presentar, sobre todo, la cosmología cristiana. Sin embargo, estos dos componentes se imbrican el uno en el otro para hacer un todo; pero, para comprender mejor el pensamiento del arzobispo, se tratarán por separado.

La primera acción de Dios en favor de la humanidad fue la Creación. Sobre este tema el arzobispo escribió: “Habéis, hijos, de entender que este Dios, que dijimos que es solo uno y todopoderoso, y que es Padre, Hijo y Espíritu Santo, éste mismo como poderoso, es creador de todas las cosas”.³⁰ A través de esta afirmación teológica, Zapata de Cárdenas indica que todas las cosas, visibles e invisibles, fueron creadas por Dios. Sin embargo, el texto no dice absolutamente nada sobre la manera como fue realizada dicha obra. El autor prefiere afirmar, cada vez que añade una obra al listado de realizaciones de Dios, que Él es creador. Para ello, utiliza una de las siguientes fórmulas: “él mismo es el que creó”, “el mismo Dios creó”, o simplemente “creó”. La repetición de estas fórmulas pretendía, sin duda, producir un efecto de seguridad en el auditorio, ya que un solo y único Dios todopoderoso, a la vez Padre, Hijo y Espíritu Santo, era el creador de cada una de estas cosas, una verdad dogmática difícil de comprender y de hacer entender a los indígenas que tenían una pluralidad de dioses que cumplían funciones diferentes.

La segunda afirmación teológica presente en estos sermones atañe a la salvación del género humano. Se trata de un gesto de amor de Dios en favor de la humanidad. Dios es considerado el Salvador de los hombres porque les dio su ley, para que pudieran vivir de acuerdo con sus mandamientos. De esta forma, el Creador dotaba a su criatura de los medios y fuerzas necesarias para combatir el pecado, que era la causa de su enemistad con Dios. Igualmente, Dios era considerado Salvador, porque su ley impedía al demonio ocasionar penas y tormentos a la humanidad. Claro está que la intervención divina no es directa, sino que se produce a través de un instrumento que permite recuperar la gracia perdida. Para ayudar al hombre a merecer su salvación, Dios le dio su ley, pero sin coartar su libertad. Por ella, Dios salva al hombre de las penas del infierno, y por esa razón debía ser reconocido como Salvador.

³⁰ *CFLZC*, sermón sobre el quinto artículo de la fe. Manuscrito *BPRM*, fol. 319v.

En este sermón, el diablo es definido como un personaje capaz de hacerle mal al hombre y que busca continuamente atormentarlo con daños corporales.³¹ Según la opinión de Delumeau, “con el diablo europeo, los misioneros transportan a América su infierno en llamas donde colocaron sin vacilación a todos los indígenas que habían existido antes de la llegada del cristianismo”.³² En general, el infierno no sólo fue utilizado como figura retórica, sino como realidad teológica opuesta al cielo donde se padecían tormentos y castigos eternos.

La tercera afirmación teológica compete a la vida en el cielo después de la muerte. Con este sermón, el arzobispo hacía un esfuerzo para dar a entender a los indígenas la representación que los cristianos tenían de la vida después de la muerte. Desde el punto de vista discursivo, el prelado se sirve de cuatro argumentos para conducir así a su interlocutor a concluir que, por ser una vida tan buena, había que aspirar a ella. Con el primero de ellos, el arzobispo expresaba que la vida en el cielo era buena porque allí los hombres tienen vida eterna dado que no mueren; la segunda le permitía indicar que allí se goza eternamente de salud, sin sufrir enfermedad alguna; mediante la tercera, el prelado señalaba que esa vida ofrece hartura y que allí no se padece hambre alguna; con la cuarta, enseñaba que se trata de una vida llena de abundancia, donde no se tiene necesidad alguna. Con estos cuatro argumentos, en los que se oponen vida eterna y muerte, salud y enfermedad, hartura y hambre, abundancia y necesidad, el arzobispo trata de mostrar que todas las necesidades primarias que angustian al hombre sobre la tierra eran colmadas completamente por Dios «allá» en el cielo. La conclusión lógica no debía ser otra que la que proponía el arzobispo: “Y por ser aquella vida tan buena llamámosla gloria”.³³

Con este sermón, el arzobispo quería responder a tres preguntas básicas: ¿qué es la gloria?, ¿cómo obtenerla?, ¿quién la da? Según el discurso del Metropolitano, la gloria podría definirse como un estado de beatitud eterna cuya condición para obtenerla era creer en los artículos de la fe y vivir según la ley de Dios, que era quien la otorgaba. La ecuación es simple: dado que Dios otorga esta beatitud, se le debía reconocer como glorificador.

³¹ CFLZC, sermón sobre el sexto artículo de la fe. Manuscrito BPRM, fol. 321v.

³² Jean Delumeau, *La peur en Occident (XIVe-XVIIe): Une cité assiégée*, Paris, Fayard, 1978, p. 248. Traducción libre del autor

³³ CFLZC, sermón sobre el séptimo artículo de la fe. Manuscrito BPRM, fol. 322v..

En efecto, el arzobispo quería dar a entender a los indígenas quién es Dios, pero, de paso, les proponía la representación que los cristianos se hacían del mundo. En el pensamiento colonizador, la cosmología cristiana debía obligatoriamente reemplazar a la ancestral representación mítica del mundo que tenían los indígenas. En esta nueva representación del mundo, las acciones de Dios –creación, salvación y glorificación– fueron vinculadas de forma clara a espacios determinados de la representación del mundo que tenían los cristianos. Así, la creación de todas las cosas visibles e invisibles fue asociada con la tierra. Ella era representada como creación divina y morada de los hombres. Por otra parte, la salvación fue asociada con el infierno, pues el acto de salvarse consistía en evitar dicho lugar, que era representado como una prisión. Finalmente, la glorificación fue asociada al cielo. Este lugar, como ya fue expresado, se representa como el espacio vital de Dios, en el cual el hombre podía vivir en una beatitud eterna. Hay que resaltar que, a diferencia de la tierra, lugar de la vida presente, el infierno y el cielo eran espacios a los que el hombre sólo podía acceder después de la muerte. Según el tipo de vida que el cristiano hubiera adoptado en la tierra, éste podía merecer las penas eternas del infierno o la beatitud absoluta en el cielo.

En la representación del mundo propuesta a los indígenas a través de los sermones sobre los artículos de la fe, queda claro que el hombre es la criatura más importante de toda la creación. En el sermón sobre el Dios creador, el arzobispo enseña, ante todo, que los hombres son hermanos entre sí y la manera como se pobló la tierra. El prelado indica que, si bien los hombres están dispersados hoy por toda la tierra, todos ellos descienden de un mismo padre y la misma madre. La presencia, en Indias, de gente de Castilla sólo fue el encuentro de dos grupos de hermanos que recorrieron caminos diferentes para llegar hasta allí. Este encuentro «salvífico», como lo creía el colonizador, estaba ya en los proyectos de Dios. Por otro lado, el hombre se presenta allí como la criatura suprema, el dueño de todo lo que había sido creado, tanto sobre la tierra como en el mar. Sobre este punto, el autor del sermón se refiere al relato del libro del Génesis en el cual Dios, después de haber creado a los seres humanos a imagen suya, macho y hembra, los bendijo y les dijo: “Sed fecundos y multiplicaos y henchid la tierra y sometedla”. La tierra es, en efecto, la gran escena de la historia y de la vida del hombre, de los animales y de las plantas.

Después de enseñar que Dios es creador, el arzobispo pasa a instruir sobre la acción de Dios como salvador. El Metropolitano indica que, después

de la creación, el hombre no quiso obedecer a Dios, lo cual le llenó de cólera y “quedó Dios tan airado contra el hombre, que cerró las puertas del cielo para que los hombres no fuesen allá, y a los hombres que no se hacían amigos de Dios, cumpliendo lo que él mandaba, les echaba en el infierno”.³⁴ La introducción de la representación del infierno es fundamental en el discurso del arzobispo porque le sirve de argumento para enseñar la acción salvadora de Dios. Si bien ya se ha indicado que el infierno se representaba como una prisión, es el momento de señalar que se trataba de un lugar debajo de la tierra, donde estaban todos los malos.³⁵ Se trata de un espacio completamente diferente a la tierra, pero su localización se presenta estableciendo una relación de proximidad con ella. Si la tierra aparece como el lugar donde el hombre podía gozar de la creación de las cosas visibles, el infierno, por su parte, aparece como un lugar de castigo para quienes voluntariamente desobedecían a Dios. En la cosmología cristiana, este lugar se justifica por la presencia del mal en la historia de los hombres. Es el espacio de los que no aceptaron vivir conforme a la Ley durante su estancia sobre la tierra. Con este tipo de retórica, el arzobispo quería demostrar de forma clara a los indígenas la suerte que correrían si voluntariamente desobedecían a Dios.

Completamente opuesto al infierno, el cielo se presenta como el tercer componente de la cosmología cristiana. Para la mayoría de los cristianos de aquella época, el cielo estaba formado por círculos concéntricos puestos unos sobre otros, que constituían la bóveda celeste. Ello permitía hablar de diferentes cielos, más o menos alejados de la tierra.³⁶ En la representación del cielo que Zapata de Cárdenas propone a los indígenas distingue el cielo de los cielos. «Los cielos» representaban el lugar donde se encuentran el Sol, la Luna y las estrellas, es decir, aquello que se encuentra más arriba de la Tierra y es perceptible a la vista. Estos cielos estaban constituidos por tres círculos: el aire, las nubes (las aguas de arriba) y el fuego, por encima las nubes.³⁷ Por otra parte, el cielo era considerado como un lugar con puertas cuyas llaves poseía sólo Dios. Pero la representación esencial del cielo que enseñaba el arzobispo era

³⁴ *CFLZC*, sermón sobre el sexto artículo de la fe. Manuscrito *BPRM*, fol. 321v.

³⁵ Esta representación figuraba ya en el Catecismo del Concilio de Trento.

³⁶ André Godin, *L'homélie de Jean Vitrier: Spiritualité franciscaine en Flandre au XVI^e siècle, texte, étude thématique et sémantique*, Genève, Librairie Droz, 1971, p. 56.

³⁷ *CFLZC*, sermón sobre el quinto artículo de la fe. Manuscrito *BPRM*, fol. 320r.

la de aquel lugar donde iban a permanecer los buenos cristianos después de la resurrección, para gozar eternamente de la gloria de Dios.³⁸

Además del emplazamiento espacial del cielo, lo que el arzobispo quería inculcar a los indígenas era la representación que los cristianos se hacían de este espacio. Para hacerlo, retoma la cuestión de la creación, diciendo que Dios tenía para los hombres, «allá» en el cielo, cosas mucho mejores. Partiendo del principio de que «aquí», en la tierra, el hombre sufre la muerte, la enfermedad, el hambre y la necesidad, el arzobispo asegura a sus fieles que «allá», en el cielo, no se sufrirán tales males, pero advierte que sólo los buenos cristianos podrían gozar de esta vida de gloria. Se trata de un argumento psicológico con el cual el arzobispo pretendía aumentar en los indígenas el deseo de vivir como cristianos e incrementar el número de conversiones en su diócesis.

Se ha de resaltar que era imposible gozar de esta gloria divina sin haber adoptado primero los comportamientos y las creencias de los cristianos según la enseñanza de la Iglesia católica. La consecuencia de tal conducta era la vida gloriosa. Con el fin de convencer a los indígenas de adoptar los comportamientos de los cristianos, el arzobispo explica que se trata de una vida superior, en términos cualitativos, a la vida temporal. Los hombres no pueden negarse a esta oferta de Dios porque, por naturaleza, desean totalmente la felicidad eterna.³⁹ Pero estas cosas sólo están reservadas, de manera exclusiva, para los buenos cristianos.⁴⁰ De hecho, el sermón opone dos cuadros escatológicos: en el primero, se presenta el cielo como lugar de acogida de todos los que negaron el pecado, es decir, los conversos que abandonaron la religión de los antepasados; en el segundo, se presenta el infierno como lugar de acogida de los que rechazaron la ley de Dios y de los que se obstinaron en sus prácticas religiosas ancestrales.

La visión del mundo propuesta a los indígenas dependía de la visión de la cosmología tradicional de la época, en la cual el cosmos era concebido como un conjunto de tres elementos: el cielo arriba, la tierra en medio y los infiernos abajo. Aunque el hombre sea el amo y señor de la tierra y el diablo lo sea del infierno, Dios se presenta como el Señor de todo lo que existe en el cielo, sobre la tierra y debajo de la tierra. Ahora que los indígenas comprendían lo que era el cielo,

³⁸ *Ibidem*, fol. 322v.

³⁹ *Ibidem*, fol. 317r.

⁴⁰ *Ibidem*, fol. 320v.

ellos podrían acceder al mismo. En efecto, es posible afirmar que, por medio de los primeros sermones que explican la naturaleza divina de Dios, el arzobispo responde definitivamente a la pregunta sobre la utilidad de la fe y de la Ley: ver a Dios y gozar de la vida eterna que Él ofrece a quienes hacen su voluntad.⁴¹

LA HUMANIDAD DE DIOS

La enseñanza de los artículos de la fe que trataban de la divinidad de Dios había permitido a los indígenas comprender la naturaleza del Dios de los cristianos. Ahora se trataba de ir más lejos, para hacerles saber que el poder de Dios era tal que se hizo hombre para vivir entre los hombres. Para explicarles este misterio de la fe, el arzobispo no cambió de estrategia discursiva: procedió de la misma manera que en el caso de las explicaciones sobre las acciones de Dios en favor de la humanidad y reforzó las representaciones de los cristianos elaboradas en los primeros sermones. Este segundo septenario de sermones sirve para enseñar que Dios todopoderoso, que vive en los cielos, se hizo hombre para habitar la tierra; que descendió luego a los infiernos para rescatar a los justos que esperan su llegada y que, después, subió a los cielos para glorificar a todos los buenos cristianos.

DEL CIELO A LA TIERRA

Los tres primeros artículos sobre la humanidad de Dios se relacionan con su paso entre los hombres. El texto explica cómo Dios fue concebido, cómo nació y cómo murió. Pero, además de estas explicaciones, informa sobre el significado de estos tres momentos de la vida de Dios entre los hombres y sus implicaciones para la humanidad. ¿Cuáles son las verdades de la fe cristiana que el arzobispo quería transmitir a los indígenas? Primero, “que nuestro Señor Jesucristo, Hijo de Dios, en cuanto es hombre fue concebido por el Espíritu Santo en el vientre virginal de nuestra Señora la Virgen María”.⁴² En segundo lugar, “que nació en la Virgen María su Madre, siendo ella virgen antes del parto y en el parto y después del parto”.⁴³ Finalmente, “que el Hijo de Dios

⁴¹ *CFLZC*, sermón sobre el quinto artículo de la fe. Manuscrito *BPRM*, fol. 317r.

⁴² *CFLZC*, sermón sobre el octavo artículo de la fe. Manuscrito *BPRM*, fol. 323r.

⁴³ *CFLZC*, sermón sobre el noveno artículo de la fe. Manuscrito *BPRM*, fol. 325v.

padeció muerte y pasión en el árbol de la cruz, por redimirnos del pecado, y fue sepultado”.⁴⁴

La prioridad del arzobispo no se centra en la comprensión del sentido profundo de estos nuevos artículos de fe, sino en la necesidad de hacer comprender a los indígenas la razón por la cual debían creer en las verdades enseñadas por la Iglesia, como lo hizo con el primer septenario.

Para que podáis, hijos, entender en alguna manera cuánta razón hay para creer esta verdad, habéis de saber que el Hijo de Dios, que ya os dijimos, quiso por su bondad y por lo mucho que a los hombres quiere, venir al mundo, y siendo Dios hacerse hombre como nosotros, para vivir entre los hombres hecho hombre, y enseñarnos cómo habíamos de agradar a su Padre Dios, haciendo su voluntad y cumpliendo la ley, para que nos llevase al cielo a gozar de su gloria; y también para librarnos del demonio y redimirnos del pecado.⁴⁵

En el discurso del arzobispo se opera un desplazamiento de importancia en cuanto al sujeto del discurso. En los primeros sermones, el sujeto de quien se predicaba era Dios; en el segundo septenario, Éste desaparece, para ser remplazado por «el Hijo de Dios». Se trata de un cambio discursivo mayor, ya que no se habla aquí del mismo sujeto. Para comprender tal desplazamiento, es necesario comprender la doctrina católica sobre el ser de Dios, pues según esta doctrina, el Hijo de Dios es Dios mismo. El sermón quiere poner las bases necesarias para que los indígenas puedan comprender esta realidad teológica y puedan entender quién es el Hijo de Dios. En el plano estrictamente teológico, el arzobispo enseña que el Hijo de Dios es Dios; que voluntariamente aceptó hacerse hombre para vivir entre los hombres; que su misión era enseñar a la humanidad cómo agradar a su Padre Dios; y que se hizo hombre para redimir a la humanidad del pecado, liberarlos del poder del demonio y para glorificarlos.

En el segundo sermón, el arzobispo fue muy parco en la información dada sobre la forma como Dios había engendrado a su hijo, pues sólo se limitó a decir que fue de una manera diferente a como los hombres engendran a sus hijos. No dio otro tipo de explicación porque consideraba que los hombres no

⁴⁴ CFLZC, sermón sobre el décimo artículo de la fe. Manuscrito BPRM, fol. 327r.

⁴⁵ CFLZC, sermón sobre el octavo artículo de la fe. Manuscrito BPRM, fol. 323v.

podían comprender tal misterio. En el octavo sermón, Zapata de Cárdenas parece haber cambiado de idea y explica que el Hijo de Dios se hizo hombre, en el vientre de una joven mujer, por la acción del Espíritu Santo. La afirmación de la humanidad del Hijo de Dios es inequívoca: Él (Hijo de Dios) no se distingue del resto de la humanidad por su aspecto físico, sino por la manera como fue concebido. El arzobispo sabía que tal hecho era difícil de creer, pues la encarnación, que fue una acción extraordinaria del Espíritu Santo, escapaba a toda lógica racional, incluyendo la del indígena. Consciente de que entender este misterio escapa a la razón –y particularmente a la de los neófitos paganos–, indica que la sola manera de comprender tal misterio era reconociendo que Dios era más poderoso que los hombres.⁴⁶

Si la concepción del Hijo de Dios por obra del Espíritu Santo era difícil de aceptar desde el punto de vista racional, ésta lo era mucho más si a ello se sumaba que fue en el vientre de una virgen que permaneció virgen después del parto. Para poder explicar mejor este misterio, el arzobispo se vale de una analogía, pero de inmediato vuelve a utilizar su argumento básico (la omnipotencia de Dios), para tratar de convencer a su auditorio de la verdad de fe. El prelado indica que Dios es tan poderoso que fue capaz de crear el cuerpo de este niño en el “vientre de una doncella, quedando ella entera y virgen, sin que tuviese necesidad de que varón tocase en ella”.⁴⁷ Consciente de que los indígenas eran neófitos en la fe, el arzobispo no va más lejos en sus explicaciones y afirma que, cuando sean perfectos cristianos, podrán entenderlo mucho mejor. “Básteos ahora creer que es verdad esto que os decimos”.⁴⁸ Una vez más deja claro que el simple acto de creer es superior a la comprensión racional de los misterios de la fe.

Si la concepción virginal del Hijo de Dios fue extraordinaria, su nacimiento, a pesar de ser como el de todos los hombres, no dejó de ser asombroso. Éste fue presentado como una acción realizada por Dios, y no por virtud natural: “Así quiso Dios, como infinitamente poderoso y sabio, que aquella doncella, en cuyo vientre fue engendrado, sin dejar de ser doncella y virgen (como os dijimos) también quiso Dios que lo pariese sin corrupción y sin dejar de ser doncella, quedando siempre virgen entera como lo estaba antes que lo

⁴⁶ CFLZC, sermón sobre el octavo artículo de la fe. Manuscrito BPRM, fol. 324v.

⁴⁷ *Ibidem.*

⁴⁸ *Ibidem.*

concibiese y engendrarse”.⁴⁹ Con ello quería dejar claro que su nacimiento, por ser extraordinario, era divino y lo que allí sobrepasaba todo entendimiento era el hecho de que su madre permaneció siempre Virgen, como ya se había indicado en el catecismo del Concilio de Trento.

Afrontando las mismas dificultades que en el caso de la explicación de la concepción del Hijo de Dios por la acción del Espíritu Santo, el arzobispo se ve forzado a utilizar un ejemplo de la vida corriente, para explicar mucho mejor las cosas.

Acordaos que muchas veces mirando las fuentes y los ríos claros, veis las arenas y las piedras y los peces que están y andan debajo del agua; y si miráis un cristal veis lo que está de la otra parte. Pues, decidme: cuando veis esto, ¿apartáis el agua para verlo? Diréisme que no. Pues digo yo: ¿cómo veis lo que está debajo del agua, o de la otra parte del cristal, sin quebrar el cristal o sin apartar el agua? Y ¿cómo pasa la vista de la otra parte del agua o del cristal, quedándose el cristal entero y el agua? Diréis a esto que lo veis y que vuestra vista pasa de la otra parte, quedando el agua y el cristal, pero no sabéis cómo.⁵⁰

Con el ejemplo, el arzobispo no intenta aclarar en ningún momento la cuestión sobre la virginidad de la madre del Hijo de Dios después del parto, sino que buscaba, sobre todo, demostrar la incapacidad de la razón humana para responder de modo satisfactorio a los enigmas más simples de la naturaleza, como saber cómo es posible ver a través de objetos o líquidos transparentes. Si el funcionamiento de la naturaleza escapa en parte a la razón humana, pregunta el arzobispo a su interlocutor, ¿cómo queréis vosotros entender lo que sólo Dios sabe y él solo puede hacer?⁵¹ La pregunta sirve para insistir una vez más en la sumisión de la razón a la fe y en el argumento de la omnipotencia de Dios. Ante su incapacidad para explicar los misterios de Dios, el hombre tiene un sólo recurso: creer en la omnipotencia de Dios. Si cree, aun las cosas más difíciles de comprender por la vía racional serán fáciles de creer. Este argumento, que aparece sistemáticamente en el discurso del arzobispo, sirve para

⁴⁹ *CFLZC*, sermón sobre el noveno artículo de la fe. Manuscrito *BPRM*, fol. 326r.

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*. fol. 326v.

demostrar la necesidad de la adhesión perfecta de la razón a las soluciones ofrecidas por la fe para comprender la Revelación.

Luego de afirmar la virginidad de María después del parto, los artículos de la fe introducen el misterio de la muerte del Hijo de Dios, no sin antes esbozar rápidamente sus enseñanzas y la actitud que éstas suscitaron en algunos de sus contemporáneos. El Hijo de Dios es presentado allí como un maestro que enseñaba a los hombres cómo hacer la voluntad de Dios y el camino que conducía al cielo. Estas enseñanzas le condujeron a la muerte en la cruz. En el sermón, no se dice gran cosa de los detalles históricos de este acontecimiento, porque lo que interesa allí es explicar la finalidad de su muerte y no el contexto en el cual se produjo: el Hijo de Dios sufrió la muerte para conseguir el perdón de los pecados y la redención de los hombres.⁵²

Una vez conocida la causa de la muerte del Hijo de Dios, era necesario explicar cómo un ser omnipotente podía morir. Para solucionar este problema cognitivo, Zapata de Cárdenas afirma que la muerte que padeció el Hijo de Dios sólo fue en su calidad de hombre, y no en cuanto Dios.⁵³ Con esta afirmación, deja claro que no fue Dios quien murió, sino el hombre que en él habitaba. Evidentemente, se trata de una explicación inscrita en una cristología de tipo docetista, ya que la divinidad de Jesús aparece allí como inmutable y se afirma la primacía de la divinidad sobre la humanidad. El esfuerzo pedagógico del arzobispo para explicar la muerte del Hijo de Dios lo lleva a situarse en las fronteras entre la herejía y la ortodoxia.

Sin ir más lejos, Zapata de Cárdenas se apresura en presentar los beneficios de la muerte del Hijo de Dios: “Básteos ahora saber que nos amó Dios tanto, que quiso que su Hijo muriese por nosotros, y su muerte fuese remedio de nuestra vida, y por ella alcanzásemos la amistad de Dios, para que siendo amigos suyos nos perdonase nuestros pecados y nos llevase al cielo para gozar de su gloria”.⁵⁴ La encarnación y la muerte del Hijo de Dios se presentan como dos acciones de Dios que buscaban conducir a los hombres a llevar una vida gloriosa junto a Él. Se trata pues, de una iniciativa divina marcada por el amor y la misericordia. La muerte en la cruz del Hijo de Dios es una acción redentora, sin la cual la salvación de los hombres no sería posible. Gracias a los méritos

⁵² CFLZC, sermón sobre el décimo artículo de la fe. Manuscrito BPRM, fol. 327r.

⁵³ *Ibidem*, fol. 327v.

⁵⁴ *Ibidem*.

de su pasión y de su muerte, los hombres ganan de nuevo la amistad de Dios. Aunque el problema es sobre todo teológico, la preocupación primordial del arzobispo es convencer a los indígenas del valor salvífico de la muerte del Hijo de Dios, y no dilucidar el tema de la muerte de Dios. Como en el sermón precedente, el arzobispo reitera que los indígenas podrían comprender mejor este misterio cuando fueran mejor instruidos en las cosas de la ley de Dios; por ahora, no les quedaba otra alternativa que creer.

DE LA TIERRA A LOS INFIERNOS

En el sexto artículo de la fe se había explicado que el infierno estaba vinculado directamente al pecado de los primeros padres. En el octavo sermón, el arzobispo retoma esta idea, la cual vuelve a considerar un poco más adelante. Esta insistencia muestra bien toda la importancia de la moral en el proceso pedagógico de comprensión de los artículos de fe, pues la conducta del cristiano «aquí» y «ahora» determinará su estado en la eternidad. El arzobispo quiere asegurarse de que los indígenas comprendan la noción de «infierno», porque ella es esencial para poder comprender la representación de la «gloria», último destino al cual aspiran todos los cristianos.

Como se había indicado, el infierno era representado como una prisión que Dios tenía debajo de la tierra a la cual iban todos los hombres después de morir. En este sermón, el arzobispo va un poco más lejos y deja conocer otro aspecto de esta representación, indicando que el infierno estaba compuesto por dos espacios: el lugar del castigo y el limbo; este último era el lugar donde se encontraban los que se habían esforzado por hacer la voluntad de Dios y por cumplir su ley; éstos no sufrían los castigos ni las penas infernales que sufrían los que no se esforzaron por cumplir la voluntad divina. El descenso del Hijo de Dios a los infiernos fue presentado por el arzobispo como un acto de amor y de liberación. El prelado muestra el acontecimiento como un hecho histórico en el cual Dios se apiada de estos justos y los lleva a participar de su «gloria», una acción que sólo era posible comprender si se tenía en cuenta que Dios era un ser omnipotente. En efecto, el arzobispo vuelve a insistir en la omnipotencia de Dios para dar a entender que nada escapa a Dios en la tierra, en los infiernos o en los cielos.⁵⁵ De otra parte, el arzobispo quería convencer

⁵⁵ CFLZC, sermón sobre el décimo primer artículo de la fe. Manuscrito BPRM, fol. 328r.

a los indígenas de servir a este Señor tan bueno y tan misericordioso, pues Él nunca se olvidaba de quienes bien lo servían. Servir a Dios garantizaba la vida de «gloria» que ya había sido explicada anteriormente.

DE LOS INFIERNOS A LOS CIELOS

En los tres últimos sermones, el arzobispo quiere revelar tres verdades más de fe: el Hijo de Dios resucitó de entre los muertos, subió a los cielos y volverá al final de los tiempos para juzgar a vivos y a muertos. En su lógica discursiva, Zapata de Cárdenas procura explicar ahora cómo, después de haber rescatado los justos que se encontraban en el infierno, el Hijo de Dios dejó los infiernos y resucitó. Para ello, él pone el fundamento teológico de su discurso: “Para que entendáis, hijos, esta verdad, habéis de saber que Dios tiene puesta una ley que los hombres después de muertos han de resucitar en cuerpo y alma; y así quiso que el primero que resucitase fuese su Hijo, Jesucristo”.⁵⁶ La resurrección es, ante todo, una ley divina y no natural. Como es evidente, los hombres mueren; pero, desde la perspectiva cristiana, Dios los resucitará después de la muerte. Como se trata de una ley divina, los cristianos pueden estar seguros de la existencia de una vida metahistórica, eterna y completamente diferente a la vida sobre la tierra.

Como se trata del problema central de la fe cristiana, y como el fin pedagógico de estos sermones era la adhesión de los indígenas a las verdades de fe, el arzobispo relata detalladamente lo que pasó en la tumba en el momento de la resurrección del Hijo de Dios, con el fin de convencer a su auditorio de la veracidad de tal acontecimiento. De paso, el arzobispo quiere llamar la atención de su interlocutor sobre la antropología de la resurrección. Como primera medida, da a entender que, en el momento de la muerte, el alma se separa del cuerpo. Ésta es representada como una entidad absolutamente incorruptible que continúa viviendo después de la muerte, pero en otro espacio, y después de un tiempo, vuelve a integrar el cuerpo inerte para darle una nueva vida. En este orden de ideas y estrictamente hablando, el cuerpo resucita, y no el alma. La nueva vida a la que se accede después de la resurrección es gloriosa, es decir, eterna y sin cansancio ni penas. Esta resurrección es universal y afecta a todos los hombres, buenos y malos. Sin embargo, el arzobispo hace una distinción

⁵⁶ *CFLZC*, sermón sobre el décimo segundo artículo de la fe. Manuscrito *BPRM*, fol. 329r.

en el destino final de unos y otros. “Los buenos cristianos resucitarlos ha Dios para que vivan vida gloriosa en el cielo donde tendrán todo contento y ningún trabajo. Pero los malos, resucitarlos ha Dios para que sean castigados”.⁵⁷

La gloria o el castigo eterno, según el caso, están vinculados de modo directo con el comportamiento del cristiano; por ello, el arzobispo enfatiza diciendo que no vale la pena resucitar para sufrir los tormentos eternos del infierno, e invitaba a su auditorio a cumplir la ley de Dios. El hombre debía necesariamente hacer la voluntad de Dios si quería reunirse con Él en el cielo y vivir la «gloria» eterna. Mostrando que el deseo natural del hombre es vivir esta vida, Zapata de Cárdenas intenta convencer a los indígenas de la importancia de abandonar sus prácticas religiosas y todo tipo de comportamiento opuesto a la moral y a la doctrina cristiana. Por otra parte, el pastor quiere convencer a su auditorio de que todos los hombres resucitarán de la misma manera que Dios resucitó a su Hijo único.⁵⁸ En este contexto, la resurrección aparece como un argumento para lograr cambios profundos en los modelos de comportamiento moral y religioso de los indígenas, pues si realizaban cambios en ellos, podrían acceder a la vida de «gloria», cosa poco banal si se tenía en cuenta que se trataba de una vida eterna en el cielo, al lado de Dios.

Si creer en la resurrección del Hijo de Dios desafiaba toda racionalidad, su ascensión al cielo causaba un problema idéntico. ¿Cómo hacer comprender a los indígenas que un hombre subió al cielo por sus propios medios? Se trataba de un desafío pedagógico de gran importancia que el arzobispo debía resolver. Para solucionar la dificultad, recurrió una vez más a la analogía como medio de inteligencia de aquello que escapa a la comprensión.

Y para que os persuadáis a creerla y no os parezca dificultoso que un hombre pueda subir al cielo, habéis de saber que Cristo nuestro Redentor después que resucitó, con la gloria que dio a su cuerpo, le quitó toda la pesadumbre que el cuerpo de su naturaleza tiene de ser pesado, y como le quita de ser pesado, dale Dios virtud y fuerza para poder subir a lo alto, porque Dios todo esto puede hacer. Y podréislo entender por esta semejanza: si Dios da virtud a las aves para que con un poco de pluma suban por los aires arriba, ¿por qué no entenderéis que es poderoso Dios

⁵⁷ *Ibidem.*

⁵⁸ *Ibidem.*

para dar virtud a los hombres, quitándoles la pesadumbre del cuerpo, para que puedan subir así al cielo? En lo cual, hijos, no tenéis que dudar que es Dios todopoderoso. Pues si Dios lo puede dar a otros, también el mismo Hijo de Dios dio esta virtud a su cuerpo y a su alma después de resucitado y subió a los cielos, para que aquel cuerpo glorioso lo pudiese en lugar de gloria y de todo bien y descanso. Lo cual nos dice este artículo en decirnos que subió a los cielos y se sentó a la mano derecha de su Padre Dios.⁵⁹

El problema cognitivo que presenta este artículo era bastante complejo, pues se trata de convencer a los indígenas de que, después de la resurrección, el Hijo de Dios adoptó, por la gracia de Dios todopoderoso, una nueva corporeidad, la del cuerpo glorioso, que escapaba a las leyes de la física natural. Con este corto sermón, el arzobispo trataba de convencer a los indígenas de que, después de la muerte, todos los buenos cristianos suben al cielo, de la misma manera que lo hizo el Hijo de Dios, pues Dios da esta misma virtud a los hombres para que así puedan reunirse con su Hijo y gozar definitivamente de la gloria eterna.⁶⁰ Desde el punto de vista argumentativo, el arzobispo se vuelve reiterativo y la estructura argumentativa permanece invariable.

Con el último de los artículos de la fe, el arzobispo quería enseñar a los indígenas que, al final de los tiempos, el Hijo de Dios vendrá de nuevo a juzgar a vivos y muertos. Para ello, comienza con una fórmula que resume los artículos relacionados con la humanidad de Dios e introduce el juicio final como un nuevo concepto teológico. La representación de Dios se ve enriquecida, pues además de creador, salvador y glorificador, ahora se le representa como juez que debe venir al final de los tiempos a pedir cuentas a todos los hombres sobre el cuidado o descuido que tuvieron en guardar la ley que había dado cuando estaba entre los hombres, y cómo fue aprovechado lo que Él enseñó.⁶¹

El sermón quiere hacer entender a los indígenas la importancia de convertirse y de comportarse según las enseñanzas dadas por el Hijo de Dios. Según el discurso del arzobispo, el juicio final tocaba dos aspectos: la fe y la moral. “Y los que no hubieren creído estos artículos de fe y obrado conforme a

⁵⁹ *CFLZC*, sermón sobre el décimo tercer artículo de la fe. Manuscrito *BPRM*, fol. 330v.

⁶⁰ *CFLZC*, sermón sobre el décimo segundo artículo de la fe. Manuscrito *BPRM*, fol. 329r.

⁶¹ *CFLZC*, sermón sobre el décimo cuarto artículo de la fe. Manuscrito *BPRM*, fol. 331v.

la ley de Dios, estos tales serán condenados para siempre al fuego y tormentos eternos del infierno”.⁶² Pero el arzobispo vas más lejos e indica que quienes rechazaron la fe y no se convirtieron al cristianismo serán juzgados con la misma severidad. En efecto, para obtener un juicio favorable, había que creer en las verdades de la fe, tal como las enseña la Iglesia católica, y actuar conforme a la ley divina. Los que obren de acuerdo con estos dos criterios serán llevados al cielo, “donde gozarán de gloria y de bienaventuranza para siempre como hijos de Dios”.⁶³

La enseñanza de las verdades de la fe cristiana debían provocar dos actitudes en los indígenas: el amor y el temor de Dios. Amor, porque Dios en cuanto creador había dado a los hombres todas las cosas para su sustento aquí en la tierra; temor, porque este Dios todopoderoso podía castigar a los que no se ajustaban a su ley. De igual manera, se pedía a los indígenas amar y reverenciar al Hijo y al Espíritu Santo, puesto que ambos eran personas divinas. El papel de la Iglesia en todo esto era de mediación entre Dios y los hombres, pues ella era el canal a través del cual Dios transmitía su mensaje a la humanidad entera.

Además de estas dos actitudes, Zapata de Cárdenas exigía a los indígenas que dejaran de adorar y de tener por Dios al demonio y a las demás criaturas, pues ni ellas ni él podían ofrecer la salvación y la «gloria». Ello implicaba que los indígenas se arrepintieran de haber vivido durante años en el engaño del demonio y aceptar las verdades de la fe católica enseñadas por la Iglesia. Este arrepentimiento significaba que los indígenas debían renunciar a sus creencias y prácticas religiosas heredadas de sus ancestros. Para concluir los sermones sobre los artículos de fe que trataban de la humanidad de Dios, el arzobispo hacía una síntesis doctrinal de lo que dichos artículos enseñaban y cerraba su discurso reiterando una vez más que había que vivir según la ley de Dios para evitar las penas del infierno y obtener “la vida de gloria y bienaventuranza eterna y sin fin en el cielo”.⁶⁴

⁶² *Ibidem*, fol. 332r.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ibidem.*, fol. 331v.

CONCLUSIÓN

Los 14 sermones sobre los artículos de la fe son verdaderas catequesis adaptadas, en la medida de lo posible, a la condición de los indígenas. Tomar ejemplos de la vida cotidiana y comparaciones simples y sencillas es un recurso pedagógico del cual se sirve el arzobispo para hacer inteligibles los misterios de la fe cristiana a los catecúmenos y a los neófitos. Explicar estos misterios constituía un desafío pedagógico de envergadura porque, para convencer a su auditorio, el prelado debió traducir todo un sistema de representación occidental en un lenguaje que pudiera ser comprendido por los indígenas, que desconocían este sistema. A pesar de esta voluntad de simplificar la complejidad de las verdades de la fe, ciertos aspectos del dogma fueron dejados de lado para enfatizar constantemente las nociones que el arzobispo consideraba indispensables para lograr su objetivo. Es el caso, por ejemplo, de la acción del Espíritu Santo en la Iglesia. Sobre esta verdad de fe, el texto se contenta con enunciar que el Espíritu Santo es una persona divina tanto como el Padre y el Hijo. El Espíritu Santo no se presenta como el Paráclito que conduce a los fieles a comprender completamente la verdad. En el discurso de Zapata de Cárdenas, esta función se otorga a la Iglesia, que guarda con cuidado el depósito de la fe. La noción “Dios es amor” tampoco se desarrolla; sin embargo, lo que allí se afirma es fundamental: Dios creó a los hombres para que gozaran de su gloria y salvarlos del poder del demonio. Por otra parte, se enfatiza el hecho de que no sólo se debe amar a Dios, sino temerle, pues juzga y castiga a los que no cumplen su ley o no se convierten en cristianos. El amor del hombre hacia su creador se vincula al temor; pero este temor hace pensar más en un sentimiento de miedo que de respeto profundo entre el creador y su criatura.

