



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

SEDE MEDELLÍN

Evangelización letrada en una cultura ágrafa

El uso de catecismos y escritos litúrgicos en los procesos de evangelización en el Nuevo Reino de Granada,

siglos XVI-XVII

Juan Pablo Guerra Lopera

Tesis para optar al título de
Magíster en Historia

Director

Luis Miguel Córdoba Ochoa

Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín

Facultad de Ciencias Humanas y Económicas

Medellín

2020

RESUMEN

En esta tesis se entabló una relación directa entre los procesos de evangelización e hispanización de las culturas nativas en el Nuevo Reino de Granada a partir del siglo XVI y XVII, basándose principalmente en cómo los curas doctrineros expresaban la fe en medio de las dificultades en la comunicación. Rescata la importancia de los elementos escritos, como objetos de transformación cultural que, a través del sincretismo religioso, entran a dialogar con los elementos culturales indígenas como nuevas formas de sacramentalización de los objetos rituales y la transmisión de los conocimientos religiosos.

La tesis está dividida en tres partes. En el primer capítulo se buscó presentar una reflexión general de los principales aspectos de la evangelización del Nuevo Reino de Granada durante los siglos XVI. En el segundo capítulo, se realizó un detallado análisis de los catecismos producidos o que tuvieron influencia en la jurisdicción del Nuevo Reino en el siglo XVI y XVII. El último capítulo se centró el análisis en cómo se dieron los procesos de evangelización durante el siglo XVII y cómo los catecismos y los textos litúrgicos pudieron influir en una sociedad poco relacionada con estas prácticas.

La temporalidad giró en torno al análisis de las fuentes, ya que se pretendió revisar las labores emprendidas por los obispos y arzobispos de Santa Fe durante este periodo. Como marco de referencia, se tendrá la producción de escritos litúrgicos, partiendo de la llegada de Juan de los Barrios y los sínodos diocesanos de los cuales se tiene noticias, siguiendo con los diversos catecismos, para así observar los cambios realizados a partir del siglo XVII, el cual inicia con la fundación del Colegio Mayor San Bartolomé, el sínodo diocesano y catecismo del obispo Fray Bartolomé Lobo Guerrero en 1605; finalizando con el sínodo realizado por el arzobispo Fernando Arias de Ugarte.

PALABRAS CLAVE

Evangelización – Catecismos – Nuevo Reino de Granada – Letramiento

ABSTRACT

Title: Literate evangelization in a non-literate culture. The use of catechisms and liturgical writings in the processes of evangelization in the Nuevo Reino de Granada, 16th-17th centuries

This thesis established a direct relationship between the processes of evangelization and hispanization of native cultures in the Nuevo Reino de Granada from the sixteenth and seventeenth centuries, based mainly on how the doctrinal priests expressed the faith in the midst of difficulties in communication. It rescues the importance of the written elements, as objects of cultural transformation that, through religious syncretism, enter into dialogue with the indigenous cultural elements as new forms of sacramentalization of ritual objects and the transmission of religious knowledge.

The thesis is divided into three parts. In the first chapter, a general reflection on the main aspects of the evangelization of the Nuevo Reino de Granada during the sixteenth century was presented. In the second chapter, a detailed analysis of the catechisms produced or that had influence in the jurisdiction of the Nuevo Reino in the sixteenth and seventeenth centuries was carried out. The last chapter focused the analysis on how evangelization processes, during the seventeenth century and how catechisms and liturgical texts could influence a society little related to these practices.

The temporality revolved around the analysis of the sources, since it was intended to review the work undertaken by the bishops and archbishops of Santa Fe during this period. As a frame of reference, we will have the production of liturgical writings, starting with the arrival of Juan de los Barrios and the diocesan synods of which we have news, following with the various catechisms, to observe the changes made from the seventeenth century, which began with the founding of the Colegio Mayor San Bartolomé, the diocesan synod and catechism of Bishop Fray Bartolomé Lobo Guerrero in 1605; ending with the synod conducted by Archbishop Fernando Arias de Ugarte.

KEYWORDS

Evangelization - Catechisms – Nuevo Reino de Granada -
Enlightenment

Agradecimientos

La culminación de una experiencia muy significativa y que no podría haberla logrado sin la ayuda de un grupo de personas muy especiales para el resto de mi vida.

Al profesor Luis Miguel Córdoba, por su entrega, profesionalismo y constante apoyo como mi director de tesis y más allá de eso, como un maestro, a quien debo la motivación de haber seguido el camino de la profesión de la Historia. A la profesora María Elena Saldarriaga, quien fue mi tutora, maestra y amiga durante todo el pregrado.

A mis amigos, Julián y Juan José, quienes, con su gran cantidad de conocimientos, disposición y compañerismo constante, siempre fueron una mano amiga en este proceso.

Finalmente, quizás más importante, a mi mamá por toda la entrega desde el primer momento, pese a las adversidades, hoy puede sentirse orgullosa de su hijo y yo de que ella sea mi mamá. Y a Daniela, quien con su compañía, amor y comprensión estuvo en los momentos más difíciles de este viaje, gracias a su voz y consejo.

Abreviaturas

Archivo General de la Nación (Bogotá, Colombia)	AGN
Archivo General de Indias (Sevilla, España)	AGI
Recopilación de Leyes de Indias	RLI

Contenido

Introducción	1
CAPITULO 1	11
Aspectos generales de la evangelización en el Arzobispado de Santa Fe en el Nuevo Reino de Granada en el siglo XVI.....	11
1.1 Entender, corregir y convertir	12
1.2 La Jurisdicción eclesiástica y el problema de evangelizar la tierra	30
1.3 La diversidad cultural, obstáculo de la homogenización	44
1.3.1 Diversidad Étnica, la situación del Obispado de Cartagena.	49
1.3.2 Los religiosos ante la cosmogonía indígena, diversidad para la enseñanza.	53
1.3.3 La legislación civil, lo escrito y la práctica.	60
CAPITULO 2	68
<i>Los catecismos en las doctrinas del Nuevo Reino de Granada siglos XVI y XVII.....</i>	68
2.1 El catecismo de Fray Luis Zapata Cárdenas.....	72
2.2 Fray Dionisio de Sanctis y la temprana hispanización de la provincia de Cartagena.....	78
2.3 El catecismo de Fray Agustín de la Coruña y la provincia de Popayán	83
2.4 El Siglo XVII y la reorganización eclesiástica del Nuevo Reino de Granada.	87
2.5 El reflejo de los sínodos diocesanos y el impacto de los catecismos en la sociedad.....	92
CAPITULO 3	101
Del papel a la realidad: Impacto de la evangelización en la sociedad del Nuevo Reino de Granada en el siglo XVII	101
3.1 estado de las doctrinas en la jurisdicción del Arzobispado de Santa Fe.....	102
3.1.1 Doctrinas y despoblamiento en el Nuevo Reino de Granada	106
3.1.2 Cartagena y Antioquia, precariedad de las doctrinas en zonas de frontera	114
3.2 Permanencias y disputas, la persecución a las formas de religiosidad nativas	125
Conclusiones	134
Referencias Bibliográficas	138

Lista de mapas

Mapa 1. Los conventos de la orden franciscana en el Nuevo Reino de Granada, siglo XVI	23
Mapa 2. Las jurisdicciones de las gobernaciones en 1640	33
Mapa 3. Detallado del norte de la provincia de Popayán y el sur de la gobernación de Cartagena	36
Mapa 4. Jurisdicciones eclesiásticas en el Nuevo Reino de Granada para el siglo XVI....	38

Introducción

El choque cultural que ocurrió a partir del 12 de octubre de 1492 tuvo implicaciones de una magnitud inimaginable, y modificó radicalmente tanto la cultura europea como la de los nativos americanos. La implantación de la religión católica se erigió de inmediato como uno de los principales motores de la conquista del territorio, motivo que abrió las puertas de intereses económicos, políticos y sociales, pero a su vez generó un mestizaje cultural¹. Por lo cual, la principal excusa para ejercer dominio sobre las tierras americanas se enfocó en la evangelización de los pueblos indígenas, que eran entendidos como bárbaros en la medida que no tuvieron la oportunidad de recibir la fe católica y era necesario guiarlos por el camino de la “verdadera fe”². Ambas culturas se retroalimentaron de este contacto, viéndose más afectadas las culturas americanas por razones que son claras durante la conquista, ya que en toda relación de dominio el bando externo vencedor impone tanto el control administrativo como la transformación de las culturas locales y la adecuación de los aspectos culturales propios.

Un elemento cultural que cumplió un rol fundamental en la conquista y transformación de los pueblos americanos fue la escritura. En América, en la época de la llegada de los españoles existían pueblos con diferentes niveles de complejidad en materia política, económica y social; grandes civilizaciones como los Aztecas en México, o los indígenas del Tawantisuyo, que se extendía desde el sur de lo que hoy es Colombia hasta las inmediaciones de Chile. Como a su vez existieron lugares donde había sociedades medianamente complejas como los diferentes cacicazgos en todo el territorio, hasta los grupos nómadas. Algo que caracterizó a la gran mayoría de los pueblos americanos era la ausencia de una cultura de la escritura, eran comunidades profundamente orales y su cosmogonía

¹ Tzvetan Todorov, *La conquista de América, el problema del otro* (Madrid: Siglo XXI Editores, 1998) 212 – 228.

² Sobre las discusiones en torno a la naturaleza de los nativos: Anthony Pagden, *La caída del hombre natural* (Madrid: Alianza Editorial, 1988). También Felipe Castañeda, *El indio: entre el bárbaro y el cristiano, ensayos sobre la filosofía de la conquista en Las Casas, Sepúlveda y De Acosta* (Salamanca: Alfaomega, 2002).

se expresaba conforme a esto, salvo en Mesoamérica (donde existía escritura pictórica) y de una rudimentaria forma de llevar registros en el Perú, América era un continente sin escritura. Con el descubrimiento y la conquista de América, los sistemas de gobierno español comenzaron a generar una dependencia directa con la escritura, como principal vínculo comunicativo con sus territorios de ultramar³.

La escritura se convirtió en una importante herramienta cultural para la conquista de América, pues su uso se extendió en todos los campos del gobierno, de la economía y de la evangelización. En relación a lo anterior una característica propia de las religiones monoteístas es tener un libro sagrado, esta es una herencia cultural de religiones como el judaísmo, el islamismo y el cristianismo⁴. Los fieles de las tres religiones creen que sus libros sagrados son expresión de la divinidad. Los pueblos indígenas sin escritura tenían un vínculo más abierto con sus entidades superiores, que podían expresarse de múltiples formas mediante los fenómenos naturales⁵. Por esta razón en el choque cultural entre españoles e indígenas la escritura fue un instrumento de singular valor cuando se vio la necesidad de destruir las prácticas religiosas y diferentes aspectos de la vida de los nativos.

Para producir una adecuada evangelización de los indios, los españoles utilizaron diferentes recursos para llegar a ellos, el más básico de todos era entender el lenguaje nativo, teniendo en cuenta cómo transformarlo o buscar la congruencia de los símbolos cristianos con los indígenas. La redacción de catecismos fue un factor importante durante el siglo XVI, la evangelización dependió de estos escritos, que frecuentemente eran traducidos a los idiomas nativos, esto generó diversas interpretaciones de los elementos cristianos que a su vez se acoplaron con las tradiciones propias indígenas.

³ Sánchez González, Carlos Alberto, *Homo Viator Homo Scribens, cultura gráfica, información y gobierno en la expansión atlántica (Siglos XV-XVII)* (Madrid: Marcial Pons Historia, 2007).

⁴ Para el caso del cristianismo, la base principal de su cosmogonía y su historia sagrada se fundamenta en los escritos de la Biblia, mientras que por el islam se tiene el Corán y el judaísmo la Tanaj, conocida como la biblia hebrea. José Miguel García y Cesar Augusto Franco, *La iglesia naciente: Libros sagrados y don de lenguas* (Madrid: Ediciones Encuentro S.A. 2009).

⁵ Eliade, Mircea, *Tratado de Historia de la Religiones* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1974).

En el caso particular del Nuevo Reino de Granada, es necesario mencionar que los nativos Muisca y los demás grupos aborígenes de Tierra Caliente, como se le denominaba entonces a la zona del valle del río Magdalena, eran culturas ágrafas. Las sociedades que habitaban allí fundamentaban sus transmisiones culturales por medio de la oralidad, los mitos, rituales, prácticas de la vida diaria, eran heredadas de generación en generación por medio del ejemplo y la palabra. Es por esta razón que es pertinente analizar cómo se dio esa comunicación entre los aspectos religiosos de ambas culturas, ya que sustentan sus ritos en prácticas muy distintas, y los retos que tienen para la evangelización giran en torno a cómo transmitir de una forma adecuada una religión a otra.

Los procesos de evangelización en América han sido estudiados ampliamente en la historiografía, pero los análisis culturales sobre este tema se han innovado en los últimos años. Para los casos de México y Perú, los estudios sobre los procesos de evangelización son numerosos, ya que desde un principio por los mismos cronistas y clérigos hubo un afán por documentar como se daban estos procesos en estos lugares⁶. En del Nuevo Reino de Granada, se tienen diferentes trabajos que tratan de explicar estas situaciones, quien fue uno de los pioneros en la investigación eclesiástica en Colombia fue Juan Friede⁷, que en sus diversos trabajos sobre la provincia de Popayán y el Nuevo Reino de Granada mostró las vivencias y discusiones que tuvieron las autoridades clericales en sus primeros años en dicho

⁶ En el caso mexicano hay autores como Jerónimo de Mendieta, Toribio de Benavente o Bernardino de Sahagún que han descrito posibles analogías entre algunas leyendas, costumbres, símbolos o ritos de los aztecas con la fe cristiana. Para el caso peruano el mejor ejemplo es el trabajo sobre la extirpación de las idolatrías en el Perú del clérigo Joseph de Arriaga. Joseph Arriaga, *Extirpación de la idolatría del Perú*, [Facsimil] (Lima: Gerónimo Contreras impresor de libros, 1621).

⁷ Diferentes textos de Juan Friede se puede trabajar para el caso del Nuevo Reino, uno de los más importantes puede ser: Juan Friede "Los Franciscanos en el Nuevo Reino de Granada y el movimiento indigenista del siglo XVI" *Bulletin Hispanique*, t. 60, n°1, (1958) 5-29; otros trabajos de referencia con relación a las culturas nativas son: *Los Andakí, 1538-1947. Historia de la aculturación de una tribu selvática* (México, Fondo de Cultura Económica, 1974). *Los Quimbayas bajo la dominación española. Estudio documental (1539-1810)* (Bogotá: Banco de la República, 1963). Para un estudio comparado también se puede ver: *Vida y Luchas de Don Juan del Valle, primer obispo de Popayán y protector de indios* (Bogotá: Editorial Universidad, 1961).

territorio, sus disputas con las elites locales, los complicados procesos de evangelización y las particularidades del desarrollo de la doctrina en estas zonas.

Durante los últimos años, han aparecido gran variedad de autores que se han preocupado por estudiar los procesos de evangelización de los nativos durante los primeros siglos de presencia española en territorio neogranadino. En las investigaciones de la evangelización en el Nuevo Reino de Granada, en el siglo XVI, se destacan trabajos como el de Mercedes López, Juan Fernando Cobo, Ana María Bidegain, junto a muchos otros autores, que han enfocado sus estudios desde perspectivas generales y particulares⁸. Estos trabajos abarcan el proceso de evangelización desde una perspectiva contemporánea a la historia cultural, centrando su análisis en la influencia religiosa en los primeros años de presencia religiosa en el Nuevo Reino. Mostrando cuáles fueron las particularidades de la evangelización en dicho territorio, contrastando este proceso a otros similares a lo largo del continente americano. Sus análisis, elaborados con base en la historia cultural, toman como base conceptual términos como el de transculturación y otros que le permiten hacer reflexiones más profundas que las hechas en la historiografía tradicional.

Es preciso demarcar que la bibliografía sobre la evangelización del Nuevo Reino de Granada en el siglo XVI es abundante y el tratamiento que se le ha dado a las fuentes ha sido importante para develar los primeros años de presencia de religiosos católicos en el territorio neogranadino, no obstante, el siglo XVII no cuenta con una producción tan amplia con relación al siglo anterior.

⁸ Algunos trabajos de referencia de los autores referenciados son: Mercedes López Rodríguez, *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar, la cristianización las comunidades muiscas coloniales durante el siglo XVI (1550-1600)* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH, 1991). Ana María Bidegain, dir. *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*, (Bogotá: Taurus, 2004), También: Juan Fernando Cobo Betancourt, *Mestizos heraldos de dios. la ordenación de sacerdotes descendientes de españoles e indígenas en el Nuevo Reino de Granada y la racialización de la diferencia 1573-1590* (Bogotá: ICANH, 2012). De estos autores hay gran variedad de trabajos que abarcan la historia eclesiástica en Colombia desde una perspectiva más contemporánea y se abordaran a lo largo de este trabajo.

Por otro lado, hay que mencionar los análisis conceptuales partiendo de las ideas sobre cultura que expresan en sus trabajos autoras como Joanne Rappaport y Mary Louise Pratt, que, desde conceptos como transculturación, tratan dar respuesta a estas cuestiones sobre las confrontaciones culturales que se dan en la evangelización americana. Entendiendo el concepto de transculturación como la creación de nuevas realidades sociales partiendo de premisas culturales diversas que se mezclan y dialogan entre ellas⁹. Esta idea piensa la cultura basada en movimiento y las constantes transformaciones sociales, de la trasgresión de las formas de dominación, superando la posición bipolar entre el indígena y el español¹⁰. Sobre el caso puntual del Nuevo Reino de Granada, es Rappaport¹¹ quien más ha investigado la relación española e indígena, entre ellos el más importante es *Mas allá de la ciudad letrada*, donde estudia las prácticas de escritura indígena en Pasto y en el norte del Nuevo Reino de Granada, mostrando en este trabajo como se consolida la idea de los grandes imperios indígenas por medio de la lengua y como la misma elite indígena consolidó su poder por medio de la aprehensión de la lengua foránea. Para esto utiliza documentos como testamentos (los cuales tienen una connotación religiosa a su vez), contratos y títulos, ejemplificando los casos de transculturación presentes en estos papeles.