La persona de Jesús se representa como el Hijo de Dios, como el Dios hecho hombre que, por su deseo de cumplir la voluntad del Padre, aceptó voluntariamente la muerte sobre una cruz para liberar a los hombres del dominio del demonio y para rescatarlos del poder del pecado. Él es Dios y hombre verdadero. En estos sermones, Zapata de Cárdenas no dice prácticamente nada de la vida del Hijo de Dios en la tierra, aparte de lo que afirmó sobre su nacimiento y su muerte. Tampoco menciona los gestos que realizó durante su vida ni sus milagros. Más sorprendente aún es el silencio, casi absoluto, del arzobispo sobre su mensaje. Sobre esto destaca solamente que el Hijo de Dios vino al mundo para enseñar a los hombres la ley de Dios. Con esto, el arzobispo

resume el mensaje de su predicación, pero no dice en qué consiste dicha ley, la cual se asocia frecuentemente a la voluntad divina. Lo que sí deja muy claro es el destino trágico que espera a aquellos que no observen la ley. En relación con este tema, y según la mentalidad de la época, el arzobispo se preocupaba sobre todo por instruir a los indígenas sobre las consecuencias derivadas del hecho de no poner en práctica el mensaje de Jesús. Se trata, pues, de una enseñanza esencialmente moralizadora.

Por otra parte, la noción de «Iglesia» es tan vaga como la de la Ley. En sentido estricto, el arzobispo no define la Iglesia. Sin definirla, él insiste, a lo largo de los sermones, en su función. La Iglesia es como una «maestra» que enseña las verdades de la fe a los hombres, tal como las recibió de Dios. La veracidad y la infalibilidad están garantizadas, ya que ella enseña íntegra e integralmente el mensaje divino. La presencia de la Iglesia en el Nuevo Reino de Granada no buscaba otra cosa que el bien de los indígenas. Sin embargo, no se dice en qué consistía dicho bien. El arzobispo se contenta con indicar que dicho bien estaba en otro lugar, en el cielo, y que para alcanzarlo, había que seguir el camino señalado por la Iglesia. Como institución divina, la Iglesia disponía de una gran autoridad: había que creer porque la Iglesia enseñaba a creer.

A propósito de Dios, los sermones enseñaban las grandes acciones de Dios en favor de la humanidad. Como en el caso de la Iglesia, no se precisa con exactitud quién es Dios. A Él se le conoce sólo por sus atributos, particularmente el de su omnipotencia, y por sus acciones. Recurrir a esta última calidad de Dios, como argumento discursivo, es sistemático y repetitivo. En efecto, Zapata de Cárdenas lo utiliza cada vez que uno de los misterios de la fe sobrepasa la razón humana o cuando desafía las leyes de la naturaleza. Pero el argumento más aludido para comprender los misterios de la fe es siempre el mismo: la autoridad suprema de Dios.

Aunque, según Zapata de Cárdenas, el hombre puede conocer la revelación de Dios, en parte por lo menos, a través de su razón, su verdadera comprensión será únicamente posible si se deja guiar por la fe. Sobre este aspecto, la posición del arzobispo es clara: el conocimiento por la fe prima sobre el conocimiento racional, que aparece como imperfecto, puesto que la razón no es capaz de abarcar los misterios de la fe. Hay que creer simplemente porque Dios así lo ordenó, porque Dios no puede mentir y porque la Iglesia sólo enseña lo que Dios le reveló.

En su sermonario, Zapata de Cárdenas simplifica igualmente el significado teológico de conceptos como la fe, la Trinidad, la muerte de Dios, la Ascensión, el cielo o la virginidad de la madre del Hijo de Dios. Reduciendo la fe a una creencia ciega en las verdades transmitidas por la Iglesia, el arzobispo hace caso omiso de todo desarrollo intelectual sobre la adhesión del creyente a la persona y al mensaje de Dios en su Hijo Jesucristo. Al asociar la Iglesia a los misioneros venidos de España para enseñar el mensaje del verdadero Dios, pone el énfasis en su infalibilidad por encima de la noción de pueblo de Dios. De acuerdo con el modo de comprender la misión evangelizadora en aquella época, la finalidad del arzobispo era preparar su Iglesia para el encuentro definitivo con su divino Esposo en el momento de las bodas eternas. Los esfuerzos del arzobispo para hacer comprensibles las verdades de la fe lo llevaron a presentar únicamente los conceptos fundamentales de ella; pues no se trataba de formar eruditos en las cosas de Dios, sino de convencer y de reclutar nuevos fieles. Y aunque su discurso sobre las verdades de la fe era muy sucinto, le pareció, sin embargo, suficiente para introducir a los indígenas en un nuevo universo de representaciones religiosas.

Las posiciones teológicas de Zapata de Cárdenas son las del Concilio de Trento. Él no hace más que adaptarlas a la situación de su auditorio. En este sentido, el sermonario contribuía tanto a la predicación y a la catequización de los indígenas como a la actualización teológica de los dogmas de la fe católica según el espíritu de la reforma de la Iglesia católica.

Más que un esfuerzo para hacer aprender los artículos de fe, las catequis contenidas en el sermonario dan testimonio del esfuerzo constante del arzobispo para hacer que los indígenas creyeran. Pedagógicamente, todo estaba calculado para que adoptaran estas verdades, incluso si no llegaban a comprender todo su significado. Al referirse al tiempo y al espacio, el discurso del arzobispo proponía creer «aquí» y «ahora» para comprender «allá», “en el momento en el que iremos a ver a Dios”. Lo que más le importa al arzobispo es la salvación de los indígenas, y esta motivación se encuentra como base de la articulación de su discurso. Ella podría definirse así: creed en la doctrina católica actual según su moral para así obtener la salvación. A lo largo de su discurso, el arzobispo procura producir un texto que pudiera transformar los indígenas en buenos cristianos.

CONCLUSIÓN GENERAL

EL PROYECTO DE OCCIDENTALIZACIÓN

La obra de evangelización de los grupos indígenas que habitaban los territorios conquistados por España a principios del siglo XVI no se redujo a la enseñanza de los rudimentos de la fe católica, esta obra implicaba necesariamente la occidentalización de las sociedades precolombinas, que además de ser cristianizadas eran introducidas a los diversos saberes occidentales y a los referentes de tiempo, espacio y sociedad de los europeos. Dicho proyecto aparece como una gran oportunidad para propagar el catolicismo fuera del Viejo continente, en un momento en el que se quería asegurar la hegemonía religiosa tras la conquista de los últimos reductos musulmanes en la península. En él, la Iglesia aparece, simultáneamente, como socio e instrumento de realización. Este estudio, que se centró en el catecismo del segundo arzobispo del Nuevo Reino de Granada, muestra que el programa allí presentado responde perfectamente a los objetivos del proyecto español.

La occidentalización de la América española coincidió, además, con el despliegue de las ideas humanistas que habían tomado un carácter teológico en España. La teología misionera elaborada en el Nuevo Mundo recibió rápidamente el influjo de estas ideas difundidas en la Península por los dominicos, los franciscanos y los agustinos. Del mismo modo, se debe subrayar el importante papel jugado por la Escuela de Salamanca, que influyó directamente en el discurso colonizador del siglo XVI y, en particular, en el proyecto del segundo arzobispo del Nuevo Reino de Granada.

Por otro lado, hay que considerar que la transmisión del mensaje cristiano al comienzo de la colonización del Nuevo Mundo se realiza siguiendo los

parámetros adoptados en el Concilio de Trento. En efecto, este acontecimiento eclesial, que marcó radicalmente la acción pastoral, la organización y la administración de la Iglesia en el siglo XVI, se constituyó en el fundamento para la transmisión de la herencia católica a las sociedades no cristianas. Aunque los decretos del Concilio fueron adoptados en un contexto de controversia doctrinal con los reformados, los obispos de Indias, bastante lejos de los problemas que agitaban por entonces al Viejo continente, los recibieron favorablemente y los adaptaron pronto a las particularidades del Nuevo Mundo. Así, donde los decretos del Concilio de Trento veían herejes y cismáticos, el catecismo de Zapata de Cárdenas ve ídólatras y paganos. En concreto, la estrategia pastoral del arzobispo no sólo se sitúa en el marco del proyecto español, sino que también se sitúa en el marco del proyecto de Iglesia establecido por el Concilio de Trento. Ello indica que el modelo social impuesto por el arzobispo Zapata de Cárdenas a los indígenas de la diócesis que le fue encomendada sigue de cerca el modelo de sociedad que el Concilio quería imponer a los católicos del Viejo continente, un espacio donde el cristianismo estaba implantado desde hacía muchos siglos atrás, pero que vivía una época de efervescencia, con la aparición de diferentes movimientos, escuelas y posicionamientos político-religiosos a lo largo de Europa.

LA PRODUCCIÓN DEL CATECISMO

En este proyecto de occidentalización, tanto los misioneros como los obispos se lanzaron a la producción de numerosos instrumentos de evangelización, como cartillas, doctrinas, confesionarios, sermonarios y catecismos, entre los cuales se encuentra el catecismo de Zapata de Cárdenas. Este documento es la suma de los esfuerzos de un pastor, en ejercicio de su cargo episcopal, para adoptar y adaptar al mismo tiempo, por un lado el conjunto de leyes y disposiciones de los soberanos españoles para las Indias, y por otro, los decretos del Concilio de Trento para implantar la doctrina y la Iglesia católica en el Nuevo Reino de Granada.

Zapata de Cárdenas realizó la producción de su catecismo en un contexto político bastante complejo, que lo enfrentaba tanto a los religiosos como a los funcionarios coloniales y los encomenderos. Por otra parte, el escaso número de sacerdotes disponibles para cristianizar a los indígenas incorporó dificultades suplementarias a su ya de por sí ardua tarea. La producción y publicación de su catecismo aparece como un instrumento de regulación de los procedimientos

administrativos, rituales y pastorales que los doctrineros de su diócesis debían respetar con el fin de civilizar y evangelizar a los indígenas de su jurisdicción, que, según el propio prelado, estaban más obstinados en sus creencias que antes de la llegada de los españoles. Se trata pues, de un instrumento para unificar la enseñanza de la doctrina, la gestión de los ritos, la conducta y las prácticas administrativas según las directrices definidas en el Concilio de Trento.

En materia de evangelización, Zapata de Cárdenas era bastante consciente de los vacíos y errores cometidos por los encomenderos y por los misioneros antes de su llegada a su diócesis. Para el prelado, estos errores eran la causa en gran parte, de los pobres resultados obtenidos durante los primeros treinta y cinco años de presencia cristiana en la región. Esta situación le condujo a comprometerse en la búsqueda de una solución acertada para superar las dificultades que ofrecía el medio para la cristianización de los indígenas. Desde luego la producción y la publicación de su catecismo fue la solución más elaborada para recuperar el terreno perdido. En efecto, el arzobispo se convierte así en el portador de un discurso que busca convertir y mantener a los indígenas en el cristianismo pasando, evidentemente, por la destrucción de sus tradiciones culturales y religiosas. En este sentido, el catecismo es un conjunto de medios para convencer a los indígenas de adherirse a la religión cristiana y de adoptar las costumbres enseñadas por la Iglesia, y por lo tanto un instrumento privilegiado para la difusión de los modelos de comportamiento del colonizador. Por eso, el arzobispo se presenta como aquel que viene a preparar dignamente la Iglesia que le ha sido confiada para el encuentro definitivo con su divino Esposo.¹

Como pastor, Zapata de Cárdenas se inscribe en la generación de los obispos que después del Concilio de Trento, comenzaron a reclamar el derecho a nombrar clérigos y religiosos para las parroquias y doctrinas de sus diócesis, además de solicitar el control sobre los salarios de los doctrineros y sobre los honorarios que provenían de los servicios pastorales. De cierta forma, contribuyó a que el clero secular accediera a la vida pastoral en las mismas condiciones y derechos que el clero regular y a la construcción de una estructura diocesana que no fuera un simple instrumento pastoral, sino que fuera además un instrumento de control político y religioso. El prelado buscaba a toda costa imponer su

¹ CFLZC, Prólogo. Manuscrito BPRM, fol. 264r.

autoridad sobre encomenderos, funcionarios y religiosos en lo que tenía que ver con la administración de las doctrinas. En efecto, Zapata de Cárdenas actuaba según el ideal de obispo trazado por los decretos del Concilio de Trento.

Además del pastor que trabajó desinteresadamente por el bien y la salvación de la población que le fue confiada es posible distinguir en el segundo arzobispo del Nuevo Reino de Granada al religioso, al político y al pedagogo. Como político, se queja constantemente de los pocos resultados obtenidos en materia de evangelización, de la falta de colaboración de los funcionarios coloniales, de los numerosos obstáculos que éstos ponían a su gestión y de las políticas por ellos adoptadas. Como religioso busca consolidar el establecimiento de la Iglesia católica en su diócesis, siguiendo para ello el modelo propuesto por el Concilio de Trento. Como pedagogo, transmite a los indígenas lo esencial de la doctrina católica para permitirles acceder a la salvación.

No obstante, el arzobispo sabía que el éxito de su misión dependía de la adhesión incondicional de los indígenas al mensaje revelado. Desde este punto de vista, presenta la fe como una simple aceptación de la Revelación, dejando de lado las complejas explicaciones teológicas que la hacían incomprensible para quienes apenas se iniciaban en la fe. Más que explicar el conjunto de dogmas y creencias, el pastor buscaba la adhesión de los indígenas a una práctica religiosa; por ese motivo prefiere poner el énfasis en la necesidad de creer y de vivir la fe. Además de la doctrina católica nacida del Concilio de Trento, el catecismo de Zapata de Cárdenas transmite todo lo que la asamblea conciliar había establecido en materia de administración eclesiástica, como el restablecimiento de las iglesias en los pueblos y el nombramiento de un sacerdote por parroquia, con obligación de residencia, predicación, confesión anual, enseñanza del catecismo, mantenimiento de libros de almas y otros registros.

El hecho de que la doctrina y las estrategias del Concilio de Trento se puedan detectar perfectamente en las disposiciones de Zapata de Cárdenas indica que su catecismo es, de algún modo, una aplicación de la doctrina conciliar al contexto particular de su diócesis. Es por ello que el redactor del catecismo se apresura a afirmar que: “todas las cosas y casos que en él [el catecismo] van señaladas y declaradas, concuerdan con lo dispuesto por los sacros cánones y Concilio Tridentino”.² De esta forma, se puede considerar que el catecismo de

² Decreto de publicación del *CFLZC*. Manuscrito *BPRM*, fol. 338v.

Zapata de Cárdenas constituye el acto oficial de la recepción de la doctrina y decretos del Concilio de Trento en su diócesis, aunque este acto no fue el resultado de un sínodo provincial, como él mismo deseaba.³ La originalidad del texto publicado por el segundo arzobispo del Nuevo Reino de Granada no reside precisamente en su contenido, sino en la manera de apropiarse de las decisiones del Concilio y de adaptar la doctrina allí propuesta a una situación particular, a saber, la del establecimiento de la Iglesia en un medio no cristiano. Se trata pues de un manual que transmite el espíritu y la teología de la Contrarreforma en un contexto en el que la controversia con los reformados no tenía lugar.

El establecimiento de la Iglesia debía pasar necesariamente por un control más severo de los agentes de evangelización y, para el caso, era necesario implantar una disciplina mucho más rigurosa inspirada en los decretos conciliares, ya que, por todo tipo de razones, el clero regular no cumplía con lo que allí se había establecido y se negaba, en muchas ocasiones, a reconocer la autoridad del Ordinario. Desde esta óptica, el catecismo aparece como el instrumento que buscaba implantar una disciplina eclesiástica más estricta, tanto desde el punto de vista de la restauración de la autoridad episcopal como de la misión evangelizadora. Gracias a este instrumento de control disciplinario, el arzobispo intentaba someter a su autoridad a todo el clero de su diócesis y, particularmente, a los religiosos. Se trata de un instrumento de control institucional de una gran importancia en la estrategia del arzobispo.

Aunque contenga un compendio de la doctrina católica, el catecismo de Zapata de Cárdenas está lejos de ser definido como un simple resumen de dicha doctrina. Es ante todo, un medio de control institucional para tener éxito en la evangelización de la población indígena, un instrumento de unificación de la acción misionera que introduce y describe la manera de realizar las cosas, los métodos que se debían utilizar para la conversión y la conservación de la fe católica entre los indígenas, una herramienta de afirmación y centralización de la autoridad episcopal. Estas funciones permiten descubrir las intenciones reales del arzobispo, sus motivaciones, sus concepciones teológicas y, sobre todo, sus convicciones profundas, particulares y hasta originales con el propósito de consolidar la Iglesia en el Nuevo Reino de Granada. Pero más allá de esto, el catecismo se presenta como un instrumento de deconstrucción

³ CFLZC, Prólogo. Manuscrito BPRM, fol. 262v y 264v.

sociocultural. Transmite, en efecto, el marco normativo de la destrucción de las costumbres de los indígenas así como el de la reconstrucción socio-espacial y socio-temporal.

El valor del catecismo se debe probablemente más a su simbolismo que a su contenido, pues él representa y difunde la autoridad de quien lo impone. Como máxima autoridad eclesiástica en su jurisdicción, el arzobispo establece allí lo que consideraba “el modo más conveniente, fácil, seguro y llano que se podría tener en esto en el distrito de su diócesis, para la edificación, conversión y conservación de los naturales que en él habitan”.⁴

LA ESTRATEGIA DEL ARZOBISPO

El análisis de la producción y del contenido del catecismo de Zapata de Cárdenas muestra que la obra constituye la piedra angular de una estrategia de colonización que buscaba imponer a los indígenas un modo de vida de corte occidental y al clero una disciplina eclesiástica más severa para garantizar el éxito del proyecto evangelizador. En ese orden de ideas se destaca, en primer lugar, los fundamentos del proyecto de colonización de los indígenas y, en segundo lugar, las normas de conducta que debían adoptar los doctrineros. Tanto lo uno como lo otro obedece a una misma y única finalidad: convertir a los indígenas al cristianismo para que accedieran a la salvación. El recurso al dato bíblico y teológico como argumento retórico hacía que la verosimilitud del discurso y la realidad que éste engendraba no fueran cuestionados por persona alguna, pues la racionalidad no podía poner en duda la veracidad del dato revelado; en este sentido, la finalidad justificaba todo tipo de intervención del colonizador sin importar si ésta fuera o no moralmente aceptable.

La finalidad del proyecto del arzobispo sobrepasaba ampliamente el marco histórico para situarse en el plano metahistórico. En ello se ve la posición de la Iglesia postridentrina que fue muy sensible a los esfuerzos para salvar las almas de los fieles. Como lo afirma Evangelista Vilanova, esta sensibilidad constituyó la ley suprema, el fin y el criterio de la actividad de la Iglesia postridentrina.⁵ Esta preocupación por la salvación de las almas es totalmente

⁴ CFLZC, Prólogo. Manuscrito BPRM, fol. 262v y 262r.

⁵ Evangelista Vilanova, *Historia des théologies chrétiennes, t. II, Préréforme, Réformes, Contre-Réforme*, Paris, les éditions du Cerf, 1997, p. 529.

compartida por Zapata de Cárdenas, su acción pastoral pretende una sola cosa: salvar a los indígenas del poder del demonio para conducirlos a la salvación. Desde este punto de vista, hay que considerar su catecismo como un instrumento soteriológico que ofrecía a los indígenas todo lo necesario para conocer a Dios y merecer la salvación.

La finalidad del proyecto de Zapata de Cárdenas puede definirse como la implantación definitiva de la Iglesia católica en el Nuevo Reino de Granada. En definitiva, se trataba de fundar una nueva sociedad teniendo como base los principios de la moral y de la doctrina cristiana. Para ejecutar su plan, el Metropolitano impuso su catecismo a los doctrineros (destinatario formal), quienes a su vez tenían que imponer los nuevos modelos de comportamientos al indígena (destinatario secundario) y prohibir los que se oponían a la representación católica de la sociedad. El hecho de que el arzobispo se dirija simultáneamente a dos interlocutores diferentes permite distinguir dos grandes aspectos en su estrategia: el primero, el llamamiento del clero al orden y la imposición de una disciplina eclesiástica, y el segundo, la occidentalización de los indígenas. Con el primero de estos aspectos se quería unificar el contenido y de la manera de enseñar la doctrina y la moral católica a los indígenas, así como la manera de administrar los sacramentos. Se trataba pues de asegurar una transmisión fiel del legado católico (ortodoxia) y de actuar según lo estipulado por el arzobispo (ortopraxis). Con el segundo se buscaba, en primer lugar, transformar y convertir los «bárbaros» y «paganos» en indígenas coloniales, es decir, en hombres aptos para vivir en sociedad, según los principios de la doctrina y de la moral cristiana. Es por ello que la totalidad del contenido educativo del catecismo está dirigido a ellos. En este orden de ideas, el catecismo de Zapata de Cárdenas se presenta como un instrumento por el cual el arzobispo quiso imponer su autoridad y sus directivas a los sacerdotes doctrineros, para que éstos a su vez ejecutaran el programa por él concebido y de esta forma encaminar los indígenas de su diócesis hacia Dios.

La enseñanza de la doctrina, de la moral y de los ritos católicos era, para Zapata de Cárdenas, una actividad pastoral que debía contribuir al establecimiento de la fe. Se trataba de un proyecto educativo marcado por el imaginario del colonizador, impuesto a una sociedad que lo desconocía y que, por consiguiente, le era ajeno. Esta obra de evangelización se debía realizar mediante la introducción de los indígenas en un nuevo mundo cultural (función cultural), el establecimiento de nuevos modelos de comportamiento y de

un nuevo orden social (función social) y la proposición de un nuevo sistema de creencias y de una nueva simbología religiosa (función religiosa). A través de esas tres funciones el catecismo pretende moldear a los indígenas según los parámetros del colonizador en un espacio bien determinado: la doctrina. Tal como se presenta en el catecismo, la doctrina se convierte en el espacio físico sobre el cual se debía construir la nueva sociedad, de la cual debía surgir un hombre nuevo, es decir el indígena colonizado sobre el cual el demonio no tenía más poder. Visto de esta forma, el catecismo de Zapata de Cárdenas es a la vez un instrumento de destrucción del imaginario de las sociedades indígenas instaladas en el Nuevo Reino de Granada y en un instrumento de construcción de una nueva identidad sociocultural.

La aplicación de las medidas establecidas en el catecismo debía producir una triple modificación en las sociedades indígenas. En primer lugar, la destrucción moral que concernía la primera parte del catecismo y que estaba consagrada a los usos y costumbres; luego, la destrucción ritual, que establecía las prescripciones sobre la administración de los sacramentos; y por último, la destrucción conceptual, que contemplaba el tema de la enseñanza de los rudimentos de la fe y de la predicación. En efecto, esta triple modificación se inscribía en el proyecto de construcción de la Iglesia en tierras paganas, lo que suponía necesariamente el establecimiento de un nuevo orden social y religioso entre los habitantes de dichas tierras. Según este proyecto de destrucción/construcción, en el momento en el que los mandamientos de Dios y de la Iglesia cambiaran los comportamientos morales de los indígenas, cuando los sacramentos fueran sus nuevos ritos y cuando la doctrina católica fuera su nuevo referente religioso, un nuevo orden social surgiría para reemplazar al antiguo. Desde esta perspectiva, se puede afirmar fácilmente que la moral cristiana desempeñó un papel de agente de deconstrucción cultural y social; la administración de los sacramentos logró lo mismo en la deconstrucción de la religiosidad tradicional; y la enseñanza de la doctrina favoreció la “captura del sobrenatural cristiano”, de acuerdo con la expresión de S. Gruzinski.

Según el discurso contenido en su catecismo, el segundo arzobispo del Nuevo Reino de Granada buscaba causar un impacto definitivo en los grupos muisca. Es por ello que ningún aspecto de su vida escapó a las prescripciones del arzobispo. De hecho, en su catecismo, Zapata de Cárdenas sistematizó cada uno de los aspectos de la vida de los indígenas en los espacios de colonización, reglamentó sobre las marcas corporales que debían identificarlos,

legisló sobre la organización del espacio colonial, al cual impuso una nueva temporalidad, determinó lo bueno y lo malo, lo legal e ilegal, prescribió sobre la vida doméstica y sobre los modelos de comportamiento social. De hecho, las disposiciones contenidas en el catecismo de Zapata de Cárdenas buscaban afectar la vida familiar, las relaciones de trabajo y de autoridad, el espacio público y privado, el orden económico, la estructura social de los indígenas y, claro está, su religiosidad.

En resumen, el catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas es la expresión de una estrategia o proyecto de evangelización que ponía al alcance del clero del Nuevo Reino de Granada un conjunto de instrumentos (catecismo, sermonario, ritual, disposiciones administrativas) para circunscribir su ministerio pastoral. Evidentemente, no se trataba de un compendio doctrinal en forma de preguntas y respuestas, sino de un instrumento, mucho más completo, de unificación y de difusión de una nueva manera de proceder en la evangelización de los indígenas. Se trataba por lo tanto y sobre cualquier otro objetivo, de una obra de colonización.

NUEVAS PERSPECTIVAS

Como anticipaba en la introducción, en ningún momento he pretendido agotar en este estudio todos los aspectos de la producción del catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas. Aún quedan otros aspectos por estudiar, que pueden conducir a nuevas conclusiones. En particular, me refiero a la evolución del texto desde su versión original hasta las copias que hoy conocemos. Por ejemplo, un estudio comparado de los cuatro manuscritos que se conocen en la actualidad podría aclarar ciertos aspectos de la historia de producción del catecismo. Una investigación de este tipo podría permitir, sin duda, acercarnos un poco más al texto original producido por Zapata de Cárdenas. Sería igualmente interesante completar el presente estudio con una investigación sobre el “marco de apropiación” del catecismo, es decir, la acogida que recibí y el impacto real que tuvo en sus destinatarios. Sin importar los resultados de dicha investigación, estoy seguro de que el catecismo de Zapata de Cárdenas constituyó un primer paso en un largo proceso de cambios sociales y de deconstrucción de las costumbres de los indígenas, que se cristalizaron en el siglo XVII. Pero para comprender este cambio es necesario investigar sobre la recepción del catecismo.

Aunque el estudio de los catecismos producidos al comienzo de la colonización en el Nuevo Mundo nos informan sobre el imaginario de los europeos y de los indígenas, y sobre los cambios de identidades que los primeros deseaban introducir en los segundos, otros instrumentos pastorales, como los sermonarios y los confesionales, deben igualmente ser estudiados para comprender mejor la envergadura del programa de evangelización de los indígenas. Confío en que las investigaciones sobre los primeros instrumentos utilizados en la evangelización de los habitantes del Nuevo Mundo prosigan, para descubrir, en el mensaje que transmitían, otros indicios significativos de las maneras de pensar y de actuar de quienes se expresaban allí y de sus interlocutores. En este tipo de investigación hay que tener en cuenta que los instrumentos producidos por obispos representan únicamente el punto de vista de la jerarquía eclesiástica. Para ir más lejos, sería necesario comparar los instrumentos producidos por los obispos con los producidos por los misioneros; esto permitiría subrayar las diferencias y las similitudes, por ejemplo, entre un proyecto diocesano y otro de menor envergadura como, por ejemplo, el de una comunidad local.

A través del análisis de un caso particular, el del Nuevo Reino de Granada, quise conocer, tanto desde el punto de vista teológico como histórico, e incluso antropológico, la estrategia empleada por los obispos de Indias para construir, en un contexto de colonización, un nuevo imaginario entre los indígenas. Los resultados demuestran que el catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas refleja la mentalidad de la Iglesia postridentina, que se esforzaba, con los medios que tenía a su alcance, por imponer una nueva representación del mundo, una nueva manera de verlo y de comprenderlo, un nuevo modo de ser y de actuar y una nueva religión a los habitantes del Nuevo Mundo.

BIBLIOGRAFÍA

I. FUENTES

A. FUENTES MANUSCRITAS Y FONDOS DE ARCHIVOS

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN, Sección Colonia, fondo *Reales cédulas*, tomo I.

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN, Sección Colonia, fondo *Curas y obispos*, legajo 17, folios 90-398.

ZAPATA DE CÁRDENAS, Fray Luis. *Catecismo*, manuscrito 11752 collection Lenox de The New York Public Library, 52 folios, [1576-1580].

ZAPATA DE CÁRDENAS, Fray Luis. *Catecismo*, manuscrito II/2859 de la Biblioteca del Palacio Real de Madrid, 78 folios, 1789.

ZAPATA DE CÁRDENAS, Fray Luis. *Catecismo*, manuscrito M-269 (1114) Archivos de la provincia de Toledo de la Compañía de Jesús, Alcalá de Henares, 71 folios, [1581].

B. EDICIONES DEL CATECISMO DE FRAY LUIS ZAPATA DE CÁRDENAS

DURÁN, Juan Guillermo. “Fr. Luis Zapata de Cárdenas, OFM. Catecismo para la edificación y conversión de los naturales del arzobispado del Nuevo Reino de Granada” en *Monumenta Catechetica Hispanoamericana (siglos XVI-XVIII)*, Buenos Aires, Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Argentina “Santa María de los Buenos Aires”, vol. 2, 1990, pp. 163-330.

LEE LÓPEZ, Alberto. *Primer catecismo en Santafé de Bogotá. Manual de pastoral diocesana del siglo XVI*, CELAM, 1988, 140 p., colección “V centenario”, No. 18.

MATEOS, Francisco. “Constituciones sinodales de Santafé de Bogotá, 1576”, *Misionalia Hispanica*, No. 1, vol. 31, Madrid, 1974, pp. 289-368.

PACHECO, Juan Manuel. “El catecismo del Illmo Señor Don Luis Zapata de Cárdenas”. *Eclesiastica Xaveriana*, vol. VIII-IX, 1958-1959, pp. 161-228.

C. FUENTES IMPRESAS

AGUADO, Pedro de. *Recopilación historial resolutoria de Sancta Marta y Nuevo Reino de Granada de las Indias del Mar Oceano*, Madrid, Espasa/Calpe, 1930, 3 vol., “Biblioteca Banco Popular”, No. 5-7.

CASTELLANOS, Juan de (1522-1607). *Elegías de varones ilustres de Indias*, 3ra edición, Madrid, M. Rivadeneyra, 1874, 567, “Biblioteca de autores españoles”, No. 4.

DE AYALA, Manuel José. *Notas a la recopilación de Indias. Origen e historia ilustrada de las Leyes de Indias*, transcripción y estudio preliminar de Juan Manzano Manzano, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1945-1946, 2 vol.

DOMÍNGUEZ BORDONA, Jesús. *Manuscritos de América. Catálogo de la Biblioteca de Palacio*, tomo IX, Madrid, [Blass S.A.], 1935, 250 p.

FERNÁNDEZ DE OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo. *Historia general y natural de las Indias, islas y tierra firme del mar oceano*, Edición y estudio preliminar de Juan Pérez de Tudela, Madrid, Ediciones Atlas, 1959, 5 vol., “Biblioteca de autores españoles”, No. 117-121.

FERNÁNDEZ DE PIEDRAHITA, Lucas. *Historia general de las conquistas del Nuevo Reino de Granada*, Bogotá, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1942, 3 t.

FRIEDE, Juan. *Documentos inéditos para la historia de Colombia: coleccionados en el Archivo General de Indias de Sevilla*, Bogotá, Academia Colombiana de Historia, 1955-1960, 10 vol., “Biblioteca de historia nacional” No. 39.

- _____. *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada: desde la instalación de la Real Audiencia en Santafé*, Bogotá, Biblioteca Banco Popular, 1971-1976, 8 vol., “Biblioteca Banco Popular”, No. 89-96.
- LEE LÓPEZ, Alberto. “De Llerena a Santafé de Bogotá. Don Fray Luis Zapata de Cárdenas, segundo arzobispo del Nuevo Reino de Granada”, *Las fiestas de Llerena*, agosto (1957), s/n.
- LÓPEZ DE VELASCO, Juan. *Geografía y descripción universal de las Indias*, estudio preliminar de doña María del Carmen González, edición de Marcos Jiménez de la Espada, Madrid, Ediciones Atlas, 1971, 371 p., “Biblioteca de autores españoles”.
- RAMOS-LISSÓN, Domingo. “En torno al influjo de las ideas de Domingo de Soto en la evangelización de América. El primer catecismo de Santafé de Bogotá”, *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1990, pp. 103-1020.
- REAL Y SUPREMO CONSEJO DE INDIAS. *Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias, mandadas a publicar y a imprimir por la Magestad Católica el Rey Don Carlos II nuestro señor*, 4ta impresión, Madrid, Real y Supremo Consejo de Indias, 1943, 3 vol.
- RODRÍGUEZ FREYLE, Juan. *Conquista y descubrimiento del Nuevo Reino de Granada*, Edición de Jaime Delgado, Madrid, Historia 16, 1986, 322 p., colección “Crónicas de América”, No. 18.
- ROMERO, Mario Germán. *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada*, Bogotá, Académia Colombiana de la Historia, 1960, 518 p., Biblioteca de historia eclesiástica “Fernando Caycedo y Florez”, No. 4.
- SIMÓN, Pedro. *Noticias históricas de la conquista de tierra firme en las Indias Occidentales*, Bogotá, Biblioteca Banco Popular, 1981, 6 vol., “Biblioteca Banco Popular”, No. 103-106.
- ZAMORA, Alonso. *Historia de la provincia de San Antonio del Nuevo Reino de Granada*, 2da edición, Bogotá, Editorial ABC, 1945, 4 vol., “Biblioteca popular de cultura colombiana”.

II. ESTUDIOS GENERALES

A. ESTUDIOS SOBRE EUROPA, ESPAÑA Y EL DESCUBRIMIENTO DE AMÉRICA

BATAILLON, Marcel. *Érasme et l'Espagne*, nouvelle édition en trois volumes, texte établi par Daniel Devoto, Genève, Librairie Droz, 1991.

BOYER, Richard, & Geoffrey Spurling. *Colonial lives. Documents on Latin American History, 1550-1850*, New York/Oxford, Oxford University Press, 2000, 350 p.

CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE. *Le premier âge de l'état en Espagne (1450-1700)*, coordination: Christian Hermann (dir.), Paris, Éditions C.N.R.S., 1989, 414 p., collection "Maison des pays ibériques".

DELUMEAU, Jean. *La peur en Occident (XIVe-XVIIe): Une cité assiégée*, Paris, Fayard, 1978, 485 p.

GARRAÍN VILLA, Luis José. *Llerena en el siglo XVI. La emigración a Indias*, Madrid, ediciones Tuero, 1991, 235 p.

GUTTON, Francis. *L'Ordre d'Alcantara, La chevalerie militaire en Espagne*, Paris, P. Lethielleux, 1975, 215 p.

HERMANN, Christian. *L'Église d'Espagne sous le patronage royal (1476-1834): Essais d'ecclésiologie politique*, Madrid, Casa de Velásquez, 1988, 342 p.

MENESES, Felipe de. *Luz del alma cristiana 1554*, Estudio preliminar y edición de Ismael Velo Pensado, Madrid, Universidad Pontificia de Salamanca y Fundación Universitaria Española, 1978, 798 p., colección "Espirituales Españoles", No. 26.

PÉREZ, Joseph. *Charles Quint, Empereur des deux mondes*, Paris, Gallimard, 1994, 160 p., collection "Découvertes Gallimard".

_____. *Isabelle et Ferdinand: Rois Catholiques d'Espagne*, Paris, Fayard, 1988, 486 p.

_____. *L'Espagne de Philippe II*, Paris, Éditions Fayard, 1999, 448 p.

_____. *L'Espagne des Rois Catholiques*, Paris/Montréal, Bordas, 1971, 127 p., collection "Études Bordas".

_____. *L'Espagne du XVI^e siècle*, Paris, Armand Colin, 1998, 192 p., collection "U. Histoire".

B. ESTUDIOS SOBRE LAS SOCIEDADES INDÍGENAS

BERNAND, Carmen et Serge Gruzinski. *De l'idolâtrie: une archéologie des sciences religieuses*, Paris, éditions du Seuil, 1988, 252 p.

GÓMEZ LONDOÑO, Ana María (edit. Acad.). *Muiscas: Representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005, 369 p.

GRUZINSKI, Serge. *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol XVI^e - XVIII^e siècles*, Paris, Éditions Gallimard, 1988, 374 p.

_____. *La pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999, 345 p.

HARRIS, Marvin. *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, Madrid, Siglo veintiuno editores, 1988, 690 p.

FRANCIS, J. Michael, "In the Service of God, I Order These Temples of Idolatrous Worship Razed to the Ground: Extirpation of Idolatry and the Search for the *Santuaria Grande* of Iguaque (Colombia 1595)", *Colonial lives. Documents on Latin American History, 1550-1850*, New York/Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 39-53.

LANGENBAEK RUEDA, Carl Henrik. *Mercados, poblamiento e integración étnica entre los muiscas, siglo XVI, Santafé de Bogotá*, Colección bibliográfica, Banco de la República, 1987, 168 p.

_____. *Regional archaeology in the muisca territory. A study of the Fúquene and Susa valleys = Arqueología regional en el territorio muisca: estudio de los valles de Fúquene y Susa* spanish translation by Roxanna May Jones, Pittsburgh/Santafé de Bogotá, University of Pittsburgh - Universidad de los Andes, 1995, 215 p.

LÓPEZ, Mercedes. *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar. La cristianización de las comunidades muiscas durante el siglo XVI*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2001, 215 p.

ROJAS DE PERDOMO, Lucía. *Arqueología colombiana: visión panorámica*, Santafé de Bogotá, Intermedio Editores/Círculo de Lectores, 1995, 238 p.

ROZO GAUTA, José. *Los Muiscas: cultura, material y organización sociopolítica*, La Habana, Casa de las Américas, 1984, 153 p.

_____. *Resistencia y silencios: cultura, identidad y sincretismo en los Andes orientales*, Bogotá, ICFES, 1999, 281 p.

TRIANA Y ANTORVEZA, Humberto. *Las lenguas indígenas en la historia social del Nuevo Reino de Granada*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1987, 609 p., “Biblioteca Ezequiel Uricoechea”.

_____. “Las cátedras de lenguas indígenas en el Nuevo Reino de Granada”, *La evangelización en Colombia, Memorias del Simposio sobre la evangelización en Colombia*, Santafé de Bogotá, Conferencia Episcopal de Colombia, 1992, pp. 177-215.

C. ESTUDIOS SOBRE Y LA HISTORIA Y LA EVANGELIZACIÓN DE AMÉRICA Y DE COLOMBIA

500 años de evangelización de América. Academia Colombiana de Historia/Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, 1993, 319 p., colección “Vértice”.

ÁLVAREZ MEJÍA, Juan. “La Iglesia de América. Perspectiva histórica” *Revista Javeriana*, Vol. 44, No. 219, octubre de 1955, pp. 164-171.

_____. “La cuestión del clero indígena en la época colonial”. *Revista Javeriana*, Vol. 44, No. 220, noviembre de 1955, pp. 224-233; Vol. 45, No. 222, marzo de 1956, pp. 57-67; Vol. 45, No. 225, junio de 1956, pp. 209-219.

ARROYO, Luis. *Comisarios generales del Perú*, edición y prólogo de Fidel Lejarza, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1950, 594 p., “Biblioteca Misionaria Hispánica”.

CONFERENCIA EPISCOPAL DE COLOMBIA. *La evangelización en Colombia. Memorias del Simposio sobre la evangelización en Colombia*, Santafé de Bogotá, Conferencia Episcopal de Colombia, 1992, 375 p.

CONFERENCIA EPISCOPAL LATINOAMERICANA, *La evangelización fundante en América Latina: Estudio histórico del siglo XVI*, Bogotá, CELAM, 1990, 417 p., colección “Departamento de educación”, No. 4.

COLMENARES, Germán. *Historia económica y social de Colombia Vol. I (1537-1719)*, Quinta edición, Santafé de Bogotá, TM editores, 1999, 2 vol.

_____. *La provincia de Tunja en el Nuevo Reino de Granada. Ensayo de historia social (1539-1800)*, Tercera edición, Santafé de Bogotá, TM editores, Universidad del Valle, Banco de la República, Colciencias, 1997, 217 p.

DOROBIO, Dionisio. “Sacramentos en la evangelización de América (I)”, *Revista española de teología*, vol. 52, año 1992, abril-junio, Centro de estudios teológicos “San Dámaso”, Madrid, pp. 155-188.

_____. “Sacramentos en la evangelización de América (II)”, *Revista española de teología*, vol. 52, año 1992, julio-septiembre, Centro de estudios teológicos “San Dámaso”, Madrid, pp. 269-314.

FRIEDE, Juan. “Algunas consideraciones sobre la evolución demográfica de la provincia de Tunja”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la cultura*, 2, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1965.

_____. *Descubrimiento del Nuevo Reino de Granada y fundación de Bogotá (1536-1539), según los documentos del Archivo General de Indias*, Bogotá, Imprenta del Banco de la República, 1960, 242 p.

_____. “Las Ordenanzas de Tunja”, en *Boletín Cultural y Bibliográfico* No. 11 (1968), Bogotá, pp. 139-162.

_____. *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. Prólogo del Dr. D. Manuel Giménez Fernández, Popayán, Editorial Universidad del Cauca, 1961, 270 p.

FUNDACIÓN MISIÓN COLOMBIA, *Historia de Bogotá, tomo I: Conquista y Colonia*, Bogotá, Villegas Editores/Salvat Editores, 1989, 95 p.

- GARCÍA, Sebastián. “Presencia franciscana extremeña en las instituciones eclesiales, políticas y culturales de Indias”, *Congreso franciscanos extremeños en el Nuevo Mundo: actas y estudios*, Guadalupe, Monasterio de Santa María de Guadalupe, 1986, pp. 302-350.
- GARRAÍN VILLA, Luis José. “El franciscano Fray Luis Zapata de Cárdenas, segundo arzobispo de Santa Fé de Bogotá”, *Congreso franciscanos extremeños en el Nuevo Mundo: actas y estudios*, Guadalupe, Monasterio de Santa María de Guadalupe, 1986, pp. 663-672.
- GÓMEZ CANEDO, Lino. “Aspectos característicos de la acción franciscana en América”, *Actas del II Congreso internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo (siglo XVI)*, La Rabida, 21-26 de septiembre 1987, Madrid, Editorial Deimos, 1987, pp. 430-465.
- _____. “Visión panorámica de la evangelización fundante en América Latina”, *La evangelización fundante en América Latina: Estudio histórico del siglo XVI*, Bogotá, CELAM, 1990, pp. 23-43, colección “Departamento de educación”, No. 4.
- GONZÁLEZ, Fernán. “Evangelización y estructura social colonial en la Nueva Granada: líneas para la reflexión desde la historia”, *La evangelización en Colombia*, Memorias del Simposio sobre la evangelización en Colombia, Santafé de Bogotá, Conferencia Episcopal de Colombia, 1992, pp. 231-256.
- GROOT, José Manuel. *Historia eclesiástica y civil de la Nueva Granada*, Tomada de la 2da edición de Don Medardo Rivas, Bogotá, 1889, Bogotá, Ministerio de Educación Nacional, 1956, 2 vol., “Biblioteca de autores Colombianos”, No. 57-58.
- INSTITUTO TEOLÓGICO PASTORAL DEL CELAM. “Catequesis Latinoamericana. Del V Centenario al III milenio”, Congreso internacional de catequesis, Sevilla, 1992, Revista *Medellín*, Volumen XVIII, diciembre 1992, pp. 647-940.
- KUBLER, George. *Arquitectura Mexicana del siglo XVI*, 1era edición en español, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, 682 p.
- LEE LÓPEZ, Alberto. *Clero indígena en Santafé de Bogotá, Siglo XVI*, Bogotá, CELAM, 1986, 150 p., colección “V centenario”, No. 5.

- MANTILLA, Luis Carlos. *Historia de la arquidiócesis de Bogotá. Su itinerario evangelizador 1564-1993*, Santafé de Bogotá, Arquidiócesis de Bogotá, 1994, 353 p.
- _____. *Los Franciscanos en Colombia (1550-1600)*, Bogotá, Editorial Kelly, 1984, 3 vol.
- MERCADO, Pedro de. *Historia de la provincia del Nuevo Reino y Quito de la Compañía de Jesús*, Caracas, Academia Nacional de la Historia, 1966, 354 p.
- MONTAÑEZ OLTMANN, Héctor. “La pastoral del sacramento de la Penitencia en Santafé de Bogotá (1556-1576)”, *Evangelización y teología en América Latina (siglo XVI)*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1990, pp. 541-547.
- PACHECO, Juan Manuel. *Los jesuitas en Colombia*, Bogotá D.E., Editorial San Juan Eudes, 1959, 3 vol.
- _____. “La evangelización en Colombia”, *Historia general de la Iglesia en América Latina Vol. VII: Colombia y Venezuela*. Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA). Ediciones Sígueme, 1981, pp. 17-39.
- _____. “La organización de la Iglesia en Colombia”, *Historia general de la Iglesia en América Latina Vol. VII: Colombia y Venezuela*. Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA). Ediciones Sígueme, 1981, p. 127-150.
- _____. *Historia extensa de Colombia*, No. 13, Historia eclesiástica, tomo I: *La evangelización del Nuevo Reino, siglo XVI*, Bogotá, Academia Colombiana de Historia/Ediciones Lerner, 1971, 574 p.
- PORRAS, Guillermo. “El Regio Patronato Indiano y la evangelización”, *Scripta theologica*, vol. 19/fasc. 3. Revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1987, pp. 755-769.
- RICHARD, Robert. *La conquista espiritual de México: Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, traducción de Ángel María Garibay K., México, Fondo de Cultura Económica, 1986, reimpresión 1992, 490 p., “Sección obras de historia”.

SARANYANA, Josep-Ignasi. "Teología académica y teología profética americanas (siglo XVI)", *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1990, 2 vols., pp. 1035-1065.

TISNES Roberto M. "La evangelización de los indígenas", *La evangelización en Colombia*, Santafé de Bogotá, Conferencia Episcopal de Colombia, Editorial Kimpres 1992, pp. 31-54.

III. ESTUDIOS SOBRE EL CATECISMO

A. EN EL MUNDO FRANCO PARLANTE

BRODEUR, Raymond (dir). *Les catéchismes au Québec, 1702-1963*. Sainte-Foy/Paris, Les Presses de l'Université Laval/Éditions du CNRS, 1990, 456 p.

_____. *Catéchismes et identité culturelle dans le diocèse de Québec de 1815*. Sainte-Foy, Les Presses de l'université Laval, 1998, 309 pages, collection "Religions, cultures et sociétés".

_____. *Identité culturelle et identité religieuse, étude d'un cas: Le petit catéchisme du diocèse de Québec, approuvé et autorisé par Mgr J.O. Plessis, Québec, le 1er avril 1815*, Thèse de doctorat conjoint en sciences des religions (Sorbonne/Paris IV) et en théologie (Institut catholique de Paris), 1982, 512 p.

_____ et Brigitte Caulier (dir), *Enseigner le catéchisme. Autorités et institutions (XVI^e- XX^e siècles)*, Sainte-Foy/Paris, Les Presses de l'Université Laval/Cerf, 1997, 466 p.

_____ et Jean-Paul Rouleau (dir). *Une inconnue de l'histoire de la culture: la production des catéchismes en Amérique française*, Sainte-Foy/Paris, Anne Sigier/Desclée, 1986, 480 p.

COLIER, Brigitte et Raymond Brodeur, "Des catéchismes à l'enseignement religieux: le cadre des représentations religieuses", *SCHÉC, Études d'histoire religieuse*, 67 (2001), pp. 143-154.

GERMAIN, Elisabeth. *Parler du salut? Aux origines d'une mentalité Religieuse*.

La catéchèse du salut dans la France de la Restauration, Paris, Beauchesne et ses fils, 1967, 689 p. “Théologie historique”, No. 8.

GODIN, André. *L'homélaire de Jean Vitrier: Spiritualité franciscaine en Flandre au XVI^e siècle, texte, étude thématique et sémantique*, Genève, Librairie Droz, 1971, 247 p.

LANOUILLE, Mélanie. *Faire vivre ou faire connaître. Les défis de l'enseignement religieux en contexte de renouveau pédagogique 1936-1946*, Sainte-Foy, Les Presses de l'Université Laval, 2002, 174 p., collection “Religions, cultures et sociétés”.

PLONGERON, Bernard. “L'autorité et les autorités en régime de civilisation chrétienne”, séminaire de doctorat animé par Bernard Plonger, tome 8, Paris, Institut Catholique de Paris, 1984.

_____. “Premier bilan pour de nouvelles approches méthodologiques”, *Une inconnue de l'histoire de la culture: La production des catéchismes en Amérique française*, Sainte-Foy, Éditions Anne Sigier, 1986, p. 425-448.

VALDÉS, Juan de. *Le dialogue sur la doctrine chrétienne 1529*, Introduction, traduction et notes par Christine Wagner, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p. 225, collection “Études d'histoire et de philosophie religieuses”.

VOISINE, Nive et Raymond Brodeur. “La relation de 1661 et l'inculturation d'un catéchisme”, *Une dialectique du pouvoir en Acadie: Église et autorité*, Actes du Congrès du centenaire de l'Université Sainte-Anne, tenu à Pointe-de-l'Église, N.-É., du 18 au 20 octobre, 1990, éditions fides, 1991, pp. 157-172.

B. EN EL MUNDO HISPANOPARLANTE

ACOSTA, José de. *Doctrina Christiana y catecismo para instrucción de los Indios*, Edición facsimilar de la primera parte, Lima, Petropéru, 1948.

_____. *De procuranda indorum salute*. Edición de Luciano Pereña, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984. 2 Vols.

- ALBÎ, Xavier. "Jesuitas y culturas indígenas, Perú 1568-1606: su actitud, métodos y criterios de aculturación", en *América indígena*, 26, 3-4, 1966.
- ALEJOS GRAU, Carmen José. "Estudio de las fuentes de la "Regla Cristiana Breve" de fray Juan de Zumárraga (1547)", en *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1990, pp. 887-910.
- _____. *Juan de Zumárraga y su "Regla cristiana breve" (México 1547), Autoría, fuentes y principales tesis teológicas*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Colección teológica, 76, Pamplona, 1991.
- _____. *Pedro de Gante y Diego Valadès. Los métodos pedagógicos en la Escuela de San José de los Naturales (1526-1572)*, Tesis de doctorado realizada en la Universidad de Navarra, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Historia de la educación, Pamplona, 1993.
- ALMOINA, José. *Juan de Zumárraga, Regla Cristiana Breve, para ordenar la vida y el tiempo del cristiano...*, México, Jus, 1951.
- ARROYO, Adhemar. "La catequesis de ayer a hoy: Lectura teológica de algunos textos catequéticos", en *Theologica Xaveriana*, (1985), Vol. 35, No 3-4, p. 357-398.
- AZNAR, F. "La institución matrimonial en autores franciscanos", en *Actas del I Congreso Internacional sobre los Franciscanos en el Nuevo Mundo*, La Rábida, 16-21 septiembre 1985, Madrid, Deimos, 1987.
- BACA PAUNERO, Fernando. *Los Catecismos del Concilio Limense III. Su contexto histórico y lectura teológica*, Ejercitación para la Licencia, Universidad Pontificia Salesiana, Facultad de Teología, Roma, 1979.
- BACIERO, Carlos. "Acosta y el catecismo limense: una nueva pedagogía", en *Inculturación del Indio*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1988, pp. 202-262.
- BARTRA, E. "Los autores del Catecismo del Tercer Concilio Limense", en *Mercurio Peruano*, No. 470, Lima, noviembre-diciembre 1967, pp. 359-372.
- BORGES, P. "Evangelización y civilización en América", en *Doctrina Cristiana y Catecismo para instrucción de los Indios*, Introducción. Del

genocidio a la promoción del indio, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1986.

CAMPO DEL POZO, Fernando. "Catecismos agustinos utilizados en Hispanoamérica", en *Estudios Agustinos*, No. 23, (1988), pp. 157-195.

CASTILLO ARROYO, Javier L. *Catecismos peruanos del s. XVI*, Cuernavaca-México, Cidoc, 1966.

_____. *El Catecismo de Fr. Juan de la Anunciación, O.S.A. (1577)*, Santiago de Chile, Ediciones Agustinianas, 1982.

_____. *La catequesis en el Perú: siglo XVI*. Bogotá, CELAM, 1987, 70 p., colección "V Centenario", No. 11.

Catecismo para uso de los párrocos, hecho por el IV Concilio Provincial Mexicano celebrado año MDCCLXXII. De orden de el Santo Concilio, México, Josef de Jáuregui, 1972.

Catecismo suma de la Doctrina Christiana con declaración de ella, ordenado por el III Concilio Provincial Mexicano, celebrado en la ciudad de México en 1585. Revisto, Aprobado y dado a luz por el IV Concilio Provincial Mexicano celebrado en dicha Ciudad año de 1771, México, Josef de Jáuregui, 1972.

Catecismo Mazahua, Edición de Zita Basich de Canessi, México, 1963.

CHAUVET, Fidel de J. "Catecismos franciscanos del siglo XVI en México", en *Catecismos y métodos evangelizadores en México en el siglo XVI*, México, 1979, pp. 113-140.

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS, *Doctrina christiana y catecismo para instrucción de Indios de José de Acosta*. Facsímil del texto trilingüe (1583). Madrid, C.S.I.C, 1985.

CÓRDOBA, Pedro de. *Doctrina cristiana en lengua española y mexicana, por los religiosos de la Orden de Santo Domingo*. Obra impresa en México, Por Juan Pablos en 1548. Prólogo de Don Ramón Menéndez Pidal. Edición facsimilar. Colección de Incunables Americanos Siglo XVI, vol. I, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1944.

_____. *Doctrina Cristiana para instrucción y formación de los indios, por manera de historia*. Edición preparada por Vicente Llorens Castillo y Javier Malagón Barceló, Incluye texto facsimilar edición 1544,

Publicaciones de la Universidad de Santo Domingo, vol. XXXVII, Ciudad Trujillo, Editora Montalvo, 1945.

CORTÉS CASTELLANOS, Justino. *El catecismo en pictogramas de fray Pedro de Gante*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1987.

CRESPO PONCE, María Graciela. *Estudio histórico de la "Doctrina cristiana" de fray Pedro de Córdoba, O.P. (†1521)*, EUNSA, Colección teológica, 58, Pamplona, 1988.

DURÁN Juan Guillermo. *Monumenta catechetica Hispanoamericana (siglos XVI-XVIII)*, Buenos Aires, Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Argentina "Santa María de los Buenos Aires", 1984, vol. I, 744 p.

_____. *Monumenta catechetica Hispanoamericana (siglos XVI-XVIII)*, Buenos Aires, Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Argentina "Santa María de los Buenos Aires", 1990, vol. II, 801 p.

_____. "El 'Confesionario Breve' de Fr. Alonso Molina (1565). Un ejemplo para el estudio de la disciplina penitencial en el Nuevo Mundo", en *Teología*, No. 33 (1979), Buenos Aires.

_____. "El 'Tercer catecismo' como medio de transmisión de la fe", en *La Doctrina cristiana y Catecismo para Instrucción de los Indios*, Corpus Hispanorum de Pace, vol. XXVI, 3, Madrid, 1988.

_____. "El Confesionario de Fr. Juan Bautista (1599). Un testimonio en torno a la pastoral penitencial y eucarística con los neófitos americanos", en *Teología*, No. 36 (1980), Buenos Aires.

_____. "Los instrumentos americanos de pastoral (siglo XVI)", *Scripta theologica*, vol. XXI/fas. 2, (1989), pp. 533-574.

_____. *El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585). Estudio preliminar: textos, notas*, Buenos Aires, Pontificia Universidad Católica Argentina, Facultad de Teología, 1982.

_____ y Rubén Darío García. "Los 'Coloquios' de los Doce Apóstoles de México. Los primeros albores de la predicación evangélica en el Nuevo Mundo", en *Teología*, No. 34 (1979), Buenos Aires.

- _____ y Rubén Darío García. “Un catecismo indiano: La ‘Breve y muy sumaria instrucción’ de Fr. Dionisio de Sanctis, O.P. (1576?)”, en *Teología*, No. 30 (1977), Buenos Aires.
- GANTE, Pedro de. *Catecismo de la Doctrina Cristiana*, Introducción de Federico Navarro, Madrid, Ministerio de Educación, Dirección General de Archivos y Bibliotecas, 1970.
- _____. *Doctrina Christiana en lengua Mexicana*. Edición facsimilar de la de 1553, México, Centro de Estudios Históricos Fray Bernardino de Sahagún, 1981.
- GARCÍA AHUMADA, Enrique. *Comienzos de la catequesis en América y particularmente en Chile*, Santiago de Chile, Seminario Pontificio Mayor de los Santos Ángeles Custodios, 1991, 716 p., colección “V centenario”, tomo 2.
- _____. “Jalones para la historia de la catequesis latinoamericana”, *Medellín*, No. 68 (1991), pp. 506-534.
- GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín. *Códice franciscano (1570)*, México, Salvador Chaves, Harhoe, 1941.
- GARCÍA, A. “La reforma del Concilio Tercero de Lima”, en *Doctrina cristiana y catecismo para instrucción de Indios*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1986.
- GIL, Fernando. *Primeras «Doctrinas» del Nuevo Mundo. Estudio histórico-teológico de las obras de fray Juan de Zumárraga († 1548)*. Tesis doctoral, Universidad Gregoriana, Roma, 1989.
- GONZÁLEZ DEL CAMPO, M. Isabel. “Cartillas de la Doctrina Cristiana, impresas por la Catedral de Valladolid y enviadas a América desde 1583”, en *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1990, I, pp. 181-193.
- GUERRA CAMPOS, José. “El catecismo trilingüe de América del Sur. Información sobre el ejemplar conquisense de los catecismos para los indios (en quichua y aymara) del Concilio Provincial Limense del año 1583”, en *Boletín oficial del Obispado de Cuenca*, diciembre (1977), p. 157-195.
- HINESTROSA, A. *Catecismo de la doctrina christiana, en lengua zapoteca*, México, ediciones Toledo, 1989.

- HERNÁNDEZ APARICIO, P. “Catecismo, sermonarios... de los dominicos en las Bibliotecas españolas”, en *Actas del I Congreso Internacional sobre los Dominicos en el Nuevo Mundo*, Madrid, Deimos, 1988, pp. 335-349.
- _____. “Gramáticas, vocabularios y doctrinas franciscanas en las Bibliotecas de Madrid”, en *Actas del II Congreso Internacional sobre Franciscanos en el Nuevo Mundo*, La Rabida, 21-26 de septiembre 1987, Madrid, Deimos, 1988, pp. 573-588.
- JALÓN GUTIÉRREZ, M. *Tres códices mexicanos del siglo XVI*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1989.
- KOBAYASHI, José María. *La educación como conquista: empresa franciscana en México*, México, El Colegio de México, 1974.
- LASPAS PÉREZ, F.J. “Una visión de la obra educativa de España en América (siglo XVI) y su relación con los modelos peninsulares”, en *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1990, pp. 141-149.
- LEÓN, Nicolás. *Un Catecismo Mazahua en Jeroglífico Testamerindiano*, Edición de Nicolás León, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México No. XIII, 1968.
- LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Los diálogos de 1524 según el texto de fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas*, Edición facsimilar, introducción, paleografía, versión del nahuatl y notas de Miguel León Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.
- MARTÍN RIVERA, José de. “La Doctrina Cristiana de Fray Pedro de Córdoba”, en *ISEE*, libro anual, 2da., parte, México, 1974.
- MARZAL, Manuel. “La catequesis en las misiones jesuíticas de la América colonial española”, *Medellín*, No. 72, diciembre 1992, pp. 739-770.
- MATEOS, Francisco. “Constituciones sinodales de Santafé de Bogotá, 1576”, *Misionalia Hispanica*, No. 1, vol. 31, Madrid, 1974, pp. 289-368.
- MEDINA, Miguel Ángel. “Métodos y medios de evangelización de los dominicos en América”, en *Los dominicos y el Nuevo Mundo*, Madrid, 1987, pp. 157-207.

- _____. *Doctrina cristiana para instrucción de los Indios. Redactada por Fr. Pedro de Córdoba, O.P. y otros religiosos doctos de la misma orden, Impresa en México, (1544 y 1548)*, Salamanca, San Esteban, 1987.
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón. “Los incunables americanos”, en *Doctrina cristiana en lengua española y mexicana, por los religiosos de la Orden de Santo Domingo*. Obra impresa en México, Por Juan Pablos en 1548, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1944.
- MESA, Carlos E. “La enseñanza del catecismo en el Nuevo Reino de Granada”, en *Missionalia Hispanica*, No. 90 (1973), p. 229-244.
- MESANZA, Andrés, “Ordenanzas para la doctrina y enseñanza de la religión a los Indios de la Provincia de Cartagena”, en *Boletín de Historia y Antigüedades* No. 42 (1955), Bogotá, pp. 69-74.
- MOLINA, Fray Alonso de. *Confesionario Mayor*, Edición facsimilar de la segunda de 1569, introducción de Roberto Moreno, México, Instituto de Investigaciones Bibliográficas, Universidad Autónoma de México, 1975.
- MONTAÑEZ OLTMANN, Héctor. *Aproximación histórico-teológica del catecismo sinodal de 1576 del arzobispo Zapata de Cárdenas. La Antropología sobrenatural*, Universidad de Navarra, Facultad de Teología, Instituto de Historia de la Iglesia, Pamplona, 1988-1989.
- PEREÑA, Luciano. *Doctrina cristiana y catecismo para instrucción de los Indios de José de Acosta (1584-1585)*, Edición facsimilar, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1985.
- POLANCO BRITO, Hugo. “Fray Ramón Pané primer maestro catequizador y antropólogo del Nuevo Mundo”, en *Para una historia de la evangelización en América Latina*, III Encuentro Latinoamericano de CEHILA en Santo Domingo (1975), Barcelona, 1977, pp. 127-140.
- RESINES LLORENTE, Luis. “Cartillas y catecismos castellano-leoneses en América y Filipinas”, en El Lorenzo (ed.), *Los castellanos y leoneses en la empresa de las Indias*, [Valladolid], Junta de Castilla y León, 1993, vol. II, pp. 137-172.
- _____. “Catecismo americanos de religiosos agustinos en el siglo XVI”, en *Actas del Congreso Internacional Agustinos en América y Filipinas*, Valladolid-Madrid, 1990, pp. 503-524.

- _____. “Catecismos americanos de jesuitas”, *La Compañía de Jesús en América. Evangelización y justicia. Siglos XVII y XVIII*, Actas del Congreso Internacional de Historia de la Compañía de Jesús, Córdoba, España, San Pablo, 1993, pp. 315-321.
- _____. *Catecismos americanos del siglo XVI*, Salamanca, Consejería de Cultura y Turismo/Junta de Castilla y León, [Valladolid], 1992, 2 vol.
- _____. “El catecismo limense”, en *Inculturación del Indio*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1988, p. 191-200.
- _____. “El largo caminar de la historia”, en *Las etapas de la fe. Exposición internacional de material catequético*, Sevilla, Departamento de Catequesis, 1992, pp. 17-52.
- _____. “Estudio sobre el catecismo pictográfico de mazahua”, en *Estudio Agustiniiano*, No. 29 (1994), pp. 243-306 y 455-528.
- _____. “Estudio sobre el catecismo pictográfico tolucano”, en *Estudio Agustiniiano*, No. 31 (1996), p. 245-298 y 449-548.
- _____. “Francisco Coronel. Catecismo y Doctrina Christiana en lengua pempanga”, en *Iglesia en América. Evangelización y cultura*, Sevilla, 1992.
- _____. “La ‘Doctrina christiana’ de Melchor de Vargas, O.S.A.”, en *Estudio Agustiniiano*, No. 27 (1992), pp. 33-51.
- _____. “La ‘Doctrina Christiana’ en lengua guasteca de Juan de la Cruz, O.S.A.”, en *Archivo Agustino*, No. 75 (1991), pp. 13-38.
- _____. “La evangelización en América en sus catecismos”, en *Crítica*, No. 797, julio-agosto (1992), p. 24-27.
- _____. “Las cartillas de la Doctrina Cristiana de Valladolid”, en *Revista de Folklore*, (1987), No. 76, pp. 11-118.
- _____. *Las raíces cristianas de América*, Santafé de Bogotá, CELAM, 1993, 200 p., colección “V centenario”, No. 42.
- _____. “Líneas teológicas de los catecismos empleados en América”, *Medellín*, No. 72, diciembre 1992, pp. 699-712.

- _____. “Los catecismos en la evangelización de América”, *Vida Nueva*, No. 1865, 24 de octubre (1992), pp 23-30.
- _____. “Prácticas idolátricas en los catecismos americanos durante el siglo XVI”, en *Misiones jesuitas en la Orinoquia*, Táchira, Universidad Católica del Táchira, 1992, vol. II, p. 763-777.
- _____. “Respuesta catequética a la realidad indiana”, en *Utopía y realidad indiana*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1992, pp. 157-199.
- _____. *Francisco de Pareja. Doctrina christiana muy útil y necesaria*, Edición facsimilar, Salamanca, Servicio de publicaciones de la Universidad de Salamanca, 1990.
- _____. *Las raíces cristianas de América*, Santafé de Bogotá, CELAM, 1993, 200 p., colección “V centenario”, No. 42.
- RESTREPO POSADA, José. “Ilmo. Sr. Fray Luis Zapata de Cárdenas”, *Revista Javeriana*, No.46, Bogotá, 1956, pp. 181-198.
- RIERA SANS, José María. *Estudio genético-histórico de los instrumentos pastorales de fray Alonso de Molina (1545 y 1565). Una hipótesis sobre sus fuentes teológicas*, Trabajo realizado en la Universidad de Navarra, Facultad de Teología, Pamplona, 1989.
- ROMERO DE TERREROS, Manuel. “Un Catecismo Testeriano”, en *Divulgación Histórica*, año IV, No. 2, México, 1942.
- ROMERO FERRER, Raimundo. *Estudio teológico del catecismo del III Concilio Limense y de sus complementos pastorales (1584-1585)*, EUNSA, Colección teológica, 79, Pamplona, 1992.
- ROMERO, Mario Germán. “Apuntes para la historia de la catéquesis en el Nuevo Reino de Granada”, *500 años de evangelización de América*. Academia Colombiana de Historia/Universidad Pontificia Bolivariana, Medellín, 1993, pp. 273-319.
- _____. “El primer catecismo escrito para el Nuevo Reino de Granada en el siglo XVI”, en *Boletín Cultural y Bibliográfico*, Biblioteca Luis Ángel Arango, Vol. V, No. 12, Bogotá, 1962.
- _____. “Los catecismos y la catequesis desde el descubrimiento hasta 1650”, *Revista de la Academia Colombiana de Historia Eclesiástica*, No. 21-22, pp. 118-124.

- _____. “Los catecismos y la catequesis en el Nuevo Reino de Granada y Venezuela desde el descubrimiento hasta fines del siglo XVIII”, en *Memorias del Segundo Congreso Venezolano de Historia Eclesiástica*, Caracas, 1975, pp. 667-682.
- SALAS MURILLO, M. Cristina de. “El dictamen inédito de Alfonso de Vera Cruz a la obra catequética de Maturino Gilberti. A propósito de la traducción de las fórmulas dogmáticas al tarasco”, en *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, Simposio Internacional de Teología, Pamplona, Universidad de Navarra, 1990, II, pp. 1507-1520.
- SALVADOR Y CONDE, José. *Fray Pedro de Feria y su Doctrina zapoteca*. Estudio bibliográfico, Madrid, 1948.
- _____. “La Doctrina Española-Mexicana de 1548”, en *Missionalia Hispanica*, No. 8, Madrid, (1946).
- SÁNCHEZ HERRERO, José. “Alfabetización y catequesis en España y en América durante el siglo XVI”, en *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1990, p. 238-263.
- _____. “La legislación conciliar y sinodal hispana de los siglos XIII a XVI y su influencia en la enseñanza de la doctrina cristiana. Los tratados de doctrina cristiana”, en *Monumenta Juris Canonici*, Serie C, Subsidia, 8 (1988), pp. 349-372.
- _____. “Alfabetización y catequesis franciscana en América durante el siglo XVI”, *Actas del II congreso internacional sobre los Franciscanos en el nuevo mundo (siglo XVI)*, La Rabida, 21-26 de septiembre 1987, Madrid, Editorial Deimos, 1987, pp. 590-648.
- SANCHO DE SOPRANIS, H. “Un obispo doctrinero de indios, Fr. Dionisio de Sanctis, O.P.”, en *Missionalia Hispanica* (1951), No. 23, pp. 317-373.
- SARANYANA, Josep-Ignasi. “Catecismos hispanoamericanos del siglo XVI. Nuevos estudios y ediciones”, *Scripta theologica*, vol. 18/fasc. 1. Revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1986, p. 251-264.
- _____. “Estudio histórico-doctrinal del catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas (1576)”, en *Extremadura en la evangelización del Nuevo Mundo*, Turner Libros, Madrid 1990, pp. 343-354. Reprodu-

cido en el libro *Teología profética americana*, Eunsa, Pamplona 1991; y en el *Boletín de Historia y Antigüedades*, Academia Colombiana de la Historia, 81 (1994), pp. 195-212.

_____. “La vida cotidiana de Nueva España, según los primeros instrumentos de pastoral (1544-1564). A propósito de la evangelización de Mesoamérica”, *Scripta theologica*, vol 19/fasc. 1-2, 1987, Revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona, pp. 387-408.

_____. “Los instrumentos pastorales del III Concilio Mexicano (1585). Proyecto de edición”, (en colaboración con Elisa Luque Alcaide), en *Scripta Theologica*, 23 (1991), pp. 185-196.

_____. “Métodos de catequización, en Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)”, BAC, Madrid 1992, vol. I, p. 549-571. A los quinientos años del bautismo de América, en José Escudero Imbert (ed.), *Actas del Simposio Internacional “Historia de la Evangelización. Trayectoria, identidad y esperanza de un Continente”*, Librería Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano, 1992, pp. 783-793.

_____. “Principales tesis teológicas de la “Doctrina Cristiana” de fray Pedro de Córdoba, O.P.”, en *Actas del I Congreso Internacional sobre “Los Dominicos en el Nuevo Mundo”*, Editorial Deimos, Madrid 1988, pp. 323-334.

_____. “Sobre el origen y la estructura del “Catecismo” de Pedro de Córdoba (ediciones de 1544-1548)”, en *Hispania Cristiana*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1988, pp. 567-594. Reproducido en el libro *Teología profética americana*, Eunsa, Pamplona, 1991.

TAMAYO HERRERA, José y Miguel Maticorena Estrada. *Notas sobre la Doctrina Cristiana y Catecismo para Instrucción de los Indios*, aparecido como introducción a la edición facsímil de dichas obras editadas por Petro Perú S.A., Lima, 1984.

TISNES, Roberto M. “El catecismo, los catecismos y la evangelización”, *Cuestiones teológicas Medellín*, Escuela de Ciencias Eclesiásticas, Facultades de Teología y Filosofía, Universidad Pontificia Bolivariana, 18º año, No. 51/ 1992. Editorial U.P.B., 1992, p. 39-108.

TORRE VILLAR, Ernesto de la. "Fray Pedro de Gante, maestro y civilizador de América", en *Estudios de Historia Novohispanos*, V, Madrid, 1974.

_____. *Doctrina Cristiana en Lengua mexicana de Pedro de Gante* (Edición facsimilar de la de 1553), Estudio crítico entorno de los catecismo y cartillas como instrumentos de evangelización, México, Centro de Estudios Históricos Fray Bernardino de Sahagún, 1981.

TORRES HURTADO, José Holmes. "Educación y catequesis en el Nuevo Reino. Aproximación al origen de la educación cotólica en Colombia", *Revista Teológica Xaveriana*, Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana, Vol. 35, No. 3-4. Bogotá, 1985, pp. 399-433.

VALDIVIA, Luis de. *Arte y Gramática general de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile, con su vocabulario y confessorario. Compuesta por el Padre Luys de Valdivia de la Compañía de Iesus en la Prouincia del Piru. Iuntamente con la Doctrina Christiana y Cathecismo del Concilio de Lima en Español, y dos traducciones del en la lengua de Chile (1606)*, Impreso en Lima por Francisco del Canto, Reimpreso en Leipzig, Teubner, 1987.

_____. *Doctrina y catecismo en la lengua allentiac que corre en la ciudad de San Juan de la Frontera, con un confesionario, arte y vocabulario breues*, introduction y notas por Salvador Canals Frau, Mendoza, Anales del Instituto de etnografía Americana, I, 1940, pp. 19-94.

_____. *Sermón en lengua de Chile, de los mysterios de nuestra Santa fe catholica, para predicarla a los indios infieles del Reyno de Chile, dividido en nueve partes pequeñas acomodadas a su capacidad (1621)*. Reimpresión facsimilar de José Toribio Medina, Santiago de Chile, imprenta de Elseviriana, 1987.

ZABALLA BEASCOECHEA, Ana de. *Transculturación y misión en Nueva España. Estudio histórico-teológico del Libro de los Coloquios de Bernardino de Sahagún*, EUNSA, Colección Teológica, 65, Pamplona, 1990.

ZUMÁRRAGA, J. de. "Doctrina breve ...", en Xirau, R. *Idea y querella de la Nueva España*, Madrid, Alianza, 1978.

_____. *Regla cristiana breve*, edición crítica y estudio preliminar de Ildefonso Adeva, Ediciones Eunata, colección Acta Philosophica No. 7, Pamplona, 1994.

ANEXO

EL CATECISMO DE FRAY LUIS ZAPATA DE CÁRDENAS

MANUSCRITO DE LA BIBLIOTECA DEL PALACIO REAL DE MADRID

Actualmente se conocen cuatro manuscritos del catecismo de Zapata de Cárdenas, pero solamente dos de ellos, el manuscrito de Nueva York y el de Alcalá de Henares (Madrid), fueron utilizados por los doctrineros en su labor evangelizadora. El primero de ellos se encuentra en la Biblioteca Pública de Nueva York en la colección Lenox catalogado bajo el número 11752. Se trata de un manuscrito escrito en español, de una caligrafía uniforme y de fácil lectura. El documento consta de 52 hojas no numeradas de 14,7 cm por 20,7 cm, las cuales están cuidadosamente encuadernadas y empastadas en pasta de cuero. Su valor histórico es inestimable porque se trata del único ejemplar que está firmado por el arzobispo y por el notario eclesiástico. Ello indica que se trata de un ejemplar que pertenece a la primera generación de copias hechas directamente a partir del original. El segundo de los manuscritos se encuentra en el Colegio San Ignacio de Alcalá de Henares, donde tiene su sede el Archivo Histórico de la Provincia de Toledo de la Compañía de Jesús, catalogado bajo el número M-269 (1114). Se trata de un manuscrito compuesto de 71 folios de 15,5 cm por 21 cm, encuadernados y empastados con pasta rígida. Las inscripciones en las primeras páginas indican que fue del uso de Fray Juan Cañizares, quien se lo dio a Diego Suárez Montañez en el pueblo de su encomienda en 1581. El ejemplar lleva la firma del fraile franciscano.

Los otros dos manuscritos del catecismo de Zapata de Cárdenas son recopilaciones posteriores realizadas para ser conservadas en los fondos de archivo. El primero de ellos se conserva en el Colegio Mayor de San Bartolomé de Bogotá.¹ Este manuscrito, al cual se refieren tanto Fernández de Piedrahita (1663) como Alonso Zamora (1696), es obra de Alonso Garzón de Tahuste, quien fue cura de la catedral de Santafé (1585-1650)² y que en 1626 se dio a la tarea de copiar las disposiciones sinodales de los tres primeros arzobispos del Nuevo Reino de Granada por orden del sr. Lobo Guerrero. Se trata de un manuscrito de 39 folios de 14,2 cm por 20,2 cm distribuido entre los folios 78r a 117r. Éste fue redescubierto por José Manuel Groot, quien publicó algunos capítulos en su *Historia eclesiástica y civil de la Nueva Granada*. El segundo de estos manuscritos es el que se conserva en la Biblioteca del Palacio Real de Madrid catalogado bajo el número II /2859. Se trata de un manuscrito de 78 folios de 20,5 cm por 29,5 cm, distribuido entre los folios 261r-339r, con una excelente caligrafía. El manuscrito, que fue realizado probablemente en 1789, forma parte del volumen XLVI de la colección reunida por Manuel José de Ayala bajo el título *Miscelánea*.³ Esta colección consta de 87 volúmenes copiados en gran parte por el compilador entre 1767 y 1797.⁴

Después de haber examinado cuidadosamente el manuscrito de la Biblioteca del Palacio Real de Madrid, se puede afirmar que Ayala utilizó para su trabajo una copia bastante semejante a la realizada por Garzón de Tahuste, pues donde difiere con los manuscritos de Nueva York y de Alcalá de Henares conserva la versión del manuscrito de Garzón de Tahuste. Todo parece indicar que más tarde Ayala conoció otra copia del catecismo, esta vez bastante semejante a la del manuscrito de Nueva York, que no correspondía exactamente a la que él había realizado. La comparación de las dos copias llevó al ilustre archivero del Despacho Universal de Indias a introducir una treintena de notas en margen para indicar las diferencias entre ambas copias. En una de esas notas

¹ Como lo han lamentado otros investigadores, la consulta de dicho manuscrito fue imposible.

² Juan Manuel Pacheco, "El catecismo del Illmo Señor Don Luis Zapata de Cárdenas", *Eclesiástica Xaveriana*, vol. VIII-IX, 1958-1959, p. 161.