Otra influencia determinante para los análisis que se proponen en el siguiente trabajo está marcada por la idea de interculturación que propuso Fernando Ortiz en sus trabajos sobre el cambio cultural generado en la isla de Cuba, debido a la presencia de españoles, comunidades africanas y la sociedad mestiza que se

⁹ Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes: travel writing and transculturation* (London and New York: Routledge, 1992).

¹⁰ Joanne Rappaport, "Reflexiones sobre el futuro de la etnohistoria colombiana" *Boletín de Antropología*, Departamento de Antropología de la Universidad de Antioquia 12. 28, (1997), 104-114.

¹¹ Joanne Rappaport, *Beyond the Lettered City. Indigenous Literacies, the Andes.*, Durham: Duke University Press, 2012. También para observar otros análisis de la autora se pueden consultar textos como: *Cumbe renaciente* (Bogotá: Editorial Instituto Colombiano de Antropología e Historia and Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2005); *The Disappearing Mestizo: Configuring Difference in the Colonial New Kingdom of Granada* (Duke University Press, 2014); *Utopías interculturales* (Bogotá: Editorial Universidad del Rosario/Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2008).

formaba. Este concepto referencia a la adopción que hace una cultura de algunos aspectos de una cultura foránea, que a su vez transforma lo propio.¹²

Otros trabajos como los que se centran en la producción de catecismos son numerosos y nos pueden ofrecer un buen análisis conceptual para abordar los casos de evangelización en el Nuevo Reino. En los catecismos existe una clara intención por conocer aspectos de las culturas indígenas para señalar dichos comportamientos y tratar de remplazarlos por las costumbres hispánicas. Esta tarea tenía grandes dificultades, en especial porque implicaba hacer entender a los indios que los elementos y prácticas que habían desarrollado durante milenios, estaban errados, y en cambio debían adoptar las costumbres de los recién llegados. Esta idea de hispanización y transformación de las culturas americanas fue un proceso poco homogéneo, y trajo consigo muchas disyuntivas de las propias perspectivas españolas. Con relación a esto, es muy complejo partir de un suelo conceptual sólido con el cual dar a entender estos procesos culturales, ya que es difícil dar con un concepto que abarque el tumultuoso proceso de la aprehensión de la religión católica por parte de los indígenas, y la disputa que se entablaba con sus viejas tradiciones religiosas. Algunos autores han establecido términos para entender este proceso, entre los cuales están: “aculturación”, “absorción cultural” o “desestructuración”¹³. Mónica Martini, por ejemplo, se ha referido a una “yuxtaposición cultural”:

De los múltiples ejemplos de yuxtaposición religiosa que se dan en América Hispana, uno de los más interesantes resulta, a mi criterio, el de la coexistencia del nahualismo y del bautismo cristiano en Guatemala. Al nacer la criatura, los mayas lavaban al pequeño en alguna fuente o río y consultaban de inmediato el ahcun, sacerdote de su gentilidad, encargado de determinar, según el signo

¹² Fernando Ortiz Fernández, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, (Lima: Biblioteca de Ayacucho, 1987).

¹³ Luis Arias González, Agustín Vivas Moreno, “Los manuales de confesión para los indígenas en el siglo XVI (hacia un nuevo modelo de formación de la conciencia)” *Stvdia Historica*, Historia Moderna, XI, (1993) 245 y 256-257. Otro autor que destaca la noción de aculturación es Fabregat, En: Claudio Esteva Fabregat “Mestizaje y aculturación” en *Historia General de América Latina* Frank Moya Pons, Franklin Pease García-Yrigoyen, vol. II. Ediciones Unesco, Ediciones Trotta, (2000) 319-342.

calendárico del día, el nahual o tótem individual del cual el pequeño había de tomar el nombre y con quien compartiría virtudes y defectos¹⁴.

Por otro lado, en su artículo sobre el catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas, Martha Pulido toma como referencia la noción de “traducción cultural” para referirse a los procesos de evangelización de los españoles, donde “La traducción no es tomada aquí stricto sensu, es decir, no solamente como traducción lingüística que tiene en cuenta los aspectos culturales de la cultura de llegada, sino como transformación cultural y construcción de nuevas culturas, que en el caso de América implicó en buena medida destrucción de lo indígena”¹⁵.

Al igual que estos autores, Miguel Ángel Vega Cernuda ha propuesto un término para ejemplificar el proceso cultural de la conversión de los indios, arrojando la noción de “interculturación”¹⁶ para referirse a la interacción que se dio en el proceso de evangelización. Este concepto puede ser mucho más acertado que el de “aculturación” o “absorción cultural”, ya que, en la práctica, la campaña de evangelización no significó en realidad una eliminación completa del otro, pues, por el contrario, se generaron mecanismos distintos, tanto entre los españoles como entre los indígenas para asociar ambas religiones. Si bien la idea de una traducción cultural puede ser útil para el análisis de los catecismos en el Nuevo Reino de Granada, el concepto de interculturación puede entenderse, por ejemplo, en catecismos elaborados en dialectos ajenos al español o las relaciones y asociaciones que hacían los curas entre la religión católica y las americanas, para así posibilitar la comprensión de los indígenas de la nueva fe, a la vez que estos conocían la de los indios, generando una interacción entre ambas religiones. Como lo explica Pulido, el catecismo de Fray Luis Zapata Cárdenas entraría en la noción

¹⁴ Mónica Martini, “La religiosidad indígena como ingrediente de la identidad cultural hispanoamericana” *Boletín de Historia y Antigüedades*, vol. 85 # 803 (oct-dic), (1998) 10-58.

¹⁵ Martha Pulido, “El Catecismo (1576) de Fray Luis Zapata de Cárdenas, traducción cultural: tentativa de comprensión de la historia cultural y religiosa de Colombia”, *Mutatis Mutandis*. Vol. 8, No 1. (2015) 149-150.

¹⁶ Miguel Ángel Vega Cernuda, “Entre lingüística, antropología y traducción”. *Traductores hispanos de la orden franciscana en Hispanoamérica*, Miguel Ángel Vega, Ed. (Perú: Universidad Ricardo Palma, 2012) 34.

de traducción cultural, ya que está escrito en español, desconociendo la importancia de las lenguas indígenas, preocupación primordial de los trabajos misioneros en la época. Sin embargo, hay que tener en cuenta que el catecismo estaba dirigido a los curas doctrineros, los cuales no podían eludir lo intercultural, ya que este iba a ser entendido para expresarlo en las lenguas nativas, sin ser esta la intención original del prelado Zapata Cárdenas¹⁷.

El trabajo de investigación que se pretende realizar cohesiona algunos elementos donde se plantea la discusión entre los procesos de aculturación y los de interculturación. La evangelización en el Nuevo Reino de Granada fue diversa y difícilmente un concepto puede englobar la gran cantidad de situaciones que se plantearon en un trabajo religioso que fue diferente según las regiones, las estrategias, los momentos y un gran conglomerado de circunstancias que hace difícil hablar de una imposición o un dialogo cultural en cada caso. Por lo cual, se va evidenciar políticas en las cuales se observa un proceso de aculturación, como algunas disposiciones de la corona desde la legislación, prácticas empleadas desde los catecismos o las formas de cristianización de algunas órdenes religiosas; pero también, se va observar momentos de un evidente interculturalismo, sobre todo en la práctica y el encuentro de los religiosos con las comunidades. De igual manera, se rescata la importancia de los elementos escritos, como objetos de transformación cultural que, a través del sincretismo religioso, entran a dialogar con los elementos culturales indígenas como nuevas formas de sacramentalización de los objetos rituales y la transmisión de los conocimientos religiosos. Sobre la importancia de textos como los catecismos se ha escrito mucho para los virreinos de Nueva España y del Perú, pero no se ha hecho con la misma profundidad a los procesos del Arzobispado de Santa Fe.

La tesis está dividida en tres partes. En el primer capítulo se buscó presentar una reflexión general de los principales aspectos de la evangelización del Nuevo Reino de Granada durante los siglos XVI y XVII. Se centró el análisis en los diferentes problemas que surgieron para las autoridades eclesiásticas españolas, a la hora de

¹⁷ Martha Pulido, "El Catecismo (1576) de Fray Luis Zapata de Cárdenas" 151.

evangelizar y expandir las doctrinas. Una de estas dificultades fue la evidente diversidad cultural del territorio, en sus prácticas, lenguas, costumbres. Además, el problema que se generó para delimitar las jurisdicciones de los espacios civiles y eclesiásticos, lo cual fue una problemática para la organización y el trazo de políticas evangelizadoras unificadas. Entre estos problemas, el mismo conflicto civil y eclesiástico, la poca disposición de algunos españoles para la adecuada cristianización, como los encomenderos y su conflicto de intereses con los religiosos.

En el segundo capítulo, se realizó un detallado análisis de los catecismos producidos o que tuvieron influencia en la jurisdicción del Nuevo Reino de Granada en el siglo XVI y XVII. Para esto, se tomaron como referencia los catecismos realizados en Santa Fe, por los arzobispos fray Luis Zapata de Cárdenas (1576), fray Bartolomé Lobo Guerrero (1606) y Fernando Arias de Ugarte (1625), como también el catecismo de fray Dionisio de Sanctis, obispo de Cartagena y realizado en dicha ciudad (1576). Se analiza el caso particular del obispo Agustín de la Coruña, (1566 - 1589) quien en su pasado como obispo de Chiapas en México elaboró un catecismo en español y nahualt, por lo cual es interesante ver como esto pudo tener influencia en su periodo en Popayán.

El último capítulo se centró el análisis en cómo se dieron los procesos de evangelización en el Nuevo Reino de Granada durante el siglo XVII y cómo los catecismos y los textos litúrgicos pudieron influir en una sociedad poco relacionada con estas prácticas. Por medio del análisis de las visitas de la Audiencia de Santa Fe, se comprobó que los textos litúrgicos tuvieron poca influencia en las doctrinas, esto en parte por las fronteras culturales y educativas de las comunidades nativas del Nuevo Reino con relación a la escritura. Por lo cual, se muestra el estado tan precario en el cual se encontraban las doctrinas y como las formas de religiosidad nativa se mantuvieron a flote, pese a la evangelización, generando persecución y represión de estas expresiones indígenas, pero que difícilmente fueron erradicadas por completo y, al contrario, pervivieron en la cultura popular.

En esta tesis se entabló una relación directa entre los procesos de evangelización e hispanización de las culturas nativas en el Nuevo Reino de Granada a partir del siglo XVI y XVII, basándose principalmente en cómo los curas doctrineros expresaban la fe en medio de las dificultades en la comunicación. Estas determinaciones se tomaron debido a las dificultades encontradas por los curas doctrineros desde la llegada al Nuevo Reino y a lo largo de estos años, para realizar una efectiva evangelización en idiomas nativos. Según lo anterior, se busca desarrollar esta idea conforme a un análisis minucioso de los comentarios realizados por las autoridades eclesiásticas en las fuentes que han permanecido para nuestro conocimiento. Conforme a esto, resalto el momento de quiebre que se da al finalizar el siglo XVI en el Nuevo Reino de Granada, e identificar si estas políticas tienen relación directa con el cambio de figuras de poder eclesiástico en el Arzobispado, ya que este pasa de los franciscanos a los jesuitas.

Finalmente, este trabajo quiso plantearse el interesante reto de mostrar cómo algunos indígenas se apropiaron de la escritura, en el caso particular de los textos litúrgicos, evocados como un objeto sagrado, el cual tiene una condición material representada en el libro e inmaterial simbolizada por su contenido.

La temporalidad giró en torno al análisis de las fuentes, ya que se pretendió revisar las labores emprendidas por los obispos y Arzobispos de Santa Fe durante este periodo. Como marco de referencia, se tendrá la producción de escritos litúrgicos, partiendo de la llegada de Juan de los Barrios y los sínodos diocesanos de los cuales se tiene noticias, siguiendo con los diversos catecismos, para así observar los cambios realizados a partir del siglo XVII, el cual inicia con la fundación del Colegio Mayor San Bartolomé, el sínodo diocesano y catecismo del obispo Fray Bartolomé Lobo Guerrero en 1605; finalizando con el sínodo realizado por el arzobispo Fernando Arias de Ugarte. Es necesario remarcar que pese a ser una temporalidad amplia, la producción escrita con relación a la liturgia es precisa y muy detallada, con lo cual se puede elaborar la tesis bajo un espectro temporal acorde a la maestría.

CAPITULO 1

Aspectos generales de la evangelización en el Arzobispado de Santa Fe en el Nuevo Reino de Granada en el siglo XVI

La evangelización de los nativos americanos no fue un proceso homogéneo en todo el continente, las diferencias culturales de las etnias que encontraron los españoles en América hicieron que la conversión de los indígenas fuera relativamente más fácil en algunas zonas a diferencia de otras. En el Nuevo Reino de Granada se caracterizó por la diversidad del territorio, donde la extensión y el difícil acceso a la mayoría de las doctrinas y parroquias generó un gran despliegue logístico desde la institución eclesiástica centralizada desde finales del siglo XVI en Santa Fe. En el altiplano Cundiboyacense, debido a la organización prehispánica y la mayor unidad lingüística, el proceso de evangelización tuvo matices diversos a otras zonas como las demás provincias de Nuevo Reino, como Popayán, Antioquia, Santa Marta o Cartagena¹⁸.

En la Provincia de Popayán y Antioquia, la conversión de los indios fue muy compleja, quizás de las más complicadas y demandantes en todas las Indias, por lo cual, es necesario profundizar aún más en ciertos tópicos con relación a los métodos y prácticas que utilizaron los religiosos en estas provincias. Particularmente hubo dos factores que hicieron compleja la impartición de la doctrina en el territorio del arzobispado de Santa Fe, el primero era la diversidad lingüística de los pobladores y el segundo la falta de una cultura letrada. Este último es un factor que se daba en la mayoría de los territorios americanos, exceptuando la civilización Azteca y la Maya, que contaban con una importante tradición escrita¹⁹.

¹⁸ Marta Herrera Ángel, *Ordenar para controlar. Ordenamiento espacial y control político en las llanuras del Caribe y en los Andes centrales neogranadinos, siglo XVIII* (Medellín: la Carreta Editores, Uniandes, 2007).

¹⁹ Miguel León Portilla, *El destino de la palabra*, (México: Colegio Nacional, Fondo de Cultura Económica, 1996). Otro libro de referencia puede ser: Joseph Marius Alexis Aubin, *Memorias Sobre La Pintura Didáctica Y La Escritura Figurativa De Los Antiguos Mexicanos* (México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2009).

No obstante, algunos autores defienden la tesis de que el proceso evangelizador en otros lugares de América, como Nueva España no fue tan exitoso como se ha pensado tradicionalmente, en contraposición al caso neogranadino. Antonio José Echeverry Pérez, en su trabajo sobre la Custodia de San Juan Bautista de la orden franciscana, aclara que la dificultad con relación a la lengua de los nativos y el persistente uso de la idolatría fue algo común en toda América²⁰. Alejándose un poco de autores como Mercedes López o Juan Fernando Cobo que enfatizan en las particularidades de la evangelización en el territorio neogranadino. Con los cuales se identifica mas las ideas esgrimidas a lo largo de esta tesis.

1.1 Entender, corregir y convertir

Los procesos de evangelización en los primeros años de la conquista y poblamiento del Nuevo Reino de Granada fueron particularmente dificultosos, debido a diferentes situaciones que pusieron trabas a la evangelización de dicha región. Estos problemas variaban por diversos aspectos, como las singularidades de los pobladores que se encontraban en esta tierra, las características geográficas, los problemas del asentamiento y la delimitación de las jurisdicciones, los conflictos con civiles y las discusiones entre los diferentes estamentos de poder. Estas situaciones confluyeron en el tortuoso periodo de la segunda mitad del siglo XVI, donde las grandes conquistas quedaron atrás y el afán por asentarse con la intención de poner a producir los nuevos territorios, trajo consigo muchos problemas sociales y culturales, reflejando las diferencias entre los nativos de las tierras americanas y los españoles recién llegados.

Para este momento en las Indias se implementaron diversos mecanismos de evangelización a los nativos, basados principalmente en las experiencias castellanas en la Reconquista sobre los moros y la anterior colonización de las islas

²⁰ Antonio José Echeverry Pérez, “La custodia de San Juan Bautista y los primeros devenires franciscanos en el Nuevo Reino de Granada” *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, Vol. 18 – 2, (2013).

Canarias.²¹ La evangelización de los primeros años del siglo XVI tuvo unas características propias, asociadas a la poca implementación del Concilio tridentino²², donde primaba la insistente idea de comprender los idiomas nativos, para de esta forma acercarlos el evangelio en términos que pudieran comprender más fácilmente. Podemos hablar entonces de un proceso intercultural en las prácticas evangelizadoras del siglo XVI americano²³.

En los métodos de evangelización en el siglo XVI existía una clara intención por conocer aspectos de las culturas indígenas para señalar dichos comportamientos y tratar de remplazarlos por las costumbres hispánicas.