³ Manuel Josef de Ayala, *Notas a la Recopilación de Indias: origen historia ilustrada de las Leyes de Indias*, Transcripción y estudio preliminar de Juan Manzano Manzano, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1946, vol. I.

⁴ Jesús Domínguez Bordona, *Manuscritos de América: Catálogo de la Biblioteca del Palacio*, tomo IX, Madrid, [Blass S.A.], 1935, p. VII.

se indica claramente: “Nota: en otro ejemplar sigue lo que aquí está abajo”.⁵ La constatación de este hecho impone una doble pregunta: ¿dónde se encuentran las copias que utilizó Ayala para su trabajo?, ¿por qué no las conservó en los fondos de archivo de la Biblioteca del Palacio Real?

En este estudio se ha optado por la publicación del manuscrito de la Biblioteca del Palacio Real de Madrid por dos razones fundamentales. En primer lugar, porque se trata de una copia integral del catecismo de Zapata de Cárdenas. Ella no presenta grandes diferencias con relación a la copia conservada en Nueva York que sin duda es la más antigua. Las diferencias encontradas son relativamente pocas y se limitan a pequeños cambios ortográficos y de redacción que dan cuenta de la evolución de la lengua y de los esfuerzos del copista para “modernizar” el texto. En segundo lugar, porque a diferencia de los otros manuscritos, el de la Biblioteca del Palacio Real de Madrid no ha sido objeto de publicación alguna,⁶ lo que permitiría sacar del anonimato este manuscrito, que si bien es bastante tardío, ofrece la posibilidad de comprender aún más la historia de la difusión del catecismo de Zapata de Cárdenas, y por qué no, la reconstrucción de lo que sería el manuscrito original publicado el primero de noviembre de 1576.

La presente transcripción del catecismo de Zapata de Cárdenas respeta la organización general que presenta el manuscrito II /2859, folios 261r-339r de la Biblioteca del Palacio Real de Madrid, es decir la división en partes, en capítulos y en sermones. Se respetan igualmente los títulos, los subrayados y la numeración de los capítulos. Las expresiones, citas y textos en latín se conservan en dicha lengua. Sin embargo se modifica la acentuación y la ortografía y, en algunos casos, la puntuación y el uso de las mayúsculas del texto castellano según el criterio actual. No obstante, algunas palabras que no existen en el castellano de hoy día se han dejado tal cual. Hay que destacar que la división en párrafos se modificó para dar más claridad al texto. Se desarrolla la mayoría de las abreviaciones a fin de facilitar la lectura y se introduce la foliación del manuscrito por considerarse parte de éste. Se ha optado igualmente por reproducir las notas en margen del texto original en notas de pie de página. Estas notas son bastante valiosas, pues permiten establecer las diferencias y las

⁵ CFLZC, Derechos. Manuscrito BPRM, fol. 338r.

⁶ Carta de María Luisa López Vidriero a John Jairo Marín Tamayo, Madrid, 30 de junio de 1999, Patrimonio Nacional, Servicios centrales, documento 003705.

semejanzas entre los cuatro manuscritos que se conocen hoy día y completar el trabajo realizado por Juan Guillermo Durán.

Para finalizar, quiero agradecer a la señora María Luisa López Vidriero, directora de la Real Biblioteca, quien autorizó la presente publicación del manuscrito II /2859, folios 261r-339r y, sin ningún reparo, permitió el acceso a tan preciado manuscrito.

[FOL. 261R]

CATECISMO E INSTRUCCIONES

Que el Ilustrísimo Señor Don Fray Luis Zapata de Cárdenas, segundo arzobispo de la Santa Iglesia de Santa Fé del Nuevo Reino de Granada, después de varias conferencias con los Provinciales de las Órdenes y otras personas de virtud y letras y mientras se celebraba Concilio Provincial formó y mandó observasen sus curas, vicarios y doctrineros para la uniforme enseñanza de los indios así en la vida cristiana como en la política y civil.

Dividido en tres partes:

En la primera trata de las obligaciones de los curas. De su cuidado en remediar los agravios que entre sí se hiciesen los indios, de la asistencia y curación en sus enfermedades, aplicación a sus labranzas y sementeras. En separarlos de sus supersticiones, idolatrías y ritos gentílicos. Reglas y método que debían guardar en administrarles los Santos Sacramentos y precauciones y formalidades en cuanto al del Matrimonio. En la segunda pone una declaración de los misterios de nuestra Santa Fé por unos sermones y pláticas breves y sencillas para hacerlos más perceptibles a los indios. Y en la tercera, las fiestas y ayunos que estaban obligados a guardar, la forma de sus testamentos y sepulturas y paga de derechos parroquiales.⁷

[FOL. 262R] PRÓLOGO

El Ilustrísimo y Reverendísimo Señor Don Fray Luis Zapata de Cárdenas, segundo arzobispo del Nuevo Reino de Granada, celoso del bien universal de sus ovejas, y como a quien tanto le va de su aprovechamiento, habiendo tratado y comunicado este su santo intento con los Provinciales de las Órdenes de Santo Domingo, y de San Francisco de este Reino, y con otros letrados y personas doctas y religiosas, y el modo más conveniente, fácil, seguro y llano que se podría tener en esto en el distrito de su diócesis, para la edificación, conversión

⁷ Tanto el título como el subtítulo y la división propuesta aquí constituyen la portada del texto. Se trata de una introducción en la que el copista advierte al lector del contenido y la división del texto. La obra publicada por Zapata de Cárdenas comienza en el folio siguiente con lo que el copista denominó el prólogo. En efecto, se trata de una página cuyo autor es el copista y que no hace parte del manuscrito publicado en 1576.

y conservación de los naturales que en él habitan; de que resultase una general forma y nivel de les enseñar e instruir, con la cual se guiasen todos los que en este ministerio se ocupasen, sin que por la variedad viniese a se engendrar cisma alguna (*sic*), sino que todos tuviesen un sentir y una conformidad, así en lo tocante a la policía humana, como a la religión cristiana nuestra que en ellos se pretende entablar. Porque, aunque con crecido [fol. 262v] conato Su Señoría Ilustrísima ha deseado convocar y juntar las personas sus súbditas para que por Sínodo Provincial⁸ se diesen reglas, preceptos y documentos, para que este su designio se consiguiese, respecto de las continuas ocupaciones que se le han ofrecido de negocios de la Santa Cruzada y composición y otras cosas tocante al ejercicio de su pastoral oficio, y por la mucha distancia y variedad que hay de unos pueblos a otros, para se poder hacer esta junta y concilio, y el poco tiempo que ha que reside en su arzobispado, han sido ocasiones de no se haber hecho.

En el entre tanto, Su Señoría ha ordenado hacer este Catecismo, en el cual se guarda el orden que [la] naturaleza tiene en la prosecución de sus obras, que toma su principio de las cosas más imperfectas, para con espacioso curso perfeccionarlas y adornarlas con perfecciones substanciales y accidentales pareciéndole ser buena maestra para resplandecer en ella la divina sabiduría sigue este orden, poniendo por principio de ello [lo] tocante a la policía corporal, que sirve de escalón para lo espiritual, y aprovecha a la subida de otro grado más alto, que es el tratado de las cosas espirituales [fol. 263r] y documentos que Dios dio para el ministerio y oficio de enseñar su ley al profeta Jeremías en el capítulo primero, diciendo: *“Ecce constitui te hodie super gentes et regna, ut evellas et destruas et disperdas et dissipas et ædifices et plantes”*; y por el mismo profeta, en el capítulo cuatro nos enseña lo mismo, diciendo: *“Novale vobis novale, et nolite serere super spinas*; donde nos enseña Dios que primero que se planten las plantas aromáticas de las virtudes, y los frutales y arboledas de frutos celestiales, se arranquen las malas plantas, y no se siembre la divina semilla sobre los abrojos y espinas de los vicios y pecados, y que primero que se edifique casa para Dios, se destruyan los edificios y casas edificadas para morada del demonio.

⁸ En nota al margen del texto se lee: “En efecto convocó el Concilio Provincial, sin efecto por las razones que han expuesto”. Se trata de una nota del copista que no existe en los otros manuscritos.

Y así se da orden en esta obra cómo se arranquen todas las malas plantas, y se destruya toda la mala semilla que el hombre malo sembró en las tierras de Dios, como son todo género de pecados, ritos y ceremonias gentílicas, sacrificios y malas costumbres tocantes al culto del demonio, y los templos para su servicio dedicados; y se borre la memoria de ellos y sus *xeques, mohanes*, [fol. 263v] *samohanes* y sacerdotes. Y después de esta general [de]vastación y destrucción de todo lo dañoso y malo, se trata de plantar el jardín que la celestial esposa guarda y cultiva para los deleites de su esposo Cristo, para que él venga a recrearse en él, escardando las plantas aromáticas de las odoríferas virtudes con sus santas inspiraciones y regándolas con el rocío de las aguas de su gracia, para que con este celestial regalo pueda dar gusto y fruto que sepa a Dios; y Dios pueda ser convidado por esta tierna esposa y *novela* Iglesia a los espirituales frutos de su pomario. Y, así, para que se pueda traer esta Iglesia a esta hermosura y espiritual medra, se da orden que se prosiga esta santa plantación con la edificación de los templos dedicados a Dios y a su divino culto, y el modo del ornato de ellos, para que con él y con la corporal hermosura, los hombres sean atraídos y aficionados a procurar la hermosura espiritual que se pretende, y por el ornato dicho se significa.

Para lo cual y para plantar y criar dichosamente lo ya plantado, se da orden cómo se han de recibir y administrar los santos sacramentos [fol. 264r] que Cristo nuestro Redentor para estos divinos efectos instituyó; y para conservación de todo ello se entremeten preceptos con que todo se pueda conservar con toda⁹ hermosura en el modo posible. Y para que esta gente nueva lo pueda entender, se añade una declaración de los misterios de nuestra Santafé Católica, por ciertos sermones breves, en estilo llano y casero, que al cabo van puestos, para que mejor entendidos estos divinos misterios y el provecho que de ellos se sigue, con más afición y devoción los nuevamente convertidos los crean y reciban, y de todo resulte nueva hermosura y lustre en esta nueva esposa de Cristo, que Dios tiene a Su Señoría en este Reino encomendada, con que reciba nuevo y crecido gozo en verla medrada y adornada, que merezca ser presentada a su divino Esposo en las eternas bodas, para más premio de gloria y bienaventuranza como a siervo fiel y acrecentador de la hacienda de su señor,

⁹ En la margen se lee “muchas”. En efecto, el calificativo “muchas” es el que se utiliza en los demás manuscritos.

admitiéndole por tal, diciendo: *Euge serve bone et fidelis, quia in pauca fuisti fidelis, supra multa te constituam, intra in gaudium [fol. 264v] domini tui.*

El cual Catecismo, a honra y gloria del mismo Dios, es el que se sigue y Su Señoría manda se guarde y cumpla en el ínterin que se celebre Sínodo Provincial, do[nde] se dé más amplio documento para todo lo a él tocante. Y cada sacerdote y religioso ocupado en doctrinas y curatos de indios tenga en su poder un traslado de él.

*Instrucción y orden de lo que el sacerdote debe hacer
para enseñar a los indios la policía humana
y divina para que vengan en conocimiento de
Dios nuestro Señor que los crió y se puedan salvar.*

PRIMERA PARTE DEL CATECISMO

Obligaciones del cura en el orden civil y político.

Capítulo 1. De lo tocante a la policía humana

Primeramente debe el sacerdote trabajar con celo apostólico de darles buen ejemplo, que puede más mover que las palabras, y en especial en mostrarse con ellos caritativo, procurando hacerles buenas obras, y dándoselas a entender, para que conociéndolo le [fol. 265r] tomen amor y se persuadan a toda la verdad de lo que les enseña.

Capítulo 2. De la poblazón

Por quanto el estar los indios congregados en pueblos es cosa tan necesaria para vivir política y cristianamente, que sin estos fundamentos no se hace cosa: mándasele al sacerdote [y] religioso que no consienta que se despueble indio alguno; y al que se huyere lo reduzca por ministerio de los alcaldes del pueblo y alguaciles, y si no bastare se dé noticia de ello a la justicia para que lo remedie.

Capítulo 3. De los libros que ha de haber

Item. Por quanto conviene para que lo sobredicho se consiga, y haya cuenta y razón con los indios que el sacerdote tiene a su cargo: mándase que tenga un libro, el cual pida al encomendero, para que en él se escriban todos los indios de la tal doctrina, por sus caciques y capitanes, distintos los unos de los otros, ainsí infieles como fieles, y hombres y mujeres, grandes y pequeños, [fol. 265v] para por este orden saber qué feligreses tiene a su cargo, y los pueda conocer e inquirir de los que faltaren.

Capítulo 4. De los alcaldes

Por quanto los Señores de la Real Audiencia han dado orden en que haya alcaldes en los pueblos, y conviene que haya alguaciles y fiscal para saber

[lo que] con el pueblo pasa: mándase que el sacerdote tenga cuidado de enviar señalados cada año los tales alcaldes por año nuevo, a la justicia del pueblo de españoles a quien pertenece el pueblo donde se crían para que los admitan, y den autoridad para usar el tal oficio; y de los tales se aprovechará para las cosas necesarias a la doctrina, dejando las cosas graves para la justicia secular a quien pertenezca.

Capítulo 5.

De la limpieza del pueblo y casas de él

Item. Porque la limpieza del pueblo y casas de él es necesaria para vivir sanos y con limpieza: mándase al sacerdote que tenga cuidado como el pueblo esté limpio, limpiando cada uno su pertenencia y desherbándola; y [fol. 266r] así mismo sus casas, y las tengan bien compuestas, y para dormir tengan barbacos y camas limpias; y el sacerdote visite con los alcaldes y con el cacique o capitán de la tal capitania, a quien las tales casas competen, para ver si cumplen lo arriba dicho, sin entrar él en las tales casas, sino el alcalde o capitán, y de ellos se informe de lo que hay, y remedie lo que viere que conviene remediar y haga cumplir todo lo contenido en este capítulo, y mande que las cocinas y despensas estén apartadas de donde habitan y duermen.

Capítulo 6. *Del vestido*

Item. Por cuanto la desnudez es cosa torpe, y fea y deshonesto, se manda al sacerdote que tenga cuidado de persuadir y mandar con todo rigor que ningún indio ni india ande desnudo, ni descubiertas sus carnes, sino que les persuada [de] la fealdad que es andar desnudos; y dé orden como los indios anden vestidos con camisetas y caragüelles, hasta abajo de la rodilla, que anden cubiertos con sus mantas, y calzados con lo que [fol. 266v] pudieren, y en esto se ponga todo cuidado. Y, asimismo, que las indias anden vestidas con camisa alta y manta ceñida con su *maure* o *chumbe* que descienda hasta los pies. Y en lo del cabello lo traigan los indios cortado a modo de coleta, y las indias encordonado y cogido o cortado por delante. Y sobre todo se encarga que les reprehendan el andar sucios, así en la ropa como en sus personas, ni consintiendo *embijar* ni traer puesta trementina, ni xagua, y trabajen de persuadirles que quiten este mal uso.

Capítulo 7. De las borracheras, juegos y bailes gentílicos

Por evitar¹⁰ los graves daños que de las borracheras y bailes y fiestas gentílicas se siguen, se manda que no se consienta si no fuere un regocijo lícito de día, un día de fiesta en la tarde, y con templanza y delante el sacerdote y en ninguna manera de noche. Pero por ir quitando estos bailes y fiestas de gentiles, podrá el religioso inventarles algunos juegos lícitos, y así mismo a los niños, para que se huelguen sin perjuicio y vengan con amor a [fol. 267r] donde el religioso está.

Capítulo 8. De las cárceles

Item. Por cuanto no se pueden remediar los vicios sin castigo, se ordena que se haga un bohío donde los niños se puedan doctrinar en tiempo lluvioso, y en un apartado se haga una cárcel donde estén las prisiones, por que allí encarcelen los delinquentes los alcaldes, sin que el sacerdote por su persona encarcele ni castigue los indios; y procurará el sacerdote, aunque no ha de castigar, mandarlo hacer de tal suerte que el castigado entienda que le favorece y vuelve por él. Y este bohío esté diviso de la casa del sacerdote y algo apartado y en ninguna manera sirva la iglesia de cárcel.

*Capítulo 9. Que no consientan
los sacerdotes quien perturbe el pueblo*

Item. Por cuanto consta que los negros y mestizos, indios ladinos y mulatos, perturban los pueblos, tendrán cuidado, como se manda por las cédulas de su Majestad, que el [fol. 267v] sacerdote, procurando la quietud del pueblo que tiene a su cargo, no consienta los tales estar en él, y si por bien no pudiere hacer que se vayan, avise a la justicia secular de lo que pasa para que lo remedie.

*Capítulo 10. Del recato que ha de tener
en remediar los agravios que se hicieren a los indios*

Item. Para evitar inconvenientes entre el sacerdote y el encomendero y mayordomo, y remediar cómo cesen los agravios que a los indios se hacen, se guardará este orden: que viendo el sacerdote que se les hacen agravios o les

¹⁰ En la margen se lee: "quitar", verbo que no aparece en los demás manuscritos.

impiden en alguna manera la doctrina, corregirá con las palabras más blandas que pudiere al mayordomo o encomendero, si entendiere que ha de aprovechar; y si no lo enmendare o le pareciere que la corrección no será provechosa acuda¹¹ a su Prelado, para que lo trate con el gobernador que lo remedie. Y de esta manera se pondrá remedio para que lo remedie pacíficamente, y procurará siempre dar a entender a los indios lo que por ellos hace, para que le cobren amor; y en todo se le encomienda el [fol. 268r] buen modo y modestia y la buena industria, para que pueda en paz conseguir lo que en esto pretende y la buena disposición de estos naturales para su conversión, y quitarles con suavidad todos los impedimentos que esto pueden estorbar.

*Capítulo 11. Del orden que se tendrá
en curar los enfermos y remediar los pobres y viejos*

Item. Dará orden el sacerdote con los indios como haya una casa de enfermos que sirva de enfermería, desviada un poco de la iglesia, donde procure haya buen recado de *barbacoas* y colchones y ropa limpia, hasta cuatro o seis conforme le pareciere que son necesarias, según el pueblo, y procure el sacerdote que haya limpieza, así en la casa como en la dicha ropa; y procúrese como haya dos indias que sirvan de enfermeras que sirvan a los enfermos, acudiendo a los enfermos y a todo lo necesario de comida, limpieza y regalo, y curar los indios, en sus enfermedades, de suerte que sientan el beneficio que en aquella casa se hace para que se animen a sustentarla.[fol. 268v]

Capítulo 12. De la labranza de comunidad del pueblo

Item. Se manda y encarga al sacerdote y religioso que tiene la doctrina que para sustento de esta casa y otras cosas necesarias para los indios y para la iglesia que procure persuadir y mandar a los indios como cumpliendo con las labranzas propias y de su encomendero y cacique, se haga una labranza tan grande cuanto con buen modo pudiere acabar con ellos, para la comunidad del pueblo, la cual tendrá cuidado de hacerla beneficiar y desherbar a los muchachos de la doctrina, y coger a su tiempo y recogerla en un apartado de la

¹¹ En la margen se lee: “escriba”. Esta forma verbal es la empleada en el manuscrito de Alcalá de Henares. El manuscrito de Nueva York emplea el mismo verbo pero conjugado en futuro. El manuscrito de Bogotá conserva la misma palabra que aparece en este manuscrito.

enfermería, para que con ella se sustenten los enfermos y enfermeras, y los viejos, y viudas y niños huérfanos. Y, así mismo, persuadirá a los indios pongan algunas aves en la dicha casa, para que con el maíz dicho se críen y aumenten para el dicho efecto. Y el sacerdote con los alcaldes tendrá la llave del maíz, y lo distribuirán por su cuenta y razón, tomando primero razón de lo que se encerrare, y después [fol. 269r] de lo que se gastare y si algo sobrare del dicho maíz, adviértase que se gaste en cosas necesarias a la enfermería, como es ropa especias, jabón, aceite y algún vino y otros regalos, todo con guarda y cuenta de recibo y gasto, por orden del sacerdote y alcaldes. Y si sobrare después de todo esto proveído todo esto se empleará en cosas para la iglesia, como es cera, andas y paño para enterrar los muertos con honra y pompa cristiana, y procurará el sacerdote que haya cruz con manga y otros ornamentos de altar, y darles a entender el bien que de esto se les sigue¹² y cuán aventajados están más que otros pueblos de su comarca en semejantes ornatos.

*Capítulo 13. De los niños que
en particular se han de enseñar*¹³

Item. Se manda que en cada pueblo o doctrina saque el sacerdote todos los hijos de caciques y capitanes y otros principales, hasta cantidad de veinte, más o menos, conforme al pueblo o doctrina que tiene a cargo; a los cuales enseñará a leer y escribir y otras santas y loables costumbres políticas [fol. 269v] y cristianas. Para los cuales se haga un bohío apartado de el del sacerdote, con sus celdas y *barbacoas* donde duerman. Y estos niños estarán allí de ordinario, para que éstos, siendo estos enseñados en lo dicho, sirvan como ejemplares de la policía y cristiandad que se pretende en los demás; y exhortará y dará orden el sacerdote, cómo los padres los regalen y contenten y vistan, etc., dejando lo demás a la buena industria del sacerdote.

¹² En la margen se lee: “les resulta”. Esta expresión, utilizada igualmente en el manuscrito de Bogotá, no aparece en los manuscritos de Nueva York ni de Alcalá de Henares.

¹³ En la margen se lee: “la policía [cris]tiana”. Esta expresión no aparece en los otros manuscritos que conocemos.

Capítulo 14. Del remedio contra la idolatría de los indios

Por cuanto los santuarios son tropiezo y estorbo para que los infieles no se conviertan, y así mismo para que los nuevamente convertidos vuelvan a idolatrar, se manda que con toda solícitud y santo celo de la honra de Dios y bien de estos indios, los sacerdotes inquieran dónde hay santuarios, y sabido no toquen en ellos, sino den aviso con toda brevedad a su prelado, para que lo trate con el Ordinario y con la justicia secular, para que con su autoridad se manden destruir y asolar del todo, [fol. 270v] sin que haya memoria de ellos. Y aunque el Sínodo antiguo¹⁴, manda que se ponga allí alguna cruz, o purificado aquel lugar se haga alguna ermita, por la mucha experiencia que se tiene de [la] malicia de estos indios, que debajo de especie de piedad van al mismo lugar a idolatrar, pareció ser más conveniente raer de la tierra totalmente la memoria de estos santuarios; y porque en los dichos santuarios se halla algunas veces oro y cosas de valor se ordena y manda que lo que allí se hallare se distribuya en utilidad de la iglesia del pueblo donde el tal santuario se hallare; y lo mismo sea de lo que se hallare en sepulturas por aviso del sacerdote, y lo que sobrare distribuido en las iglesias se gaste en la enfermería y en obras pías tocantes al mismo pueblo. Todo lo cual se haga con parecer y voto del prelado diocesano y [de la] justicia secular.

Capítulo 15. De los jeques, mohanes y hechiceros

Item. Por cuanto el otro impedimento de la predicación evangélica y conversión de estos naturales a nuestra Santafé católica [fol. 270v] son los jeques y mohanes y hechiceros, los cuales en acabando el sacerdote de predicar, ellos les dicen y predicar lo contrario, apartándolos de nuestra Santa fé, y les dicen que lo que los sacerdotes les enseñan son engaños. Para evitar tan grave mal y daño, se manda que con todo santo celo y cuidado, el sacerdote inquiera quiénes son éstos, y en sabiéndolo avisen al prelado para que ponga en ello remedio eficaz castigando los tales con todo rigor conforme a derecho, para que tan grave mal de raíz se quite y arranque de la tierra.

¹⁴ En la margen se lee: “El Sínodo antiguo es el del Señor Barrios”. Se trata de una nota aclaratoria para situar al lector. En efecto, la nota hace referencia al primer sínodo de Santafé realizado en 1556 por Fray Juan de los Barrios. Esta aclaración no aparece en ninguno de los demás manuscritos.

Capítulo 16. De los sacrificios de sangre humana

Item. Por quanto en los sacrificios que éstos [indios] usan, hay muchas diversidades, y entre ellos el más grave y digno de remedio es el de la sangre humana, el cual usan en sus fiestas solemnes, y en el fundar de las casas de los caciques y santuarios, mándase que con todo bueno y santo celo y solicitud el sacerdote, con industria, inquiera cuándo el tal sacrificio se hace y prevenga este daño avisando al prelado diocesano de tal [fol. 271r] sacrificio o caciques que lo usan, para que dé orden cómo con efecto y brevedad se remedie con todo rigor de derecho como él lo requiera el caso, y por el mismo rigor se procure remediar y dar aviso cuando los indios tienen algún muchacho para el dicho efecto.

*Capítulo 17. De otros ritos y ceremonias gentílicas,
so especie de juego, que se reducen a sacrificios que hacen*

Item. Por quanto son innumerables los ritos y ceremonias en que el diablo tiene ocupadas estas gentes, se manda que con todo buen celo y solicitud santa procuren los sacerdotes saber qué juegos tienen estos indios, donde de que resultan sacrificios y cultos de idolatría y agüeros; y sabidos, den aviso de ello para que se manden quitar, como son el correr la tierra, el tirarse con tiraderas unos a otros cuando hay falta de agua y algunas cazas generales, lo cual, con otras innumerables cosas que podrá saber las reducen a agüeros y cultos del demonio. Por lo cual de todo esto con los ayunos y comidas y otras cosas, se dé aviso al ordinario para que lo remedie con todo rigor sin dispensación, [fol. 271v] por que jamás se hace sin sacrificio al demonio; y si se permitieren algunas cazas, sea presente el sacerdote y no de otra manera, por que no usen en ellas sus ceremonias gentílicas y malas.

Capítulo 18. De los materiales de los sacrificios y sahumerios

Item. Por quanto son muy diferentes los materiales de los sacrificios y perfumes de que usan¹⁵ los indios para sus ritos y ceremonias, se manda a

¹⁵ En la margen se lee: “que entre”. Esta expresión es común a los manuscritos de Nueva York y de Alcalá de Henares. Sin embargo la expresión completa que allí aparece es: “que entre los indios se tratan”. El manuscrito de Bogotá utiliza la misma expresión de este manuscrito.

los sacerdotes que procuren saber si en los mercados y en otras partes traen a vender moque¹⁶, o otras cosas concernientes a sus idolatrías, y todo lo que así hallaren lo quemem en público, y al indio que lo trajere lo castiguen los alcaldes, con parecer del sacerdote, y si perseverare en ello después de una vez castigado, se le agrave la pena con más rigor, porque no lo haga adelante.

Capítulo 19. De los que impiden la doctrina

Item. Por cuanto tenemos experiencia que los caciques y capitanes y otros indios, persiguen y maltratan a los indios cristianos, [fol. 272r] y a los que se quieren convertir los amenazan y debajo de diversos colores los maltratan; y, así mismo, los mayordomos y algunos encomenderos, so color de haciendas, les impiden el tiempo que han de ser enseñados, de lo cual resulta grande escándalo en especial cuando los días de fiesta los sacan de la doctrina y misa para enviarlos a trabajar. Por evitar todos estos daños, se manda al sacerdote que no consienta semejantes agravios, y que con toda brevedad dé aviso al prelado diocesano, para que provea de remedio en negocio tan grave, y castigue a los culpados conforme a los delitos¹⁷ que en esto cometen ejemplarmente, y ningún día de fiesta trabajen los indios, si no fuere con licencia expresa por escrito del ordinario, tasando en ella los días y tiempo santo que los podrán tener ocupados en sus haciendas.

Capítulo 20. De lo tocante al culto divino

Primeramente, como fundamento del bien espiritual y culto divino, se ordena que, pues Su Majestad tan encargado y mandado tiene la edificación de los templos, y los Señores Oidores [fol. 272v] lo han tomado a su cargo de hacerlo poner por obra, que los sacerdotes y religiosos con toda curiosidad y solicitud traten del edificio de los templos, procurando se hagan en lugares cómodos, y que sean las iglesias tan capaces, que basten para que todo el pueblo quepa en ellas, y también obradas¹⁸ como conviene para tan altos misterios como en ellas se han de celebrar; y procuren ser curiosos en el ornato y limpieza de ellas, de

¹⁶ El manuscrito de Nueva York utiliza el término “moche”.

¹⁷ En nota al margen se lee: “a la culpa”. Esta expresión es común a los manuscritos de Nueva York y de Alcalá de Henares. El manuscrito de Bogotá utiliza el mismo sustantivo de este manuscrito.

¹⁸ En la margen se lee: “y tan decentes”. Esta expresión es común a los manuscritos de Nueva York y de Alcalá de Henares. El manuscrito de Bogotá utiliza la misma expresión de este manuscrito.

suerte que los indios conozcan de la veneración con que se tratan estos santos lugares, la santidad de ellos y la reverencia que les deben tener; dándosele a entender diciéndoles cómo aquel lugar es dedicado a Dios para en él no tratar sino de cosas del servicio de Dios, y que allí tienen de ocurrir a pedir a Dios todas las cosas como a Señor todopoderoso para remediarles sus necesidades. Y a la puerta se hará, (si fuere posible), un portal donde estará un púlpito para predicar a los infieles, que aún no han entrado en el número de los catecúmenos, porque se desea que les den a entender que aún no [fol. 273r] son dignos de tratar ni entrar en aquel santo templo; y, así mismo, se hará una sacristía, junto con la capilla mayor de la iglesia; y a la mano izquierda, como se entra por la puerta mayor de la iglesia, se hará una capilla en la mejor forma que pudiere ser para la pila del bautismo, la cual esté con mucha decencia y el mejor ornato que ser pueda.

Capítulo 21. De la casa del sacerdote

Item. Se ordena que la casa del sacerdote se haga junto con la iglesia de suerte que de la dicha casa se pueda entrar en la iglesia sin salir fuera; y, así mismo, por la decencia de la vida de los sacerdotes, se dé orden cómo la dicha casa esté cercada y cerrada. Y porque en el ministerio que tiene a su cargo no haya falta, se manda que no falten del repartimiento si no fueran llamados por sus preladados, o cuando tuvieren necesidad de confesarse o proveerse de cosas necesarias, y esto sea en días que no sean de fiesta. Y cuando los preladados los hubieren de mudar, se les encarga que sea raro [fol. 273v] y dando noticia al prelado diocesano de la necesidad de su mudanza, y esto no se haga sin proveer luego otro en su lugar, antes que el que estaba salga porque pueda dar cuenta de todo lo que estaba a su cargo, tocante a la doctrina y culto divino, y dejando la cuenta por escrito y firmada de ambos, para que en todo haya la cuenta y razón que es justo.

*Capítulo 22. De los muchachos que se han de sacar para la doctrina*¹⁹

Item. Por cuanto el doctrinar y enseñar la doctrina cristiana es bien universal para todos, se manda y encarga a los sacerdotes que en el sacar para la

¹⁹ En la margen se lee: “De la enseñanza de la Doctrina de los Cristianos”. Se trata de una aclaración al título del capítulo que es exclusiva a este manuscrito. Esta expresión permite establecer la diferencia entre el tipo de enseñanza anunciado en el capítulo 13 y la de este capítulo.

doctrina los muchachos no haya límite, sino que salgan todos los que hubiere en el pueblo, teniendo padrón de todos por sus capitanías, y teniendo cuenta con que las muchachas vengan hasta edad de doce o trece años, y los muchachos hasta edad de quince; y esto sea todos los días dos horas por la mañana y otras dos por la tarde. Cuanto a los que han de venir de ordinario; no entendiendo [fol. 274r] por éstos los veinte que han de asistir con el sacerdote siempre, como se dijo en su lugar. Y los domingos y días de fiesta que los indios han de guardar, vendrán todos, grandes y pequeños, fieles e infieles, para que el sacerdote les predique. Y trabajará con los indios, como cada día vengan los cristianos antes que se vayan a sus labranzas, a oír misa de mañana, tañendo la campana para este efecto; y entiéndase que vengan cada día los que están en el pueblo donde está el sacerdote. Que los que están en otros pueblos bastará que vengan los domingos y otros días de la semana, (si con suavidad lo pudieren hacer), o más días si más pudieren, poniendo en ello toda solicitud; y ainsí mismo, trabajará lo que pudiere para que los chontales vengan entre semana, cuando al sacerdote le parezca, señalándoles el día y la hora para el mismo efecto.

*Capítulo 23. Del orden que se tendrá
en enseñar los muchachos*

Y porque el orden es causa de más facilidad en el de [a]prender, se manda y encarga a los sacerdotes que ellos por su persona digan la doctrina en común a todos los muchachos [fol. 274v] de ordinario, en especial en los días de fiesta. Y tendrá este orden el sacerdote: que de los veinte continuos escogerá los que más bien supieren la doctrina, y mandarlos ha que cada uno tenga cuidado cada día de estar enseñando los que [le] señalaren, repartiéndolos por sus cuadrillas, dándole a cada uno diez o doce. Y a éstos les enseñará por este orden: que primero les enseñará una oración o los artículos, etc.; y sabido aquello, pasará a enseñarles otra cosa, y no les dirán las oraciones juntas; y a esto andará de ordinario el sacerdote viendo cómo los enseñan, y él por su persona les tomará cuenta uno o dos días en la semana, para ver lo que han aprovechado; y hará algún regalo al que mejor enseñare su cuadrilla, y al que mejor aprovechar, porque se aliente a saber presto. Y aun este orden se había de procurar si fuese posible con los mayores; y no echen en olvido el enseñar a las mujeres, y porque en esto suele haber descuido, como si no fuesen capaces de gozar a Dios. [fol. 275r]

*Capítulo 24. Del orden de lo que se ha
de enseñar para que haya en todos uniformidad*

Item. Porque se pretende uniformidad en todo, se pone aquí el orden, aun en los mismos²⁰ principios del cristianismo, porque ningún nuevo ignore el orden que se tiene, y porque los nuevamente catequizados vayan por un orden sabiendo lo que se les enseña, y donde quiera que vayan los sacerdotes los hallen enseñados con una [misma] forma, de suerte que no sea necesario enseñarles de nuevo cada sacerdote que fuere a la doctrina, ni ellos hallen variedad en el modo de enseñar. Por lo cual se manda que el modo de persignar sea y se guarde en esta forma: que hecha una cruz con el dedo pulgar de la mano derecha sobre el índice, traigan el pulgar desde la frente hasta la punta de la nariz, diciendo Por la señal; y luego cruzando desde la sien izquierda a la derecha diga de la cruz, y trayendo el dicho dedo pulgar desde la punta de la nariz a la barba, diga de nuestros; y cruzando por la boca [fol. 275v] del lado izquierdo al derecho, diga enemigos; y cruzando el dedo dicho hasta en medio del vientre desde la barba, diga libranos Señor, y cruzando por el pecho del lado izquierdo al derecho, diga Dios nuestro. Y, así mismo en el santiguarse guardará la uniformidad, juntando el dedo pulgar con los otros dos de él vecinos de la mano derecha, y encogidos los otros dos, y poniendo las puntas de los extendidos en la frente de plano, diga²¹ En el nombre del Padre; y descendiendo hasta en medio del vientre, dirá y del Hijo; y levantando la mano y poniéndola en el hombro izquierdo y trayéndola hasta ponerla en el derecho, dirá y del Espíritu Santo, y juntando las manos y cruzando los dedos pulgares y besando la cruz con estos dedos pulgares hecha, dirá Amén, Jesús.

Capítulo 25. Del principio de enseñar

Signados y santiguados en la frente y cuerpo en la manera dicha, harán-les estas preguntas con sus respuestas:

²⁰ En la margen se lee: “mínimos”. Este adjetivo es el mismo que utilizan los manuscritos de Nueva York y de Alcalá de Henares. El manuscrito de Bogotá usa el mismo adjetivo de este manuscrito.

²¹ En la margen se lee: “dirán”. Esta forma verbal es la misma que utilizan los manuscritos de Nueva York y de Alcalá de Henares. El manuscrito de Bogotá utiliza la forma verbal del presente manuscrito.

- P. ¿Qué eres, hijo? [fol. 276r]
R. Soy hombre.
P. ¿Por qué te llamas hombre?
R. Porque soy criatura que rijo mis obras por [la] razón.
P. ¿Quién te crió?
R. El Criador del cielo y de la tierra.
P. ¿Para qué te crió?
R. Para que gozase de él en su gloria.
P. ¿Cómo le has de ir a gozar?
R. Creyendo lo que él manda creer, y obrando lo que él manda obrar.
P. ¿Qué es lo que manda que creas?
R. Los catorce Artículos de la Fe.
P. ¿Cuáles son y cuántos?
R. Como he dicho, son catorce. Los siete [primeros] tratan de quién Dios es en cuanto Dios, y los otros siete tratan de quién Dios es en cuanto hombre, y de lo que hizo por los hombres, y de lo que adelante ha de hacer.
P. ¿Cuáles son los que tratan de quién Dios es en cuanto Dios, como decís?
R. El primero nos manda que creamos que es un solo Dios.
El segundo, que creamos que este mismo [fol. 276v] Dios es Padre.
El tercero, que creamos que este Dios es Hijo.
El cuarto, creamos que este Dios es Espíritu Santo.
El quinto, creamos que este Dios es Criador.
El sexto, creamos que este Dios es Salvador.
El séptimo, creamos que este Dios es Glorificador.
Los otros siete que pertenecen a Jesucristo, Nuestro Redentor en cuanto hombre, son éstos:
El primero, creer que Nuestro Señor Jesucristo, Hijo de Dios, en cuanto hombre fue concebido por Espíritu Santo en el vientre virginal de la Virgen Santa María nuestra Señora.
El segundo es creer que nació de la Virgen María, su madre, siendo virgen antes del parto, y en el parto, y después del parto.
El tercero, creer que padeció muerte y pasión en el árbol de la Cruz, y después [fol. 277r] fue sepultado, por redimirnos del pecado.
El cuarto, creer que descendió a los infiernos y sacó de allí las almas de los santos que estaban esperando su venida.

El quinto creer que resucitó de entre los muertos al tercero día que murió.

El sexto, creer que subió a los cielos en cuerpo y alma, y está sentado a la diestra de su Padre Dios.

El séptimo es creer que ha de venir en el fin del mundo a juzgar a los vivos y a los muertos, para dar a los buenos cristianos la gloria, porque guardaron sus santos mandamientos; y a los que no fueron buenos y no quisieron ser cristianos, darles ha de pena eterna en el infierno.

P. ¿Qué más ha de creer el cristiano para salvarse? ¿Bastará sólo creer estos artículos de la fe que la Iglesia manda que creamos?

R. No bastará sólo eso, sino que tenemos de cumplir por obra la ley de Dios y los mandamientos que en ella nos manda guardar.