Desde los primeros viajes de reconocimiento del continente americano en la zona donde más tarde se configuraría la gobernación de Tierra Firme, los religiosos de las diferentes órdenes mendicantes venían a la par de las expediciones conquistadoras. Por tal motivo desde los iniciales asentamientos en el golfo de Urabá, como el de Santa María de la Antigua del Darién, hubo presencia de la orden franciscana²⁴. De igual forma, posteriormente a la fundación de ciudades como

²¹ Sobre los aportes de la experiencia de la evangelización hispana en Canarias, para el caso americano: Pedro Borges Moran, *Aportación canaria a la evangelización americana*, IV coloquio de Historia Canario Americana, Tomo I, (1982) 268-296.

²² Algunos documentos ilustrativos sobre la participación del Concilio de Trento en la evangelización americana: Érica Tanacs, “El Concilio de Trento y las iglesias de la América Española: la problemática de su falta de representación”, *Fronteras de la Historia*, No. 7, ICANH, (2002). También mirar: Ignasi Fernández Terricabras, *Felipe II y el clero secular la aplicación del concilio de Trento* (Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000).

²³ El término interculturación hace referencia al planteamiento conceptual que hace Fernando Ortiz en sus trabajos sobre el cambio cultural generado en la isla de Cuba, debido a la presencia de españoles, comunidades africanas y la sociedad mestiza que se formaba. Este concepto ejemplifica como se da la adopción que hace una cultura de algunos aspectos de una cultura foránea, que a su vez transforma lo propio. Fernando Ortiz Fernández, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* (Perú: Biblioteca de Ayacucho, 1987).

²⁴ “Las primeras órdenes religiosas llegan a lo que se conoció como Nueva Granada en 1509, cuando Alonso de Ojeda pasó por la costa cercana a la futura Cartagena con tres franciscanos, un sacerdote secular y un diácono, pero no bajaron a tierra firme. En 1510 se fundó Santa María la Antigua, en el Darién colombiano. Los franciscanos formaron su convento allí, que permaneció hasta 1524, pues su acción misional fracasó, dadas las dificultades del medio y la hostilidad encontrada” William Elvis Plata “Frailes y evangelización en el Nuevo Reino de Granada (s. XVI). Vicisitudes de un proceso conflictivo y no muy exitoso” *Franciscanum*, 165, Vol. LVIII (2016) 263-302.

Santa Marta y Cartagena la orden franciscana y también los dominicos fundaron conventos e iniciaron la labor evangelizadora de la costa Caribe en la actual Colombia. Precisamente desde Santa Marta partió la expedición de Gonzalo Jiménez de Quesada que en 1536 remontaría el río Magdalena y llegó al altiplano cundiboyacense donde más adelante se configuró la gobernación del Nuevo Reino de Granada; expedición que estuvo acompañada por varios religiosos de las diferentes órdenes. A su vez, diversos religiosos llegaron al Nuevo Reino con las expediciones españolas que venía desde el sur, por la provincia de Popayán al mando de Sebastián de Belalcázar en 1539 e igualmente con la ruta realizada por Venezuela por Nicolás de Federman.

A mediados del siglo XVI, comienza a asentarse el poder de las órdenes mendicantes en el Nuevo Reino de Granada, quienes por su labor social y económico dominaron la conducción de las almas en la segunda mitad del siglo XVI en dicho territorio. Inicialmente en 1550 llegaron al Nuevo Reino doce frailes franciscanos a establecerse en los poblados del altiplano Cundiboyacense²⁵. Comenzaron por asentarse y crear conventos en Santa Fe, Tunja y Vélez, zonas centrales del territorio donde existía una gran población indígena²⁶. En cuanto a los dominicos, su presencia también fue muy importante desde mediados del siglo XVI y se constituyeron como otro poder evangelizador en la zona. Esta división generó problemas entre ambas órdenes por la adquisición de doctrinas y mayor territorio para controlar desde su labor evangelizadora.

Las doctrinas se convirtieron en la principal estrategia evangelizadora de las diferentes órdenes religiosas que llegaron a América. Estos espacios de evangelización se constituyeron como lugares específicos dentro de las encomiendas y los pueblos nativos para el accionar de los religiosos en su labor misionera. Cada doctrina estaba a cargo de un cura doctrinero, quien se encargaba

²⁵ Luis Carlos Mantilla, *Los franciscanos en Colombia*, t. I, 1550-1600 (Bogotá: Kelly, 1984) 78.

²⁶ Alrededor de 300.000 indígenas entre tributarios y estimulados de los nativos que no estaban sometidos a mediados del siglo XVI. Hermes Tovar (comp.), *No hay Caciques ni Señores* (Barcelona: Sendai Ediciones, 1988) 21–120.

de realizar los procesos de inserción a la fe católica a las comunidades nativas, como a su vez favorecerse en cierta medida del trabajo y los recursos de estas comunidades. Muchas de estas doctrinas lentamente se fueron convirtiendo en parroquias, siendo espacios religiosos más constituidos y donde se nombraba un párroco quien obtenía aun mayores beneficios sobre la comunidad en la cual estaba ejerciendo la labor evangelizadora.²⁷ La principal diferencia entre una doctrina y una parroquia, era que la primera tenía una vocación itinerante con relación a los procesos de enseñanza de la fe católica, el cura doctrinero no permanecía en la doctrina y en cambio debía movilizarse entre varias de ellas, las cuales estaban ubicadas en diferentes comarcas y encomiendas. En cambio, la parroquia se convertía en un sitio fijo, con un párroco, religioso que se quedaba en la zona y se encargaba de la conversión de los pobladores de dicho lugar.

Tanto los franciscanos como los dominicos, a mediados del siglo XVI cimentaron su presencia en el Nuevo Reino de Granada con la fundación de diferentes conventos por toda la gobernación. Como lo explica el historiador William Elvis Plata, existían dos clases de conventos, uno de carácter rural, conocido como vicaria u hospicios, los cuales fueron los más comunes en América, por su función a la hora de evangelizar indígenas, quienes en su mayoría estaban ubicados en zonas rurales²⁸. Otros conventos, eran de carácter urbano y eran por sus características los más estables y duraderos en el tiempo.²⁹

La fundación de conventos y el control de las doctrinas fue uno de los primeros puntos de cruces conflictivos entre las órdenes mendicantes en el nuevo mundo. Los franciscanos ejercieron mayor poder en el Nuevo Reino, tempranamente en 1550 los frailes franciscanos fundaron conventos en la ciudad de Santa Fe y Tunja, y un año más tarde en Vélez, garantizando así mayor presencia de la orden en los

²⁷Antonio José Echeverry Pérez, “La custodia de San Juan Bautista” 278.

²⁸ William Elvis Plata “Frailes y evangelización en el Nuevo Reino de Granada” 273.

²⁹ Una obra referente a las características de la formación y funciones de un convento: William Elvis Plata, *Vida y muerte de un convento. Religiosos y sociedad en la Nueva Granada* (Bucaramanga: U. Industrial de Santander, 2019).

lugares cercanos a la jurisdicción de las principales ciudades.³⁰ A su vez los dominicos también querían ganar espacio en el concierto de repartición de doctrinas en el Nuevo Reino de Granada. No obstante, esta disputa entre órdenes se ve reflejada en las fuentes, donde entre ellas mutuamente se acusaban de velar por sus intereses propios. Así los franciscanos denunciaban que los dominicos solo estaban interesados en seguir hacia el sur, con miras en las lejanas tierras del Perú donde había mucha más riqueza³¹.

Los indios que habitaban el Altiplano cundiboyacense, según las descripciones de los cronistas y los conquistadores de la época, en su mayoría no eran belicosos,³² no obstante, había otras dificultades en el proceso de evangelización, entre las cuales se destaca la amplia variedad de lenguas³³. En principio los curas doctrineros se apoyaron en indios ladinos, término dado a los indígenas que se habían educado y aprendido la lengua castellana³⁴. Los catecismos y doctrinas eran realizados con la ayuda de estos traductores, lo cual representaba una serie de distintos problemas. Los indios ladinos se veían imposibilitados cuando avanzaban de una comarca a otra y el papel de los religiosos era casi inútil frente a este problema.

³⁰ “En el caso de la orden franciscana, en los primeros años de su llegada, “... casi todos los pueblos de doctrinas que hay y ha habido en los términos de la ciudad de Santa Fe tenían circunscripción franciscana”, es decir, los poblados de: Bosa, Suba, Funza, Chía, Cogua, Némesa, Fusagasuga, Zipacón, Nemocón, Pasca, Sopó, Usaquén y Zipaquirá. El convento de Tunja, tenía asignadas diez casas de doctrinas, entre las que se destacaba la de Sogamoso”. Antonio José Echeverry Pérez, “La custodia de San Juan Bautista” 278.

³¹ “Los padres dominicos que por mandado de vuestra alteza vinieron a este reino, aun no tienen casa ni se han recogido, así por no hallar el favor de esta audiencia que era menester como por no les parecer bien la tierra estar en ella muy descontentos y con deseo de pasar a Perú.” Juan Friede, *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada 1550-1559*, tomo I, doc. 5, Banco Popular, Colombia, 1975, Pág. 36.

³² Fray Pedro Aguado, *Historia de Santa Marta y el Nuevo Reino de Granada*. Tomo 1 / por Fray Pedro de Aguado; con prólogo, notas y comentarios por Jerónimo Bécker (Madrid: Establecimiento Tipográfico de Jaime Ratés, 1916).

³³ “la lengua de estos no es una, antes hay una gran diferencia de ellas y tanta, que en cincuenta leguas hay seis o siete lenguas. Tienen toda una gran dificultad en la pronunciación y así no hay español que sepa hablar ninguna de ellas. Nosotros tenemos muy grande estudio y vigilancia en darnos cuenta de ellas. Espero en Dios saldremos con ello, aunque no sin muy gran trabajo” Fray Jerónimo de San Miguel, 1550. Juan Friede, *fuentes documentales*, tomo I, doc. 5, Pág. 33.

³⁴ Humberto Triana y Antorveza, “El ordenamiento lingüístico en la evangelización del Nuevo Reino de Granad” *Universitas Humanística*, 27, (2004). <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/10134> 222.

Esta barrera lingüística causó grandes problemas, por ejemplo, al ser dos lenguajes completamente distintos, los términos con los cuales los traductores trataban de explicar la doctrina cristiana variaban, el religioso impartía el evangelio, pero no tenía poder sobre lo que el indio ladino lograra dar a entender a los otros indios; esto se prestó para generar una mala interpretación del mensaje del religioso, que causaba más confusión en los nativos³⁵. Podemos observar la complejidad de los procesos de evangelización, no solo por la barrera lingüística sino por las diversas interpretaciones de los dogmas cristianos que se podían dar a raíz de la confusión e interpretación antónima de términos tan complejos y de difícil asimilación como Dios, Virgen, Espíritu, entre otros³⁶. Además, eran una sociedad compleja donde diferentes y reducidos cacicazgos, le rendían tributo a la figura del Zipa, quien en términos generales agrupaba estos poblados en una especie de confederación³⁷

La extirpación de las idolatrías se convirtió en un problema cultural, ya que la constante asociación de los elementos religiosos indígenas a sus contrapartes españolas, generó diversas prácticas religiosas que entraron en una constante tensión con los ritos y costumbres prehispánicas, que se adaptaron y transformaron acorde los modelos evangelizadores ibéricos³⁸. Continuando con esta idea, es fácil identificar figuras al interior de la sociedad indígena que lograron asociar los símbolos españoles y adaptarlos a sus propios elementos. Los mohanés son un

³⁵ Jaime Humberto Borja, *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada*, (Bogotá: Ariel Historia, 1998). 75,77 y 79. Otros textos de referencia: Verónica Murillo Gallego, *Problemas de evangelización, problemas de traducción. Fray Juan Bautista de Viseo y sus textos para confesores, Nueva España* (siglo XVI), (Zacatecas, Universidad Autónoma De Zacatecas, 2009).

³⁶ José Rabasa, "Leyendo a Tezozomoc y a Chimalpahin en las instituciones mesoamericanas de escritura histórica", en *Estudios Transatlánticos postcoloniales II, mito, archivo, disciplina: cartografías culturales*, Ileana Rodríguez & Joseb Martínez, (eds.), (México: Vol. 2, Anthropos Editorial, Universidad Autónoma Metropolitana, 2010) 40-72.

³⁷ Sobre el sistema de gobierno de los muisca en los primeros años de la conquista y referencia al modelo anterior bajo el Zipa, ver: Jorge Augusto Gamboa, *El cacicazgo Muisca en los años posteriores a la Conquista: del psiquipua al cacique colonial 1537-1575* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICAHN, 2da. Ed., 2013)

³⁸ Felipe II, ordenó perseguir y eliminar los rastros de religiosidades nativas en América, las cuales iban en contraposición de la religión católica. Por esta razón se persiguió a los mohanés, jeques, chamanes o entendidos como líderes religiosos de los naturales, como también sus lugares sagrados, santuarios, templos, entre otros; todo esto con la intención de eliminar las prácticas religiosas tradicionales y allanar el camino al catolicismo.

claro ejemplo de discordia en la tarea evangelizadora, estos personajes de alta estima entre los naturales, tomaron lo que decían los religiosos y lo transformaron asociándolo a su propia religión. Los españoles acusaban a los mohanes de ir a lugares alejados del pueblo, como cuevas y matorrales, para esconderse del control y la vigilancia de las autoridades eclesiásticas y civiles. Estando allí, reunían a los indios y todo lo que se les había enseñado en el día, lo manipulaban de tal forma para asociarlo a su religión³⁹. Es conocido el trabajo de la extirpación de la idolatría en El Perú, en el cual se observan diferentes prácticas indígenas en las cuales no hay un reemplazo de los símbolos rituales prehispánicos por los nuevos, sino que existe una unión entre ambas religiones, facilitando en parte la adopción de las prácticas cristianas. Un ejemplo que permite visualizar esto, es la costumbre nativa de ocultar las guacas indígenas en los trajes, al interior de los santos o elementos cristianos, lo cual posibilitaba adorar a sus antiguos ídolos bajo la cortina de la adoración de los nuevos⁴⁰.

Con el establecimiento aun mayor del poder hispánico en el Nuevo Reino de Granada, se dio el nombramiento en 1553 del primer obispo fray Juan de los Barrios⁴¹, lo cual añadió una nueva tensión en los procesos de evangelización y fue la disputa entre el poder secular y los ya asentados beneficios que tenían las ordenes regulares. La influencia de las ordenes mendicantes en especial la franciscana, se había extendido por todo el reino, tenían una mayor comunicación con el rey y las autoridades hispánicas, la cual aprovecharon para adquirir poder en todo el territorio. La orden comenzó a negociar la adquisición de tierras, doctrinas y pueblos de indios para su servicio. Durante este periodo tuvieron cierta libertad de maniobra en aspectos no solo religiosos, sino políticos y económicos⁴².

³⁹ José Rodríguez Cuenca, "Tequinas, mohanes, piaches y jeques, los chamanes en el mundo prehispánico de Colombia" *Colantropos, Colombia en la antropología*, www.humanas.edu.co/colantropos, (2008) 11-19.

⁴⁰ Pablo José Arriaga, *La extirpación de las idolatrías en El Perú (1621)*, versión facsímil.

⁴¹ Luis Carlos Mantilla, *Los franciscanos en Colombia*, 69.

⁴² Mercedes López Rodríguez, *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar, la cristianización las comunidades muiscas coloniales durante el siglo XVI (1550-1600)* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH, 1991) 83-87.

Durante el obispado de Juan de los Barrios, los procesos de evangelización estuvieron inmersos en cierto ambiente de inestabilidad, no solo en las órdenes monásticas, sino en el comportamiento de la sociedad en general. Este periodo se caracterizó por diferentes problemas entre los religiosos con los encomenderos y las autoridades seculares, lideradas por el obispo De los Barrios, quienes se disputaban el control sobre los indios. La necesidad de acaparar riquezas y consolidarse en la tierra llevó a que estos enfrentamientos se mezclaran con las doctrinas y el proceso de llevar la cultura hispánica a los naturales. A esto se sumó, una intensa búsqueda de las formas de religiosidad nativa, pasando durante la enseñanza a castigos morales y maltratos físicos que se excedieron en algunos casos.

Como se ha venido esgrimiendo hasta ahora, antes de la llegada del obispo Juan de los Barrios, la evangelización de los nativos del Nuevo Reino estaba casi exclusivamente liderada por las ordenes regulares. Como lo explica Juan Sebastián Cobo, a la llegada de los Barrios, uno de sus principales retos fue aumentar el poder secular en contraposición a lo ya establecido por las ordenes mendicantes.⁴³ Lo que siguió a esta disputa, como reflejan las fuentes fue un constante enfrentamientos entre el obispo y los frailes, a quienes por medio de sus misivas al rey acusaba de ser flojos, no les importaba el bienestar y conversión de los indios y en lo único que pensaban era en enriquecerse; en varios documentos se trató este tema⁴⁴. Pero los diferentes religiosos mendicantes salieron en su defensa al atacar al obispo Juan de los Barrios, ya que lo acusaban de no permitirles evangelizar, que les había reducido sus doctrinas y que todas las acciones que realizaban tenían que estar bajo la supervisión del obispado⁴⁵. Las constantes pugnas reflejan una sociedad

⁴³ Los privilegios de las órdenes religiosas tenían el potencial de confiar al obispo al margen, a lo que fuera puramente sacramental, por lo cual en todo el Nuevo Mundo, la construcción e imposición de la jurisdicción episcopal implicaba necesariamente un conflicto con las órdenes religiosas. Juan Fernando Cobo Betancourt "La erección de la Arquidiócesis y sus primeros esfuerzos evangelizadores, 1553-1600" en Jaime Alberto Mancera Casas, Carlos Mario Álzate Montes y Fabián Leonardo Benavides Silva (Comp.) *Arquidiócesis de Bogotá, 450 años: miradas sobre su historia* (Bogotá: Ediciones USTA, 2015) 43.