P. ¿Cuáles son y cuántos esos mandamientos de la Ley de Dios? [fol. 277v]

R. Son diez.

El primero, creer en Dios solo, y amarle sobre todas las cosas.

El segundo, no jurar su santo nombre en vano.

El tercero, santificar las fiestas.

El cuarto, honrar padre y madre.

El quinto, no matar.

El sexto, no fornicar.

El séptimo, no hurtar.

El octavo, no levantar falso testimonio ni mentir.

El noveno, no desear la mujer ajena.

El décimo, no desear los bienes ajenos.

Estos diez Mandamientos se encierran en dos: El primero, amar a Dios sobre todas las cosas; y el segundo, amarás a tu prójimo como a ti mismo.

Después de haberlos enseñado cómo para salvarse, sobre creer los Artículos de la fe y guardar los Mandamientos de la ley de Dios, se les ha de dar a entender que por haber nuestro Redentor Jesucristo encomendado su Iglesia a los Prelados que en ella dejó para que la gobernasen, y a todos nos encaminasen [fol. 278r] en el perfecto cumplimiento de la ley de Dios, que estamos obligados a obedecerles en todo lo que nos mandaren. Y porque la Iglesia nos manda cinco cosas, somos obligados a cumplirlas y guardarlas. Las cuales son los Mandamientos que llamamos de la Santa Madre Iglesia. Los cuales se les enseñarán así:

Los Mandamientos que la Santa Madre Iglesia nos manda que cumplamos y guardemos los cristianos, son cinco:

El primero, oír misa entera los domingos y fiestas de guardar.

El segundo, confesar una vez en la Cuaresma, o antes si tuviere algún peligro de muerte.

El tercero, comulgar por Pascua de Resurrección.

El cuarto, ayunar la Cuaresma y los otros días de ayuno que la Iglesia manda.

El quinto, pagar diezmos y primicias.

Enseñado esto, les dará a entender el sacerdote cómo el que es cristiano vive otra vida más alta que esta temporal, porque vive [fol. 278v] vida espiritual y divina; y que así como el hombre para vivir esta vida temporal es necesario que nazca del vientre de su madre y crezca y tenga fuerzas, y coma y beba y sane de sus enfermedades por las medicinas corporales que dan salud corporal, y conviene que haya autoridad de príncipes que lo gobiernen y otras cosas; así también para vivir vida espiritual es necesario que el hombre nazca espiritualmente y se fortalezca y tome fuerzas espirituales en aquesta vida espiritual, y que tenga sustento y medicina para vivir espiritualmente y sanar de las espirituales enfermedades. Y darles a entender cómo para este efecto dejó Dios instituidos siete Sacramentos, los cuales están obligados a recibir, declarándoles cómo unos son necesarios de tal suerte que si no los recibieren, dejándolos de recibir por no quererlos recibir, que no se salvarán, porque sin ellos no puede el hombre vivir vida espiritual, y así se condenará para siempre, y no gozará de ver a Dios. Los cuales Sacramentos les dirá que son los siete siguientes: [fol. 279r]

El primero: Bautismo.

El segundo: Confirmación.

El tercero: Penitencia.

El cuarto: Eucaristía.

El quinto: Extremaunción.

Estos cinco son necesarios, que si alguno los dejare de recibirlos por no querer se condenará.

Los otros que se siguen son de voluntad: que está en voluntad del cristiano recibirlos si quisiere.

El sexto es Orden sacerdotal.

El séptimo es Matrimonio.

Todo lo cual explicará el sacerdote por los sermones breves que al cabo se pondrán.

Dicho aquesto les persuadirá el sacerdote cómo el perfecto cristiano ha de hacer más para ganar el cielo: lo cual es que sea misericordioso con sus prójimos. Y darles a entender cuánta necesidad tenemos de usar los unos de misericordia con los otros y compadecemos de las necesidades que vemos padecer a nuestros prójimos; y cómo Dios nuestro Señor quiere que los unos socorramos a los otros en sus necesidades. Y [fol. 279v] para esto ordenó que hiciésemos Obras de Misericordia, y que como los hombres tenemos cuerpo y alma, con siete obras socorriésemos las necesidades corporales del cuerpo y con otras siete socorramos las necesidades espirituales del alma; y así les dirá cómo todas las obras de misericordia son catorce, diciendo así: Las Obras de Misericordia son catorce: siete corporales y siete espirituales. Las corporales son estas:

La primera, dar de comer al que ha hambre.

La segunda, dar de beber al que tiene sed.

La tercera, dar de vestir al desnudo.

La cuarta, visitar los enfermos y encarcelados.

La quinta, redimir al cautivo.

La sexta, dar posada a los peregrinos.

La séptima, enterrar los muertos.

Y las otras siete Obras de Misericordia son éstas:

La primera, enseñar a los que no saben.

La segunda, dar buen consejo al que lo ha menester.

La tercera, castigar al que ha menester castigo. [fol. 280r]

La cuarta, corregir al que yerra.

La quinta, perdonar a los que nos injurian.

La sexta, consolar a los desconsolados.

La séptima, rogar a Dios por los vivos y muertos.

En acabando de enseñarles todo lo que el hombre cristiano está obligado a hacer, les debe enseñar la obligación que tiene de apartarse del mal; y lo primero cómo ha de huir de hacer pecado y de cuáles pecados ha de huir, que son los mortales principalmente, y luego los veniales, diciéndoles cómo los pecados mortales se reducen a siete principales. Y así les dirá y enseñará. Los pecados mortales son siete:

El primero: Soberbia	1 ²²
El segundo: Avaricia	4
El tercero: Lujuria	6
El cuarto: Ira	2
El quinto: Gula	5
El sexto: Envidia.	3
El séptimo: Pereza	7

Luego les enseñará cómo estos siete pecados se huyen con otras siete virtudes contrarias [fol. 280v] a ellas, las cuales son las que se siguen:

La primera: Humildad contra Soberbia.	1 ²³
La segunda: Largueza contra Avaricia.	4
La tercera: Castidad contra Lujuria.	6
La cuarta: Paciencia contra Ira.	2
La quinta: Templanza contra Gula.	5
La sexta: Caridad contra Envidia.	3
La séptima: Diligencia contra Pereza.	7

Después procurará el sacerdote²⁴ de enseñarlos a pedir a Dios por la oración todas las cosas de que tuvieren necesidad; y a Nuestra Señora pedirle sea medianera e intercesora ante Dios para que por su intercesión alcancemos lo que le pedimos. Y, así mismo, les enseñará a confirmarse en la confesión de la fe por el Credo, exhortándoles que lo digan cada día. Y porque las oraciones con que este bien se ha de alcanzar nos las ha enseñado Jesucristo Nuestro Señor y la Iglesia, enseñarles han las tales oraciones por esta forma:

El Padre Nuestro que Cristo nuestro Redentor instituyó.

Padre nuestro que estás en los cielos, santificado sea el tu nombre, venga a nos el tu [fol. 281r] Reino, hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo. El pan nuestro de cada día dánoslo hoy, y perdónanos nuestras deudas

²² La numeración que aparece al frente de cada uno de los pecados corresponde al orden en que éstos aparecen en los manuscritos de Nueva York y de Alcalá de Henares. El orden aquí presentado es el mismo que presenta el manuscrito de Bogotá.

²³ Se constata lo mismo que se indicó en la nota precedente.

²⁴ En este lugar, el único manuscrito que utiliza la palabra religioso, es el manuscrito de Alcalá de Henares.

ainsí como nosotros las perdonamos a nuestros deudores, y no nos traigas²⁵ en tentación, mas líbranos de mal. Amén.

El Ave María que compuso el Arcángel San Gabriel y la Iglesia.

Dios te salve, María, llena de gracia, el Señor es contigo, bendita eres entre todas las mujeres y bendito es el fruto de tu vientre, Jesús. Santa María, Madre de Dios, rogad por nos y por todos los pecadores, ahora y en la hora de nuestra²⁶ muerte. Amén.

La Salve Regina compuesta por la Iglesia.

Sálvete Dios, Reina Madre de misericordia, vida y dulzura, esperanza nuestra. Dios te salve. A ti te llamamos los desterrados hijos de Eva, a ti suspiramos gimiendo y llorando en este valle de lágrimas. Ea, pues, abogada nuestra, vuelve a nosotros esos tus ojos misericordiosos, y después de este destierro muéstranos a Jesús, fruto bendito de tu vientre. ¡Oh clemente, oh piadosa, oh dulce Virgen María! [fol. 281v] Ruega por nos, Santa Madre de Dios, porque seamos dignos de las promesas de Jesucristo. Amén.

El Credo compuesto por los Apóstoles.

Creo en Dios Padre, todo poderoso, criador del cielo y de la tierra, y en Jesucristo su Hijo, un Señor nuestro, que fue concebido por [el] Espíritu Santo, y nació de la Virgen Santa María, y padeció só el poder de Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado, y descendió a los infiernos, y al tercero día resucitó de entre los muertos, y subió a los cielos y está sentado a la diestra de Dios Padre todo poderoso, [de] donde vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos. Creo en el Espíritu Santo, y [en] la santa Iglesia Católica, y [en] la comunión de los Santos, y [en] la remisión de los pecados, y [en] la resurrección de la carne y [en] la vida perdurable que nunca se acaba. Amén.

²⁵ En la margen se lee: “aygas”. Esta forma del verbo hacer no aparece en ningún otro manuscrito.

²⁶ En la margen se lee: “la”. Este artículo aparece en los manuscritos de Madrid y de Alcalá de Henares: “y en la hora de la muerte”. El manuscrito de Bogotá conserva la misma formulación de este manuscrito.

Protestación de la fe:

Señor mío Jesucristo, Dios y Hombre verdadero y redentor mío. Yo protesto delante de tu santísima majestad, y delante la gloriosa Virgen Santa María tu bendita madre, y delante todos los Santos y Santas de la [fol. 282r] corte del cielo, que ahora y para siempre jamás quiero vivir y morir en la Santafé de la Iglesia Católica Romana, como verdadero y fiel cristiano. Y para ello te suplico, Señor mío, me des tu gracia y me confirmes en tu Santa fé, y me defiendas del demonio. Por tu santa pasión y misericordia. Amén.

Capítulo 26. Del sacristán

Item. Se ordena y manda que el sacerdote haga cada día tañer a misa y vísperas y a la oración; y que las horas las diga en la iglesia, en especial vísperas principales; y que tenga un muchacho o dos deputedos para sacristanes. Que tengan cuidado de todo esto y de tener la iglesia limpia, y hacerla adornar con flores y ramos los días de fiestas principales, de suerte que despierte a devoción el ornato de la dicha iglesia.

Capítulo 27. Del tañer a la oración y el orden de decirla

Asimismo, se ordena y manda que cada día en la tarde, puesto el sol, se taña a la [fol. 282v] oración; y dé orden y mande el sacerdote a los muchachos de cada capitán que en tañendo a la oración se junten los de cada capitania en cierto lugar, donde pondrá una cruz para este efecto, y allí se pondrán²⁷ de rodillas y dirán el Ave María, cantada en voz alta; y aun procurará que, si pudiere ser, salgan a él indios cristianos grandes a lo mismo, y no digan allí más que aquesta salutación nueve veces, diciendo al principio de aquesta manera:

En aquel tiempo fue enviado por Dios el Arcángel San Gabriel a una Virgen desposada con un varón llamado José, y la Virgen se llamaba María, y entrando donde la Virgen estaba, dijo: Dios te salve María, etc. Y prosigan sus nueve Ave María[s], y al cabo de ellas digan la oración que se sigue.

²⁷ En la margen se lee: “hincarán”. Esta forma verbal es la misma que emplean los manuscritos de Nueva York y Alcalá de Henares. El manuscrito de Bogotá utiliza la misma forma verbal que emplea este manuscrito.

Oración

Dios que quisiste hacerte hombre en las entrañas de la bienaventurada Virgen Santa María, enviándole esta embajada por el Arcángel San Gabriel, concede a los que te suplicamos, que todos los que verdaderamente creemos que esta Virgen es verdadera Madre [fol. 283r] de Dios, seamos por su santa intercesión ayudados ante tu divina majestad. Lo cual, Señor, te pedimos por tu Hijo Jesucristo nuestro Señor. Amén. Acabada esta oración, se irán en paz a sus casas.

DE LO TOCANTE A LA ADMINISTRACIÓN DE LOS SANTOS SACRAMENTOS

Capítulo 28. Del Bautismo.

Primeramente, para administrar el santísimo sacramento del bautismo con la decencia debida, y como la Santa Madre Iglesia lo tiene ordenado, debe el sacerdote procurar cómo en la capilla que dijimos cuando tratamos de la edificación de las iglesias que se ponga en ella una pila de piedra o de barro vidriada, y el pie hueco con un pozo debajo como piscina, donde se consuma el agua bendita donde se hubiere bautizado la criatura, por razón del óleo que se le pone al bendecir el agua. Y advierta el sacerdote que esté la dicha pila cerrada con una tabla y muy limpia con su quita polvo; y haga adornar la dicha capilla cuando se hubiere de bautizar algún niño; y ningún sacerdote se atreverá a bautizar fuera de la dicha pila; y si fuere [fol. 283v] adulto el que hubiere de bautizar sea de suerte que el agua caiga dentro y en ninguna manera fuera de la pila, por el santo óleo dicho.

Capítulo 29. De la forma de bautizar

Item. Porque todos se conformen, se manda que en el bautizar haya una conformidad y todos se bauticen *per unum modum*, el cual se pone adelante.

Capítulo 30. De la solemnidad con que se deben bautizar

Item. Porque en los principios del cristianismo es bien que se entienda la santidad de los sacramentos, y la reverencia que les han de tener, y la santidad y respeto con que los han de recibir, se manda que todos los sacerdotes se

conformen en mandar que el que hubiere de ser bautizado, venga²⁸ a la iglesia (a serlo) con el mejor ornato que pudieren y con ropas limpias; y si es adulto le hagan antes lavar y limpiar, así en el cuerpo como en el vestido, para que sepa que llega a sacramento santo; y para [fol. 284r] los niños así mismo se hará la misma prevención; y lo mismo exhortará a los padrinos por que vayan limpios y con buenas ropas. Y procurará el sacerdote de tener una camisita y algunos paños labrados para los niños pobres, y plato y salero y toallas, y jarro y vela y sal para este efecto. Todo puesto en el arca de la sacristía con limpieza²⁹, diputado todo para este efecto solo. Y así mismo tendrá óleo y crisma y manual, y hará todas las ceremonias en él contenidas, o bautizará, por la forma que en este Catecismo se pondrá, y no bautizará si no fuere con sobrepelliz y roquete el religioso, o con alba y con su estola. Y hará adornar la iglesia muy bien, [en] especial cuando hubiere bautismo solemne, como luego se dirá, porque se entiende la grandeza de este divino sacramento.

Capítulo 31. Del Bautismo de Adultos

Item. Por cuanto se ha de tratar de otra manera en el bautizar los adultos que con los niños, se manda que el sacerdote, antes que los traigan a recibir este santo sacramento del bautismo, los catequice lo uno por los sermones [fol. 284v] que van al cabo acerca de los artículos de la fe, enseñándoles quién Dios es, y la creación y redención, y el premio que Dios da a los que son cristianos y guardan su ley, y el castigo con que castiga a los que no se bautizan[y] ni quieren ser cristianos, y a los que ya que lo son y no guardan la ley de Dios, como se contiene en los artículos de la fe y en los sermones que decimos que van al cabo de este Catecismo.

Y estará advertido el sacerdote que antes que le dé este santísimo sacramento trabaje [para] que entienda todo lo dicho, en la mejor forma que

²⁸ En la margen se lee: “traigan” Esta forma verbal es la misma que utilizan los manuscritos de Nueva York y de Alcalá de Henares. El manuscrito de Bogotá emplea la misma forma verbal de este manuscrito. Es necesario destacar que el verbo empleado por los manuscritos de Nueva York y de Alcalá de Henares deja entrever que se trata del bautismo de niños, mientras que el verbo empleado por los manuscritos de Madrid y de Bogotá hace alusión al bautismo de adultos. De otra parte, el contenido del paréntesis es ajeno a los manuscritos de Nueva York y de Alcalá de Henares.

²⁹ En la margen se lee: “y limpio...”. Esta expresión es la misma que utilizan los manuscritos de Nueva York y de Alcalá de Henares. El manuscrito de Bogotá emplea la misma expresión que aquí se subraya.

pudiere, o por lo menos que entienda que en bautizarse consiste la salvación como principio de salud espiritual, y que sin aqueste bautismo no se puede salvar, y que esta obligación de la ley de Dios se hace juramento en el bautismo como adelante se le enseñará.

Y si estuviere el adulto enfermo y pidiere el bautismo con eficacia, ora sea por haberlo persuadido del sacerdote, ora sea por su *propio motu*, y viere el sacerdote que no puede escapar, no deje de bautizarlo, confiado en que Dios lo ha alumbrado interiormente.

Pero si fuere el que se hubiere [fol. 285r] de bautizar hijo de infieles y niño, y pidieren los padres que lo bauticen tendrá el sacerdote sobre éste tal especial cuidado en de que lo envíen a la doctrina en siendo de edad, y si no lo quisieren enviar a la doctrina o supiere que lo atraen y enseñan a idolatrar, quitárselo ha y pondralo con los veinte que dijimos que han de estar siempre en la doctrina, y compelerá a los padres que lo sustenten de lo necesario. Y si fuere hijo de padres, uno fiel y otro infiel, y quisiere el fiel bautizar a su hijo y el infiel no, bautizarlo ha en favor del fiel, teniendo el sobredicho cuidado que queda advertido. Y si acaso el hijo del fiel e infiel no se hubiere bautizado, dentro de los términos que los fieles bautizan a sus hijos, compelerá al padre fiel a que bautice su hijo, porque tiene obligación a bautizarlo el padre fiel, y el sacerdote a hacerlo bautizar; pero si acaso se pasase [el] tiempo por algún caso y viniere el muchacho a edad de discreción, que será de edad de diez años, y no se quisiese bautizar, no lo compelerá, porque no se reciba el bautismo invito (Cap. cum. 1s q 8, y Soto, 4, s. d. 39, art. [fol. 285v] 3)³⁰; aunque le debe persuadir a ello.

Capítulo 32. De los padrinos

Item. Procurará el sacerdote de enseñar algún número de indios y de indias de buena edad de los cristianos, para que sean padrinos y madrinas de los que se han de bautizar; y advertirá que no sean padrinos de uno el que fuera casado y su mujer, sino que el padrino y la madrina no sean entre sí casados, por evitar³¹ escrúpulos. Y a estos dichos indios que ainsí señalare para padrinos y

³⁰ En la margen ese lee: “Cap. cum 1S. q. 8. et Soto in 4. Sent. dist. 39. art. 3”. La referencia presenta ligeras diferencias en todos los manuscritos.

³¹ En la margen se lee: “quita”. Este verbo es ajeno a los manuscritos que conocemos. Sin embargo el de Alcalá de Henares lo emplea pero en infinitivo.

madrinas los instruirá muy bien en las cosas de la fe, para que sepan lo que han de enseñar a sus ahijados; y también los instruirá en lo que han de responder cuando sirvan al bautismo de sus ahijados, y no consentirá que haya más de un padrino y una madrina, por evitar confusión en la afinidad espiritual.

*Capítulo 33. Del cuidado que el sacerdote
tendrá de escribir los bautizados*

Item. Para que el sacerdote tenga cuenta y sepa cuáles son cristianos, tendrá un libro [fol. 286r] particular para los bautismos, en el cual, antes que el bautizado y sus padrinos salgan de la iglesia, tendrá cuidado el sacerdote de escribirlo en el libro, poniendo el nombre del que se bautizó, (el cual procure sea nombre de algún santo, y no ponga a todos ni a muchos un nombre, sino distintos); y también escribirá hijo de quién es, poniendo el nombre del padre y madre y a qué capitán pertenece, y el nombre del padrino y madrina; y al cabo dirá en qué mes y día y año lo bautizó, y firmarlo ha de su nombre. Y haga una exhortación a los que allí estuvieren presentes, dándoles a entender el efecto que en el alma causa aquel bautismo por virtud de Dios, cómo da vida espiritual y cómo se limpia el alma del pecado, etc., porque tomen afición a este santo sacramento; y a los padrinos les dirá la obligación que tienen a mirar por sus ahijados.

Capítulo 34. Del Bautismo Solemne

Item. Porque la Iglesia tiene instituido que haya dos veces en el año bautismo solemne, que es la Pascua de Resurrección, la víspera [fol. 286v] o el primer día, y así mismo la Pascua del Espíritu Santo, y así lo usan entre los gentiles que de nuevo se convierten, se ordena y se manda que el sacerdote tenga especial cuidado de tener algún cierto número de catecúmenos por espacio de algunos meses, catequizándolos hasta alguna de las dichas Pascuas; y a los que estuvieren mejor catequizados para uno de los dichos días, los aperibirá que adornen la iglesia y se vistan y adornen de ropas limpias, y llevarlos han con procesión y cruz, con el orden que el Manual dispone, para bendecir la pila, y bendita los bautizará. Y si pudiere para aquel día llame otro sacerdote o más que le ayuden, para que con más solemnidad se haga; y hará lo que en el capítulo pasado se dijo, cuanto al escribirlos en el libro del bautismo, y hacerles ha un sermón tratando lo que atrás dijimos, aficionándolos a la nueva vida que desde aquel día comienzan.

*Capítulo 35. Del Sacramento
de la Confirmación*

Item. Por quanto el santo sacramento de la confirmación es necesario para confortar con [fol. 287r] fuerza espiritual a los recién convertidos a la fe, y se han visto singulares efectos por falta de este sacramento, por tanto, se manda que el sacerdote tenga cuidado cuando supiere que Su Señoría u otro Prelado que le suceda o con su licencia va a confirmar, de ver por el libro del bautismo los que se deben confirmar. Y aperebirlos ha para que tengan vendas y velas y por la pobreza de algunos procurará tener algún número de vendas y algunas velas para la confirmación; y tendrá agua en la pila del bautismo. Y hará en el margen del libro del bautismo una cruz de esta forma †, frontero del nombre del confirmado, para que sea señal que el nombre que tiene la tal cruz está el nombrado por el tal nombre confirmado. Y porque no haya confusión en los padrinos tendrá en el pueblo uno o dos señalados para padrinos de todos los confirmados, y escribirse han en el libro como son padrinos de los que se confirmaron aquel año. Y, ansí mismo, se pondrá el año de la confirmación en el margen abajo de la cruz dicha en esta forma que en el margen se señala.³² [fol. 287v]

*Capítulo 36. Del Sacramento
de la Penitencia*

Lo primero que el sacerdote debe hacer y se ordena que haga para la administración de este santo sacramento es que ponga por memoria todos los indios cristianos, ainsí hombres como mujeres, de diez años arriba, por la rusticidad de esta gente y poca capacidad que tiene para recibir este sacramento. Y para administrarlo tendrá un lugar diputado y señalado en la iglesia con alguna señal de autoridad donde administre este santo sacramento y sea lugar público que³³ pueda ser visto; y no administre este santo sacramento sino en el dicho lugar, ni tampoco lo administre fuera de la iglesia, sino a los enfermos.

³² En la margen aparece el siguiente ejemplo: † año 1576.

³³ En la margen se lee: “donde”. Este adverbio es el mismo que emplean los manuscritos de Nueva York y de Alcalá de Henares. El manuscrito de Bogotá emplea la misma conjunción de este manuscrito.

La Confesión General

Yo pecador muy errado y culpado, me confieso a Dios y a Santa María y a San Pedro y a San Pablo y a San Miguel el Ángel, y a todos los Santos y Santas de la corte del cielo, y a vos Padre espiritual, que pequé mucho con el pensamiento, con la palabra, con la obra, y por mi negligencia; de [fol. 288r] lo cual digo a Dios mi culpa: Señor, grande es mi culpa, de todo me arrepiento de buen corazón y de buena voluntad. Y reniego del diablo y de todas sus obras, y tórname siervo y vasallo de mi Señor Jesucristo. Y ruego y pido por merced a la bienaventurada Virgen María, Madre de Dios, ruegue por mí a su Hijo Jesucristo me quiera perdonar todos mis pecados; y a vos, Padre espiritual, de su parte me absolváis y deis penitencia de ellos.

Capítulo 37. De la postura que han de tener los indios en la confesión

Habiendo dicho la confesión, los enseñará el sacerdote cómo han de estar confesándose, destocados, hincadas ambas rodillas y puestas las manos, los ojos bajos y la cabeza algo inclinadas, como quien está con vergüenza ante Dios diciendo sus pecados. Y exhortarles ha el sacerdote que les pese por haber caído en desgracia y enemistad de Dios, y que tengan propósito de no ofenderle más; y que siempre que vinieren a confesarse traigan pensados sus pecados, porque la confesión [fol. 288v] ha de ser entera, etc. Y así mismo les diga la grandeza de este sacramento santo, como es medicina que sana y limpia el alma, y los demás efectos que hace; y persuádales a los demás Ladinos que se confiesen en algunas fiestas principales.

Capítulo 38. Del recato que se ha de tener en las preguntas

Item. Por cuanto éstos son tiernos en la fe, y aún no saben guardarse ni defenderse de las tentaciones del demonio, estará muy advertido el sacerdote en lo que les debe preguntar en la confesión; y no les pregunte cosa alguna, fuera de aquello que les puede traer a la memoria aquellas cosas en que ordinariamente pueden caer o haber caído contra el mandamiento en que los van examinando, lo cual puede colegir de las costumbres que de ordinario hay en aquel pueblo, o en aquella particular persona, según lo que puede colegir de lo que le va confesando; y no les haga otras preguntas extraordinarias, de que se siga enseñarles nueva manera de pecar. [fol. 289].

*Capítulo 39. De las penitencias
que hay de imponer al penitente*

Item. Advierta el sacerdote en lo tocante al imponer de las penitencias, que sean tales que el indio las pueda entender y cumplir, avisándole cómo está obligado a cumplirlas; y trabajará que sean cosas punitivas de la culpa y preservativas de los pecados y de la inclinación a que lo sintiere inclinado; y persuadirle ha el dolor y arrepentimiento, en especial al tiempo que le está absolviendo.

*Capítulo 40. De la exhortación que se ha de hacer
a los indios para que reciban este santo sacramento*

Item. Por cuanto estos indios no entienden la necesidad que hay de recibir este santo sacramento, y como de él ningún daño se sigue, sino salud al alma enferma: exhortarles ha el sacerdote a que lo reciban diciéndoles que así como el cuerpo enfermo tiene necesidad de ser curado para que no muera, así el alma también enferma ha de ser curada con este santo sacramento [fol. 289v] que Dios nos dejó por medicina de los pecados, y que el que ha pecado, si no se confiesa, se condena, etc.; y que en este sacramento manda Dios que lo que allí se trata, no se puede decir a nadie, porque el sacerdote está en lugar de Dios, y allí dicen sus pecados a Dios, y así como no los ha de decir Dios a nadie, tampoco el sacerdote los puede decir, sino [que] todo queda secreto y no lo sabrá nadie, sino sólo Dios y ellos que lo están allí tratando. Todo lo cual es necesario avisar por la terneza de estos recién convertidos, porque no teman recibir este santo sacramento tan necesario a la vida espiritual.

*Capítulo 41. Del Santísimo Sacramento
del Altar que es la Eucaristía*

Para que este santísimo sacramento de la Eucaristía se celebre con la decencia debida a tan soberano y divino misterio, se ordena y manda que el sacerdote tenga especial cuidado de tener limpia la iglesia, así en el techo como en el suelo de ella, no consintiendo que haya polvo ni telarañas, y que esté muy barrida de ordinario y regada, y si [fol. 290r] fuera encalada, muy espolvoreadas las paredes, teniendo deputados algunos de los muchachos para este efecto; y en las fiestas como atrás dijimos la hará adornar con ramos y flores y juncia y otras buenas invenciones, según la grandeza de la fiesta que se

celebre, de suerte que el ornato dé a entender la solemnidad y grandeza suya, para que con estas cosas se despierten los indios a devoción y a entender la fiesta que es.

*Capítulo 42. De los sermones que en
tales días de fiesta se deben hacer*

Item. Se les encarga a los tales sacerdotes que en los días de fiesta, en los sermones que hicieren declaren la festividad que se celebra y la razón que la Iglesia tiene para hacer aquella fiesta en honra del santo o santa cuya es, tratando de su vida, lo que por Dios hizo, la merced que Dios le hizo llevándole a su gloria, y cómo quiere que nosotros le honremos y festejemos su día, para que trayéndole a la memoria le imitemos; y lo mismo darán a entender si fuera Pascua o Domingo. [fol. 290v]

Capítulo 43. Del ornato del altar

Item. Procurará el sacerdote como el altar esté adornado con imágenes, frontal, y manteles; todo muy limpio; y, así mismo, en todo lo tocante a este santo misterio, como cáliz, ara, corporales, purificadores, paños de cáliz y de manos, y palias, en los corporales en que se envuelvan, advirtiéndole que todo esto es cosa que tan cercana anda y toca al Sacrosanto Cuerpo y Sangre de nuestro Redentor y es custodia de ello. Y también tendrá la misma curiosidad y limpieza en las vestimentas sacerdotales, teniéndolas muy labradas y muy bien dobladas con mucha curiosidad, y guardadas en su caja diputada para esto. Y no consienta que las traten indios, antes les dé a entender que todo aquello es tan santo, que no pueden tocar, sino con licencia del sacerdote, avisándole al que diere la limpieza de manos con qué a tales vestimentas ha de llegar, para que cobren temor y reverencia a las cosas santas y no piensen serles cosas comunes, dándoselo [fol. 291r] así todo a entender.

Capítulo 44. De las hostias

Item. Se le manda al sacerdote que diga misa con hostia entera y no con forma pequeña; y en tierra caliente con hostia fresca de no más de ocho días, y en tierra fría con hostias de no más que de quince días.

Capítulo 45. *Del recato que se debe tener en dar
larga para que los indios infieles vean [el misterio de la]*³⁴ Misa

Item. Se ordena y manda que por cuanto este misterio es el más alto de los que contienen los santos sacramentos, y no merecen gozarlo ni verlo, sino sólo los fieles, que no consienta el sacerdote que ninguno que no haya recibido agua de bautismo vea este divino sacramento, sino que se guarde el derecho que dispone que los catecúmenos sólo sean admitidos no más de hasta el Credo cuando se dice en la misa, y cuando no hasta dicho el Evangelio, y antes de la ofrenda sean echados fuera de la iglesia todos los [fol. 291v] tales catecúmenos, dándoles a entender la razón porque los echan fuera, y no prosiga a la ofrenda hasta que estén fuera los catecúmenos, y donde ni desde fuera aun no lo vean. Para el cual efecto tendrá apartado lugar en la iglesia, donde estén los catecúmenos como desde la mitad de la iglesia para abajo, y los cristianos más cercanos al altar, de suerte que entre unos y otros haya algún espacio que los divida. Y habrá un portero que tenga cuidado de admitirlos a la iglesia y de echarlos a su tiempo fuera, y que a los que son *mere* gentiles no los consienta entrar a la iglesia en ningún tiempo, si no que fuera, (como dijimos) se les predique, porque Ezequiel en el capítulo 44 dice: *omnis filius alienigeni*³⁵ *incircumscissus corde et incircumcisis carne, non ingrediatur sanctuarium meum.*

Capítulo 46. *De las Misas que ha de decir por el Pueblo*

Item. Por cuanto el sacerdote es medianero entre Dios y el pueblo, en especial por [fol. 292r] el sacrificio de la misa, se ordena y manda que los domingos y fiestas, que abajo se declarará que los indios son obligados a guardar, dirá misa por el pueblo, con aquella colecta *Et gentes indorum*, etc. Y enseñarles ha un día en la semana las ceremonias cristianas como cuando de que cuando³⁶ entraren en la iglesia han de tomar agua bendita, etc.; y el sacerdote todos los domingos les echará agua bendita revestido, con aquella antifona: *Asperges*

³⁴ En este manuscrito no aparece la inscripción que añadimos, la cual aparece en los demás manuscritos.

³⁵ En los manuscritos de Nueva York y Alcalá de Henares se lee *alienigea*.

³⁶ La expresión “de que”, además del adverbio “cuando” que le sigue, son adiciones introducidas por el copista al parecer por inatención, pues la frase sin dicha adición es mucho más clara.

me, Domine, con su oración ordinaria del *asperges*. Y enseñarles ha, así mismo, cuándo han de estar de rodillas y sentados y en pie, diciéndoles que cuando entran, en persignándose y santiguándose, se hincan de rodillas y digan el Credo y el Pater noster y Ave María, y luego se asienten hasta que el sacerdote les eche el agua bendita; y que luego que el sacerdote comience a echar agua bendita se levanten hasta que vuelva al altar. Y comenzando la misa se hincan de rodillas, y cuando diga la Oración estén en pie; cuando digan la Epístola se asienten hasta que digan el Evangelio y Credo; y dicho se asentarán [fol. 292v] hasta que comience el Prefacio, que en comenzándolo se han de levantar hasta que digan *Sanctus* que entonces se hincarán de rodillas hasta haber consumido. Y luego se levantarán y estarán en pie hasta acabar la misa; y luego se hincarán de rodillas para recibir la bendición del sacerdote. Y en descendiendo el sacerdote del altar se podrán ir a sus casas. Y procurará el sacerdote decirles la significación de todas estas cosas y avisarles el silencio que han de tener en la iglesia, y cómo no han de estar hablando ni mirando más que al sacerdote y [al] altar.

Oración para adorar el Santísimo Sacramento

Item. El sacerdote enseñará a los indios cómo han de adorar el Santísimo Sacramento, diciendo a la hostia: adórote, Señor mío Jesucristo, Hijo de Dios vivo que por salvar al mundo te hiciste hombre y moriste en la Cruz por nosotros, siendo verdadero Dios y hombre, y en esa Hostia te vemos por fe, y te ofrecemos hoy por nuestro bien a tu eterno Padre. [fol. 293r]

Oración al Cáliz

Adórote, verdadera Sangre de mi Señor Jesucristo, Hijo de Dios vivo, que por redimir al mundo te derramó en la Cruz, y hoy te ofrecemos al Padre Eterno en sacrificio por nuestro bien.

Oración a la Hostia postrera

En vuestras manos, Señor, encomiendo mi ánima, pues sois mi verdadero Dios y Redentor.

Capítulo 47. De la vigilancia³⁷ que ha de tener el sacerdote en no dar a los indios este Santo Sacramento

Y porque³⁸ estos indios son imperfectísimos en conocer y estimar el bien que en este santísimo sacramento hay, no lo dará a ninguno si no habiéndolo examinado y quedando el sacerdote satisfecho, y aun con recato de enviarlo al prelado diocesano y que le dé licencia para comulgar y no de otra manera alguna.

Capítulo 48. Del Santísimo Sacramento de la Extremaunción [fol. 293v]

Item. Por cuanto este sacramento da gracia, y podría ser que el indio estuviese en tal disposición que recibéndole se salvase, y no recibéndole se condenase, pareció a su Señoría Ilustrísima que con parecer suyo se les dé teniendo el sacerdote cuidado de avisar a los deudos del enfermo que lo tengan con ropa limpia, y limpios pies y manos, y rostro y oídos, y diciéndole el efecto que hace; y cómo Dios mandó que esto se hiciese para el dicho efecto; y hará el sacerdote todo lo contenido en el Manual, avisando cómo han de acompañar el santo óleo, y tañerá la campana para este efecto, y avisará que tengan la casa limpia.

Capítulo 49. Del Santísimo Sacramento del Matrimonio

Primeramente, para que dicho sacerdote administre este sacramento santo, sin errar en la administración de él, lo primero que debe hacer es ver lo antes tratado aquí [a]cerca de este sacramento. Lo segundo debe advertir que los yerros que en este sacramento se cometen, son de dificultoso remedio [fol. 294r] y graves. Lo tercero debe considerar que los hombres y mujeres tienen derecho natural al uso del matrimonio, por la inclinación que les dio naturaleza a la procreación de los hijos. Y así el Concilio Tridentino quiso que nadie le impidiese este derecho, y pone graves penas y censuras a los que lo impidieren. Por lo cual debe, el sacerdote trabajar de les conservar este derecho, en especial siendo estos indios ahora incapaces de profesar otro algún estado de los que

³⁷ El manuscrito de Alcalá de Henares es el único que utiliza el sustantivo “recato” en lugar de “vigilancia”.

³⁸ El manuscrito de Alcalá de Henares es el único que utiliza la expresión “Por cuanto...” en lugar de “Y por que...”.

la Iglesia tiene, sino solo el del matrimonio, y por los graves daños que de no casarse se siguen, como es estar siempre amancebados, o no multiplicarse y quedar las tierras desiertas.

*Capítulo 50. De la diligencia que hará el sacerdote
para saber las leyes que tienen [los indios] en el matrimonio*

Item. Por cuanto entre estos indios hay diversos modos de casarse, unos por señas, otros por dádivas, otros por palabras, y ansí mismo puede haber algunas leyes prohibitivas del casamiento, o por ser parientes [fol. 294v] o afines, o por ser de otra nación o secta, o por ser de otros pueblos donde hay enemistades, y los príncipes por evitar algunos daños a sus súbditos, han mandado algunas cosas, prohibiendo los matrimonios en su ley, y podría ser que por la tal prohibición, los tales matrimonios no fuesen válidos. Por tanto, entrando el sacerdote en el pueblo, procurará saber si el cacique ha puesto a algún matrimonio impedimento por ley expresa o por costumbre, para que no valgan, como se ha mandado que los indios de esta nación o pueblo no casen con otros de otra nación o pueblo o secta, por inconvenientes que se siguen a su pueblo o república, que los tales no serán válidos, por cuanto son contratos naturales que el señor natural puede impedir, los cuales dará el sacerdote por no matrimonios. Y para evitar escrúpulos, convirtiéndose entre ambos y queriendo permanecer, hará ratificar el tal matrimonio; y si no quisieren vivir juntos juzgará el tal conforme a lo que se dirá o en el capítulo de los matrimonios de los [fol. 295r] infieles que se convierten a la fe.

También inquirirá de las ceremonias con que el uno al otro de los que se casan se reciben, si es por palabras con que explican la voluntad que tienen en recibirse el uno al otro por marido y mujer de presente, o si es por señales que significan lo mismo que si fuesen palabras, y que ya están en común recibidas las tales señales por significativas de aquella voluntad y consentimiento; o si es por dádivas que sirven de palabras y son las tales dádivas significativas de la misma voluntad y consentimiento, dándolas el uno y recibíendolas el otro. Todos los matrimonios ansí celebrados los dará el sacerdote por ratos y firmes, no siendo alias personas impedidas por naturaleza o por ley, que con escándalo y castigo prohíbe que las tales personas se casen, como adelante se dirá tratando de los impedimentos y conforme a lo arriba dicho y advertido en este capítulo.