⁴⁴ Juan Friede, *Fuentes documentales*, Tomo II, doc. 194, págs. 197-202. Tomo III, doc. 503, págs. 364-368. Tomo IV, doc. 539, págs. 85-86.

⁴⁵ Juan Friede, *Fuentes documentales*. Tomo II, Doc. 208, págs. 229-234.

dominada por los intereses particulares, los cuales afectaban la impartición del evangelio, proceso que se daba en medio de la inestabilidad civil y religiosa.

Juan de los Barrios trajo consigo nuevas ideas para la evangelización de los indios, gracias a las experiencias en México y Perú, las cuales quiso aplicar en su nuevo obispado⁴⁶. Bajo el mandato de Barrios se realizó el primer sínodo diocesano en el Nuevo Reino, en este se instruyó a los sacerdotes de la diócesis en cómo evangelizar a los indios y combatir la idolatría. El método que propuso estaba basado en las experiencias de la extirpación de las idolatrías en todo el territorio americano, las cuales buscaban la destrucción de los templos de los nativos, exorcizar el sitio donde se encontraba el ídolo o socializaban sus credos tradicionales, para luego colocar una iglesia o en su defecto una cruz en el mismo lugar⁴⁷. Este sistema de adoctrinamiento fue aún más allá, ya que se instauró una serie de castigos para poder evangelizar a los indios. Estos métodos fueron apoyados por la corona, como bien lo evidencia la respuesta que da el rey Carlos V a la misiva enviada por fray Jerónimo de San Miguel, donde respalda las acciones emprendidas por el Obispo Juan de los Barrios:

Y porque Nos enviamos a encargar al obispo de este obispado que conozca de la culpa en que los dichos indios han incurrido, porque habiendo recibido nuestra fe se volvieron a sus idolatrías y contrataban las ceremonias de nuestra religión, burlando de ellas, que haga justicia sobre ello.⁴⁸

⁴⁶ Fray Juan de los Barrios nació en la Villa de Pedroche, antiguo reino de Córdoba, a fines del siglo XV, quizá por 1497 y se hizo franciscano en la Provincia de los Ángeles, donde recibió la ordenación sacerdotal hacia 1521. Fue nombrado primer arzobispo de Santa Fe, tomó posesión de la silla arzobispal en 1553 y gobernó hasta su muerte en 1569. Como primer arzobispo le correspondió poner los fundamentos organizativos de esta Iglesia, y en ello radica uno de sus mayores méritos. Mario Germán Romero, "Fray Juan de Los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada". *Academia Colombiana de Historia*. Bogotá, (1960).

⁴⁷ Jaime Humberto Borja, *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada*, 82-86. También, para el caso de Santa Marta: Carlos Alberto Uribe Tobón, "Destrucción de templos indígenas en la Sierra Nevada de Santa Marta: siglo XVII" *Boletín Museo Del Oro*, No. 40 (1996) 17-35.

⁴⁸ Juan Friede, *Fuentes documentales*, Tomo I, Doc. 34, pág., 153.

Uno de los problemas en los que se concentró el obispo fue la erradicación de los mohanes⁴⁹ y las diferentes autoridades religiosas nativas que persistían en la labor de resistir y seguir conservando sus ritos y costumbres espirituales. A estos se les daban castigos físicos que reprendieran no solo al sujeto sino a toda la comunidad, generando miedo y sumisión ante las prácticas hispánicas. Estos escarmientos variaban entre azotes, en su mayoría en la plaza pública, o castigos más psicológicos y morales como cortar el cabello de los indígenas, también eran encerrados o llegado el caso ejecutados⁵⁰.

Diferentes fueron las disposiciones que se tomaron para enfrentar el problema de la idolatría; de esta tarea no solo participaban las autoridades eclesiásticas sino los poderes civiles del Nuevo Reino. Se puede resaltar esto tomando como ejemplo las disposiciones dictadas por el Papa Pio V a los cardenales y ministros de la Santa Inquisición, con una serie de pautas para el tratamiento y la extirpación de la idolatría, a su vez en la impartición de la doctrina⁵¹. Dictámenes que retoma el Licenciado y Oidor Juan López de Cepeda, en su campaña para extirpar la idolatría de los indios de la provincia de Tunja y que están ceñidos a lo dispuesto por el Papa Pio V y a lo expuesto en el sínodo emprendido por Juan de los Barrios⁵².

En 1573 fue nombrado, pero ya como Arzobispo de Santa Fe, el franciscano fray Luis Zapata de Cárdenas. El nuevo obispo, llegó a una sociedad dominada por intereses de diferentes grupos sociales, en el ámbito religiosos más que todo por las ordenes regulares, las cuales aún mantenían la disputa con el poder secular, que lentamente se abrió un lugar. El arzobispo era un ex militar, proveniente de la región de Extremadura⁵³. Cuando murió fray Juan de los Barrios, su sucesor Zapata

⁴⁹ El mohán era un líder religioso de los grupos indígenas en diferentes regiones de Colombia, se le ha descrito por los cronistas como hechiceros y los sacerdotes de los indios. Esta figura incluso ha pasado a las tradiciones de los mitos y leyendas colombianas como una figura de terror. José Rodríguez Cuenca, "Tequinas, mohanes, piaches y jeques, los chamanes en el mundo prehispánico de Colombia" *Colantropos*, Colombia en la antropología, www.humanas.edu.co/colantropos, (2008) 11-19.

⁵⁰ Juan Friede, *Fuentes documentales*, Tomo III, Doc. 374, págs. 110-111

⁵¹ AGN, Miscelánea, Legajo 77, D. 32, folios 335-340

⁵² AGN, Caciques e indios, Legajo 70, D. 28, folios 613-621

⁵³ Mercedes López Rodríguez, *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar* 52-62.

Cárdenas contaba con cierto renombre, esto sirvió para que en una de las últimas acciones del papa Pio V recomendara al rey como arzobispo de Santa Fe al fraile franciscano⁵⁴. La principal meta que tuvo el arzobispo en el Nuevo Reino fue implementar los decretos del Concilio de Trento que no habían llegado a esta tierra, las cuales consideraba imperantes para la conversión efectiva de los indios, pero estas intenciones generaron enemistad entre el arzobispado y las otras órdenes.

El arzobispo comenzó por ordenar la arquidiócesis, ciertamente estaba muy desorganizada pues habían pasado cuatro largos años sin que hubiera una entidad unificadora, por lo tanto, cada orden se encargó de sus asuntos y trató de no intervenir en lo de los demás. En 1573, la orden de los franciscanos poseía gran riqueza, solo en el Nuevo Reino de Granada estaban construidos por lo menos diez conventos franciscanos, además, tenían granjas y otro tipo de bienes que les permitían gozar de un prestigio económico entre los habitantes del Nuevo Reino. El arzobispo consciente de esto se dedicó a implementar con eficacia las determinaciones de Trento y ejercer mayor control administrativo⁵⁵.

⁵⁴ Mercedes López Rodríguez, *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar* 52-62.

⁵⁵ Algunas de las normas que instauró durante su mandato fueron: dictaminó primeramente el poder del obispo y sus delegados para visitar las diferentes doctrinas en los pueblos de indios y así encontrar falencias o rastros de abusos por parte de los religiosos a los indios, dichos obispo o sus delegados podían llevar a cabo lo correctivos necesarios, para garantizar que se lleve un buen desarrollo en la actividad de la evangelización. Por otra parte, el obispo de cada ciudad tendría la potestad de ser juez, y poder decidir sobre las acciones realizadas por los diferentes civiles, españoles e indios, sin embargo, se debía tener en cuenta que dicho juicio se impartiría sobre acciones que fueran pertinentes de tratar por el obispo, de otro modo se recurriría a la autoridad civil adecuada. También otra de las reformas se centraba en reducir el poder económico de las órdenes monásticas, por lo cual los frailes no debían recibir una remuneración a cambio de realizar misas o cualquier sacramento, ya que usualmente estos exigían un pago por llevar a cabo estas acciones. Finalmente se centró en la antigua discusión de la educación de los curas doctrineros, por lo cual se dio la potestad de expulsar a todos los frailes y clérigos que no cumplieran con un mínimo de la educación requerida para impartir la doctrina, y mandó traer nuevos religiosos instruidos en la labor de evangelizar. Entre otras reglas más, que causarían gran revuelo en la población en general. Luis Carlos Mantilla, *Los franciscanos en Colombia*, 273.



Mapa 1. Los conventos de la orden franciscana en el Nuevo Reino de Granada, siglo XVI⁵⁶

Pero de todas las reformas emprendidas por el arzobispo Zapata Cárdenas, la más transformadora y de mayor impacto fue el catecismo realizado en 1576, el cual apoyó la labor evangelizadora por medio del análisis de la cultura nativa, enfocándose en sus costumbres, comportamientos religiosos y manifestaciones de la fe⁵⁷. El catecismo de Zapata Cárdenas es fundamental en un periodo en el que

⁵⁶ Basado en las descripciones en Luis Carlos Mantilla, *Los franciscanos en Colombia*, 369. Sobre: Mapa de la Nueva Granada - Terra Firma et Novum regnum Granatense et Popayan, Willem jansz. blaeu, 1630.

Tomado de http://www.larochela.unal.edu.co/invitados_02.html

⁵⁷ Fray Luis Zapata de Cárdenas, *Primer Catecismo en Santa Fe de Bogotá. Manual de Pastoral Diocesana del siglo XVI*. Presentación y transcripción Monseñor Fray Alberto Lee López O.F.M. prefecto Apostólico de Guapi. Introducción Mons. Mario Germán Romero

había muy pocos de curas doctrineros y gran desconocimiento de los procesos culturales de los indígenas. El catecismo fue sugerente en la forma que intentó comprender la vida cotidiana y material de los naturales, buscó corregir sus prácticas, vestimenta, alimentación, entre otros aspectos, para implantar los usos y costumbres españoles⁵⁸. Más allá de la intención primaria del texto a la hora de evangelizar, este presenta una idea de la vida cotidiana de los indios, hay un intento por comprender los procesos interiores que impiden la efectiva evangelización, generando cierta ruptura con la idea de adoctrinar por medio de los castigos y el miedo. Además, dicho texto demarcaba una estrategia clara con relación a los procesos de evangelización en el Nuevo Reino, atrás quedaba la experiencia algo improvisada por parte de las ordenes regulares y comenzaba a organizarse la labor religiosa, en gran medida por los postulados de Trento y también por los designios de la *Junta Magna* realizada en Valladolid, en 1568 que ya buscaba unificar métodos de evangelización⁵⁹.

En este proceso de transformación cultural de la doctrina, desde el Arzobispado se patrocinó el ordenamiento de religiosos jóvenes mestizos que pudiesen aportar a la doctrina una perspectiva más amplia en cuanto a las transmisiones culturales del evangelio. El historiador que mejor ha abordado el tema es Juan Sebastián Cobo, quien en su trabajo mostró como esta medida causó una ruptura total con las diferentes órdenes del Nuevo Reino, franciscanos, dominicos, agustinos, que fueron relegados a un segundo plano.⁶⁰ Cuando llegó el arzobispo a la ciudad de Santa Fe existía una amplia población mestiza, algunos se interesaron en la religión y algunos con gran sacrificio lograron convertirse en clérigos de la iglesia. Estos sacerdotes

Rey. (Bogotá: enero de 1988). También, para un análisis de producción de catecismos: Joaquín Mortiz, *El placer de pecar y el afán de normar* (México: Seminario de Historia de las Mentalidades y Religión en México Colonial, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1988).

⁵⁸ Marta Pulido, "El Catecismo de Fray Luis Zapata de Cárdenas (1576)," 154-158.

⁵⁹ "En 1568 hay un viraje en el concepto de evangelización implantado oficialmente después de la celebración de la JUNTA MAGNA, donde se instauró el método de *tabula rasa*, que buscaba que los curas y misioneros integraran a los indígenas a la sociedad colonial, a las pautas y modelos culturales españoles" William Elvis Plata, "Frailes y evangelización en el Nuevo Reino de Granada", 288.

⁶⁰ Juan Fernando Cobo Betancourt, *Mestizos heraldos de dios*.

mestizos contaban con una ventaja especial con la que no contaban los demás clérigos ni frailes españoles, en su caso particular dominaban el español de su padre y el muisca o cualquier otro lenguaje de su madre. El arzobispo fue astuto, y se percató de esta ventaja que presentaban los clérigos mestizos, y lo hizo oficial, declaró que él prefería a los clérigos mestizos debido a su dominio de varias lenguas:

Los clérigos [mestizos] temen el castigo y con ser diestros en la lengua y con buen catecismo e instrucciones, hacen lo que deben y suplen otras faltas. Y no son tan defectuosas como los frailes los hacen, entre los cuales son bien señalado y conocidos los idóneos. Y no halla fraile que haya querido aprender la lengua de los indios sin la cual no se puede hacer fruto en la conversión de los indios.⁶¹

Esto sin duda fue un duro golpe para las órdenes monásticas, y en especial para los franciscanos que durante todo su establecimiento en el Nuevo Reino habían mantenido el control evangelizador y doctrinero. Lentamente el arzobispo les fue quitando poder y doctrinas, poniendo en su lugar de evangelización esta cantidad de mesticillos que ahora veían su oportunidad de ascender por medio de la religión, y que tenían cierto éxito en la evangelización, gracias a su ventaja lingüística.

Una de las principales discusiones que analizar Cobo es la necesidad de formar estos curas mestizos y su capacidad con relación a los curas españoles. Si bien, muchos de estos mesticillos no contaban con una formación idónea, y las ordenes mendicantes constantemente hacían referencia a esto, estos nuevos curas formados estaban bajo el control del arzobispo, por lo cual el poder episcopal ganó aun más poder con relación a las ordenes regulares.⁶²

El arzobispo Zapata Cárdenas murió en el año de 1590, y dejó vacante el puesto arzobispal durante varios años. El cambio del siglo XVI a XVII en el Nuevo Reino de Granada y la convulsionada arquidiócesis marcada por los conflictos internos con

⁶¹ Juan Friede, *Fuentes documentales*, tomo VIII, doc. 1.194, págs. 308-312.

⁶² Juan Fernando Cobo Betancourt, *Mestizos heraldos de dios*.

las autoridades de la Real Audiencia, recibió la llegada del nuevo arzobispo don Bartolomé Lobo Guerrero, jesuita que emprendería verdaderas reformas al interior de la arquidiócesis y el comienzo de la consolidación de la labor evangelizadora. Lobo Guerrero, quien constantemente denunció el mal estado en el cual encontró la labor evangelizadora en el territorio⁶³. Entre sus críticas, se observaba la permanencia de la idolatría entre los nativos y el conflicto imperante entre los oidores de la Real Audiencia y las autoridades eclesiásticas, disputa de vieja data en todo el territorio neogranadino y en muchas partes de América. En gran medida dichos enfrentamientos causados por el rol de los encomenderos y sus malos tratos a los nativos, como a su vez, las réplicas que hacían las elites conquistadoras con relación a los doctrineros y religiosos, enfocadas a su función y excesos en la impartición del evangelio. Como lo demanda fray Jerónimo de San Miguel en 1550:

La principal causa de ello ha de ser el muy poco favor que en esta audiencia hallamos y temo que, lo muy poco en que los oidores tienen a los religiosos, no sea causa que los naturales les tengan en menos y tomen poco la doctrina evangélica.⁶⁴

Muchos de los frailes tomaron como práctica habitual el denunciar los malos tratamientos a los indios y las quejas constantes del poco apoyo de las autoridades reales, siguiendo así con la corriente inaugurada por fray Bartolomé de las Casas y otros religiosos que denunciaron desde los primeros años de la conquista, los abusos de los españoles hacia las comunidades indígenas⁶⁵.

⁶³ Bartolomé Lobo Guerrero, fue nombrado fiscal del Tribunal de la Inquisición de México en 1580, siendo promovido a inquisidor en 1593. Fue elegido Arzobispo de Santa Fe de Bogotá el 12 de agosto de 1596, pero solo hasta el 28 de marzo de 1599 llega a dicha ciudad; allí fundó el Colegio Seminario de San Bartolomé y convocó el sínodo diocesano de 1606. Finalmente fue nombrado arzobispo de Lima por Paulo V, el 19 de noviembre de 1607. Murió en Lima el 12 de enero de 1622, a los 76 años de edad. Rodrigo Santofimio Ortiz, "Don Bartolomé Lobo Guerrero, tercer arzobispo del Nuevo Reino de Granada (1599-1609), y el proceso de cristianización en la alta Colonia", *Anuario colombiano de historia social y de la cultura*, vol. 38, n.º 1, (2011) 24.

⁶⁴ Juan Friede, *Fuentes documentales*, tomo I, doc. 5, Pág. 33

⁶⁵ Lewis Hanke, *La lucha por la justicia en la conquista de América* (Madrid: España, Ediciones Istmo, 1988).