Pero si las tales señales o dádivas pasan entre los padres sin haber entre ellos alguna aprobación exterior [fol. 295v] por donde se signifiquen estar por lo que los padres concertaron, y darse consentimiento por muestras exteriores: el tal no será matrimonio; aunque se duda si el recibirse el uno al otro a los actos matrimoniales, por haber precedido entre los padres las señales y dádivas, si será bastante, y pareció ser así; y por tal lo declara Su Señoría Ilustrísima, por cuanto parece aquel consentir por actos exteriores en lo hecho³⁹, y aquel recibirse es acto demostrativo de la interior voluntad. Aunque será en tal caso justo y buena cautela que convertidos lo ratifiquen por las palabras con que los fieles suelen celebrar este matrimonio.

*Capítulo 51. De las amonestaciones que
han de preceder en el casamiento de los fieles*

Item. Para que los fieles se casen, deben preceder las amonestaciones de la Iglesia para que celebren sin impedimentos, y explicando el sacerdote en particular los impedimentos que hay (como adelante se [fol. 296r] dirán), y diciéndoles que si se casan teniendo algún impedimento de los que allí se dicen, que no quedan casados, y que los castigarán si con el tal impedimento (sabiéndolo) se casaren; y no contento con esto, antes que los case, les hará a los novios las preguntas por los dichos impedimentos, dándoles el dicho aviso.

*Capítulo 52. De las solemnidades
con que este sacramento se debe celebrar*

Item. Por cuanto ya no puede haber matrimonios clandestinos, por haberlos prohibido el Concilio Tridentino, y dado el modo que en el celebrar los matrimonios se debe tener, como es que precedan las amonestaciones y que sea delante de testigos, y los case el sacerdote propio de su parroquia, o que si hubiere alguna malicia para impedirle, que delante de los dichos dos o tres testigos y por mano del sacerdote, se casen primero, y después se hagan las amonestaciones, y que no se junten hasta ver si sale algún impedimento, y si saliere, que sea nulo lo hecho, siendo impedimento [fol. 296v] del derecho que anula el matrimonio. Supuesto esto que se debe hacer, procurará el cura

³⁹ En la margen se lee: "dicho". Este verbo no es utilizado en ningún otro de los manuscritos que conocemos.

cuando los hubiere de casar, precediendo las amonestaciones, que jamás se casen, sino velándolos juntamente, y cuando por la malicia dicha se hubieren de casar antes de las amonestaciones, que luego que parezca no salir ningún impedimento, los vele antes que se junten, y procurará que el tal matrimonio siempre se celebre en la Iglesia con toda solemnidad, revestido el sacerdote, y haciendo todo lo que en la forma del casar y velar se ordena en el Manual; o en forma que su Señoría Ilustrísima diere, que irá en este Catecismo. Y procurará el sacerdote como los novios y padrinos vengan bien adornados y traigan sus velas y ofrenda al sacerdote; y que aquel día se aderece la iglesia con flores y otras cosas; y hacerles ha decir al tiempo de casarlos estas palabras: Yo, *fulano*, recibo a vos *fulana*, por mujer; y ella diga otras semejantes a él, o las que hallaren en el Manual con que se deben recibir; avisándoles que siempre tengan en la voluntad de hacer lo que las palabras dicen. [fol. 297r]

*Capítulo 53. De la exhortación con
que el sacerdote ha de hacer a los novios*

Item. Por cuanto el sacramento del matrimonio es sacramento de la Ley de gracia, y que recibéndolo el hombre con debida disposición se le da gracia, debe el sacerdote antes que lo reciban aplicarlos a la confesión y hacerles que se confiesen; y después de casados y velados les dirá la santidad de este sacramento, y cómo Dios lo ordenó para que fuese misterio divino, y cómo el Hijo de Dios interpuso en él su sangre para que los casados santamente se tratasen, y les diese gracia para que se amasen mucho el uno al otro y se tratasen con limpieza y honestidad y no se dejasen vencer de la pasión de la carne, explicándoselo por los mejores términos que pueda; y darles a entender la obligación que tienen a guardarse lealtad el uno al otro, y cómo el cuerpo de la mujer, cuanto a los actos matrimoniales, sólo es del marido, y el del marido sólo es de la mujer para los dichos actos, y que peca gravemente la mujer [fol. 297v] dando su cuerpo a otro que no sea su marido, y el marido teniendo cuenta con otra mujer; y cómo la mujer no puede tener más que un marido, así el marido no puede tener más que una mujer, y que viviendo (como deben) juntos ambos no se pueden apartar ni casar porque están ligados con la mano de Dios, y así tienen obligación a quererse mucho, y a criar ambos sus hijos; y que el principal trabajo de la mujer ha de ser dentro de la casa, y el del marido ha de ser en el campo y fuera de casa; y todo se les dé a entender por el mejor modo que pudieren con ejemplos que persuadan a todo lo dicho, que todo es de mucha importancia.

Capítulo 54. De los impedimentos de los matrimonios

Para entender los impedimentos que impiden y anulan el matrimonio, es de notar que el primer impedimento es por disparidad del culto, como ser el uno fiel y el otro infiel. Este impedimento anula el matrimonio que se hiciere, de suerte que los contrayentes no quedan casados. [fol. 298r]

*Capítulo 55. Del impedimento de la
disparidad y condición de los contrayentes*

Item. Es impedimento que impide el matrimonio y lo anula, cuando uno es esclavo y el otro libre, no sabiendo el libre si su compañero es esclavo, y en sabiéndolo no consintiendo en lo hecho, se declarará no ser matrimonio ni estar los dos casados; y si quisiere al compañero por mujer o marido, han de ratificar lo hecho por palabras expresas ainsí el uno como el otro, recibíendose de nuevo.

Capítulo 56. De los impedimentos por falta de edad

Item. No son capaces y son impedidos para casarse los que no tienen edad, como si la mujer es de menos edad de doce años, y el hombre de menos edad de catorce, teniendo cualquiera de ellos la dicha falta de edad o por lo menos ha de tener la mujer de diez y medio arriba, y el hombre de doce y medio arriba, que falte poco para llegar a la edad del derecho que se dijo. [fol. 298v]

*Capítulo 57. Del impedimento por
falta de libertad, siendo uno casado o desposado*

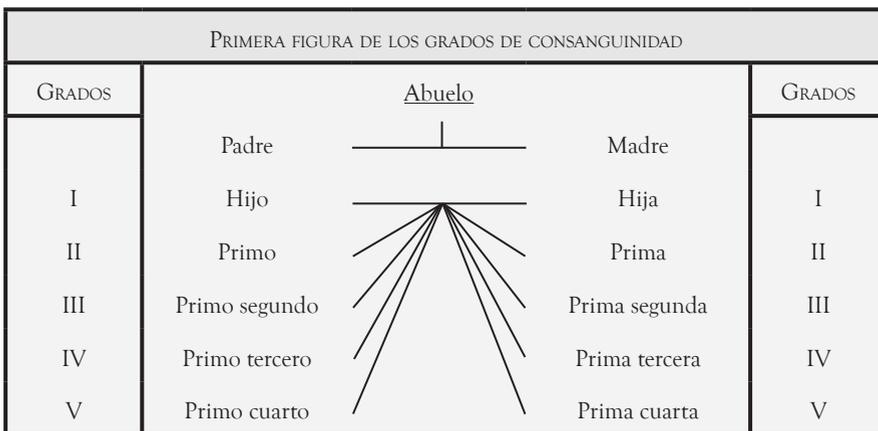
También es impedimento que anula cuando alguno de ellos es casado, pero si es desposado por palabras de futuro, impide el tal desposorio para que no se puedan casar con otro o con otra sin pecado; y el sacerdote no casará al que tal palabra hubiere dado, sino dirá que la cumpla si no se la soltara la persona a quien [se] la dio, o si no hubiere nacido entre ellos alguna grave enemistad que no se pueda en breve remediar, o si el compañero desposado hubiere caído en alguna grave y contagiosa enfermedad, o en alguna herejía, o se hubiere casado ya. Pero no constando de algunos de estos impedimentos, está obligado a casarse con quien prometió, y el sacerdote a no casarlo con otro. Pero si de hecho se casaren el uno y el otro aunque pecan los contrayentes, queda válido

el matrimonio, y el otro que era el desposado o desposada queda libre, y por tal se ha de dar. [fol. 299r]

Capítulo 58. De los impedimentos de la consanguinidad

Los impedimentos de la consanguinidad se consideran en dos maneras; o son entre fieles o entre infieles. Tratarse ha primero del impedimento de la consanguinidad que es entre fieles.

Los fieles están impedidos, por este impedimento hasta el cuarto grado, ora sea en recta línea, ascendiendo o descendiendo desde el abuelo hasta el tataranieto, y algunos dicen que en recta línea todos son prohibidos; pero opinión es que el abuelo que distase de su descendiente en quinto grado, que no se prohíbe: Soto, 4S, d. 4o, ar. 3, prope finem.⁴⁰ Y en línea transversal igual como dos hermanos que son en primero grado y dos primos hermanos en segundo, y dos primos segundos en tercero, etc. y en desigual como el tío con la sobrina, o al contrario, y el que es primo de mi padre conmigo; el que es primo segundo del padre de la moza con quien se ha de casar, que éstos están en el grado más distante, como si uno es mi primo hermano y tiene una nieta, la tal y yo estaremos en cuarto [fol. 299v] grado, y su bisnieta de mi primo hermano estará conmigo en el quinto grado, en el cual ya los deudos fieles, no son prohibidos casarse, como muy clara y patentemente lo da a entender la figura que se sigue presente:



⁴⁰ En la margen se lee: “Soto 4 Sentent. dist 4o. art. 3”. La referencia exacta es: Domingo de Soto, Comentario in IV Sententiarum (Salamanca, 1557), IV, Dist. 40, art. 3 prope finem.

SEGUNDA FIGURA DE CONSANGUINIDAD				
GRADOS	<u>Abuelo</u>			GRADOS
	Padre	—————	Madre	
I	Hijo	—————	Hija	I
II	Primo	—————	Prima	II
III	Primo segundo	—————	Prima segunda	III
IV	Primo tercero	—————	Prima tercera	IV
V	Primo cuarto	—————	Prima cuarta	V

Adviértase que los Prelados⁴¹ de las órdenes mendicantes tienen autoridad para dispensar [fol. 300r] con los indios desde el segundo hasta el cuarto grado.

*Capítulo 59. Del impedimento
de la consanguinidad entre infieles*

Para tratar de este impedimento entre los infieles, se ha de suponer que por cuanto la Iglesia no les obliga con sus leyes positivas, sólo será entre los infieles impedimento de consanguinidad que anule el impedimento de naturaleza, el cual sólo es de padre con hija y hermano con hermana, y de los abuelos no hay tanta claridad. Cuando algún abuelo hallaren casado con su nieta, consúltese con el prelado diocesano. Lo que se hará fuera de estos grados es que todos los demás matrimonios se tendrán por válidos, y por tales se declararán, excepto cuando algún cacique tuviere puesta ley prohibitiva de algún grado de consanguinidad, o en alguna tierra se tuviere por ilícito casarse en el segundo, tercero y cuarto grado de consanguinidad, ora sea en recta línea o en transversal, ora sea en grado igual o desigual, [fol. 300v] que entonces siguiéndose entre ellos del tal matrimonio escándalo, o soliéndose castigar entre estos gentiles, darse ha por nulo. Pero si esta ley fuere prohibitiva a los pequeños y no a

⁴¹ En la margen se lee: “Provinciales”. Este sustantivo es el mismo que emplean los manuscritos de Nueva York y Alcalá de Henares. El manuscrito de Bogotá emplea el mismo sustantivo de este manuscrito.

los grandes, deshacerse ha el tal casamiento que se hubiere celebrado entre los mayores señores, porque la ley del matrimonio ha de ser igual y no una para unos y otra para otros. Porque si hallan deformidad en la tal consanguinidad, no quita la deformidad la potencia de los mayores, de suerte que en los grados que no son por naturaleza impedidos, (como atrás queda dicho), aquéllos solos se han de aprobar que ellos por ley común a todos aprueban, y aquéllos se reprobarán que ellos en su gentilidad dentro del cuarto grado con ley común reprobaban, y los que ellos con ley y aprobación particular aprobaren no se aprobarán, por no ser ley de tal matrimonio común, como está atrás dicho.

Capítulo 60. De los grados de afinidad

Lo primero se supone que afinidad carnal [fol. 301r] o corporal es un parentesco que se contrae por casarse uno con otro, o conocerse carnalmente por la conmixti3n de la sangre, o por haberse uno casado uno por palabras de presente. Este parentesco prohíbe el matrimonio entre los fieles hasta el cuarto grado, viniendo por casamiento y matrimonio, ora sea consumado, ora no. Pero si viene por c3pula fornicaria, sólo se contrae el parentesco hasta segundo grado por el Concilio Tridentino, Sesión Vigésima Cuarta, Capítulo 4. De suerte que el marido no puede (muerta la mujer) casarse con los deudos de su mujer hasta el cuarto grado; y el que fornicó con una mujer no puede casarse con deudos de ella hasta el segundo grado, y por el contrario ella con los deudos de él.

Capítulo 61. Del parentesco de afinidad entre infieles⁴²

Item. Por cuanto el parentesco de afinidad no es de rigor prohibitivo por naturaleza, preguntarse ha: si entre los gentiles en su infidelidad había alguna prohibici3n para [fol. 301v] que los afines no se casasen, como es padrastro y entenada, o entenado y madrastra, que es el primer grado; o el hijo del padre con la hija de la madre, que se llaman provígenos⁴³, y ainsí de los demás, nuera

⁴² Por una raz3n desconocida, el capítulo 61 aparece despu3s del capítulo 69. En esta edici3n se ha colocado el capítulo 61 en el lugar que le corresponde seg3n la numeraci3n y el orden que siguen los otros manuscritos.

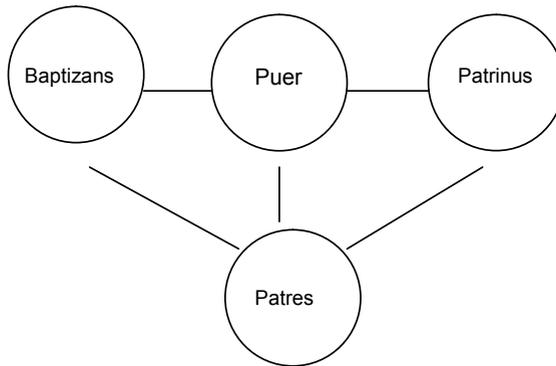
⁴³ En la margen se lee: "Itivigenos, (o Privigenos)". Este sustantivo es el mismo que emplean los manuscritos de Nueva York y de Alcalá de Henares. El manuscrito de Bogotá emplea el mismo sustantivo de este manuscrito.

con suegro y suegra con yerno, o un hermano con su cuñada, o una mujer con dos hermanos, siendo muerto el uno, o *simul* con dos hermanos o con dos hermanas. En tales casos se preguntará la costumbre que había entre ellos comúnmente por todos sin escándalo aprobada. Y cuando el casamiento era con uno solo o una sola, dejarlos han juntos cuando se convirtieren a la fe; y si era con dos hermanos o hermanas *subcesive*, que después de muerta la una hermana o hermano se casaban con el otro, también darán por firme el tal matrimonio, si ambos se convirtieren. Pero si la costumbre era que se pudiesen casar con dos hermanas viviendo ambas, o con dos hermanos *viviendo*⁴⁴ ambos, en convirtiéndose él o ella que estuvieren casados con dos hermanos o hermanas, avisarle ha que dejen el segundo o la segunda, [fol. 302r] y se queden con la primera o con el primero, o si el tal se convirtiere con él permanecerá, y si no se quisiere convertir harán lo que adelante se dirá cuando se trate del que vino al bautismo dejando la mujer o el marido infiel; y lo mismo se juzgará de todos los demás casamientos que se hicieren en los demás grados de afinidad, que los no prohibidos por sus leyes comunes a todos se juzgarán por válidos, y los prohibidos así mismo por leyes a todos comunes se darán por nulos, aunque los príncipes se hayan querido exentar de las tales leyes, por haber de ser (como está dicho) la ley del matrimonio a todos generalmente igual.

*Capítulo 62. Del impedimento
por afinidad espiritual*

Afinidad espiritual es un parentesco que se contrae por haber uno sido padrino de otro en el bautismo o en la confirmación. Y en lo tocante al haber sido padrino en el bautismo, se advierta que [fol. 302v] se contrae este parentesco entre el bautizado y el que lo bautiza, y entre el bautizado y los padrinos, y entre los padrinos y el que lo bautiza, y los padres del bautizado y el bautizante, conforme a esta figura. Los que están en ella ligados son parientes o afines:

⁴⁴ En la margen se lee: “vivos”. Este adjetivo es el mismo que emplean los manuscritos de Nueva York y Alcalá de Henares. El manuscrito de Bogotá emplea la misma conjugación verbal de este manuscrito.



Pero no se contrae parentesco con los hijos de éstos. Y no se consienta que haya más de un padrino y una madrina, y como arriba se dijo tratando del bautismo.⁴⁵ En la confirmación se contrae el mismo parentesco entre el confir-mante y confirmado y sus padres y padrinos.

*Capítulo 63. De los impedimentos
de la pública honestidad*

El impedimento de la pública honestidad nace de los desposorios de fu-turo, el cual impedimento nace o proviene cada y cuando que uno se desposa con desposorio verdadero [fol. 303r] y válido, y entiéndase sólo hasta el primer grado como a padre o hermano o hijo del desposado o desposada, como si uno se desposase con María no se podrá casar con padre, ni hermano, ni hijo de María, ni ella con padre, ni hermano ni hijo de Pedro su esposo, por haber así intervenido el dicho impedimento.

Capítulo 64. Del matrimonio de los catecúmenos

Si un catecúmeno contrae con otro catecúmeno (que se entiende de aque-llos que no han recibido el bautismo) será válido el tal matrimonio, no siendo impedidos por ley natural en primer grado de consanguinidad, como hermanos, y de allí arriba como padre e hija, o madre e hijo, aunque haya impedimentos

⁴⁵ En la margen se lee: “Y el mismo parentesco se contrae en la confirmación entre el con-firmado y el padrino y los padres del confirmado”. Esta frase es la misma que utilizan los manuscritos de Nueva York y Alcalá de Henares. El manuscrito de Bogotá emplea la misma frase de este manuscrito.

de ley eclesiástica, porque no son aún obligados a las leyes de la Iglesia. Y si un catecúmeno contrae por palabras de presente con una infiel en grado no prohibido por naturaleza, también es válido, no estando alias impedido por otra vía, o por [fol. 303v] ser casado, o ser esclavo, como está dicho. Y si un catecúmeno [se] casa con fiel, no es válido por la disparidad del culto, y no ser bautizado el catecúmeno. Y si el uno de los catecúmenos se bautizare y el otro no, esperarle ha que se bautice. Y si se volviere el que quedó catecúmeno a la infidelidad, requerirle ha que se convierta, y si no quisiere, hará lo que se le dirá en el capítulo del que vino al bautismo dejando al compañero en la infidelidad. Y si el catecúmeno [se] casó antes que se bautizara con deuda de la mujer que antes tuvo, o de la que conoció por acto fornicario, siendo ella infiel o catecúmena, es válido; pero si el casamiento con la tal fue después de ambos bautizados, no fue válido si no precedió dispensación, porque ya estaban obligados a las leyes eclesiásticas. Y así de los demás impedimentos eclesiásticos.

Y nótese que si un catecúmeno dio palabra de futuro a otra catecúmena o infiel, después de bautizado el tal catecúmeno, si el otro siendo avisado para que se convierta, si quisiere [fol. 304r] proseguir su concierto, el que primero se convirtió estará obligado a esperarle queriéndose convertir el compañero o esposo y cumplirle la palabra que le dio. Y si durante el estado de catecúmenos y prometidos el uno al otro hubieron cópula carnal ambos entre sí con afecto marital, se juzgarán por casados, aunque el uno de ellos fuese mere infiel y el otro ya catecúmeno, no habiendo otro impedimento de los dichos que lo son entre infieles. Y si antes del estado de catecúmenos se casasen, se bautizaron, ya están obligados a casarse conforme a las leyes eclesiásticas, y no podrán casarse si están en grado prohibido por la Iglesia. Pero si es en grado que se puede dispensar, débese dispensar con ellos. Pero si el tal catecúmeno se casó con dos, ora sean ambas catecúmenas, ora ambas infieles, o la una catecúmena y la otra infiel, cuando éste se bautiza está obligado a requerir a la primera que se convirtiera, y si no quisiere convertirse, casarse ha con quien quisiere, que no esté prohibido por las leyes [fol. 304v] eclesiásticas. Y si el catecúmeno que estaba casado con dos, se bautizó junto con la segunda, está obligado a requerir a la primera que se convierta, si se quisiere convertir y si se convirtiere ha la de recibir por mujer y dejar la segunda; y si no quisiere convertirse podráse casarse con otra fiel cual quisiere, como se dirá cuando se trate del fiel y del infiel, que el fiel requiere al infiel y no se quiere convertir, y si entonces quisiere casarse con la segunda es necesario recibirla de nuevo con palabras de presente.

Capítulo 65. Del orden que se tendrá en juzgar los
connubios hechos en la infidelidad, y del que viene
al bautismo siendo casado con sólo una mujer

Cuando alguno se convirtiere y se quisiere bautizar con su mujer, antes que se bauticen pregunten si son primero casados con otro o con otra? Y si dijeren que sí, manden al que era casado primero, que requiera a su primera mujer [fol. 305r] o al primer marido si quiere convertirse que se convierta, y si otro quisiere convertirse avisarle han cómo está obligado el que se convirtió primero a recibirle. Y si no se convirtiere tan presto, darle ha espacio en que se convierta, todo el tiempo que por el Prelado diocesano le fuere señalado. Y pasado aquel tiempo, si no se convierte podrá el que se convirtió antes, casarse con quien le pareciere, como no sea en grados prohibidos por la Iglesia; y si se convirtió juntamente con la que era sola su mujer, pregúnteseles si son consanguíneos en grados prohibidos por naturaleza, o en otro grado prohibido por sus leyes, como está dicho atrás? Y si lo son mandarles han apartar porque no son casados, ni lo pueden ser, si no es que sean impedidos por grado que se pueda dispensar, que en tal caso en bautizándose podrán, supuesta la dispensación, casarse de nuevo por no haber sido el primero matrimonio, y para que mejor se dispongan avisenles que pues han de recibir el santo bautismo, que no se junten, pues no son ni según sus leyes ni las nuestras, y antes que de nuevo [fol. 305v] se casen hagan las amonestaciones como el santo Concilio manda en tres días de fiesta. Y cuanto al mandar a los que tal impedimento tienen, hágase y exhórtense que se aparten todo el tiempo del catecismo, y hasta de nuevo ser casados y velados. Y si uno se convirtió y su mujer legítima se quedó infiel, requerirla ha si quiere convertirse, que se convierta, y si no quisiere ser cristiana, aunque diga que quiere *evítenla*⁴⁶ sin contradecirle el cristianismo, etc., el fiel se podrá y debe apartar y podrá casarse con otra fiel, si quiere, porque la Iglesia no presume del que no quiere convertirse, ni quiere que vivan en uno fiel con infiel. Soto, 4, s.d. 39, quest. 1, ar. 4 *in fine 1e. g.nis.*⁴⁷ Y como está dicho, el tiempo de espera lo tasará el prelado diocesano.

⁴⁶ En la margen se lee: “habitar”. Este verbo es el mismo que emplean los manuscritos de Nueva York y Alcalá de Henares. El manuscrito de Bogotá emplea la misma forma verbal de este manuscrito.

⁴⁷ En la margen se lee: “4 Sentent dist 39. quest 1. art 4.”. La misma nota es común a los manuscritos de Nueva York y de Alcalá de Henares.

Y si después de requerido el compañero que dijo que no se quería convertir, el fiel tardó en casarse, y en aquel tiempo de la tardanza el infiel se bautizó, en tal caso entrambos están obligados a recibirse el uno al otro por marido y mujer, porque aún no estaba disuelto el matrimonio, ni se [fol. 306r] disuelva hasta que el que se convirtió se casa habiendo requerido a su compañero fiel y no habiendo querido convertirse. Pero si no quiso el requerido convertirse, y durante este tiempo el fiel se casó, y después de casado el que se quedó infiel se convirtió ya no tendrá derecho de pedir al fiel que antes era su marido o mujer, porque cuando el fiel se casó se disolvió el matrimonio primero y quedó válido el segundo que hizo siendo ya fiel. Pero si la que quedó en la infidelidad fue fornicaria y se probó ser tal, no podrán compeler al fiel que la reciba, aunque se convirtiese, y si se convirtió antes que él se casase, ninguno de ellos se podrá casar, porque no está disuelto el primer matrimonio; y lo mismo que se dijo del varón respecto de la mujer, se ha de entender de la mujer respecto del varón, por cuanto las leyes del matrimonio son iguales a entre ambos. Pero si ambos se bautizaron juntos, y el uno se volvió a la infidelidad, o cayó en alguna herejía, el que se quedó fiel no se podrá casar viviendo el [fol. 306v] que se volvió a la infidelidad. Pero si el que se volvió a la infidelidad se volvió a convertir y no se teme que volverá a reincidir, estará el que siempre perseveró en la fe obligado a recibirlo, no habiendo sido reconciliado por sentencia de juez eclesiástico, que en tal caso no está obligado a recibirlo, pero quedará inhábil para casarse todo el tiempo que el compañero reconciliado viviere.

*Capítulo 66. Del que viene a bautizarse
teniendo muchas mujeres*

Cuando uno viene a bautizarse y tiene muchas mujeres, se examinará en esta forma. Lo primero, le preguntarán si recibió aquellas mujeres todas juntas diciendo que las recibía por mujeres, o haciendo aquellas cosas que entre ellos es señal recibida para significar la voluntad de aquel contrato? Y si dijere que sí, que con todas juntas y juntamente hizo a las dichas señales, o las recibió por palabras de presente, avísenle que no está casado con ninguna, porque no se puede celebrar el matrimonio sino con una sola, porque [fol. 307r] el consentimiento del matrimonio ha de ser determinado y no vago. Y así al tiempo del catecismo le exhortarán a que se aparte de todas ellas, o que se case de nuevo con una sola, la que quisiere, como no tenga impedimento de naturaleza o según sus leyes. Y si pudiere, persuadirle a que no se case hasta que esté

bautizado, y que en el entretanto esté apartado, será mejor. Pero no le compele a no casarse, como está dicho antes, si él quisiere casarse a su modo. Pero si se casó antes del bautismo, dénselo después las bendiciones de la Iglesia; y si se casó después, vélenlo juntamente.

De otra manera puede uno traer muchas mujeres, [con las] que se casó según modo lícito y no impedido por naturaleza ni por sus leyes, casándose primero con una sin impedimento de los que están dichos que anulan, y después se casó con las demás. En tal caso avisarle ha el sacerdote (siendo informado de esta verdad) que está obligado a dejar todas las demás y tomar la primera si se convirtió con él; y si aquélla se quedó gentil, y [fol. 307v] las demás o alguna se convirtió con él, con todo esto está obligado a requerir a la primera que se quedó infiel si se quiere convertir, y si quisiere aquélla la ha de recibir y no puede recibir a otra. Y si dijere que no quiere convertirse, y el fiel se casare durando ella en su pertinacia, valdrá el matrimonio con cualquiera fiel que se casare, ora sea de las que se convirtieron con él, ora sea con otra cualquiera. Porque como no fue válido el matrimonio con las segundas con quien se casó después de la primera, no está obligado a casarse con ninguna de ellas. Pero si la primera, aunque dijo que no se quería convertir, se arrepintiese y se bautizase antes que el marido fiel se casase, estará obligado a recibirla por mujer, y no se podrá en tal caso casarse con otra. Y lo mismo si volviese antes que él se casase avisarle que ella se quería convertir, y señalándole cierto tiempo, como está dicho, por el Prelado diocesano, y dentro de tal tiempo se bautizase, el cual tiempo estará el fiel obligado a esperarle, [fol. 308r] y más no.

De otra manera se puede uno haber casado con muchas, habiendo recibido muchas juntamente, y una con consentimiento determinado después, y en tal caso ninguna de las que recibió juntamente, como está dicho, es su mujer, sino aquella que recibió sola, y con aquélla se harán los requerimientos que están dichos, cuanto la legítima y verdadera mujer se queda en la gentilidad, o cuando se convierte con él. Pero ninguna obligación tiene a recibir a ninguna de las otras que recibió juntas, aunque se conviertan y la legítima no se convierta.

También puede el que tuvo o tiene muchas mujeres convertirse, o sabe cuál fue la primera o no? Si sabe cuál fue la primera, con aquélla se ha de casar si se convirtió con él, Y Si se quedó infiel, con ella se harán las diligencias dichas. Pero si no se acuerda cuál fue la primera, ni se pudo probar, o se acuerda que de ciertas de ellas fue una la primera, aunque no sabe cuál, en tal

caso podrá elegir la que quisiere de aquellas entre las cuales sabe que está la primera; [fol. 308v] y si no se acuerda absolutamente cuál es entre todas ni entre algunas de ellas, entonces elegirá de todas la que le pareciere, conforme a la bula de Paulo III, que concede esta libertad, como lo cita la (*sic*) Sínodo de este arzobispado, aunque no le puedan forzar a que se case con ninguna que no se acuerda que fue la primera, porque se podrá casar con otra que no sea del número de aquellas que tuvo.

De otra suerte puede uno traer muchas mujeres cuando habiendo dado a una el primer consentimiento de presente y después recibió a otras y muerta la primera recibió a otra por nuevo consentimiento, ora sea de las que tenía, ora de otras, aquella tal será tenida por legítima y con aquélla se harán los requerimientos dichos si no se convirtió con él, y sino se convirtió aquélla está obligado a recibir, y si muerta la primera no dio nuevo consentimiento a otra alguna no tiene obligación de recibir a ninguna de las que tenía. Pero podrásele persuadir (y es cosa decente) que reciba alguna de las que tenía, en especial [fol. 309r] si le tiene amor particular o tiene en alguna hijos. Y hanse de entender estas reglas, que igualmente corran por las mujeres como por los hombres.

*Capítulo 67. De los matrimonios
de los recién convertidos*

Cuando el recién convertido, que vino a la Iglesia libre, ya no se podrá casar sino conforme a las leyes eclesiásticas, y no valdrá el casamiento que hiciere conforme a las leyes de la infidelidad, siendo sin la solemnidad del Concilio, o en grados prohibidos por la Iglesia: capítulo final de divorciis. Pero si quisiere casarse con deuda de alguna mujer que tuvo en su infidelidad, (siendo ella muerta) y siendo el parentesco en tercero grado, podráse casarse con la tal afín por la bula de Paulo III. Lo mismo se dice si siendo la primera viva, fue requerida y quedó pertinaz en su infidelidad, que conforme a lo dicho, el tal fiel podrá así mismo casar con la tal afín en tercer grado, por la dicha bula. [fol. 309r]

*Capítulo 68. Del matrimonio
de los infieles que están ausentes*

Cuando el infiel se convirtió dejando a su compañero en la infidelidad, donde no lo puede requerir, o donde no sabe si es muerto o vivo, este tal que se convirtió no se podrá casar. Pero si puede saber dónde está y lo puede requerir

por algún mensajero y trajere información que no se quiere convertir, o hubiere un testigo fidedigno que lo testifique, podrá el fiel casarse; y lo mismo si hay otro tal testigo que diga que es muerto, en lo cual siempre se consultará con el Ordinario, en especial entre éstos que son de poca verdad. Y así el sacerdote estará en esto recatado para no recibir estos tales testigos para este efecto, sino en la forma dicha.

Capítulo 69. De las repudiadas

Cuando un gentil en la infidelidad repudió a la mujer legítima, según sus predichas ceremonias, y así mismo estando en su gentilidad se casó después de repudiada [fol. 310r] la primera con otra, este tal cuando se convirtiere está obligado a dejar la segunda, y hacer las diligencias atrás dichas con la primera, aunque se haya casado después de repudiada, y la debe admitir como a mujer legítima si se convierte, y ni él ni ella se podrán casar con otros. Pero si ella fue fornicaria, cuando se convierta la tal, no estará el fiel obligado a recibirla aunque se convierta, y si ella se convirtió no se podrán casar el uno ni el otro, y si entre sí no se reconciliaren, quedar hanse por casar, y si por haberla repudiado no la quisiere requerir, quedarse ha también el fiel por casar.

*Capítulo 70. De los que hurtan
indias para casarse con ellas*

Item. Porque algunos hurtan mujeres para casarse con ellas, a los cuales el derecho llama raptos, cuando algún indio cristiano hurtase alguna india cristiana para casarse con ella, todo el tiempo que estuviere en su poder no se podrá casar con ella, hasta que apartara la rapta[da] y puesta en su libertad, lo quiera recibir por marido. [fol. 310v] Y a los cristianos les pone el Concilio pena de excomunión y de infames, etc., si se dieren favor o consejo para el tal hurto, y a cualquier eclesiástico le priva del grado y dignidad que tiene, de lo cual todo se advierta.

*Capítulo 71. Los indios
vagos cómo se han de casar*

Cuando uno fuere a casarse a otro pueblo, manda el Concilio Tridentino que el sacerdote que tiene a cargo el pueblo donde el tal vago fuere, no lo

*reciba*⁴⁸, ni admita al matrimonio sino hecha verdadera información, si tiene algún impedimento para no ser casado, y hallado que no tiene impedimento haga relación de ello al Ordinario, y hecha la tal relación podrá pedir licencia para celebrar el tal matrimonio. Y cuando un indio viniere a otro pueblo para casarse, hágase la misma diligencia en entre ambos pueblos donde son, si son [de] diversos pueblos, y si son de uno, en el tal de donde son; y en tal caso, no los case sino por este orden [fol. 311r] y con licencia del Ordinario, dándole cuenta del caso y diligencias hechas.

Capítulo 72. De los que son amancebados siendo casados

Cuando algún indio o india estuvieren amancebados siendo alguno de ellos casado o ambos, hacerles ha el sacerdote sus amonestaciones primero, dándoles a entender el mal estado en que están y el peligro de su salvación, lo cual les persuadirá y exhortará muchas veces con todas las muestras de caridad que pudiere. Y no pudiendo apartarlos por esta vía, amenazarles ha con decirles que lo hará saber al Prelado para que los castigue, y hecho esto, avisará a su Señoría para que lo remedie y castigue conforme al derecho, y lo mismo hará con los amancebados no casados.

Capítulo 73. Del tiempo de las velaciones

Item. Advierta el sacerdote que el tiempo de las velaciones que la Iglesia prohíbe es desde el primer domingo del Adviento [fol. 311v] hasta el día de la Epifanía inclusive, y desde la feria cuarta de la Ceniza hasta la octava de Pascua de Resurrección inclusive.

Fin de lo tocante al santo sacramento del matrimonio

⁴⁸ Si bien el verbo fue señalado, nada fue indicado en la margen. Este verbo está ausente en los manuscritos de Nueva York y de Alcalá de Henares, no así del manuscrito de Bogotá.

COMIENZA EL TRATADO DE LA FORMA DE BAUTIZAR,
CON LA BENDICIÓN DE LA FUENTE⁴⁹.

Bendición de la fuente

Exaudinos, omnipotens Deus, et in huius aquæ substantiam, tuam immisce virtutem, ut abluendi per eam, et sanitatem simul et vitam mereantur æternam. Per D[ominum] N[ostrum] J[esum] C[hristum], etc.

Exorcismos

Exorcizote, creatura aquæ in nomine Dei Pa † tris omnipotentis, et in nomine Jesu † Christi filii eius, et in virtute Spiritus † Sancti. Exorcizote, omnis virtus diaboli, ut omnis fantasia eradicetur et effugetur ab hac creatura aquæ, ut fiat fons salientis in vitam æternam; ut qui ex ea baptizati fuerint, fiant templum Dei vivi, et Spiritus Sanctus habitet in eis, per remissionem peccatorum, in nomine Domini nostri Jesu [fol. 312r] Christi, qui venturus est iudicare vivos et mortuos, et sæculum per ignem. Amen.

Oratio

Domine Sancte Pater, omnipotens æterne Deus, aquarum spiritalium sanctificator: te suppliciter deprecamur, ad hoc ministerium humilitatis nostræ respicere digneris, et super has aquas, abluendis et vivificandis hominibus præparatas, angelum sanctitatis immittas, ut peccatis vitæ prioris ablutis, reatuque deserto, purum Sacrosancto Spiritui habitaculum regenerationis procuret. Per C[hristum] D[ominum] N[ostrum]. Amen.

- Luego ponga el óleo en el agua diciendo y haciendo una cruz:
Conjunctio olei unetionis et aquæ baptismatis sanctificetur et fæcundetur: in nomine Patris † et Filii † et Spiritus † Sancti. Amen.
- Luego ponga la crisma en ellas haciendo la cruz con la pluma de las crismas, y diciendo:

⁴⁹ La expresión: “con la bendición de la fuente” es empleada en el manuscrito de Bogotá, pero es ajena a los manuscritos de Nueva York y Alcalá de Henares. Adicionalmente en nota marginal se lee: “Este rito debe terminarse con el Manual en la mano como las demás ceremonias de la Iglesia”. Esta nota no aparece en ningún otro de los manuscritos que conocemos.

Conjunctio chrismatis sanctificationis et olei unctionis et aquæ baptismatis sanctificetur et fecundetur, in nomine Patris † et Filii † et Spiritus† Sancti. Amen. [fol. 312v]

Oratio

Sanctificetur et fecundetur fons iste, et ex eo renascentes, in nomine † Patris et Filii † et Spiritus † Sancti. Amen.

Modo y forma de bautizar

Cuando el infante viniere a la puerta de la iglesia, pregunte el sacerdote a los padrinos, diciendo: *¿Qué traéis, infante o infanta?* en respondiendo, pregunte el nombre; y habiéndole respondido, haga poner el que ha de ser bautizado sobre el brazo derecho, y diga así:

N. *¿Quid petis ab Ecelesia Dei?* **R.** *Fidem.* **S.** *Fides quid tibi præstat?* **R.** *Vitam æternam.* **S.** *Hæc est vita æterna, diliges Dominum Deum tuum, extoto cordetuo, extotamente tua, et proximum tuum, sicut te ipsum: Hoc est primum et maximum mandatum.*

- Y luego soplará con sopro frío, diciendo:

Exi abeo, spiritus inmundæ, et da locum Spiritui Sancto Paraclito.