Un punto de inflexión en esta disputa fue la ordenanza la cual mandaba a los encomenderos cubrir con todos los gastos y tener en cada comarca de indios un cura doctrinero que les estuviera impartiendo el evangelio.⁶⁶ Esto causó descontento entre los encomenderos, pues se vieron en la obligación de mantener y dejar que los religiosos impartieran la doctrina, pero a su vez, estos mismos denunciaban su comportamiento y pusieron a los indios en su contra. Algunos frailes se convirtieron en un serio problema para la corona siendo extremadamente críticos; en este ámbito son reconocidos muchos frailes dominicos, como fray Antonio Montesinos y el mismo Bartolomé Las Casas, entre otros⁶⁷. Usualmente se atribuye a la orden de Santo Domingo ser los defensores de los indios, sin embargo, en lo que concierne al Nuevo Reino de Granada, fueron los franciscanos en su primera experiencia evangelizadora en el territorio los más activos denunciantes de los actos de los españoles contra los indígenas. Prueba de esto es la carta del franciscano Jerónimo de San Miguel, en la cual relata de forma detallada los malos tratos que recibían los nativos en manos de los encomenderos del altiplano y que a su vez obstaculizaban la labor evangelizadora de los curas doctrineros⁶⁸. Muchas otras misivas que llegaron al Consejo de Indias desde el Nuevo Reino, de franciscanos como el obispo Juan de Barrios y fray Luis Zapata de Cárdenas, y otros religiosos menores. Estas constantes denuncias causaron un distanciamiento entre las ordenes mendicantes y la Audiencia de Santa Fe.

Ante los conflictos existentes en la arquidiócesis de Santa Fe, la reacción de Loboguerrero fue solventar la situación bajo una serie de medidas que se relacionaban con todos los estamentos sociales del Nuevo Reino de Granada. Mientras que, en el pasado, las autoridades eclesiásticas como el obispo De los Barrios y el arzobispo Zapata Cárdenas enfocaron su atención principalmente en la conversión de los nativos, Loboguerrero se centró no solo en este grupo sino en todos los grupos sociales que estaban bajo su cuidado religioso, entre ellos los

⁶⁶ R.L.I. Libro 6, título 9, ley primera, segunda y tercera.

⁶⁷ Guillermo Nieva Ocampo, "Frailes revoltosos: corrección y disciplinamiento social de los dominicos de Castilla en la primera mitad del siglo XVI", *Hispania. Revista Española de Historia*, 2011, vol. LXXI, No. 237, enero-abril, (2011) 39-64.

⁶⁸ Juan Friede, *Fuentes documentales*, tomo I, doc. 5.

viejos conquistadores del reino, los negros, población cada vez más creciente y también los mestizos que para la época se convertían rápidamente en mayoría⁶⁹. Este interés en llevar a toda la feligresía por un buen camino, por parte del arzobispo, se basó principalmente en el diagnóstico que hizo a su llegada a la arquidiócesis, donde mencionó que la mala aplicación del cristianismo en el Nuevo Reino, no solo estaba relacionada con la persistencia de los indígenas en sus antiguas costumbres, sino con un descuido generalizado de toda la población, inclusive de figuras como los oidores, que con su mal ejemplo no contribuyeron a una adecuada instauración de la fe cristiana, sino, que por el contrario, alimentaron las prácticas idolátricas y la lejanía de los nativos de la fe cristiana, al no existir una normativa clara de cómo se debía comportar un buen cristiano⁷⁰.

Una de las principales acciones que emprendió el nuevo arzobispo fue la invitación a que llegaran un gran número de jesuitas para que lo apoyaran en la conversión y evangelización en la provincia. Loboguerrero desconfiaba de las órdenes presentes en el Nuevo Reino, ya que en gran parte los acusaba del mal estado de este. Por lo anterior, buscó que llegaran consigo varios padres jesuitas que vinieran a aplicar la doctrina bajo los preceptos de la orden, los cuales estaban directamente relacionados con las recomendaciones del Concilio de Trento e iban a estar bajo las órdenes directas de la arquidiócesis⁷¹. Básicamente el pilar de la evangelización bajo este modelo era la aprehensión de la lengua nativa para poder impartir adecuadamente el evangelio, el modelo desarrollado por San Ignacio de Loyola, padre de la Compañía de Jesús, el cual buscaba que el padre se relacionara con las condiciones culturales de la comunidad a la cual iba a evangelizar⁷². Por lo anterior se volvió menester para los curas de la arquidiócesis conocer el muisca, aunque en otras zonas era mucho más complicado, como las diócesis de Popayán o Cartagena. Además, reguló de forma más estricta el comportamiento de los

⁶⁹ Juan Manuel Pacheco, "Don Bartolomé Lobo Guerrero. Arzobispo de Santafé de Bogotá", *Eclesiástica Xaveriana*, no. 5, (1955): 123-152.

⁷⁰ Rodrigo Santofimio Ortiz, "Don Bartolomé Lobo Guerrero" 30-31.

⁷¹ Rodrigo Santofimio Ortiz, "Don Bartolomé Lobo Guerrero" 34.

⁷² Ignacio López de Ayala, *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento* (Madrid: Imprenta Real, 1785).

religiosos y en general de la sociedad, inspirado en gran medida en el concilio limeño realizado en 1583, en el cual se buscaba aplicar las recomendaciones tridentinas en América.⁷³

Otro factor importante que sirvió para que a partir del siglo XVII se instaurara de una manera clara una política de evangelización fue que el periodo de Loboguerrero como arzobispo coincidió con la presidencia de don Juan de Borja en la Real Audiencia de Santa Fe. Este suceso no es un hecho menor, ya que Borja fue el primer presidente de capa y espada de la Real Audiencia y con su labor contribuyó a la cimentación del poder hispano en el Nuevo Reino de Granada y sus fronteras. Es conocida, por ejemplo, su campaña de pacificación contra los Pijaos⁷⁴. Junto a Borja, arzobispo Loboguerrero logró establecer la anhelada tranquilidad entre los estamentos de poder en el territorio, con la Real Audiencia de su lado pudo emprender las reformas de fondo que necesitaba para cristianizar de una manera adecuada a los nativos de su arquidiócesis y sembrar las pautas para los arzobispos venideros, que durante todo el siglo XVII continuaron con esta labor y lograron establecer un control cristiano, inaugurando a lo largo del siglo hospitales y colegios que permitieron que la labor evangelizadora se realizara de una forma más adecuada. Todo esto lo hizo gracias al sínodo diocesano que convocó y el posterior catecismo que salió de este, donde organizó la evangelización de los nativos en su lengua, por medio de un catecismo transcrito al muisca,⁷⁵ como también políticas más férreas de control social para los cristianos en el Nuevo Reino, buscando no solo la conversión de los nativos sino el buen comportamiento de la sociedad general.

⁷³ Rodrigo Santofimio Ortiz, "Don Bartolomé Lobo Guerrero" 41.

⁷⁴ Manuel Lucena Salmoral, *Historia extensa de Colombia: Nuevo Reino de Granada. Real audiencia y presidentes. Presidentes de capa y espada (1605-1628)*, V.1; V.3, (Bogotá: Academia Colombiana de Historia, Lerner, (1965). También ver: Juan José Velásquez Arango, *La guerra contra los indígenas pijaos: financiamiento, organización militar y vida cotidiana, 1550 – 1615*, (Medellín: Universidad Nacional de Colombia, tesis de maestría, 2018).

⁷⁵ Estela Restrepo Zea, "El primer catecismo en lengua mosca. Santafé, 1605", *Revista Colombiana de Educación*, núm. 59, julio-diciembre, Bogotá, (2010).

Si bien, con la llegada de los jesuitas al Nuevo Reino de Granada, se intentó concentrar el poder evangelizador en la arquidiócesis, un historiador como Andrés Castro Roldán, muestra como la Compañía de Jesús tenía un carácter ambiguo con relación a la aplicación del concilio de Trento, por un lado velaba por la secularización del clero, pero a su vez, veía como muchas de estas políticas iban en contra de los privilegios de las órdenes religiosas, de las cuales los jesuitas también gozaban de dichas prerrogativas⁷⁶.

1.2 La Jurisdicción eclesiástica y el problema de evangelizar la tierra

Dentro de los diferentes obispados que hacían parte de la arquidiócesis de Santa Fe, un ejemplo ilustrativo de las dificultades generadas en el proceso de evangelización son las disputas territoriales en el obispado de Popayán. Las campañas de evangelización y adoctrinamiento de los indios que habitaban el territorio de la Gobernación de Popayán fueron particularmente difíciles. A diferencia de los procesos de conquista en el Nuevo Reino de Granada, el territorio de Popayán no fue totalmente dominado y controlado en el transcurso del siglo XVI, las zonas de frontera estaban muy cercanas a los centros de poder, como se ha dicho antes. Los diferentes núcleos de resistencia indígena generaban muchas disputas por el control de la tierra y la explotación de esta. Estas dificultades fueron los principales retos de los curas doctrineros que entraban a la provincia, ya que debían enfrentarse a las arduas tareas de evangelización en un territorio en su mayoría hostil, una administración civil poco efectiva, jurisdicciones imprecisas, con grupos étnicos de diversas “calidades”, a los cuales era difícil acceder por las condiciones topográficas donde habitaban.

⁷⁶ Andrés Castro Roldán, “Evangelización de indios y secularización del clero: una mirada a las políticas jesuitas en el Nuevo Reino de Granada (1605–1650)” en Pilar Mejía, Otto Danwerth, Benedetta Albani, *Normatividades e instituciones eclesiásticas en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI–XIX*, (Berlín: Max Planck Institute for Legal History and Legal Theory, 2020) 35-59.

En las descripciones de la provincia de Popayán en el siglo XVI, es común que la mayoría de los cronistas asemejaran sus representaciones de los indígenas, como indios caribes (caníbales), idolatras, ociosos, borrachos, de los más barbaros en todas las Indias. En diversos textos está expresado el carácter de los antiguos habitantes de la provincia, como en la descripción anónima de la provincia anteriormente referenciada donde se habla sobre algunas prácticas usuales de los indios de ésta:

Las gentes de esta provincia son idólatras y muy bárbaras y crueles en comerse unos a otros; son muy grandes borrachos y hechiceros que hablan y convocan al demonio. Es gente sin caridad ninguna; tienen por costumbre en algunas partes que, en cayendo uno enfermo, aunque sea padre o madre, mujer o hijo, hermano o amigo no le curan ni le visitan y le dejan todos en cama y se van todos de allí, o le mudan a otra parte, donde aún para darle de comer y beber no lo tienen que ver; y así ha de sanar o vivir o morir. Cuando mueren, tienen por costumbre enterrar consigo lo que tienen y aun algunas de sus mujeres vivas y pajes [para] que les sirvan allá donde dicen que van. Esto hacen los señores principales, caciques, que es como decir reyes. En sus mortuorios, en lugar de lloros hacen grandes aritos que llaman borracheras, y danzan, cantan y bailan y beben tanto que caen borrachos⁷⁷.

Estas características según Cieza de León impidieron que el imperio incaico extendiera su señorío sobre el norte, y también determinó que a la llegada de los españoles a conquistar dicha tierra, su dominio y control fuera mucho más complejo: “No hubo entre ellos señores que se hiciesen temer [...] y sobretodo aborrecen servir y estar sujetos” a diferencia de los del Perú “ porque todos fueron subjetados por los reyes ingas, a los cuales dieron tributo, sirviéndoles siempre, y en aquella condición nascían”⁷⁸. No obstante, más allá de los relatos y las ideas que tenían los españoles de los nativos de la provincia, son especialmente sus diferencias étnicas, la diversidad cultural y los muchos grupos humanos distintos entre sí, los

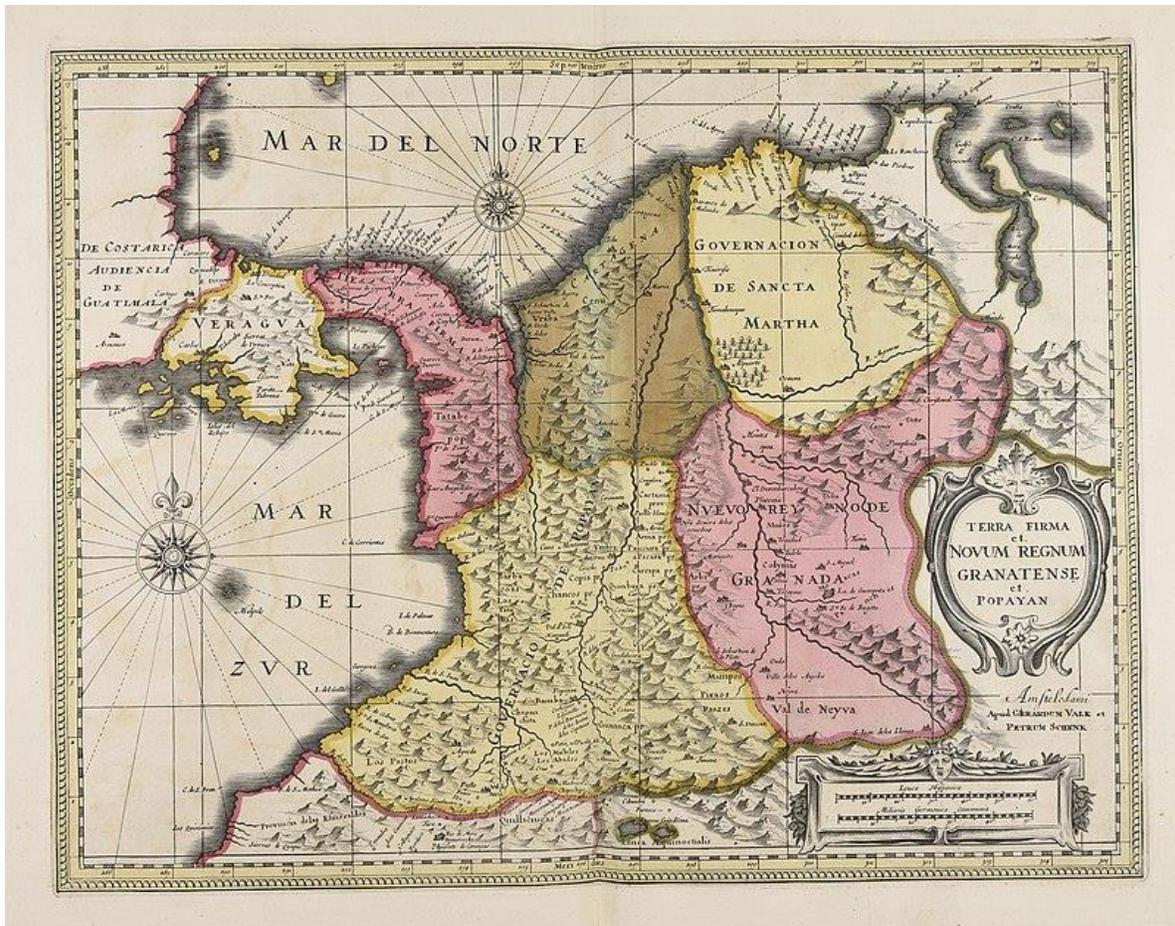
⁷⁷ Juan Friede, *Fuentes documentales*, t. V, do. 718, p. 107, pp. 107-108

⁷⁸ Pedro Cieza de León, *Crónica del Perú. El señorío de los incas* (Caracas: Biblioteca de Ayacucho, 2005), 64-65

factores que hacían que su control fuera difícil. La gran distancia cultural que hallaron los españoles con los pobladores de la provincia hizo que la imagen que se formaron de ellos fuera de la más negativa, y sus discursos a la hora de emprender la conquista, o los mismos intentos por evangelizarlos, estuvieron viciados por la necesidad de civilizar a una población distante y dispersa, con costumbres totalmente ajenas a las hispánicas.

Por lo anterior, una de las principales necesidades que tuvieron los españoles para poder ejercer su control de una manera efectiva, era lograr evangelizar y de esta forma culturizar a los indígenas bajo los preceptos españoles. una vez pasado el auge de las conquistas en América, a mediados del siglo XVI se crearon los Arzobispados de Santo Domingo, México y Lima. Este último fundado en 1547 al cual se le asignó, entre otros, al recién fundado obispado de Popayán, que había sido segregado de la diócesis de Quito⁷⁹. La idea con el asentamiento definitivo de las entidades principales de la iglesia católica era afianzar el dominio sobre tierras americanas, por consiguiente, conquistar culturalmente lo que ya habían intentado tomar por la fuerza.

⁷⁹ Juan Friede, *Vida y luchas de Don Juan del Valle primero obispo de Popayán y protector de indios* (Popayán: Obra auspiciada por el Arzobispado de Popayán, 1961) 62.



Mapa 2. Jurisdicciones del Nuevo Reino de Granada, se estima que el trazo es del siglo XVI, pero el mapa fue publicado en 1640⁸⁰

Popayán tenía la cercanía y la influencia que llegaba desde Lima, pero a su vez hacía parte de la arquidiócesis de Santa Fe, por lo cual la situación jurisdiccional era tensa. En el Perú, durante el siglo XVI se consolidó una idea general para la impartición de la doctrina, la cual estaba marcada principalmente por el uso de textos escritos, catecismos en varias lenguas, la comprensión de cultura nativa y la persecución de la idolatría entre otras, el cual era un modelo evangelizador basado

⁸⁰ El mapa está extraído de L'Histoire du Nouveau Monde ou description des Indes Occidentales, contenant dix-huit livres... enrichi de nouvelles tables geographiques & figures des animaux, plantes & fruits por Joannes de Laet), publicado en 1640 por Bonaventure & Abraham Elseviers, Leiden.

en las primeras experiencias doctrinarias en América o también conocida como lo diría el autor Carlos Fernando López el “prototipo mexicano”.⁸¹ El modelo limeño también tuvo gran influencia en los territorios cercanos, muchas de estas prácticas resumidas en el Concilio limeño de 1583, en el cual se organiza la intención de aplicar de una manera más clara las recomendaciones del Concilio de Trento en la evangelización americana, lo cual sirvió de ejemplo no solo para la provincia payanesa sino más tarde para el Nuevo Reino con la llegada de Loboguerrero como se ha dicho antes.

Con la fundación del obispado de Popayán se generaron otros problemas con relación a la impartición de las doctrinas, y la poca precisión a la hora de delimitar las jurisdicciones, no solo eclesiásticas, sino también civiles en el siglo XVI. Este fue un problema recurrente en los primeros años del asentamiento español en las diferentes zonas de América, ya que, debido al desconocimiento de las regiones, el otorgamiento de licencias y mercedes con datos imprecisos en torno a la ubicación geográfica, se sobreponían las jurisdicciones y se generaban conflictos entre las gobernaciones. La Provincia de Popayán es un claro ejemplo de superposición de jurisdicciones⁸². Las características más sobresalientes de la provincia de Popayán en el siglo XVI, eran su dependencia a dos centros de poder como las audiencias de Santa Fe y Quito, pero sumado a esto, estaba el problema de la inestabilidad de sus límites jurisdiccionales y la poca relación existente entre los límites civiles y los religiosos⁸³.

La jurisdicción civil de la provincia de Popayán era de alrededor de 200 leguas de norte a sur y de 70 leguas este a oeste, siendo los límites del norte la ciudad de Cáceres, Antioquia y Zaragoza, hasta que se creó la gobernación de Antioquia en 1584; y los límites hacía el sur eran la ciudad de San Juan de Pasto. De este a oeste

⁸¹ Carlos Fernando López De La Torre, “El trabajo misional de fray Pedro de Gante en los inicios de la Nueva España”, *Fronteras de la Historia*, Vol. 21, N.º 1., (enero-junio de 2016) 111.

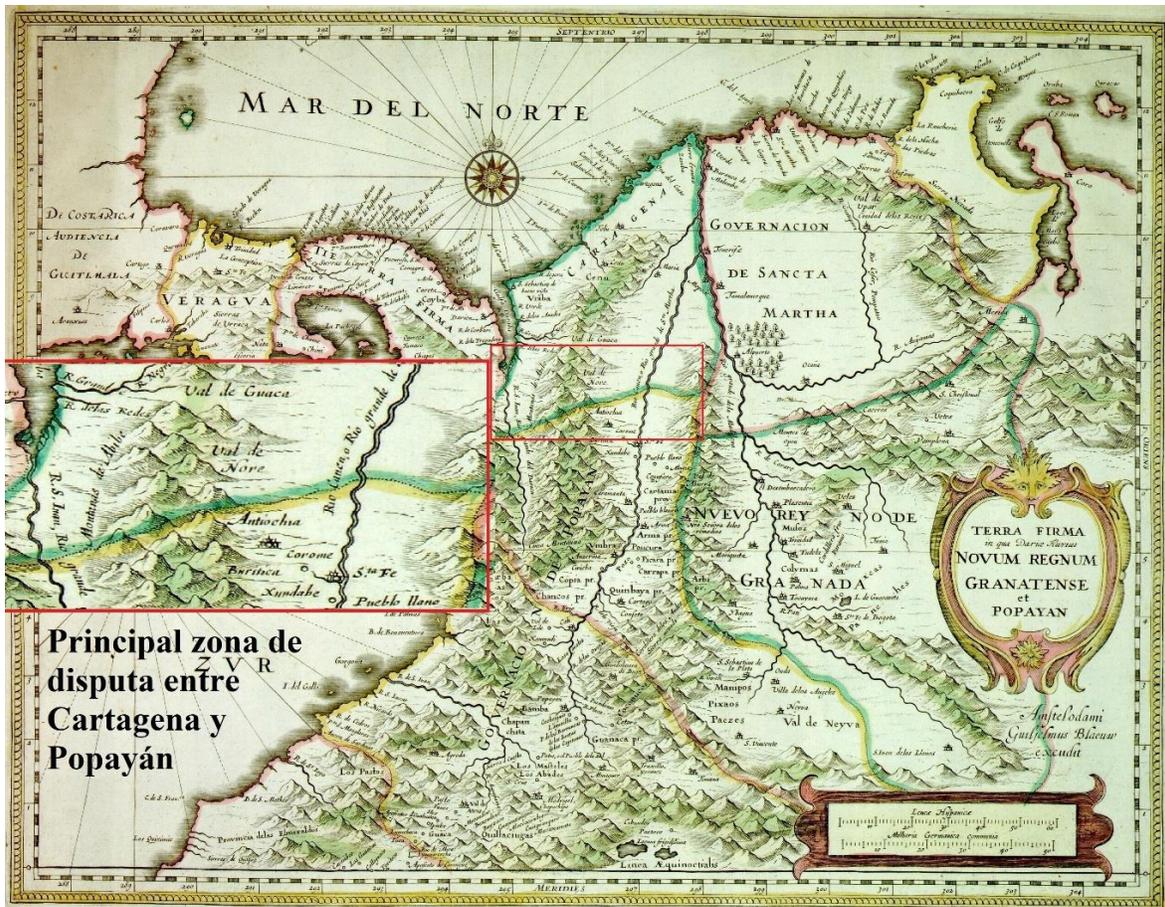
⁸² Peter Marzhal, “Creoles and government, El cabildo de Popayán” *Hispanic American Historical Review*, LIV, 4 (1974) 639.

⁸³ Marta Herrera Ángel, *Popayán: la unidad de lo diverso, territorio, población y poblamiento en la provincia de Popayán, siglo XVIII* (Bogotá: Universidad de los Andes, CESO, Ediciones Uniandes, 2009) 24.

se tenían como referencia las cordilleras Oriental y Central, y al sur-oriente las ciudades de Timaná, La Plata y Neiva. No obstante, estas delimitaciones fueron muy inexactas, porque en el norte existía una gran tensión entre la Provincia de Popayán y la de Cartagena, debido a su disputa sobre la zona de Antioquia. En mayo de 1540 se le otorgó a Sebastián de Belalcázar la gobernación de Popayán, que comprendía todo lo que hubiese fundado él o los capitanes y justicias mayores a su mando. Sin embargo, en este mismo año, hacía el mes de junio, se le dio licencia a Pedro de Heredia de conquistar y poblar todo lo que comprendía desde la provincia de Cartagena, entre los ríos de la Magdalena y el Darién (Atrato) hacía el sur hasta la línea equinoccial (El Ecuador)⁸⁴. Esto generó gran desconcierto y confusión, debido a que estas licencias sobreponían las jurisdicciones de una provincia a otra, más allá de que se hacía la anotación de que estos poblamientos debían hacerse, siempre y cuando no se superpusieran a poblados y asentamiento españoles ya existentes. En el sur también había gran confusión debido a que la ciudad de Pasto, jurisdiccionalmente dependiente del gobernador de Popayán, respondía y tenía mucho más control e influencia con la audiencia de Quito, debido a la cercanía con ella. Igualmente, al sur-oriente de la provincia, pasó algo similar con las ciudades de Timaná, La Plata y Neiva, que pese a estar bajo la jurisdicción de Popayán tenían una influencia directa de la audiencia de Santa Fe en el Nuevo Reino⁸⁵.

⁸⁴ Marta Herrera Ángel, *Popayán: la unidad de lo diverso*, 42-49.

⁸⁵ Marta Herrera Ángel, *Popayán: la unidad de lo diverso*, 57-62



Mapa 3. Mapa detallado del norte de la provincia de Popayán y el sur de la gobernación de Cartagena⁸⁶

En 1546 con la fundación de los obisposdos de Popayán y Quito, los límites se volvieron aún más confusos, debido a que estos no concordaban con los límites civiles de las provincias. La jurisdicción eclesiástica de la provincia de Popayán es complicada de delimitar, debido a la extensión de la provincia y el poco control efectivo que tenía el obispado sobre las doctrinas. En el norte, según las visitas eclesiásticas y padrones realizados en la Gobernación de Antioquia, se puede decir que el límite jurisdiccional del obispado de Popayán eran las ciudades de Santa Fe

⁸⁶ Elaboración propia, con base a varias fuentes. Sobre el mapa: Mapa de la Nueva Granada - Terra Firma et Novum regnum Granatense et Popayan, Willem jansz. blaeu, 1630. Tomado de http://www.larochela.unal.edu.co/invitados_02.html.

de Antioquia, Cáceres y Zaragoza⁸⁷. Al sur, pese a que Pasto estaba bajo la jurisdicción civil de Popayán, estas ciudades hacían parte de la jurisdicción eclesiástica del obispado de Quito, llegando la jurisdicción del obispado payanes solo hasta la ciudad de Almaguer⁸⁸. Esta tensión se ve reflejada en una carta de 1582 escrita por Fray Jerónimo de Escobar, agustino y procurador de Popayán, dirigida a un personaje en la corte, donde incluyó una extensa relación sobre aquella gobernación, dice que “Este dicho pueblo [Pasto] tiene dividida la jurisdicción, porque siendo en lo temporal regido por vuestro gobernador de Popayán, en lo espiritual se gobierna por el obispo de Quito, de lo cual ha muchos días se querella el obispo de Popayán diciendo pertenecerle a él este pueblo y no al de Quito.”⁸⁹

También existía una gran tensión sobre los límites eclesiásticos de los obispados de Popayán y el de Santa Fe en la zona de Neiva, según los registros las ciudades del alto-Magdalena, en un principio hacían parte de la jurisdicción eclesiástica de Popayán, pero la mayoría de los procesos de evangelización que se emprendían en esta zona eran dirigidos desde el Nuevo Reino. Esta misma tensión estaba expresada en las jurisdicciones civiles, ya que los procesos criminales y de otra índole llegaban usualmente a la Real Audiencia de Santa Fe, mientras que las campañas de pacificación y la designación de cargos en esta región, siempre eran emprendidas desde Popayán⁹⁰.

⁸⁷ Algunos documentos que muestran la jurisdicción eclesiástica del obispado de Popayán en Antioquia son, AGN, Curas y Obispos, Legajo 10, D. 2, folios 8-12, otro, AGN, Curas y Obispos, Legajo 30, D. 85, Folios 931-988.

⁸⁸ Se muestran los términos de las jurisdicciones al sur del obispado en una carta del obispo de Popayán, Juan del Valle, presentando un memorial al Consejo sobre asuntos concernientes a su diócesis, en la que reclama por un pueblo de españoles llamado Agreda ubicado al sur, y es disputado con el obispado de Quito. AGI, Audiencia de Quito, leg. 78, fol. 68.

⁸⁹ AGI, Sección patronato, leg. 27, ramo 13.

⁹⁰ Un documento que ejemplifica claramente el problema jurisdiccional es un juicio de 1556, seguido al Capitán Pedro Cepero, por desafueros cometidos en la Plata, con la gente armada que llevó de Popayán: AGN, Criminales y juicios, Legajo 30, D. 85, Folios 931-988.



Mapa 4. Jurisdicciones eclesiásticas en el Nuevo Reino de Granada para el siglo XVI⁹¹

En 1564 se creó el Arzobispado de Santa Fe, con la intención de solventar la difícil delimitación jurisdiccional no solo del obispado de Popayán, sino también del obispado de Cartagena que dependía del arzobispado de Santo Domingo. La principal dificultad que representaba la dependencia de los obispados de Popayán y Cartagena a los arzobispados de Lima y Santo Domingo era la lejanía que había

⁹¹ Elaboración propia, con base a varias fuentes. Sobre el mapa: Mapa de la Nueva Granada - Terra Firma et Novum regnum Granatense et Popayan, Willem jansz. blaeu, 1630.

Tomado de http://www.larochela.unal.edu.co/invitados_02.html.

Detalle en franjas naranjas el arzobispado de Santa Fe, creado en 1564, al cual se van a insertar para su administración los obispados de Popayán, Cartagena y el de Santa Marta.

entre ellos. En el caso de Popayán, las autoridades eclesiásticas hispanas consideraban que era mucho más cercano el Nuevo Reino que Lima, pero no tenían en cuenta lo demorado y la peligrosidad del viaje entre la provincia de Popayán y el Nuevo Reino, ya que había un denso camino montañoso y el siempre peligroso paso por el alto Magdalena y la intimidante presencia de los indios Pijaos.⁹² Por lo cual, aun sin que se hubiesen dado órdenes de depender de las autoridades eclesiásticas de Santa Fe, muchas de las designaciones y labores emprendidas en el obispado de Popayán pasaban primeramente por Santa Fe que por Lima. Por lo anterior, en el año de 1568 se les informó a los obispos de Lima y Santo Domingo, que tanto el obispado de Popayán como el de Cartagena, pasaban a ser adjuntos al recién creado arzobispado de Santa Fe⁹³. Pese a esto, las disputas entre Lima y Santa Fe por el obispado payanes continuaron, debido a la gran riqueza de la provincia y las amplias doctrinas de ella. Después de expedida la Real Cédula que adjudicaba la provincia de Popayán al Nuevo Reino de Granada, aun llegaban cartas de recomendación al Consejo de Indias pidiendo que el obispado de Popayán fuera parte del arzobispado de Lima:

porque desde dicha ciudad de Popayán a la de los Reyes donde está la metrópoli hay trescientas y setenta leguas y para los negocios que allí han de acudir las partes padecen trabajo y hacen muchas costas en seguirlos, por ser tanta la distancia; lo cual se podría remediar con que fuese sufragánea al arzobispado del Nuevo Reino de Granada cuya metrópoli está en la ciudad de Santafé que no dista de la de Popayán más de ochenta leguas⁹⁴

⁹² La guerra contra los pijaos en el siglo XVI y XVII en la zona del alto Magdalena ha sido documentada y analizada por la historiografía colombiana. Esta situación generó que el paso por esta zona fuera peligroso y estuviera por lo general vedado para los españoles y mestizos que se internaban en tan peligroso territorio para ellos. La resistencia nativa en esta zona era férrea y muchas veces asolaron las ciudades más cercanas como Timaná, Neiva o La Palma. Algunos textos tradicionales para el estudio de este caso son las crónicas de Fray Pedro Simón y los trabajos historiográficos como: Enrique Ricaurte Ortega, *Los Inconquistables. La guerra de los Pijaos, 1602–1603* (Bogotá: Archivo Nacional de Colombia, 1949) 336. Álvaro Félix Bolaños, *Barbarie y canibalismo en la retórica colonial: los indios Pijaos de fray Pedro Simón* (Bogotá: CEREC, 1994).

⁹³ Juan Friede, *Fuentes documentales*, t. VI, do. 895.

⁹⁴ AGI, Santa Fe, 226

No obstante, en lo que respecta al siglo XVI, la tensión que hubo entre Lima y Santa Fe por el obispado no desapareció, el sur de la provincia estaba en disputa con Quito y el sur-oriente con el Nuevo Reino.

El problema de la evangelización en la provincia de Popayán respecto al tema de su jurisdicción eclesiástica se mostró principalmente en la dificultad de expedir efectivamente indicaciones a los curas doctrineros para evangelizar ciertos territorios. Muchos de los lugares donde existía esa discusión jurisdiccional terminaban con sus doctrinas muy abandonadas o casi inexistentes, debido a la poca coordinación que había para enviar los curas de uno u otro obispado. Además, había muchas demoras en temas burocráticos que tardaban varios años en dar soluciones a estos conflictos, dejando a la merced del tiempo la evangelización, lo cual permitía que los indígenas siguieran o retomaran sus antiguas tradiciones religiosas.

Otro factor importante en las dificultades de evangelizar la provincia de Popayán, además del vasto territorio, era la dispersión de los indígenas a lo largo de toda la provincia. Una de las principales preocupaciones de las autoridades civiles y eclesiásticas españolas, una vez asentados en territorio americano, fue agrupar y organizar a los indígenas en ciudades y pueblos, de tal forma que fuese mucho más fácil su tasación para los tributos e igualmente impartirles la doctrina. No obstante, en la provincia de Popayán esta labor fue mucho más ardua que en otros lugares de América, ya que los indígenas nativos de esta tierra pocas veces vivían en centros urbanos grandes, y en cambio lo hacían en reducidos núcleos de pocas casas separados entre sí por distancias considerables. Esta problemática se evidencia en un documento de 1585 donde el gobernador de la provincia Juan de Tuesta Salazar, da algunas indicaciones para la creación de pueblos de indios, donde se debían agrupar algunas encomiendas de la provincia de Cartago y Anserma, para así poder adoctrinarlos:

Haviendo visto q^e p^r estar los Yndios naturales desta provincia de Cartago dispersos y apartados y fuera de congregación, y de todo uso de razón y ayuntamiento y política en quarenta y cinco años q^e ha se poblo esta ciud^d y

provincia acua curia no son doctrinados ni [instruidos] en las cosas de nuestra Santafé católica religión cristiana y vida política; bibiendo como biven de presente en mucha ignorancia de su bien y en una soledad de aracabucos, montes, valles ocultos, cada uno solitario y de por sí donde en muchos lugares y asiento casi es imposible allarlos los españoles p^r la aspereza dela tierra, y aspereza de la montaña; y q^e p^r la soledad en q^e están y biben van de muchos ritos, [vicios], yerbas, ceremonias y borracheras, en gran daño de su salud espiritual y temporal, y considerado con cristiano celo, q^{to} combiene al servicio de Dios N.S. y de S.M. y el bien propio, utilidad y conservación de los Yndios naturales sacarlos de la ^{dha} ignorancia y dispercion de malos asientos y poblarlos juntos en congregac^{on} de pueblos políticos donde sean industriados y doctrinados en las cosas de Ntra santafe católica Religⁿ Christiana, hzio de Razon y policia⁹⁵

Como se comenta en el documento, esta misma dispersión era la que permitía que los indígenas no tuvieran una adecuada evangelización y pudieran seguir practicando sus religiones y ritos ancestrales. La variedad étnica de la provincia posibilitaba que este modelo de habitar la región fuera recurrente, a diferencia de las agrupaciones de culturas y modelos sociales que existían en el altiplano cundi-boyacense con los indios Muisca y su sistema de organización jerárquica, en el cual los poblados y cacicazgos de gran parte de la sabana rendían obediencia al Zipa⁹⁶. También era diferente a los complejos y bien organizados sistemas de gobierno en el imperio del Tawantisuyo en el Perú, bajo la figura del Inca o a la administración política que ejercía el imperio Azteca en la gran mayoría del territorio mexicano.