- Luego haga una cruz en la frente y pecho del que se bautiza, con el pulgar de la mano derecha, diciendo:

N. *Accipe signaculum Dei Patris Omnipotentis, [fol. 313r] tam in fronte † quam in corde, † ut præcepta mandatorum suorum valeas adimplere. Per D.N.J.C., etc.*

- Luego sople con sopro o baho caliente el rostro de la criatura, diciendo: *Insufflote, cathecumene vel cathecumini, denuo virtute Spiritus Sancti, ut quid quid in te vitii malorum et spiritum invasione, est per hujus exorcismi mysterium, gratiæ sit tibi ipsa virtus purgatio.*

Oratio

Preces nostras quæsumus Domine clementer exaudi, ut hunc electum tuum crucis dominicæ, cuius impressione eum (vel eam) signamus, † virtute custodiat, magnitudinis gloriæ tuæ rudimenta servans per custodiam mandatorum tuorum ad regenerationis gloriam pervenire mereatur. Per Christum Dominum Nostrum. Amen.

- Y luego bendiga la sal, diciendo así:
 Benedic † Omnipotens Deus hanc creaturam salis benedictione † coelesti, aeffungendum inimicum, quod tu, Domine, sanctificando † sanctifices, benedicendo † benedicas, fiatque [fol. 313v] omnibus sumentibus perfecta medicina, permanens in visceribus eorum, in nomine Domini nostri Jesu Christi, qui venturus est iudicare vivos et mortuos et sæculum per ignem. **R.** Amen.
- Y luego ponga el sacerdote un poco de sal en la boca del infante, diciendo:
 Accipe sal sapientiæ quod propicietur tibi in vitam æternam. **R.** Amen.

Oratio

Deus Patrum nostrorum, Deus universæ conditor veritatis, te supplices exoramus, ut hunc famulum tuum respicere digneris propitius, ut hoc primum pabulum salis gustantem, non diutius esurire permitas quominus cibo expleatur coelesti, quotenus sit semper Domini, spiritu fervens, spe gaudens, et tuo semper nomini serviens, et perduc eum quæsumus, Domine, adnovæ regenerationis lavacrum, ut cum fidelibus tuis promissionum tuarum, æterna præmia consequi mereatur. Per C.D.N.

- Y luego conseqüente diga este Evangelio:
 Dominus vobiscum. **R.** Et cum spiritu tuo.
- S.** Sequentia Sancti Evangelii secundum Matheum [fol. 314r] **R.** Gloria tibi Domine.
 In illo tempore, oblatis sunt parvuli ad Jesum, ut manus eis imponeret et curaret Discipuli autem increpabant eos. Jesus vero ait. Sinite Parvulos, et nolite eos prohibere venire ad me: talium est regnum cælorum. Et cum hoc dixisset imposuit eis manus, et abiit inde. Laus tibi Christe.
- Luego tome el sacerdote al infante de la mano y entrando en la iglesia, diga:
N. Intra in conspectu Domini per manum sacerdotis, ut habeas vitam æternam. Amen.
 Y luego diga el sacerdote el Pater Noster y el Credo. Y dicho toque las orejas y narices del infante con su saliva, diciendo así:
S. Ephetah, quod est aperire aures et nares in odorem suavitatis. **R.** Ephetah.
S. Tu autem affugare, diabole appropinquabit eum iudicium Dei. **R.** Ephetah.

- Y luego diga el sacerdote, nombrando el nombre del que se bautiza:
- N.** ¿Abrenuntias Satanæ? **R.** Abrenuntio. **S.** ¿Et omnibus operibus eius? **R.** Abrenuntio. **S.** ¿Et omnibus pompis eius? **R.** Abrenuntio. [fol. 314v]
- Y luego haga desnudar al niño, traiga al borde de la pila, le ponga el santo óleo en el pecho y espalda, diciendo:
- N.** Et ego te lineo pectus et scapulas oleo salutis in Christo Iesu Domino nostro, ut habeas vitam æternam. Amen.
- Luego el sacerdote pregunte el nombre del que se bautiza, y diga:
- N.** Credis in Deum Patrem omnipotentem, creatorem cœli et terræ? **R.** Credo. **S.** Credis et in Jesum Christum Filium eius unicum, Dominum nostrum, natum et passum? **R.** Credo. **S.** Et in Spiritum Sanctum, Sanctam Ecclesiam Catholicam, Sanctorum communionem, remissionem peccatorum, carnis resurrectionem et vitam æternam? **R.** Credo.
- Y luego preguntando tres veces el sacerdote diga:
- N.** Vis baptizari? **R.** Volo. **S.** Vis baptizari? **R.** Volo. **S.** Vis baptizari? **R.** Volo. **S. N.** Et ego te baptizo in nomine Patris † et Filii † et Spiritus Sancti †. Amen.
- Y vaya echando el agua sobre el que bautizare, al tiempo que comience [fol. 315r] a decir Ego te baptizo en modo de cruz.
- Y luego ponga el sacerdote la crisma en la mollera del infante haciendo cruz y diciendo:
Deus omnipotens, Pater Domini nostri Jesu Christi, quite regeneravit ex aqua et Spiritu Sancto, quique dedit tibi remissionem omnium peccatorum, ipse te lineat chrismate salutis in vitam æternam. **R.** Amen.
- Y luego ponga en la cabeza el capillo diciendo:
Accipe vestem candidam, sanctam et immaculatam, quam proferas ante tribunal Domini nostri Jesu Christi, ut habeas vitam æternam. **R.** Amen.
- Hecho esto, dé al infante una vela encendida en la mano derecha, diciendo:
Accipe lampadem ardentem irreprehensibilem, custodi baptismum tuum, ut cum venerit Dominus ad nuptias, possis ei obiam occurrere, una cum Sanctis suis in aula cœlestis justitiæ, ut habeas vitam æternam, et vivas in sæcula sæculorum. Amen. [fol. 315v]
- Y echando la bendición al infante, diga:
Benedicat te Pater † et Filius † et Spiritus Sanctus †. Amen.

Fin de la forma y modo de bautizar

Nótese que antes de bautizar al adulto, le persuadan que le pese de los pecados que cometió en su gentilidad, en especial por haber sido idólatra y haber dado la honra que debía a Dios al demonio, y de todos los demás pecados. Y si está amancebado o casado en algún grado prohibido por naturaleza o por sus leyes, (como está dicho en el tratando del matrimonio), mandarlo ha el sacerdote apartar, y no lo bautizará en aquel estado. Y, así mismo, le procurará dar a entender cómo Dios es criador de todas las cosas, y su Hijo es redentor de los hombres y juez para juzgar vivos y muertos, y condenará a los infieles que no se bautizaron, y a los que fueron malos cristianos, a penas eternas de infierno; y a los buenos cristianos que guardaron la ley [fol. 316r] de Dios les dará vida eterna y gloria para siempre. Porque por este santo bautismo se hacen los cristianos hijos de Dios, y como a tales hijos, cuando cumplen lo que él manda, los hace herederos de su bienaventuranza. Y persuadidos con aquestas cosas, (como más largamente se les podrá enseñar), les pregunten si las creen así, y si quieren obligarse a la ley de Dios y vivir conforme a ella y recibir el bautismo, en el cual se obligan a todo lo dicho. Y si dijeren con firme voluntad que sí, los podrá bautizar.

SEGUNDA PARTE DEL CATECISMO: SERMONES ACERCA
DE LA DOCTRINA CRISTIANA, CUANTO A LOS ARTÍCULOS DE LA FE

*El primero de la creencia
en un Dios verdadero Todo poderoso*

Lo primero, hijos, que tenemos que enseñar para que podáis entender los artículos de la fe, es daros a entender qué cosa es fe, y qué [fol. 316v] cosa es creer. Fe es un tener por cosa cierta y verdadera lo que otro nos dice, sin que nosotros lo hayamos visto. Y lo mismo es creer cuando alguno nos dice alguna cosa que no vemos nosotros, y tenemos por cierto y por verdadero lo que nos dice: como cuando uno viene de otro pueblo y os dice lo que allá vido (*sic*), y vosotros tenéis por verdad lo que os dice, aquello decimos que es creer.

Pues lo que ahora os enseñamos es, que estos catorce artículos que decimos de la fe son unas verdades que nos dijo Dios, y por habérmolas él dicho, aunque no las hayamos visto nosotros, tenemoslas por verdad, y entendemos que es así como Dios lo dijo. Y aquesto llamamos creer. Y así vosotros habéis

de tener por cierto y verdadero aquesto que os enseñamos, y creer que es así como nosotros lo creemos. Porque si no lo creéis como nosotros, y si no entendéis que es verdad como nosotros lo entendemos, no podéis salvaros ni ir al cielo, porque así lo tiene dicho Dios nuestro Señor.

Y para que entendáis cómo podréis entender y creer [fol. 317r] que esto es así, mirad lo que vosotros hacéis, y por aquí lo entenderéis. Cuando un indio va de una parte a otra, o de un pueblo a otro, si ve que en aquel pueblo hay alguna cosa que los indios de su pueblo han menester, cuando vuelve a su pueblo, si se dice lo que allá vido (*sic*) y los indios entienden que dice verdad, luego quieren ir allá por aquello que han menester, y si no creen que es verdad, no se muevan a ir allá. Pues de aquesto, hijos míos, sirve la fe y el creer lo que Dios nos dice, porque como todos los hombres desean vivir para siempre y tener descanso sin fatiga, ni trabajo, desean ir donde tengan todo este bien, y si no saben dónde lo hay, no se moverán a ir a buscarlo a ninguna parte, mas si saben que en alguna parte lo hay, luego desean ir allá aunque no lo hayan visto, sólo porque creen al que les dijo que lo había visto.

Pues si queréis ir al cielo a ver a Dios y a gozar de vida perpetua y de todo descanso, creed lo que os dice Dios, que os dice que en él están todos estos bienes. Y esto es lo que nosotros os enseñamos cuando os decimos que [fol. 317v] creáis en un solo Dios todo poderoso, que quiere decir que en Dios está todo nuestro bien, nuestra vida y nuestra gloria y todo nuestro descanso, porque es Dios todo poderoso para darnos todo este bien. Sabéis qué tan poderoso es Dios y qué tan gran Señor? Sabed primero que estos cielos tan grandes que veis es la casa donde él mora, y en este Dios están todas las cosas, y todos los bienes que el hombre puede desear y muchos más, porque todo lo que vemos vino de aqueste Dios, toda la vida que las criaturas tienen, todas las fuerzas, toda la hermosura, la dulzura, y el buen sabor de los frutos, y todo lo que nos sustenta y da vida, de suerte que todo nos lo da este Señor que mora en los cielos, que llamamos Dios; y él tiene allá en el cielo otras cosas mejores que éstas que vemos, para cuando vayamos los hombres allá, porque es tan poderoso, que todo lo tiene y todo nos lo puede dar. Pues tener, hijos, por verdad que Dios tiene todo esto y más, y nos lo puede dar. Y esto es creer en Dios, y por esto le llamamos Dios todo poderoso, porque no hay cosa que [fol. 318r] él no pueda hacer, ni bien que él no pueda dar. Por esto os decimos que el primer artículo de la fe es creer en un solo Dios solo todo poderoso, y así lo habéis de creer bien y verdaderamente como buenos cristianos e hijos de Dios.

El segundo artículo es creer que es Padre

En este artículo nos enseña la Iglesia cómo aquel Señor que dijimos que es Dios todo poderoso, es Padre, porque tiene un Hijo, el cual es Nuestro Señor Jesucristo. Pero el modo como lo engendró no penséis que es de la manera que los hombres engendran a sus hijos, sino por un modo tan alto, que los hombres no lo podemos entender, sino sólo nos contentamos con creerlo, porque así nos lo tiene dicho la Iglesia, a quien Dios solo lo reveló, porque entender este misterio déjase para cuando vayamos a ver a Dios. Ahora os habéis de contentar con tener por cierta esta verdad: que Dios se llama y es Padre, porque tiene hijo.

El tercero es creer que este Dios es Hijo

Estas cosas son tan altas y misteriosas, tan divinas, [fol. 318v] que no podréis vosotros ahora entenderlas bien, porque decimos que un mismo Dios es Padre, y ese mismo es Hijo, y ese mismo es hijo de aqueste Padre, pareceros ha dificultoso de entender, es fácil de creer, considerando que es Dios el que nos dice esta verdad, y nos manda que por tal la tengamos y la creamos; y, pues, los hombres tenemos por verdad lo que los otros hombres nos dicen, no habemos de tener por dificultoso tener por verdad cierta y creer lo que nos dice Dios, porque lo que Dios dice es verdad y Dios no puede mentir, y así es razón que creamos lo que él nos dice. Y así vosotros lo habéis de creerlo como nosotros os lo enseñamos, porque no os decimos más de lo que Dios nos manda que os digamos.

Y, pues, vosotros lo queréis entender, y nosotros que tenemos mejor entendimiento así lo entendemos y estamos contentos con creerlo sin verlo, también vosotros os habéis de contentar con creerlo sin verlo, hasta que Dios os lleve al cielo donde veáis esta verdad; porque las cosas divinas [fol. 319r] no las pueden ver los hombres claramente, ni las merecen ver hasta que Dios los lleve al cielo, donde se las muestre y los alumbre con una luz que tiene Dios allá en los cielos, para mostrar con ella a los hombres, cuando fueren allá, aquestos misterios que acá no pueden ver, y por tanto en el entretanto habémonos de contentarnos con creerlo, teniendo por verdad esto que os enseñamos de parte de Dios, que el mismo Dios que es Padre, el mismo es Hijo, como os hemos dicho.

El cuarto, creer que es Espíritu Santo

El mismo Dios que os habemos dicho que es Padre y que es Hijo, aque-se mismo os enseñamos ahora que es Espíritu Santo. Aquesta persona divina que llamamos Espíritu Santo es también Dios como el Padre y como el Hijo; y habéislo de creer porque así lo dice Dios; y es verdad que el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo son un solo Dios. Y con esto os habéis de contentar y no dudar en ello, pues nos lo dice Dios que no puede mentir; y cuando seáis más perfectos cristianos Dios [fol. 319v] os alumbrará y nosotros os enseñaremos más perfectamente esta verdad. Ahora baste enseñarlo de esta manera, porque no podréis vosotros entender más.

El quinto artículo es creer que Dios es Criador

Habéis, hijos, de entender que aqueste Dios, que dijimos que es solo uno y todo poderoso, y que es Padre, Hijo y Espíritu Santo, éste mismo como poderoso, es criador de todas las cosas. Él crió con su poder infinito estos cielos tan grandes y tan hermosos que veis. Como veis, él mismo es el que como fuente y principio de toda luz, crió este sol tan resplandeciente que veis en el cielo; este mismo Dios crió la luna, y los hace andar por los cielos de día y de noche alumbrándonos, y para que den virtud a todas las cosas de la tierra y de la mar, para que crezcan y tengan vida y para que los frutos se sazonen y maduren. Este mismo Dios es el que crió las estrellas que veis en los cielos. Él es el que crió la tierra para en que [en ella] viviésemos los hombres y le dio [fol. 320r] virtud para que engendrarse y echase de sí tantos árboles y plantas, yerbas y flores como veis. Él crió los frutos de la tierra y de los árboles con que nos sustentamos, y los maíces y todas las demás cosas que comemos. Él crió todos los animales y aves y pájaros que andan por la tierra y por los aires. Este mismo Dios es el que crió la mar y los ríos y las fuentes que manan de la tierra. Él es el que crió todas las aguas, todos los peces que andan en ellas, y dio virtud a las aguas para que los engendrasen, y se las dio por casa y morada donde estuviesen y viviesen, como a nosotros nos dio la tierra para morar en ella. Él es el que crió este aire que nos refresca, y para que respirando con él viviésemos, y le dio virtud para que engendrarse en sí las nubes y las sustente y traiga de una parte a otra, para que con el agua que Dios en ella pone se rieguen todos los campos y todos los montes, para que crezcan todos los maíces, y todas las cosas que los hombres siembran, y todas las otras cosas que la [fol. 320v] tierra produce. Este

mismo Dios es el que crió el fuego que estaba arriba de las nubes, como veis que cuando truena salen relámpagos de fuego por entre las nubes, porque el fuego está allí arriba para que como las nubes tienen agua y frío hubiese también calor, para que templándose todas las cosas creciesen y se engendrassen.

Él es el que en el principio del mundo crió un hombre y una mujer, de donde todos nosotros y vosotros venimos, los cuales se llamaron: el hombre se llamó Adán y la mujer Eva; y éstos fueron nuestros primeros padres. Los cuales como tuvieron muchos hijos e hijas, y se casaron los hombres con las mujeres, vinieron hinchando el mundo de gentes por todas partes de él; y así unos fueron hacia Castilla y otros vinieron a Indias; y los que fueron a Castilla engendraron a nuestros padres y nuestros padres a nosotros; y los que vinieron a las Indias engendraron a vuestros padres y a todos aquellos de quien vosotros venís. De suerte, hijos míos, que todos somos hermanos [fol. 321r] y parientes, descendientes de un padre y de una madre primera, a los cuales les dio Dios en el principio del mundo para sí y para nosotros, todo lo que había creado en la tierra y en la mar, como veis que de todo gozamos y de todo somos señores, pues matamos las aves como señores de ellas, y los peces del mar y de los ríos porque también son nuestros. Todas estas cosas las sabemos los cristianos porque nos las ha dicho el mismo Dios que las crió; y él mismo nos ha dicho que tiene otras cosas mejores en el cielo para dar a los que creen estas verdades que él nos enseña, y fueren buenos cristianos haciendo lo que él nos manda.

Pues, hijos, para que seáis cristianos y deis gracias al que crió todas estas cosas⁵⁰ para lo hombres, y para que podáis ir a gozar y ver al Señor que las crió, nos manda Dios a nosotros que seamos vuestros hermanos, como dicho tengo, y que viniésemos de Castilla a enseñaros todas estas cosas, para que las sepáis y no os tenga engañados los demonios. Y, pues, Dios nos ha enviado [fol. 321v] acá para este bien vuestro, creed lo que os decimos, que es lo mismo que Dios nos dijo a nosotros, y no salimos un punto de lo que Dios nos manda que os enseñemos. Y una de las cosas que nos mandó que os dijésemos es que creáis que este Dios que está en los cielos, es el que nos crió a nosotros y a todas las cosas, que es creer que es criador, como os hemos dicho.

⁵⁰ En la margen se lee: “cosazas”. Este aumentativo no aparece en ningún otro de los manuscritos que conocemos.

El sexto artículo es creer que es Salvador

Para entender aquesto, hijos, habéis de saber que cuando Dios crió al hombre, lo crió muy hermoso en el cuerpo y en el alma, y así mismo a su mujer, y después de creados quedaron muy amigos de Dios, y mandándoles que cumpliesen lo que les manda[ba], y le fuesen muy obedientes. Y el hombre no lo quiso hacer así, por lo cual se enojó Dios con él y le quitó muchos de los bienes que le había dado, entre los cuales bienes uno de ellos era que todas las criaturas le eran sujetas a lo que él mandaba, y en castigo de su [fol. 322r] pecado quiso Dios que le desobedeciesen y le fuesen enemigos, y así le hacen mal como lo vemos hoy día. Y juntamente con esto quedó Dios tan airado contra el hombre, que cerró las puertas del cielo para que los hombres no fuesen allá, y a los hombres que no se hacían amigos de Dios, cumpliendo⁵¹ lo que él mandaba, les echaba en el infierno, que es una cárcel que Dios tiene debajo de la tierra, donde están todos los malos. Y la causa de todo esto era el pecado.

Viendo, pues, Dios que tantos hombres se perdían y descendían al infierno por sus pecados, quiso haber misericordia de ellos, y venirlos a salvar de aquellos males. Y porque vino y nos libró salvándonos y dándonos fuerzas para salir del pecado y volver en gracia y amistad suya, dándonos ley por donde nos rigiésemos para no pecar, por la cual nos salvásemos de los pecados; por eso decimos que Dios es nuestro Salvador, y también porque si no estorbase al demonio que no nos haga otros males, seríamos muy atormentados de él. Y porque [fol. 322v] Dios también nos libra de estos males y nos salva de ellos le llamamos Salvador.

El séptimo artículo es creer que es Glorificador

Habéis de saber, hijos, que este Dios y Señor que habemos dicho, por el amor que tiene a los hombres, no se contentó con crear todas las cosas que hemos dicho para que las gozásemos, sino que allá en el cielo tiene otras muy mejores para ellos. Allá tiene una vida eterna, porque los hombres que tienen aquella vida siempre viven y nunca mueren. Allá tiene una salud sin enfermedad ninguna. Allá tienen una hartura que no padecen de hambre, y una

⁵¹ En la margen se lee: "haciendo". Esta forma verbal es la misma que emplean los manuscritos de Nueva York y Alcalá de Henares. El manuscrito de Bogotá emplea la misma forma verbal de este manuscrito.

abundancia que no padecen jamás necesidad; y con esto tienen una bienaventuranza donde tienen juntos los bienes y todos los contentos, de suerte que el que va allá, todo lo que desea tiene y nada le falta. Y por ser aquella vida tan buena llamámosla gloria.

Y aqueste Señor Dios que es Señor de aquesta gloria, tiéenos tanto amor y tan buen corazón para [fol. 323r] con nosotros, que nos la quiere dar para que nosotros la gocemos. Y porque él es el que nos la da y nos glorifica con ella, le llamamos glorificador; la cual da al alma del santo y buen cristiano en saliendo del cuerpo cuando muere, y después al cabo del mundo la dará también al cuerpo cuando resucitará, volviendo a darle vida y juntarlo con el alma, (como adelante os diremos). Y, entonces, habiendo resucitado les dará aquesta vida de gloria al cuerpo y al alma juntamente, llevándolos al cielo para gozar de esta gloria con Dios. Y porque creemos que Dios ha de hacer con nosotros aquesto, como nos lo tiene prometido, le llamamos glorificador, y en aqueste artículo confesamos ser aquesto verdad.

*El octavo artículo, que es el primero que pertenece
a Jesucristo nuestro Señor en cuanto hombre*

En este artículo nos manda Dios creer que nuestro Señor Jesucristo, Hijo de Dios, en cuanto es hombre fue concebido por Espíritu Santo en el vientre virginal de nuestra Señora la Virgen María. Para que podáis, [fol. 323v] hijos, entender en alguna manera cuánta razón hay para creer aquesta verdad, habéis de saber que el Hijo de Dios, que ya os dijimos, quiso por su bondad y por lo mucho que a los hombres quiere, venir al mundo, y siendo Dios, hacerse hombre como nosotros, para vivir entre los hombres hecho hombre, y enseñarnos cómo habíamos de agrandar a su Padre Dios, haciendo su voluntad y cumpliendo la ley, para que nos llevase al cielo a gozar de su gloria; y también para librarnos del demonio y redimirnos del pecado. Porque habéis de saber que en el principio del mundo (como ya os habemos dicho) cuando Dios crió a nuestros primeros padres, Adán y Eva, mandóles que hiciesen su voluntad como criaturas suyas, y pusiesen por obra lo que les mandaba; y ellos no queriéndolo hacer pecaron contra Dios, y Dios los castigó no queriendo darles gloria ni llevarles al cielo, y así a todos sus hijos tampoco los quería llevar Dios al cielo, porque eran hijos de los enemigos de Dios; y el diablo, como Dios los había echado de sí, llevábamos al infierno.

¿Sabéis, hijos, [fol. 324r] cómo podréis entender esto? De esta manera: Si entre vosotros hubiese un Gran Cacique que quisiese mucho a un indio y le hiciese mucho bien, si este indio no quisiese hacer lo que el cacique le mandase, y le fuese traidor y desobediente, y le quitase su honra y fuese a servir a otro enemigo de este cacique que le hacía todo bien, bien veis vosotros que aquel cacique tenía mucha razón de enojarse contra aquel indio, y quitarle todo lo que le había dado y echarlo de su casa como a enemigo, y ni a él ni a sus hijos, por el pecado que el padre había cometido contra aquel cacique, no recibirlos más en su casa. Pues así fue que Dios crió a nuestros primeros padres, y les hizo mucho bien y prometió llevarlos al cielo para que gozasen de su gloria, y ellos no quisieron hacer lo que Dios les mandaba, y quisieron más servir al diablo que a Dios, y asimismo sus hijos. Por lo cual Dios no los quiso llevar al cielo a gozar de su gloria; y el diablo a quien quisieron servir los llevaba al infierno, donde siempre los estaba atormentando [fol. 324v] con perpetuas penas y tormentos.

Y viendo Dios cómo los hombres que él crió para llevarlos al cielo, el diablo su enemigo los llevaba al infierno, compadeciéndose de ver que todos los hombres carecían de la gloria para que Dios los crió, quiso que su Hijo viniese al mundo y se hiciese hombre, y como Señor y Capitán nuestro y Maestro nos enseñase cómo habíamos de salir del poder del diablo, y cómo habíamos de hacer la voluntad de Dios y cumplir su ley, para que Dios nos volviese a su amistad y nos recibiese en su casa. Y este mismo Señor hizo las amistades entre nosotros los hombres y su Padre Dios, y para este efecto vino al mundo y se hizo hombre como los otros hombres, aunque no fue engendrado como lo son otros hombres que se engendran en el vientre de sus madres, por juntarse con ellas los hombres, sino que el Espíritu Santo (que ya os dijimos que es Dios y persona divina) con su poder y sabiduría infinita, tomó de la sangre virginal de una doncella llamada María, allá dentro del vientre de [fol. 325r] esta doncella, y en el lugar adonde los demás hombres se engendran en el vientre de sus madres, y allá hizo el cuerpo de Jesucristo Nuestro Señor, como lo suele hacer la virtud de la semilla del hombre en el vientre de la mujer, y mucho mejor, porque se hizo con virtud divina; y allí se juntó el alma con el cuerpo, y creció aquel cuerpecito hecho por virtud de Dios, como los demás cuerpos de los niños crecen. Y porque os parecerá dificultoso entender cómo este cuerpo se pudo hacer dentro del vientre de la Virgen sin ayuntamiento de varón, podréis-lo entender si conocéis que Dios es más poderoso que los hombres, y que así

como dentro del cuerpo crea el corazón, y dentro del hueco⁵² crea todo lo que está dentro de él, estando el hombre y el huevo enteros, así también podréis entender que Dios poderoso para crear este cuerpo de este niño, que os hemos dicho, dentro del vientre de una doncella, quedando ella entera y virgen, sin que tuviese [fol. 325v] necesidad de que varón tocase en ella.

Esto, pues, es, hijos, lo que Dios manda que creáis en este artículo: que el Hijo de Dios se hizo hombre (de la manera dicha) por obra del Espíritu Santo y con virtud divina, siendo ella doncella y sin tocar hombre en ella para aquesta generación. Y porque vosotros sois nuevos en el conocimiento de estos misterios, no os lo decimos más altamente. Pero adelante, cuando seáis más perfectos cristianos, lo entenderéis mejor. Básteos ahora creer que es verdad esto que os decimos.

*El noveno creer que nació de la Virgen María
su Madre, siendo ella virgen antes del parto
y en el parto y después del parto*

Ya tenemos dicho y os lo habemos declarado cómo el Hijo de Dios fue concebido en el vientre de una doncella por obra del Espíritu Santo, que es Dios poderoso para poder hacerlo sin obra de varón. Pues habéis de saber que así como la generación del Hijo de Dios, en cuanto hombre, fue milagrosa y obra divina, y sobre todas [fol. 326r] las fuerzas de la naturaleza, sin corrupción de la virginidad de su Madre, así también nacer de su Madre virgen fue obra milagrosa, hecha por la divina sabiduría de Dios y no por virtud natural. Y así quiso Dios, como infinitamente poderoso y sabio, que aquella doncella, en cuyo vientre fue engendrado, sin dejar de ser doncella y virgen (como os dijimos) también quiso Dios que lo pariese sin corrupción y sin dejar de ser doncella, quedando siempre virgen entera como lo estaba antes que lo concibiese y engendrarse.

Mas porque vosotros sois imperfectos y sabéis poco del poder de Dios, os quiero dar a entender aquesto por las cosas que acá veis. Acordaos que mirando muchas veces las fuentes y los ríos claros, veis las arenas y las piedras y los

⁵² Tanto este manuscrito como los de Alcalá de Henares y Bogotá, utilizan la palabra “hueco”. Sin embargo, el sentido de la frase indica que el término a emplear debió ser “huevo”. Las ediciones de Mateos, de Lee López y de Durán utilizan este sustantivo; no así Pacheco que en la suya utiliza el sustantivo hueco.

peces que están y andan debajo del agua; y si miráis un cristal veis lo que está de la otra parte. Pues, decidme: cuando veis esto, apartáis el agua para verlo? Diréisme que no. Pues digo yo: cómo veis lo que está debajo del agua, o de la otra parte [fol. 326v] del cristal, sin quebrar el cristal o sin apartar el agua[?] Y cómo pasa la vista de la otra parte del agua o del cristal, quedándose el cristal entero y el agua? Diréis a esto que lo veis y que vuestra vista pasa de la otra parte, quedando el agua y el cristal, pero no sabéis cómo.

Pues, así os digo yo que Dios pudo hacer como la Virgen nuestra Señora pariese a su Hijo, quedando ella virgen y entera; y si no entendéis el cómo aquesto se hace, por eso es Dios más sabio que vosotros, y supo cómo lo había de hacer. Y a vosotros básteos saber que es Dios poderoso para hacerlo, y que pues él dice que lo hizo, nosotros lo debemos creer. Y si veis muchas cosas acá en la tierra que hace la naturaleza, y vosotros no las entendéis, ni las podéis alcanzar, cómo queréis vosotros entender lo que sólo Dios sabe y sólo él lo puede hacer? Pues básteos ahora a vosotros saber que Dios es todopoderoso y que ninguna cosa hay que él no pueda hacer; y que aquesto que os enseñamos, él nos dijo que lo hizo, y que pues no puede [fol. 327r] mentir por ser la misma verdad, que es verdad esto que nos dice, y que su Hijo nació de una doncella, la cual en el parto y después del parto quedó virgen y entera. Que es lo que en este artículo se os enseña.

*El décimo artículo es creer que el Hijo de Dios
padeció muerte y pasión en el árbol de la cruz,
por redimirmos del pecado, y fue sepultado*

Para que podáis, hijos, entender este artículo, habéis de saber que aqueste Hijo de Dios, Jesucristo nuestro Señor, de quien os hemos dicho que se hizo hombre para enseñarnos cómo habíamos de ir al cielo a gozar de la gloria de Dios. Este Señor, andando en el mundo enseñando a los hombres el camino del cielo y cómo habían de hacer la voluntad de Dios, reprendía a los hombres malos que vivían contra la ley⁵³, voluntad de Dios, y no hacían lo que mandaba.

⁵³ En la margen se lee: "Ley de Dios y no hacían su voluntad". Esta expresión es la misma que emplean los manuscritos de Nueva York y Alcalá de Henares. La expresión del manuscrito de Bogotá es similar a la de este manuscrito pero existe una ligera variación. Allí se lee "vivían contra la voluntad de Dios y no hacían lo que mandaba".

Y porque los reprendía, juntáronse todos los malos contra él, y acusáronlo ante un juez que se llamaba Poncio Pilato, el cual lo mandó poner en una cruz y [fol. 327v] darle muerte.

Y nuestro Redentor e Hijo de Dios recibió con paciencia aquella muerte, porque se la daban por volver por la honra de su Padre Dios y por su ley, y también porque ofreciendo aquella muerte a su Padre Dios por los hombres les había de perdonar sus pecados, porque así lo había dicho Dios, a su Hijo muriese por los hombres, que Dios los perdonaría. La cual muerte padeció sólo en cuanto hombre, y no en cuanto era Dios. En lo cual están encerrados tan altos misterios, que vosotros ahora no los podéis entender, hasta que seáis enseñados más en la ley de Dios. Básteos ahora saber que nos amó Dios tanto, que quiso que su Hijo muriese por nosotros, y su muerte fuese remedio de nuestra vida, y por ella alcanzásemos la amistad de Dios, para que siendo amigos suyos nos perdonase nuestros pecados y nos llevase al cielo para gozar de su gloria.

*El oncenno artículo es creer que Nuestro Señor Jesucristo
descendió a los infiernos, y sacó de allí los santos
que esperaban su santo advenimiento*

Ya os tenemos dicho cómo por el pecado de nuestros primeros padres, Dios no quiso recibir en el cielo a los hombres, sino que en muriendo iban al infierno. Pero fue Dios tan misericordioso que, aunque castigó con penas de infierno a los que eran sus enemigos, pero a los que procuraban de hacer lo que él les mandaba y le eran obedientes a su ley y procuraban su amistad, recibíalos en su gracia, aunque con tal condición y concierto que no habían de entrar en su gloria hasta que su Hijo Jesucristo viniese al mundo y se hiciese hombre; y por los merecimientos de su Santa Pasión y muerte hiciese las amistades entre Dios y los hombres; y descendiese al infierno donde todas las ánimas de los buenos y santos estaban detenidas, esperando que el Hijo de Dios viniese al mundo e hiciese lo que tenemos dicho, y cumplierse la palabra que Dios había dado, que su Hijo después de hecho hombre los había de sacar de aquel lugar en que estaban; y así decimos que los santos estaban esperando la venida [fol. 328v] del Hijo de Dios para que los sacase de aquel lugar del infierno donde estaban, y para cumplir aquesta palabra que su Padre Dios había dado a los hombres que habían guardado su ley y hecho su voluntad.

Decimos en este artículo de fe, que Nuestro Señor Jesucristo después de muerto en la cruz, descendió con su ánima santísima y con poder divino como Dios al infierno, para sacar de allí a todos los santos que lo estaban esperando, para que los llevase consigo al cielo a gozar de la gloria que Dios les tenía prometida por sus buenas obras, y por haber hecho lo que Dios les mandaba. Lo cual se os dice y enseña por que entendáis que Jesucristo nuestro Redentor es tan poderoso, que su virtud se extiende hasta quebrantar las fuerzas del demonio, y que ni en el cielo ni en la tierra, ni en el infierno no hay cosa que no le sea sujeta; y también para que entendáis cómo cumple Dios la palabra y jamás se olvida de cumplir lo que a los hombres promete, y también para que sepáis el cuidado que Dios tiene de librar [fol. 329r] a sus amigos de todo trabajo, y cumplirles sus santos deseos, de los cuales no se olvida aunque estén debajo de la tierra.

Todo aquesto se os dice y enseña para que cobréis amor a un Señor tan bueno y tan misericordioso, que nunca se olvida de los que le sirven, como no se olvidó de aquestos amigos suyos que estaban debajo de la tierra y metidos en el infierno, aunque no quiso que fuesen a lugar donde penasen con penas infernales, sino a otro lugar que allí hay donde sin pena le pudiesen esperar hasta que fuese a sacarlos de allí. Y como Señor que mucho los quería, en muriendo en la cruz descendió con su ánima santísima y poder divino, a cumplirles lo que les había prometido de sacarlos de allí y llevarlos a la gloria del cielo. Y esto es lo que os enseñamos diciendo que nuestro Señor Jesucristo descendió a los infiernos y sacó las ánimas de los santos que esperaban su venida.

*El duodécimo artículo es creer que resucitó
al tercer día de entre los muertos*

Para que entendáis, hijos, aquesta verdad, habéis [fol. 329v] de saber que Dios tiene puesta una ley que los hombres después de muertos han de resucitar en cuerpo y alma; y así quiso que el primero que resucitase fuese su Hijo, Jesucristo, el cual el tercero día después que murió, él mismo volvió con su ánima santísima al sepulcro, donde su cuerpo muerto estaba sepultado, y con su propia virtud y poder volvió el alma a entrar dentro de aquel cuerpo santo, y le dio vida gloriosa para no volver más a morir, y salió en cuerpo y alma del sepulcro con vida gloriosa e inmortal. La cual resurrección ha de ser causa para que nosotros después de muertos volvamos a vivir en cuerpo y alma, y así como Nuestro Señor Jesucristo resucitó después de muerto para vivir vida gloriosa y

no morir más, ni tener ninguna pena ni trabajo, así quiere Dios que los hombres resuciten y vuelvan a vivir en cuerpo y alma.

Pero habrá esta diferencia, que los que fueren buenos cristianos resucitarlos ha Dios para que vivan vida gloriosa en el cielo donde tendrán todo contento y ningún trabajo. Pero los malos, resucitarlos [fol. 330r] ha Dios para que, así como con el cuerpo y con el ánima fueron desobedientes a Dios, e hicieron malas obras y tuvieron malos deseos, así también en cuerpo y alma juntamente sean castigados como malos. Pero los buenos, como con los cuerpos y con el alma hicieron buenas obras, y tuvieron buenos pensamientos y deseos, e imitaron a Nuestro Señor Jesucristo pareciéndose a él en sus vidas, quiere Dios que resuciten para que vivan vida gloriosa pareciéndose a Nuestro Señor Jesucristo resucitado. Y por esto os enseñamos que Jesucristo nuestro Señor resucitado después de muerto, y primero que todos los hombres, para que con su resurrección divina diese virtud a todos los hombres para que resucitasen. Y por esto es bien, hijos, que creáis y os acordéis de aquesta virtud, que Jesucristo Señor Nuestro resucitó.

El tercio décimo artículo es creer que subió a los cielos en cuerpo y alma, y se sentó a la diestra de su Padre Dios

Aquesta verdad que os enseñamos, de que Nuestro Señor Jesucristo después de resucitado [fol. 330v] subió a los cielos en cuerpo y alma, conviene que la creáis, porque de creer aquesta verdad nos viene mucho bien. Y para que os persuadáis a creerla y no os parezca dificultoso que un hombre pueda subir al cielo, habéis de saber que Cristo nuestro Redentor después que resucitó, con la gloria que dio a su cuerpo, le quitó toda la pesadumbre que el cuerpo de su naturaleza tiene de ser pesado, y como le quita de ser pesado, dale Dios virtud y fuerza para poder subir a lo alto, porque Dios todo esto puede hacer. Y podréis-lo entender por aquesta semejanza: si Dios da virtud a las aves para que con un poco de pluma suban por los aires arriba, por qué no entenderéis que es poderoso Dios para dar virtud a los hombres, quitándoles la pesadumbre del cuerpo, para que puedan subir así al cielo? En lo cual, hijos, no tenéis que dudar que es Dios todopoderoso. Pues si Dios lo puede dar a otros, también el mismo Hijo de Dios dio esta virtud a su cuerpo y a su alma después de resucitado y subió a los cielos, para que aquel cuerpo glorioso lo pusiese en lugar de gloria y de todo [fol. 331r] bien y descanso. Lo cual nos dice aqueste artículo en decirnos que subió a los cielos y se sentó a la mano derecha de su Padre Dios.