Otro problema que tuvo el proceso de evangelización de la Provincia de Popayán en el siglo XVI fue que no existió un amplio personal eclesiástico para responder a la demanda de indios a evangelizar. Muchos factores hicieron que los curas no

⁹⁵ AGN, Caciques e indios, Legajo 6, D. 12, 1585, Folio 1r.

⁹⁶ Jorge Augusto Gamboa, *El cacicazgo Muisca en los años posteriores a la Conquista: del psihipqua al cacique colonial 1537-1575* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICAHN, 2da. Ed., 2013)

tomaran la provincia como un destino atractivo a la hora de emprender su labor evangelizadora; quizás los dos principales eran la dificultad que representaba evangelizar a nativos con muchas diferencias lingüísticas entre sí, el difícil acceso a ellos y la real amenaza de perecer en esta labor en la provincia, ya fuera por las enfermedades de adentrarse en territorios inhóspitos o por caer en manos de grupos de nativos hostiles a la culturalización española. Como lo menciona el historiador Juan David Montoya, en gran medida, durante el periodo del siglo XVI en la provincia de Popayán la idea era mostrar a los indígenas como barbaros para poder enfrentarlos por medio de la guerra justa, contrastado con los procesos de evangelización, lo cual en ambos casos buscan insertar a las comunidades en las dinámicas económicas coloniales. Existía una gran dificultad en evangelizar bajo la idea de la política se sangre y fuego, no obstante, existían diversos esfuerzos por parte de las autoridades eclesiásticas y los curas doctrineros.⁹⁷

También estaba la tentación, para los curas, de partir a tierras mucho más prometedoras en cuanto a la organización y la renta económica que pudieran sacar de ellas, como el rico y en cierta medida mejor organizado virreinato del Perú en el sur. Por esta razón, se querelló en una carta de 1553 fray Juan de Soto al Consejo, informándole la situación de las doctrinas en el Nuevo Reino y en Popayán, donde los curas franciscanos y dominicos abandonaban las doctrinas para buscar mejor suerte en otros lugares⁹⁸.

El abandono de las doctrinas o la poca presencia de curas en ellas, hacía que los indígenas no tuvieran una adecuada transición a la fe católica. En muchas situaciones, la población nativa no adoptaba la religión cristiana por la poca insistencia en que lo hicieran y así seguían con sus costumbres. En otras situaciones y debido a la mala impartición de la doctrina, esta era mal entendida, o simplemente el nativo adoptaba la fe, pero ante el abandono retomaba los ritos y practicas ancestrales. Esta problemática se muestra en la carta de 1582 de fray

⁹⁷ Juan David Montoya, “¿Conquistar indios o evangelizar almas? Políticas de sometimiento en las provincias de las tierras bajas del Pacífico (1560-1680)”, *Historia Crítica*, No. 45, Bogotá, (septiembre-diciembre, 2011) pp. 10-30.

⁹⁸ AGI, Santa Fe, leg. 188, fol. 33.

Jerónimo de Escobar, referenciada anteriormente, donde describe los principales problemas de la evangelización en la provincia, debido a los pocos curas doctrineros que había en ella:

Lo primero, porque como estos indios es gente nueva y saben tan poco de las cosas de nuestra Fe católica, si el religioso, que es su cura, hace ausencia de los feligreses en las tales fiestas cuando ha de ser enseñados u predicados ¿Cómo es posible gente tan nueva venir a este conocimiento?

El segundo daño y no pequeño que se sigue es que, es la ausencia para venirse el fraile a su monasterio, como los pueblos de los indios quedan sin pastor, sin misa y como son barbaros, cuanto se la enseñado en diez años se pierde en diez días; demás de que estos días vacan a mil vicios, que son muy taquíes, que ellos llaman, que son unos bailes generales a donde hacen juntar todo el pueblo a que baile en la plaza con grandes tinajas de cerveza[Chicha], que es el vino con que ellos se emborrachan. [...] y en este tiempo adoran ídolos y hacen torpezas indignas de decir a Vuestra Alteza, porque el padre ni guarda honestidad con la hija ni el hermano con hermana. Y así hacen incestos espantosos⁹⁹

Por lo anterior, el principal objetivo de los obispos y autoridades eclesiásticas de la Provincia de Popayán era tratar de agrupar y organizar a los indios dispersos del territorio. La única manera de que los religiosos pudiesen realizar una adecuada evangelización de los indígenas era organizarlos en pueblos que en la medida de lo posible tuviesen similitudes lingüísticas y culturales, ya que, debido a la variedad étnica de la provincia, se daba el caso que en una misma encomienda o en un mismo pueblo de indios, estuviesen grupos de nativos que estaban enemistados¹⁰⁰.

⁹⁹ AGI, Sección patronato, Leg. 27, ramo 13.

¹⁰⁰ Varios documentos sobre el tema, donde se dan indicaciones sobre el cuidado que hay que tener a la hora de organizar las doctrinas de indios, ya que se pueden reunir grupos enemigos o grupos con distinto dialecto, además de esto la preocupación de que trasladar a los indios de su lugar de origen era perjudicial, debido a que morían fácilmente en otros climas y por no estar en contacto con sus grupos de origen. AGN, Caciques e indios, Leg. 6, D. 12, Folios 1r-2v, también AGN, Caciques e indios, Leg. 13, D. 12, Folio 224-230. Sobre no trasladarlos por ser perjudicial: AGN, Caciques e indios, Leg. 26, D. 4, Folios 92-97 y AGN, Caciques e indios, Leg. 55 (rollo56), D. 8, folios 486-508.

Estos esfuerzos eran uno de los principales argumentos de los obispos para sustentar y justificar su accionar en la provincia, como lo muestra la carta de 1554 del obispo de Popayán Juan del Valle, dirigida al rey y en la que daba cuenta de las dificultades que se le presentaban en la protección de los indios. En esta carta pedía su traslado porque la tierra era muy mala y los habitantes de ella igualmente, por lo que le era muy difícil evangelizar adecuadamente¹⁰¹.

Quizás los argumentos que esgrimía del Valle en esta carta resuman de una manera acertada los principales tropiezos de la acción evangelizadora en la Provincia de Popayán: la dificultad de la tierra, la diversidad étnica y los problemas civiles, fueron los principales escollos a vencer. La problemática se mantuvo a lo largo del siglo XVI, no obstante, cabe resaltar las características de los procesos de evangelización y los esfuerzos emprendidos por los obispos Juan del Valle y Agustín de la Coruña, ambos de una corriente lascasiana, que se preocuparon por el tratamiento de los indios y por los distintos problemas de la provincia¹⁰².

1.3 La diversidad cultural, obstáculo de la homogenización

Muchos núcleos étnicos habitaban la amplia extensión del Reino, por lo cual tenían costumbres y características muy diferentes, de las cuales es remarcable la cantidad de dialectos nativos al interior de la jurisdicción de este. Existieron tres ramas lingüísticas en el territorio del Nuevo Reino de Granada, estas son las familias lingüísticas de los Karib, el Chibcha y el Quechua¹⁰³. La familia lingüística más importante del Reino era el Chibcha, la cual era más reconocida y hablada en el altiplano Cundi-boyacense. También el chibcha tiene una marcada presencia en el territorio de la Sierra Nevada de Santa Marta, donde las lenguas de las comunidades de los arhuacos (o ikas), los wiwas, los kogis y los kankuamos, no

¹⁰¹ AGI, Audiencia de Quito, Leg. 78, fol. 79.

¹⁰² Juan Friede, *Vida y luchas de Don Juan del Valle primero obispo de Popayán y protector de indios* (Popayán: Obra auspiciada por el Arzobispado de Popayán, 1961).

¹⁰³ Sergio Elías Ortiz, *Historia Extensa de Colombia*, Vol. 1, T. 3, (Bogotá: Académica Colombiana de Historia, Ediciones Lerner, 1965), 32-77 y 196-263.

obstante, esta misma lengua es identificable al suroriente de la provincia de Popayán; en las poblaciones del Pacífico colombiano en el sur. Con respecto a esto, es necesario aclarar que, según Sergio Elías Ortiz, es muy posible que en un principio la lengua predominante en la mayoría del territorio colombiano fuera el Chibcha, sin embargo, esta perdió influencia debido a las invasiones de pobladores de las islas del Caribe, los cuales en su mayoría entraron al territorio descrito a través del golfo de Maracaibo en el norte, avanzando hacia el sur por las riberas del Magdalena y del Cauca¹⁰⁴. Esto generó que el Chibcha quedara dividido, por lo cual hay presencia de la lengua en núcleos separados como en el altiplano Cundi-boyacense, en la Sierra Nevada de Santa Marta e igualmente en el sur de la provincia de Popayán y las costas del Pacífico.

En el norte y las zonas bajas o “tierra caliente”, en los territorios que comprenden a zona de los Quimbaya, los indios Chocoes y las diferentes tribus naturales de la Gobernación de Antioquia, como también, las provincias de Popayán y Cartagena, se puede distinguir el dialecto de la rama Karib; esta rama también está presente en algunos asentamientos del sur, como en los indios de Guanuco o Andakí. Pero, más allá de que este extenso territorio tuviese una rama lingüística similar, la misma podía variar en ciertos aspectos de una comarca de indios a otra, lo cual dificultaba enormemente la comunicación efectiva.

La tercera familia lingüística que tenía presencia en el arzobispado de Santa Fe era el Quechua, que era la de menor importancia aunque de gran relevancia fuera de ella, ya que era la lengua predominante en el imperio incaico. Esta lengua tenía influencia justo sobre los poblados más australes de la jurisdicción de la provincia de Popayán, algunos poblados en el altiplano de los Pastos y hacía donde actualmente está situado el departamento del Putumayo. La presencia de esta familia lingüística en estos territorios es evidente, gracias a los impulsos colonizadores del Imperio del Tawantisuyo desde el sur, los cuales para la llegada

¹⁰⁴ Sergio Elías Ortiz, *Historia Extensa de Colombia*, 32-34.

de los españoles habían sido frenados por las dificultades de someter a los indígenas de Pasto¹⁰⁵.

Los problemas de la diversidad de las lenguas al interior del Nuevo Reino no solo estaban relacionados con lo demandante que era para los curas doctrineros hacer entender en diversos idiomas, sino que la traducción de estos para la realización de escritos litúrgicos como los catecismos, misas y otros, era un trabajo arduo y que requería mucha más atención que en otros territorios de las Indias. Durante los primeros años del impulso evangelizador en América, los contactos que se hicieron entre los curas doctrineros y los aborígenes eran por medio de las lenguas nativas; por esta razón, se trataba de impartir la doctrina en la lengua de los indios, lo cual se hizo gracias a la intermediación de indios ladinos que conocían ambas lenguas (la nativa y el español), o también se hizo el esfuerzo de traducir escritos litúrgicos y catecismos en las lenguas nativas. En palabras de Fray Toribio de Motolinía:

La lengua es menester para hablar, predicar, conversar, enseñar y para administrar todos los sacramentos; y no menos el conocimiento de la gente, que naturalmente es temerosa y muy encogida, que no parece sino que nacieron para obedecer, y si los ponen al rincón allí se están como enclavados: muchas veces vienen a bautizarse y no lo osan demandar ni decir: por lo cual no los deben examinar muy recio, porque yo he visto a muchos de ellos que saben el Pater Noster y el Ave María y la doctrina cristiana, y cuando el sacerdote se lo pregunta, se turban y no lo aciertan a decir¹⁰⁶

Estas formas de evangelizar constituían muchos problemas para los religiosos, ya que debían comprender los idiomas nativos y poder dar a entender en ellos lo referente a la doctrina; pero a su vez, debían tratar de expresar dicho dialecto en el alfabeto hispánico, lo cual se prestaba para confusiones con relación a la

¹⁰⁵ Según las descripciones de Pedro Cieza de León durante su viaje al Perú, donde hace un recuento del señorío de los incas, menciona como los indios que habitaban Pasto se resistían a la conquista de los Incas, ya que no soportaban servir. Estos se transformaron en la principal resistencia al norte del imperio del Tawantisuyo. Pedro Cieza de León, *Crónica del Perú. El señorío de los incas* (Caracas: Biblioteca de Ayacucho, 2005), 64-65.

¹⁰⁶ Toribio Benavente de Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España* (Barcelona: Herederos de Juan Gili Editores, 1914), 112. Versión digital disponible en: <https://archive.org/details/historiadelosind00moto> consultado el 23/04/2015.

pronunciación y vocalizaciones de algunos conceptos¹⁰⁷. Según este modelo de evangelización, los curas debían instruirse en varios dialectos o era necesario encontrar un indio traductor que pudiese comunicarse con facilidad en las distintas lenguas de cada comarca.

Es conocida la utilización de indios traductores en los primeros contactos de los españoles con los indígenas, algunos de estos llegaron a tener gran renombre como la Malinche, quien ayudó a Cortés en la conquista de México. La realidad es que los procesos de conquista no hubiesen sido posibles sin la intermediación de estos indios ladinos o lenguas, como se les denominaba en la época, ya que las conversaciones que sostenían los españoles con los indígenas eran por medio de la traducción que estos indios hacían¹⁰⁸. Al igual que los conquistadores, los curas doctrineros debían echar mano a los recursos disponibles para poder comunicarse con los indios y poder evangelizarlos, de esta manera se apoyaba en indios ladinos para esta función.

Era común que los religiosos aprendieran los idiomas nativos, el contacto directo con los indios por medio de las doctrinas hacía que su aprehensión de las costumbres y las culturas indígenas fuera mucho más fácil para ellos que para otros españoles. En la segunda mitad del siglo XVI las prácticas de la evangelización en la mayoría del territorio americano implicaban que los curas doctrineros aprendieran la lengua nativa para así dar a entender de una manera efectiva la fe católica¹⁰⁹.

¹⁰⁷ La forma como los cronistas y diferentes escritores del siglo XVI expresan los conceptos nativos es muy variada, hay diversas formas de expresar los conceptos, eso se evidencia en los documentos, donde los términos, por ejemplo, los nombres de poblados indígenas se escriben de muchas maneras. Sobre estos esfuerzos de entender las lenguas nativas, cabe resaltar las diferentes gramáticas de estos que se hicieron tempranamente en la colonia, por ejemplo, la *Gramática de la lengua Muisca o Mosca* de Bernardo de Lugo en 1619.

¹⁰⁸ Muchas veces en los escritos no se menciona la activa participación de los indios ladinos en la traducción y comunicación entre los españoles y los indios, en cambio pareciese que las conversaciones se realizaban de una manera directa, dejando de lado la importancia que tenían estas traducciones, teniendo en cuenta la diferencia de los conceptos de las lenguas, la manera como se entendían entre sí y la capacidad del indio traductor de expresar las exigencias y opiniones tanto de ibéricos como de los naturales.

¹⁰⁹ Sobre los diferentes obstáculos para la evangelización de las comunidades muisca y el uso de la lengua en su instrucción: Michael Francis "“La tierra clama por remedio”: la conquista espiritual del territorio muisca” *Fronteras de la historia*, Vol. 5 (2000).

Este proceso de transformación cultural de la doctrina generó que se pensara en aplicar ciertas fórmulas, las cuales llegaron a ser efectivas para la conversión de los indios. Un ejemplo de ello es la idea del primer arzobispo de Santa Fe, Fray Luis Zapata de Cárdenas, lo cual se comentó anteriormente en este capítulo, de ordenar jóvenes mestizos, que dominaban el español de su padre y el lenguaje nativo de su madre. El arzobispo fue astuto y se percató de esta ventaja que presentaban los clérigos mestizos, por ello declaró que él prefería a los clérigos mestizos debido a su dominio de varias lenguas:

Los clérigos [mestizos] temen el castigo y con ser diestros en la lengua y con buen catecismo e instrucciones, hacen lo que deben y suplen otras faltas. Y no son tan defectuosas como los frailes los hacen, entre los cuales son bien señalado y conocidos los idóneos. Y no halla fraile que haya querido aprender la lengua de los indios sin la cual no se puede hacer fruto en la conversión de los indios.¹¹⁰

Estas ideas generaron descontento entre las órdenes religiosas y las autoridades eclesiásticas españolas, ya que vieron amenazada su participación y poder sobre las doctrinas, por lo cual presentaron sus quejas frente al caso, consiguiendo el favor Real en oposición a los nuevos curas mestizos.

Pese a esta idea de que los curas aprendieran la lengua de los nativos, en la provincia de Popayán esto no se llevó a cabo, en parte por las dificultades que se les presentaba a los clérigos para aprender los idiomas de la provincia¹¹¹. En 1578, el obispo De la Coruña, en una carta al rey sobre algunas disposiciones en materias eclesiásticas de la provincia, argumentaba que no existía ningún religioso que conociera la lengua de la provincia:

¹¹⁰ Juan Friede, *Fuentes documentales para la Historia del Nuevo Reino de Granada*, (T. VIII, doc. 1.194, (Bogotá: Biblioteca Banco Popular, 1975), 308-312.

¹¹¹ Popayán, que tenía vínculos más cercanos con el Perú, abordó la problemática de la lengua de formas diversas, utilizando como guía no lo que se promulgaba desde el arzobispado en Santa Fe, sino de su semejante de Lima, que, si bien también buscaba una evangelización en la lengua de los nativos, ofrecía una gama de oportunidades más amplia para Popayán, debido a sus parecidos culturales, sobre todo al sur de la provincia. Francisco de Borja Medina, "El conflicto en torno a la lengua de evangelización y sus implicaciones en el virreinato del Perú (siglo XVII)" en *II Cristianesimo nel mondo atlántico nel secolo XVIII*. (Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 1997) 127-176.

Y siéndome notificado por vuestro gobernador, le obedecí, y en cumplimiento de él respondí que delante de Dios no hallaba clérigo ni fraile en todo mi obispado a quien conforme a conciencia pudiese elegir para que vuestro gobernador presentase, por defecto que no ha habido, desde que esta gobernación se ganó, clérigo ni fraile que sepa la lengua de los naturales de ella, por donde tengo grandes escrúpulos de lo que se les lleva por no haber doctrina pues tanto lo encarga vuestra majestad.¹¹²

Por lo cual la problemática de la provincia se centraba en que, según las disposiciones Reales, los curas debían aprender el idioma nativo, y ante las limitaciones que había en la región para establecer una forma de contacto con los indígenas, los obispos de Popayán se centraron en la hispanización de los naturales.

De esta manera se enfocaron en tratar de enseñar a los indios la lengua castellana, para esto los agruparon en pueblos y doctrinas estables¹¹³, para suplir las necesidades que tenían a la hora de evangelizar a los indios de la provincia.

1.3.1 Diversidad Étnica, la situación del Obispado de Cartagena.

La evangelización en la diócesis de Cartagena implicó retos adicionales a los ya expresados a lo largo de este capítulo, siendo la creciente diversidad étnica con la llegada de esclavos africanos, junto a la población indígena presente y aun sin adoctrinar, lo que hizo de la provincia un lugar lleno de vertientes distintas en los procesos evangelizadores en el contexto del arzobispado de Santa Fe. Sobre la provincia de Cartagena, es complejo realizar estudios referentes al siglo XVI y XVII con relación a muchos asuntos, en medida a la desaparición de una gran parte del material documental de la época, que no sobrevivió a las desventuras del tiempo. No obstante, diversos académicos han abordado el tema de los procesos de

¹¹² “Estado de la diócesis” (1758) AGI, Audiencia de Quito, Leg. 78, n.19, f. 1v.

¹¹³ “Indios de la provincia de Cartago: Disposiciones que dictó para la reducción y catequización de ellos, Juan Tuesta Salazar, gobernador y capitán general de Popayán” (1585), (AGN), Caciques e indios, Leg. 6, D. 12, 1585, f. 1r.

evangelización de estos periodos con las fuentes disponibles y nos han dado luces de los diferentes procesos que se daban en la diócesis cartagenera.

En el siglo XVI, antes de la llegada masiva de los pueblos africanos en condición de esclavitud a Cartagena, los esfuerzos de los religiosos presentes en la diócesis se enfocaron en la población indígena de la provincia. El obispado de Cartagena surge a la par de la formación de la ciudad, un año más tarde de la fundación realizada por Pedro de Heredia, se desprende del obispado de Panamá, para ser encargado de la conversión de los naturales de la zona, siguiendo los pasos de la diócesis de la vecina Santa Marta, que era sufragánea del arzobispado de Santo Domingo, hasta la formación del arzobispado santafesino. Como lo expresa el historiador Manuel Serrano, los principales retos para el obispado en este contexto se fijaron en la conversión espiritual y la presencia constante de la fe católica, en una ciudad cuyo enfoque era portuario, como uno de los principales en Tierra Firme, comenzó con una economía incipiente pero que para finales del siglo XVI y comienzos del siguiente, se iría fortaleciendo, convirtiéndola no solo en un punto neurálgico para la economía indiana sino para los intereses de la iglesia¹¹⁴.

La evangelización de la provincia en sus inicios fue problemática por la resistencia nativa, además de la dispersión indígena por los territorios de tierra adentro. El autor Armando Luis Arrieta, en sus trabajos sobre evangelización y educación en el siglo XVI en Cartagena, muestra como en un principio los esfuerzos religiosos se basaron en estrategias que se quedaron cortas para la conversión efectiva de los indígenas de la provincia, ya que se enfocaron en el registro de bautismos, pero no en una enseñanza real a la fe católica¹¹⁵. Además, los nativos resistían de diversas formas a la evangelización hispana, huían de las ciudades y se internaban en los bosques y selvas, alejándose del control español¹¹⁶. También, mantenían sus prácticas

¹¹⁴Manuel Serrano García, *El obispado de Cartagena de indias en el siglo XVIII (iglesia y poder en la Cartagena colonial)* (Sevilla: Tesis para la obtención del grado de Doctor, Universidad de Sevilla, 2015).

¹¹⁵ Armando Luis Arrieta Barbosa, "Educación y evangelización en la provincia de Cartagena durante el siglo XVI" *Praxis Pedagógica*, 13, Bogotá, enero - Diciembre (2012) 124-142.

¹¹⁶ "Muchos fueron los indígenas que, para evitar la cristianización, huían de sus pueblos y se internaban en los arcabucos o bosques, otras veces, se escabullían durante las horas

religiosas representadas en bailes, cantos y borracheras, que aprovechaban para transmitir oralmente sus conocimientos ancestrales. El historiador John Jairo Marín, va evidenciar claramente esto, en su trabajo realizado sobre el catecismo de Fray Dionisio de Sanctis, obispo de Cartagena en el siglo XVI¹¹⁷ y que va denunciar el fallido proceso de evangelización que se había realizado en la diócesis a su llegada y cuyo catecismo surge en respuesta a esto, dicho escrito se abordará de una forma más amplia en el segundo capítulo de la presente tesis. De igual manera, Arrieta menciona que otras de las dificultades en la evangelización de los nativos en la provincia de Cartagena, va ser la falta de formación de los religiosos, junto a su escaso número con relación al territorio y las disputas con los encomenderos, que va ser un patrón que se va repetir en todo el territorio neogranadino.

Finalizando el siglo XVI y a lo largo de los demás siglos de presencia hispánica en Cartagena, el puerto se va caracterizar como el principal punto esclavista de la América española, agregando así más elementos a los procesos de evangelización de la diócesis. Son reconocidos los esfuerzos del fraile Jesuita Pedro Claver en la evangelización de los negros venidos de África y cuya labor mereció su canonización por el papado. Uno de los principales trabajos sobre el “santo de los esclavos” es el realizado por Mariano Picón, donde estudia la biografía de Claver¹¹⁸, pero en los últimos años y producto de las nuevas visiones historiográficas, diversas autoras han abordado el tema. Recientemente, una historiadora como Paola Vargas Arana, ha trabajado sobre las estrategias de evangelización de Claver resaltando los recursos de conocimiento de las culturas africanas, el dialogo cultural que desarrollaba el fraile jesuita y que le permitió acercar a la fe católica a muchos

de la noche y se reunían en bohíos construidos para practicar los ritos ancestrales” Armando Luis Arrieta Barbosa, “Educación y evangelización en la provincia de Cartagena” 132.

¹¹⁷ John Jairo Marín Tamayo, “El problema de la eficacia en la instrucción de los indígenas de la provincia de Cartagena de Indias según los documentos de presentación de Catecismo de fray Dionisio de Sanctis (1577)” *Memorias. Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe*, núm. 26, mayo-agosto, (2015)

¹¹⁸ Mariano Picón Salas, *Pedro Claver, el santo de los esclavos* (Caracas: Biblioteca de Ayacucho, 1992).

afrodescendientes.¹¹⁹ Otra autora como Catalina Salguero, se enfocó en el uso que le dio Claver a la imagen religiosa para entablar procesos de identificación con los africanos, siendo muy exitoso el proceso de evangelización con ellos por este medio¹²⁰. Otra historiadora como Andrea Guerrero Mosquera, ha recalcado de la importancia de otro jesuita, Alonso de Sandoval, en los procesos de evangelización en Cartagena y que fue influencia directa para fray Pedro Claver.¹²¹ En sus diversos trabajos Guerrero muestra las estrategias empleadas por Sandoval, enfocándose en un efectivo sacramento de bautismo, posterior a una enseñanza de la fe y el conocimiento previo del individuo que va ser bautizado. A su vez, ejemplifica cómo Sandoval se acercaba para entender culturalmente a los esclavos y otros mecanismos, que más tarde fueron fundamentales, no solo para Claver sino para los demás frailes que decidieron emplearse en la evangelización de los africanos que no fueron muchos.

Las principales problemáticas de la evangelización de los esclavos, se pueden comparar con las mismas que se generaban con el adoctrinamiento de los indígenas, aunque evidentemente tienen sus matices culturales. Las estrategias desarrolladas con los negros se enfocaron como diría Guerrero en el uso de catecismos e intérpretes o lenguas, para así generar un contacto directo en los procesos de enseñanza¹²². Además, las imágenes religiosas fueron esenciales, no solo de forma ritual sino apegándose a recursos de tradición africana como lo eran los amuletos y los símbolos religiosos. No obstante, los procesos relacionados con

¹¹⁹ Paola Vargas Arana, "Pedro Claver y la evangelización en Cartagena: Pilar del encuentro entre africanos y el Nuevo Mundo, siglo XVII" *Fronteras de la Historia*, No. 11, (2006) 314-316.

¹²⁰ Catalina Salguero Palacino, *Escatología y evangelización en Pedro Claver: lo demoniaco como persuasión jesuita y resistencia afroamericana*, (Monografía de grado, Universidad de los Andes, 2017).

¹²¹ Algunos trabajos de Guerrero sobre la evangelización de los esclavos africanos son: Andrea Guerrero Mosquera, "Misiones, misioneros y bautizos a través del Atlántico: evangelización en Cartagena de Indias y en los reinos del Kongo y Ngola. Siglo XVIII" *Memoria Y Sociedad*, 18, 37 (2014). Andrea Guerrero Mosquera, "Bolsas Mandingas en Cartagena de Indias durante el siglo XVII" *Memorias: Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe colombiano*, enero-abril, (2011) 69-93. Andrea Guerrero Mosquera, "Los jesuitas en Cartagena de indias y la evangelización de africanos. una aproximación" *Montalbán: Revista de Humanidades y Educación*, n°52 (2018) 4-27.

¹²² Andrea Guerrero Mosquera, "Misiones, misioneros y bautizos a través del Atlántico" 25.

los esclavos fueron históricamente borrados y no muy tenidos en cuenta por las diferentes instituciones españolas, ya fueran civiles o eclesiásticas, pues hay referencia a los esclavos en la legislación o en los procesos evangelistas, pero no eran muy visibles ni tan evidentes como el interés sobre los indígenas u otros grupos, como lo argumenta Enriqueta Vila Vilar.¹²³ Según esta última, los cuatro problemas principales que presentaban para la catequesis de los esclavos fueron, la lengua, la dispersión, la resistencia de los dueños y la falta de clérigos. Dificultades que no solo fueron un impedimento para la evangelización de los africanos sino también para la población nativa del territorio neogranadino y ante lo cual se generaron diversas estrategias, como los catecismos y las diversas formas de enseñar el evangelio que se irán abordado a lo largo de este trabajo.

1.3.2 Los religiosos ante la cosmogonía indígena, diversidad para la enseñanza.

Es claro que para los religiosos españoles su relación con lo sagrado se basó entre lo escrito y lo oral, no obstante, la sociedad española a lo largo de su historia generó vínculos muy importantes por medio de la imagen, la música y los fenómenos de la vida cotidiana rural en muchas partes de la península. Es necesario mencionar entonces, de una forma muy general, algunos elementos que nos permitan entender cómo los nativos del Nuevo Reino de Granada se relacionaban con lo sagrado, y a su vez, cómo estos se asemejaban con fenómenos de aprehensión del catolicismo por parte los españoles, con lo cual los curas generaron estrategias diversas para entablar diálogos culturales con los indígenas y así enseñar la fe católica. Para esto tomaremos los ejemplos más conocidos y estudiados del territorio, como son las comunidades muiscas del altiplano Cundiboyacense y los taironas de la Sierra Nevada de Santa Marta, además algunos trabajos contemporáneos de historiadores que muestran las diversas estrategias de evangelización en estas comunidades.

¹²³ Enriqueta Vila Vilar, “La evangelización del esclavo negro y su integración en el mundo americano” en Berta Ares Queija y Alessandro Stella, *Negros, mulatos, zambaigos: derroteros africanos en los mundos ibéricos*, (Sevilla: CSIC - Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 2000).

Los indígenas que habitaban el territorio del Nuevo Reino de Granada, al igual que las comunidades primitivas, veían en los diferentes aspectos de la naturaleza las representaciones sagradas, a las cuales les asignaban divinidades según sus características. Por ejemplo, las comunidades muisca, nombraban a los astros según sus divinidades, por lo tal Sua era el dios del sol, mientras que Chía era la diosa lunar. También existían dioses relacionados con la tierra y las labores, Chaquén velaba los linderos de los campos de cultivo, Chibchacum dios de los orfebres, mercaderes y labradores, Nencatacoa dios de los ensueños, las borracheras y protector de los tejedores de mantas y artistas¹²⁴. Entre muchos otros dioses que hacían parte del panteón de deidades muisca. La religión tenía un rol preponderante en la sociedad muisca, marcaba los aspectos de la vida cotidiana que marcaba los diferentes niveles de los grupos humanos del altiplano Cundiboyacense.¹²⁵ Relación similar tenían los taironas con sus divinidades de acuerdo con las investigaciones, les rendía culto a las estrellas, algunas de sus divinidades principales eran Gauteovan, quien representaba la madre del universo y todas las cosas, creadora del sol y de los espíritus que causaban enfermedades. Peico, un dios llegado del mar que enseñó a los taironas a trabajar el oro, la piedra, la tierra y el tejido. El universo tairona estaba formado por estratos horizontales con la Sierra Nevada en el centro¹²⁶.

La transmisión de todos estas tradiciones y conocimientos ancestrales estaba marcada por la oralidad y las sociedades prehispánicas basaron su cosmogonía en los relatos míticos que elaboraron de dichos sucesos. La percepción de la noción de tradición es por lo tanto un tema temporal, entre las comunidades prehispánicas,

¹²⁴ François Correa Rubio, "Sociedad y naturaleza en la mitología Muisca" *Tabula Rasa*, núm. 3, (enero-diciembre, 2005) 197-222

¹²⁵ Eduardo Londoño Laverde, "El lugar de la religión en la organización social muisca" *Boletín Museo Del Oro*, (40), 63-87. Recuperado a partir de <https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/bmo/article/view/6935> (consultado el 23 de noviembre de 2019).

¹²⁶ Gerardo Reichel-Dolmatoff, "Los Kogi de Sierra Nevada" *Palma de Mallorca: Revista Bitzoc de Literatura*, Nº 27, Abril (1996). También, una investigación a profundidad sobre la cosmogonía de los nativos de la Sierra Nevada: Juan Pablo Duque Cañas, *Lo sagrado como argumento jurisdiccional en Colombia. La reclamación de tierras indígenas como argumento de autonomía cultural en la Sierra Nevada de Santa Marta* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, repositorio tesis doctorado, 2009) 199-236.

esta transmisión se realizaba por medio del mito, que tiene como característica ser atemporal, renovado periódicamente por el rito y los sistemas simbólicos que esto implica; mientras por otra parte, la escritura modificó axiológicamente la idea de tradición, ya que la fijó temporalmente en los libros sagrados.¹²⁷ Esta forma tan diferente de vivir la religiosidad de los nativos, contrastada con las formas que impusieron los religiosos católicos recién llegados, marcaron las principales preocupaciones desde la segunda mitad del siglo XVI, especialmente por parte de la corona, en las doctrinas donde se evidenció un gran esfuerzo fue la extirpación de las idolatrías.¹²⁸

La importancia de la conexión de los nativos con el mundo sobrenatural, no solo fue perseguida sino explotada por los religiosos gracias a un vínculo similar dentro del catolicismo, tal como la aparición de milagros. El historiador Juan Pablo Cruz Medina, analiza el caso de la virgen del Mongui, la cual llega al pueblo producto de la casualidad, ya que su destino original era Sogamoso, pero a este suceso se le atribuyó un rol milagroso, además que la imagen convirtió en lugar de peregrinación y se le atribuyeron milagros posteriores. La idea central es el uso discursivo del milagro como una herramienta poderosa para acercarse a los nativos, que tenían una cultura más cercana con las intervenciones sobrenaturales de sus deidades y de esta forma generar asociaciones entre ambas religiones¹²⁹.

No obstante, se mantuvo una constante persecución a las formas de religiosidad ancestrales de los nativos. Desde el solo manejo del lenguaje, se les estigmatizaba y satanizaban como prácticas contrarias a Dios, de esta forma se les denominaban a las ceremonias indígenas, como “borracheras”, “aquelarres”, “brujería” entre otras tantas designaciones que hicieron los españoles de estos espacios religiosos. Por ejemplo, en la causa que se les siguió por idolatría a los indios del cacicazgo de

¹²⁷ José Antonio González Alcantud, “Oralidad tiempo, fuente, transmisión” *Etnografía: metodología cualitativa en la investigación sociocultural*, Ángel Aguirre Baztán (1995) 142-150.

¹²⁸ Arriaga, Pablo José, *la extirpación de las idolatrías en El Perú (1621)*, versión facsímil.

¹²⁹ Juan