Por lo cual nos da a entender que, así como cuando uno está sentado a la mano derecha de un gran señor, está con descanso y con honra y con mucho contento, así Nuestro Señor Jesucristo, subido al cielo y sentándose a la mano derecha de su Padre Dios, está en una gloria de mucho descanso y bienaventuranza, gozando de la mayor honra y gloria que nadie puede tener. Y, así mismo, cuando nosotros resucitamos, subiremos al cielo como Nuestro Señor Jesucristo subió con virtud que para ello Dios nos dará, y después que hayamos subido al cielo, estaremos con Nuestro Señor Jesucristo gozando de su gloria y bienaventuranza, con mucho descanso y contentamiento, y viviremos para siempre con Dios. Pues, porque entendáis, hijos, que subir Cristo nuestro Redentor al cielo, y allá gozar de la bienaventuranza que goza, es para darnos a entender que también hemos de subir nosotros allá como él subió, y [fol. 331v] gozar del bien y gloria que él goza, y vivir para siempre en su gloria con él. Por eso enseñamos nosotros⁵⁴ que, después de resucitado, subió a los cielos y se sentó a la mano derecha de su Padre Dios.

*El cuarto décimo artículo es creer que ha de venir
en el fin del mundo a juzgar los vivos y los muertos*

Lo que en este artículo nos enseña nuestra madre la Santa Iglesia, es darnos a entender que este Hijo de Dios que habemos dicho que vino a hacerse hombre y redimirnos por su muerte y enseñarnos el camino del cielo para que nosotros fuésemos allá, como os tenemos dicho, y que subió a los cielos y está sentado a la diestra de su Padre Dios; ese mismo Señor es el Juez que ha de venir en el fin del mundo a pedir cuenta a todos los hombres del cuidado o descuido que tuvieron en guardar la ley que nos dio cuando estaba entre los hombres, y cómo nos aprovechamos de lo que él nos enseñó.

Y cuando este tiempo venga, entonces será cuando todos los hombres y mujeres, grandes y pequeños, han de resucitar [fol. 332r] en cuerpo y alma, para dar cuenta a este Señor de la ley que les dejó y de lo que les predicó así él como los santos y los predicadores que ha habido hasta entonces en el mundo. Y los que no hubieren creído estos artículos de fe y obrado conforme a la ley

⁵⁴ En la margen se lee: "Por eso os enseña la Iglesia, y os predicamos nosotros". Esta expresión es la misma que emplean los manuscritos de Nueva York y de Alcalá de Henares. El manuscrito de Bogotá emplea la misma expresión de este manuscrito.

de Dios, estos tales serán condenados para siempre al fuego y tormentos eternos del infierno; y, así mismo, condenará este Juez a los mismos tormentos a todos aquellos que no han querido ser cristianos. Pero a los que fueron buenos cristianos, creyendo lo que en estos artículos se les enseña, y haciendo lo que la ley de Dios manda, a estos tales llevar los ha Dios al cielo, donde gozarán de gloria y de bienaventuranza para siempre como hijos de Dios.

Por tanto, hijos míos, avísoos que entendáis que nos manda Dios que os enseñemos estas verdades, para que creyéndo las améis a Dios como a criador vuestro y de todas las cosas que os dan vida y sustento, y para que le temáis como a Dios todopoderoso que tiene poder para castigar vuestras malas obras; y, así mismo, améis y reverenciéis [fol. 332v] al Hijo de Dios y al Espíritu Santo, que son personas divinas, y esperéis de este Dios la gloria y bienaventuranza para que os crió; y dejéis de adorar y tener por Dios al demonio y a las demás criaturas, porque no lo son, y os pese de haber gastado tiempo en reverenciar y tener por Dios al diablo, y haber dejado de reverenciar y tener por Dios a este verdadero Dios que os crió y Señor que os tiene de salvar y dar la gloria, si creyeredes estas verdades e hicierdes lo que su Hijo Jesucristo os enseñó, que para esto lo envió al mundo y se hizo hombre y predicó a los hombres, y les dio ley por donde se rigiesen, que es la que os enseñamos; y, así mismo, nos redimió del pecado y nos libró del diablo con su muerte y pasión, y resucitó para que nosotros podamos resucitar por la divina virtud suya, y subió a los cielos para enseñarnos que también nosotros, si fuéramos buenos cristianos, subiremos allá.

Y en lo postrero que en este artículo nos enseña, nos avisa que vivamos con cuidado de hacer lo que él nos dejó mandado en [fol. 333r] su ley, porque es juez que ha de juzgar todas nuestras obras, para ver si las hemos hecho como él las mandó, o no. Porque si no las hubiéremos hecho así, nos condenará a penas eternas del infierno; y si las hubiéremos hecho como él nos mandó, darnos ha vida de gloria y bienaventuranza eterna y sin fin en el cielo.

TERCERA PARTE DEL CATECISMO

Capítulo 1. De las fiestas que los indios están obligados a guardar

Las fiestas que los naturales que están en sus pueblos están obligados a guardar no viviendo en pueblos de Españoles, conforme a la bula de Paulo III, y en las que están obligados a oír misa debajo de precepto, son las siguientes:

Todos los domingos del año y las fiestas de Nuestro Redentor, que son: La Circuncisión, La Pascua⁵⁵ de Resurrección, Pentecostés y Navidad, los tres primeros días y la Pascua de Reyes, el día de la Ascensión. [fol. 333v] El día de Corpus Christi. Las fiestas de Nuestra Señora: Natividad, Anunciación, Purificación y Asunción. El día de San Juan Bautista, conforme a la bula. La fiesta de los Apóstoles San Pedro y San Pablo.

Y declárase que los demás días de fiesta que la Iglesia guarda son los indios relevados de guardarlas, si en ellas quisieren trabajar para sí, pero no para que en ellas puedan trabajar para sus encomenderos, si no fuere con expresa licencia del ordinario *in scriptis*, y señalando los días de fiesta particularmente que se les da la licencia para que trabajen.

Capítulo 2. De los ayunos de los indios

Los ayunos que los dichos indios naturales son obligados a guardar y cumplir por declaración⁵⁶ de Su Señoría Ilustrísima, son los siguientes: La Vigilia de Natividad de nuestro Señor Jesucristo. La Vigilia de la Resurrección de nuestro Señor Jesucristo y todos los viernes de la Cuaresma; y los mantenimientos cuadragesimales, si no tuvieren bula, [fol. 334r] hasta que se alce la suspensión de los breves de los indios; que alzada podrán usar de los mantenimientos que concede la Cruzada, aunque no tengan la bula.

Capítulo 3. Del tiempo de las confesiones

Las confesiones de los indios han de ser desde la Septuagésima hasta el día de Corpus Christi inclusive, guardando el orden de confesarse cada uno con su párroco⁵⁷, o con otro de licencia suya⁵⁸ y trayendo cédula del tal que es confesado.

⁵⁵ En la margen se lee: “De Reyes, los tres primeros días de las tres Pascuas del año que son: Resurrección, Pentecostés, Navidad, el día de la Ascensión, etc.”. Esta formulación es la misma que emplean los otros tres manuscritos.

⁵⁶ En la margen se lee: “Los días que los dichos indios naturales son obligados de precepto a ayunar por declaración”. La expresión es la misma que emplean los manuscritos de Nueva York y de Alcalá de Henares. El manuscrito de Bogotá emplea la que aquí se utiliza.

⁵⁷ En la margen se lee: “Sacerdote”. Este sustantivo es el mismo que utilizan los manuscritos de Nueva York y de Alcalá de Henares. El manuscrito de Bogotá emplea el mismo sustantivo de este manuscrito.

⁵⁸ En la margen se lee: “De su mismo Párroco”. Esta expresión es la misma que emplean los manuscritos de Nueva York y de Alcalá de Henares. El manuscrito de Bogotá emplea la misma expresión de este manuscrito.

*Capítulo 4. De la pena que se dará a los indios
que no se confesaren en el tiempo señalado*

El indio que no se confesare dentro del tiempo dicho, lo encarcelarán seis días si fuere cacique, y en estos seis días le harán se confiese; y si reiterare algún otro año, le enviarán al Ordinario, que lo castigue. Y si fuere otro indio, le darán tres días de cárcel y sea castigado al arbitrio del sacerdote, haciéndole confesar en estos días; y si a otro año reiterare, remitirlo han al Ordinario. [fol. 334v]

Capítulo 5. De los que reiteraren los sacramentos

Por cuanto estos indios no saben cuáles sacramentos se han de reiterar, se manda que cuando los bautizaren o confirmaren o casaren, les avisen que no pueden bautizarse, ni confirmar, ni casar otra vez (El casarse se entiende siendo su mujer viva) y que los que otra cosa hicieren serán castigados. Y ansí mismo, las mujeres viviendo sus maridos. La pena de los tales reiterándose, será la que el Ordinario diere considerando el delito, al cual avisarán cuando suceda.

Capítulo 6. Del lugar donde se enterrarán los indios infieles

Deputarse ha un lugar donde se entierren los indios infieles, y no se permitirá que entierren consigo cosa alguna, más que sencillamente amortajados. Y tomarse ha cuenta de los criados y criadas que tiene, y darse han a algún capitán o cacique por cuenta, para que por espacio de dos años dé cuenta de ellos vivos y muertos, porque no metan alguno para hacerlo [fol. 335r] muerto con los indios difuntos. Y si alguno de estos delitos se cometiere, se dé luego noticia al Ordinario de ello, y el sacerdote no consentirá que los indios infieles se entierren en otro lugar, sino en el deputado.

*Capítulo 7. De los derechos que
los doctrineros podrán llevar⁵⁹*

Item. Para que cese el escándalo y variedad que ha habido y se ha causado entre los naturales y algunos Españoles de ese Reino, sobre los derechos que

⁵⁹ En la margen se lee: “Capítulo de los derechos y obvençiones que los sacerdotes han de llevar en sus doctrinas”. Este título es el mismo que emplean los manuscritos de Nueva York y de Alcalá de Henares. El manuscrito de Bogotá emplea el mismo título de este manuscrito.

los sacerdotes y religiosos han llevado y llevan en sus doctrinas por bautismos, velaciones, misas y entierros: Su Señoría Ilustrísima manda que en el ínterin que otra cosa provee cerca de las dichas obvenciones, guarde lo siguiente en todas las doctrinas de su Arzobispado:

- Porque todo fiel cristiano tiene obligación a su Dios y Señor, así por el beneficio de la creación como por el de la Redención, de reconocer estos beneficios y los demás recibidos, con obras de sus manos y esto con obligaciones y cosas exteriores, que son manifestadoras del agradecimiento que a tales obras se [fol. 335v] debe; la Iglesia nuestra madre, imitando a su Esposo cuya voluntad es que el fiel no se presente [con] las manos vacías ante su Criador, Su Señoría Ilustrísima encarga y manda a los sacerdotes que están o estuvieren en las dichas doctrinas, amonesten a los indios esta obligación, y salgan a ofrecer todos los domingos y fiestas al ofertorio; y, así mismo, los días de Todos los Santos, y Jueves y Viernes Santo, les impongan a que ofrezcan por sus difuntos y por reverencia de la pasión de Cristo nuestro Señor; y lo que se ofreciere sea de lo que tuvieren, y de los frutos que en cada parte la tierra produjere.
- Item. Se encarga y manda a los dichos sacerdotes no lleven dinero ni cosa alguna por la predicación del Evangelio y enseñamiento de la doctrina, ni por el sacramento del bautismo ni confesión y los demás sacramentos. Pero bien podrán instruirlos y avisar a los indios de la obligación que tienen a traer velas y capillos, y para los pobres que no tuvieren posibilidad para esto, en el entretanto que no se cumple lo que en este Catecismo atrás queda ordenado en lo a esto tocante, el sacerdote [fol. 336r] acuda al encomendero que provea de lo necesario para este ministerio, y que éste dé respecto en la iglesia dicho repartimiento, para los dichos pobres; y donde no, darán aviso a Su Señoría para que mande y provea lo que más convenga. Y enseñarles ha el sacerdote la obligación que tienen a ofrecer lo que humanamente pudieren en la administración de este santo sacramento.
- Por las velaciones que hiciere el sacerdote, llevará un peso de limosna, si se lo quieren dar los indios porque no los han de compeler a que lo den, antes se les ha de declarar que está en su libre albedrío si lo quisiere dar. Y las velas, de las cuales si ofrecieren cuatro o seis, las dos de altar se quedarán para decir misa los domingos y fiestas, y las demás serán del sacerdote. Y esté advertido que no sientan los indios codicia de parte suya,

antes toda buena liberalidad y a magnificencia. Y a los pobres velallos ha gratis, sin les pedirles ningún interés, de manera que en todo muestre caridad, afabilidad y benevolencia; porque no deje alguno de velarse temiendo que el [fol. 336v] sacerdote con vejación le ha de pedir derecho alguno.

- Las arras procurará el sacerdote estén de depósito en la iglesia, y las dará el encomendero o los indios, porque no se pidán a los que se casan y velan. Y cuando se mudare el sacerdote, se queden con las demás cosas de la iglesia.
- Procurará el sacerdote (como se ha dicho atrás) de visitar los enfermos y hacer que hagan testamento en esta forma.

Capítulo 8. De los testamentos

El sacerdote después de haber confesado al enfermo, haga una memoria e inventario ante el alcalde del pueblo de los bienes que tiene muebles y raíces, y ésta valga por testamento, firmada del sacerdote y señalados y nombrados en ella los testigos que se hallaren presentes. Y advertirles ha de la obligación que tiene a dejar sus bienes a sus hijos y mujer; y que haga algún bien por su ánima, y déjelo siempre a su voluntad, de manera que no presuma el paciente codicia en el sacerdote. [fol. 337r]

Y si alguno muriere *ab intestato*, de la quinta parte de sus bienes hará bien por su ánima, y lo demás hayan sus herederos. Y si acaso no tuviere herederos, dará noticia a Su Señoría, para que cerca de ello se provea lo que más convenga; y los sacerdotes guarden los testamentos o memorias, e inventarios, y tengan un libro de los nombres, oficios y estados de los que mueren, y las obras pías y sacrificios que mandaron, par el tiempo de la visita que se hiciere, por que se sepa si se guarda y cumple en esto lo que Su Señoría, manda y la voluntad del testador en lo tocante a obras pías.

Capítulo 9. De las sepulturas

Y porque es razón que poco a poco se les enseñen nuestras cristianas costumbres [a] cerca de los entierros y sepulturas, procurará el sacerdote que cada uno de los indios cristianos elija sepultura en la iglesia, conforme a su calidad; y por ella no dé a la iglesia cosa alguna. Y les incite y persuada a que cubran las sepulturas de sus difuntos, encendiendo alguna cera, y [fol. 337v] las ofrenden de las cosas que tuvieron, sin hacerles para esto fuerza ni violencia.

Derechos

- Por un entierro, misa y vigilia: un peso. Y si se quisiese enterrar en otro repartimiento, como no esté más de una legua: llevará dos pesos.
- Por el novenario, si lo mandare decir con la misa y vigilia, dará cinco pesos. Y en todas esas misas dirá responso sobre la sepultura.
- Por cualquiera misa cantada votiva con vísperas o vigilia lleve un peso. Y si quisiere hacer alguna otra solemnidad o pompa, cobre los derechos conforme al Sínodo, la mitad menos, porque se entiende que el tal indio será rico.
- Item. Se manda que cuando muriese algún indio pobre o india los entierre y de sepultura sin interés alguno, y le diga una misa sin interés.⁶⁰ Y si algún indio muriere que actualmente esté sirviendo a su amo, el amo pague el entierro, como arriba está declarado, y por cada misa rezada lleve medio peso de limosna.
- Cuando falleciere [fol. 338r] algún indio bautizado, lo entierren sin llevar derecho alguno, si acaso los padres o parientes no quisieren darle algo espontáneamente.
- Por dobles de campanas, tumba e incensario: por ahora manda Su Señoría no se lleve cosa alguna.

Todas las cuales cosas los sacerdotes cumplan, dando a entender a los indios que aquello que ofrecen y se da en limosna al sacerdote, no es por precio de compra o venta, que estas cosas son de valor tan infinito que no se pueden⁶¹ comprar con ningún precio humano, ni vender para interés alguno, sino que Dios quiere que por reconocimiento y la obediencia que al mismo Dios se debe, se dé aquello que es de poco momento a su ministro, que es el sacerdote que está en su lugar. Y con ser tan poco lo que se ofrece, siendo todo suyo y dado de su mano a los hombres, lo recibe amorosamente, y da por ello galardón y premio eterno, si se le ofrece con amor y caridad, y no por fuerza y de mala gana. [fol. 338v]

⁶⁰ En la margen se lee: “Nota: en otro ejemplar sigue aquí lo que está abajo desde el * Indando [sic] etc. hasta el fin, y a continuación: Y si algún Indio etc.”. Ello indica que la siguiente frase no se encontraba en otros ejemplares, como es bien el caso de los manuscritos de Nueva York y de Alcalá de Henares. El manuscrito de Bogotá conserva la misma frase que aparece en este manuscrito. De otra parte, la nota confirma que el compilador de este manuscrito conoció al menos dos copias del catecismo para hacer la suya.

⁶¹ En la margen se lee: “con ningún humano interés comprar ni vender sino etc.”. Esta expresión es la misma que emplean los manuscritos de Nueva York y de Alcalá de Henares. El manuscrito de Bogotá emplea la misma expresión de este manuscrito.

CONCLUSIÓN

El cual dicho Catecismo y todas las cosas y casos que en él van señaladas y declaradas, que concuerdan con lo dispuesto por los sacros cánones y Concilio Tridentino, y opiniones de doctores católicos y graves, aprobados y recibidos por tales: El dicho Ilustrísimo y Reverendísimo Señor, don Fray Luis Zapata de Cárdenas, Arzobispo de este dicho Nuevo Reino de Granada, manda a los curas, vicarios, beneficiados y doctrineros de todo el distrito de su arzobispado, guarden y cumplan inviolablemente en la administración de sus oficios y cargos, en el entretanto que por su Señoría Ilustrísima otra cosa se provee, y manda so pena de excomuniación mayor, porque en todo el dicho su Arzobispado haya uniformidad en lo a ello tocante.

Y para ejecución y cumplimiento de ello, cada uno tenga un traslado del dicho Catecismo colacionado con este original. En el cual Su Señoría se somete a la corrección de la Sacrosanta y Católica Iglesia Romana.

Y mandó que para que venga a noticia de los dichos curas, vicarios [fol. 339r] y doctrineros, se publique este mandato en la Santa Iglesia Catedral de esta ciudad. Lo cual todo así proveyó y mandó en la ciudad de Santa Fé del dicho Nuevo Reino, en primero día del mes de noviembre, año del nacimiento de Nuestro Salvador Jesucristo de mil y quinientos y setenta y seis años, y lo firmó: Fray Luis Zapata de Cárdenas. Ante mí: Beltrán Saravia, Clérigo Presbítero, Notario.

ÍNDICE ANALÍTICO

A

Acosta, José de, 206-207

administración, eclesiástica, 238

Adriano VI (papa), 39

Aguado, fray Pedro, *v.* Pedro Aguado

agustinos, 235

v. t. dominicos, franciscanos

Alcalá de Henares, 027

alcaldes, 98-99, 109

Alejandro VI (papa), 33

Alemania, 34, 38

altar, 180, 183-184

alteridad, 209

amancebamiento, 195

v. t. matrimonio indígena

América, 35

América del Norte, 18-19

América Latina, 18

antropofagia, 119

Anunciación, fray Juan de la, *v.* Juan de la Anunciación

Apocalipsis, 205

Archivo General de Indias, 28

Archivo General de la Nación, 28

arzobispo, 55-56

aseo, 99, 131-132

Auncibay, Francisco de, 71, 115

Avendaño, Juan de, 60, 106, 109, 115
Ávila, san Juan de, *v.* Juan de Ávila
Ávila, santa Teresa de, *v.* Teresa de Ávila
Ayala, Manuel José, 27

B

baptisterio, 176, 180
v. t. bautismo, pila bautismal
Barrios, fray Juan de los, *v.* Juan de los Barrios
bautismo, 47, 75, 162-166, 168-169, 197
condiciones, 170-171
instrumento de transformación, 172
símbolos, 167
v. t. baptisterio, pila bautismal, sacramentos
beatitud, 217-218
v. t. gloria
Biblia, 35
v. t. Evangelio, Sagradas Escrituras
Bogotá, 62
v. t. Santafé de Bogotá
Breviloquium, 204

C

caciques, 97-98, 110, 119, 137
calendario litúrgico, 129
campanas, 156
Canadá, 19, 20
capitán, 98
capitanía, 98
Capítulo de la Catedral, 49, 54, 57, 89
cárcel, 111
Cárdenas, Rodrigo de, 37
Carlos I, *v.* Carlos V
Carlos V, 34, 38-39, 52, 100, 106, 110
Cartagena, obispado de, 44
castigo, 228

- Catecismo* de fray Luis Zapata de Cárdenas (texto completo), 267-344
- catequesis, 204, 231, 233
- v. t.* catequización
- catequistas, *v.* doctrineros
- catequización, 168-170
- v. t.* catequesis
- catolicismo, 18, 27, 127
- v. t.* cristianismo
- caza, 121
- chibcha, lengua, 112
- chontales, 137
- cielo, 219-220
- v. t.* infierno
- civilización, 24
- clérigos, 52, 59, 186
- mestizos, 61
 - responsabilidades de los, 90, 95
 - v. t.* doctrineros, misioneros, religiosos, sacerdotes
- clero, 32-33, 49, 57, 79, 197, 207, 237, 241
- control del, 62, 83
 - secularización del, 59
- Colón, Cristóbal, 31, 33
- colonización, 17, 33, 46, 65, 83, 103, 186, 235
- v. t.* colonizador
- colonizador, 122
- v. t.* colonización
- comisario general de las Indias Occidentales, 40, 41
- comisario general de Perú, 40, 41
- comportamiento moral, 84
- comunidades religiosas, *v.* agustinos, dominicos, franciscanos
- comunión, dar la, 184-185
- v. t.* hostia sagrada
- concilio, 73, 84
- Concilio de Trento, 35, 53, 55, 65, 79-80, 84, 92, 95-96, 129, 131-132, 135, 139, 159, 165, 169, 172-173, 176, 178, 185, 187, 189, 196, 199, 203, 212, 215, 224, 233, 236, 238-239

- Concilio de Lima, 206
- concubinato, 169
- v. t.* amancebamiento, matrimonio indígena
- confesión, 176-177, 197
- v. t.* confesionarios, pecado, penitencia, sacramentos
- confesionarios, 178, 180
- v. t.* confesión
- confirmación, 163-164, 172-173
- v. t.* sacramentos
- Congregación General, 40
- Conquista, 28, 32, 36, 47
- Consejo de Indias, 49, 60, 63, 74, 106
- Contrarreforma, 17, 31, 35, 149, 152, 196, 239
- construcción de lo sagrado, 176, 180-181, 186, 197
- control, 25, 126
- Convento de San Ildefonso, 40
- conversión, 42, 45, 69, 80, 99, 116, 132
- costos económicos, 107
 - forzada, 47
 - normas para la, 91
- copias manuscritas, 75
- v. t.* escribanos
- Córdoba, fray Pedro de, *v.* Pedro de Córdoba
- Corona española, 24, 29, 32-34, 39, 49, 54, 89, 96, 100, 103-105, 123, 127, 130-131, 185
- Corpus Christi*, fiesta del, 174
- cosmología cristiana, 216, 218-220
- Credo, 76, 140, 143, 155, 203, 206
- Crespo Ponce, María Graciela, 22
- criollos, ordenación de, 48, 58
- v. t.* mestizos, orden
- cristianismo, 17, 23, 45, 101, 157, 217, 236
- expansión del, 24, 27, 33, 50, 68, 87
 - v. t.* catolicismo
- cristiano(s), 207, 226
- civilizado, 25

deberes, 151-153
 marcas de piedad, 184
 modelo de vida, 154

Crónicas de Indias, 27, 29

Cruz, san Juan de la, *v.* Juan de la Cruz, 35

D

deconstrucción cultural, 240

descubrimiento, 36, 45

Despacho Universal de Indias, 27

diferenciación, 25

disciplina eclesiástica, 91, 134, 175, 194, 239, 241

doctrina breve, *v.* doctrina cristiana

doctrina católica, *v.* doctrina cristiana

doctrina cristiana, 68-69, 75, 77, 85, 95, 122, 124-125, 139-141, 145, 148, 222

enseñanza, 51, 76, 84, 127-128, 140-142, 157-158, 201, 204, 237

espacio de “civilización”, 103, 110

organización de la vida, 150

principios, 147

referente social, 97

secularización de la, 61

doctrinas (espacios físicos), 105, 126, 157, 238, 242

redistribución, 48

cotidianidad, 171, 182

doctrineros, 49, 52, 57, 78-79, 83-84, 91, 97, 124-125, 237

agentes de aculturación, 111

buen ejemplo, 92

cambio de funciones, 140

control, 96

de circunscripción, 55

deberes, 96-97, 99, 107

defensa de los indígenas, 108

enseñanza, 93

funciones, 98, 102-103, 105, 119, 128, 136-138, 140, 150

lenguas de enseñanza, 60

misión, 86

normas de conducta, 240
orden social, 97
registros de bautismos, 171
tiempo de servicio, 134-135
v. t. clérigos, misioneros, religiosos, sacerdotes
dominicos, 61, 69, 75, 235
v. t. agustinos, franciscanos

E

Edad Media, 31, 204-205
Enchiridion militis christiani (Manual del soldado cristiano), 34
encomenderos, 49, 52-53, 94, 105-106, 109, 125, 128-129, 133, 236-237
v. t. encomienda
encomienda, 125
v. t. encomenderos
enfermerías, 108-109, 111
enseñanza, 111-112, 126
del español, 42, 75
religiosa, 20, 48, 135-136, 138-139, 143, 147, 159, 200-202, 220, 232
v. t. escuelas
Erasmus, 34, 36
escolástica, 31, 85, 211
escribanos, 75
v. t. copias manuscritas
Escuela de Salamanca, 35, 196, 235
escuelas, 110-111
v. t. enseñanza
espacio colonial, 123, 127, 134, 243
España, 28, 32, 34, 74, 235
españoles, 105
Espejo, Miguel de, 69, 70
Espíritu Santo, 223-224, 230-231
v. t. Trinidad
estrategias pastorales, 19
eucaristía, 163-164, 178-179, 181, 183-185
v. t. sacramentos

Europa, 18, 31

Evangelio, 17, 33, 35, 55, 116, 118, 128, 200

v. t. Biblia, Sagradas Escrituras

evangelización, 17, 36, 41, 47, 51, 65, 79, 97, 132, 197, 235, 237, 243

Extremadura (España), 35, 40

extremaunción, 163-164, 185-186

v. t. sacramentos

F

familia, 192

fe cristiana, 201-202, 208-210, 213, 221, 223, 227, 230-232, 238

de los indígenas, 210

enseñanza, 235, 242

misterios, 205-206, 211, 213-214, 223

noción fundamental, 211

racionalización, 157, 204

tiempo, 215

Felipe II, 40, 44, 54-55, 58, 63, 94, 104, 135

Fernández de Oviedo, Gonzalo, 120

Filiberto, fray Juan de, *v.* Juan de Filiberto

final de los tiempos, 36

Flandes (Bélgica), 38-39

Fontibón, 62

Francia, 19, 35

franciscanos, 35, 40-42, 60, 64, 110-111, 235

v. t. agustinos, dominicos

Francisco I, 34, 39

*Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada:
desde la instalación de la Real Audiencia de Santafé*, 28

funcionarios coloniales, 29

v. t. gobernadores

G

Gante, fray Pedro de, *v.* Pedro de Gante

Génesis, 218

gloria divina, 217, 228, 231

v. t. beatitud

gobernadores, 105

v. t. funcionarios coloniales

Granada, fray Luis de, *v.* Luis de Granada

Grupo de Investigación sobre la Enseñanza Religiosa, 22

H

hostia consagrada, 181

v. t. dar la comunión

humanismo, 31, 35-36

I

Ibagué, 62, 96

identidad, 18, 22-23, 25, 27, 48, 100, 159

idolatría, 25, 33, 62-64, 91, 100-101, 108, 113, 116-117, 121, 123, 132

v. t. infieles, paganismo

Iglesia católica, 20-21, 23-24, 32, 48, 81, 89-90, 111, 148,
150-151, 209-210, 232, 235

iglesias (templos)

construcción, 48, 87, 123, 127, 130-132, 158

espacio para celebrar sacramentos, 180

limpieza, 179

imaginario religioso indígena, 63-64, 86, 101, 112-116, 121-122, 124,
127, 136, 161, 237

imprensa, 31, 34, 74

inculturación, 24

indiferenciación, 25

indígenas, 17-18, 23-24, 79, 97-98, 158, 209, 242

abusos contra los, 49, 107

agrupación, 94-96, 105, 123, 125

calidad de vida, 108

cambios en los ritos, 123

castigos a los, 103, 137, 174

control de, 164, 171, 175, 177, 239

desnudez, 100

destinatarios de sermones, 207

- destrucción del imaginario religioso, 63-64, 86, 101, 112-116, 121-122, 124, 127, 136, 161, 237
- educación de la élite, 110-111, 138, 158
- explotación de los, 47
- expresiones religiosas, 120-121
- ladinos, 104-105
- manifestaciones lúdicas, 102
- marcas
 - corporales, 242
 - de colonización, 101
- modelos de comportamiento, 126
- occidentalización, 45-46, 76, 80, 125, 158, 235-236, 241
- politeístas, 213, 230
- práctica religiosa, 155
- protección a los, 104-106, 129
- renovación de las prácticas religiosas, 65
- representación del mundo, 218
- resistencia, 47, 64, 114, 128
- sociedad, 48, 112
- vida cotidiana, 126
 - v. t.* muiscas
- infieles, 97, 182
 - v. t.* idolatría, paganismo
- infierno, 217-220, 226, 230
 - v. t.* cielo
- Inquisición, 35
- Instituto Católico de París, 19
- Instituto de Historia de la Iglesia, 22
- Isabel la Católica, 34
- Italia, 35

J

- jeques, 64, 108-109, 116-118, 122
- Jerusalén, 36
- joaquinismo, 35
- Juan de Ávila, san, 35

Juan de la Anunciación, fray, 206
Juan de la Cruz, san, 35
Juan de Filiberto, fray, 133
Juan de los Barrios, fray, 44, 184
Juan de Zumárraga, fray, 22, 205

L

laicos, 186
Lee López, Alberto, 28
lenguas indígenas, 60-62
 v. t. chibcha
leyes
 de Burgos, 110
 de Indias, 27, 108, 128-130, 133
Lima, concilio de, *v.* Concilio de Lima
liturgia de las horas, 129
Luis de Granada, fray, 35
Lutero, Martín, 34
Luz del alma cristiana, 205

M

maíz, 99
mandamientos, 144-145, 150-151
María, Virgen, *v.* 154
Mariquita, 62
Marmolejo, Pedro, 63
matrimonio, 162-163, 169, 187-188, 191, 193, 197
 amonestaciones, 189
 casos especiales, 187
 celebración, 187, 189-190, 194
 impedimentos, 187, 189, 193-194
 indígena, 188, 192
 v. t. amancebamiento, concubinato
 obligaciones del, 191-192
 rito, 187, 189-190
 v. t. sacramentos facultativos

- mendicantes, 36
- Meneses, Felipe de, 205
- mentalidades, 19, 22
- mestizaje, 24
- v. t.* mestizos, mulatos
- mestizos, 104-105
- ordenación de, 48, 58-59, 134, 178
 - v. t.* orden, ordenación de criollos,
 - v. t.* mestizaje, mulatos
- Mira, Enrique, 22
- Miranda, Francisco de, 58
- Miscelânea, silva de curiosos actos*, 38
- misericordia, 144, 152-153
- misioneros, 27, 56, 90, 101, 210, 233, 23
- v. t.* clérigos, doctrineros, religiosos, sacerdotes
- misiones, 95, 104, 125
- mística, 35
- monogamia, 192, 195
- Monumenta catechetica hispanoamericana*, 21
- moral, 85
- Moro, Tomás, 36
- moxa*, 119
- v. t.* sacrificios humanos
- muiscas, 47, 93, 101, 113, 120-121
- v. t.* indígenas
- mujeres, 141
- mulatos, 104-105
- v. t.* mestizaje, mestizos

N

- negros, 104-105
- Nueva York, 27

O

- obispos, 49, 80
- occidentalización, 23-24, 48

oraciones, 155
Orden Militar de Alcántara, 38
Orden Militar de Santiago, 37
orden (sacramento), 195
 v. t. criollos, mestizos, sacramentos facultativos
Ordenanzas de Tunja, 67-68
ordenación, *v.* orden
órdenes religiosas, *v.* agustinos, dominicos, franciscanos
ornamentación, 132
Osuna, Francisco de, 35

P

Pablo III (papa), 188
padrinos, 170, 173, 190
paganismo, 117
 v. t. idolatría, infieles
Pamplona, 96
Paráclito, *v.* Espíritu Santo
Patronato Real de Indias, 34
pecado, 154, 177, 231
 v. t. confesión, penitencia
pedagogía
 de la naturaleza, 85
 divina, 85
Pedro Aguado, fray, 53, 60, 106, 109, 116, 168, 187
Pedro de Córdoba, fray, 22
Pedro de Gante, fray, 93
Pedro Simón, fray, 136-137
penitencia, 163-164, 169, 173-176, 178
 v. t. confesión, pecado, sacramentos
Pequeño catecismo de la diócesis de Québec, 19
Perú, 42
pila bautismal, 166
 v. t. bautismo, baptisterio
Pío V (papa), 44, 54-55
pobreza, voto de, 33
poder, 80

- civil, 106
- religioso, 106
- policía
- cristiana, 75, 95
- humana, 95
- prácticas religiosas, 157-158
- predicación, 88, 138, 161, 199, 203, 210, 232-233, 242
- prisión, 103
- protestantes, 149, 156, 196
 - v. t.* protestantismo
- protestantismo, 31
 - v. t.* protestantes
- pueblos de indios, 58, 67, 83, 94, 104, 123-124, 130

R

- Real Audiencia, 49-54, 58, 62, 68, 78, 100, 130, 134
- Real Patronato, 51-52
- Recopilación de leyes de los reinos de las Indias*, 28
- reducciones, *v.* misiones
- Reforma, 17, 65, 197
- religiosos, 49, 105-106
 - indisciplinados, 55
 - rebeldes, 59
 - v. t.* clérigos, doctrineros, misioneros, sacerdotes
- Renacimiento, 24, 31-32
- renovación espiritual, 35
- resurrección, 227, 229
- revolución científica, 31
- reyes católicos, 32-34, 45
- Roma, *v.* Vaticano

S

- sacerdotes, 91, 197
 - v. t.* clérigos, doctrineros, misioneros, religiosos
- sacramentos, 75, 88, 144, 161-162, 196-199
 - facultativos, 186
 - v. t.* matrimonio, orden

- formas de control, 197
 - para la salvación, 164
 - v. t.* bautismo, confirmación, eucaristía, extremaunción, penitencia
- sacrificios humanos, 119-120
 - v. t.* moxa
- Sagradas Escrituras, 85
 - v. t.* Biblia, Evangelio
- sagrado, *v.* construcción de lo sagrado
- salvación, 24, 48
- San Miguel, provincia de, 40
- Santa Sede, *v.* Vaticano
- Santafé de Bogotá, 45, 47, 62, 70-71, 94, 113
 - v. t.* Bogotá
- santuarios, 114
- sacerdotes, 107
 - v. t.* clérigos, doctrieneros, misioneros, religiosos
- semántica cuantitativa, 22
- semilla divina, 86
- seminarios, 48
- sermón, 179-180, 202-203, 207, 216-217, 220, 222-223, 225-227, 230, 232
 - v. t.* sermonario
- sermonario, 75, 77, 199-203, 208, 213, 233
 - v. t.* sermón
- servicios personales, 106
- Siglo de Oro, 35
- Simón, fray Pedro, *v.* Pedro Simón
- sínodo, 71-73, 79, 84, 98, 114, 116-118, 130, 165, 169, 174, 182, 186, 239
- sistema colonial, 24
- sociedad precolombina, 17, 23, 46, 111, 192
- Soto, Domingo de, 165, 172

T

- técnica lexicométrica, 22
- templos, *v.* iglesias
- teología, 26, 200
 - latinoamericana, 22
 - medieval, 204

misionera, 31, 36, 235
 sacramental, 196
 tradicional, 35
 Teresa de Ávila, santa, 35
 Thuheste, Alonso G. de, 27
 Tocaima, 62
 trabajo colectivo, 109-110, 125
 transculturación, 24
 Trento, Concilio de, *v.* Concilio de Trento
 Trinidad, 205, 213-214, 233
 v. t. Espíritu Santo
 Tunja, 60, 62, 94, 96

U

Ubatoque, Juan de, 107
*Une inconnue de l'histoire de la culture: la production des catéchismes
 en Amérique française*, 20
 Universidad de Laval, 20, 22
 Universidad de Navarra, 22

V

Vaticano, 32, 34, 54, 130
 Valle, Juan del, 104
 Vélez, 94
 Venezuela, 48
 Virgen María, *v.* María
 Virreinato de Nueva España, 74, 93, 98, 110
 Virreinato del Perú, 98, 110
 visita pastoral, 48
 Vitoria, Francisco de, 35, 168, 172

Z

Zamora, Alonso, 37-39, 58, 64, 67, 69, 74, 101, 112
 Zapata, Beatriz, 37
 Zapata, Francisco, 37
 Zumárraga, fray Juan de, *v.* Juan de Zumárraga

El libro que usted
tiene en sus manos

*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)*

se terminó de editar e imprimir
en la ciudad de Bogotá durante los
últimos días del mes de mayo
de dos mil ocho
gracias al apoyo financiero de la
Universidad Laurentienne, Canadá

Colección Espiral



La segunda mitad del siglo XVI marcó el final de la Conquista y el inicio de la Colonia en la América española. Un periodo muy complicado, especialmente en el Nuevo Reino de Granada, donde fray Luis Zapata de Cárdenas, su segundo arzobispo, ejerció el ministerio pastoral. La producción de un catecismo que lleva su nombre y que él mismo publicó el 1° de noviembre de 1576 fue la piedra angular de una gran estrategia de evangelización (léase *colonización*), que buscaba cambios definitivos en los modelos de comportamiento individual y social de los indígenas.

Con la producción de su catecismo, Zapata de Cárdenas buscaba afectar la vida familiar, las relaciones de trabajo y de autoridad, los espacios público y privado, el orden económico, la estructura social y, lógicamente, las expresiones religiosas de los indígenas; todo ello para facilitar su conversión y la implantación definitiva de la Iglesia católica en la diócesis que le fue confiada.

La historia de este catecismo y el análisis de su discurso demuestran que esta estrategia buscaba, a la vez, la deconstrucción del imaginario prehispánico y la construcción y conservación de una nueva identidad en los indígenas del Nuevo Reino de Granada según los principios católicos.

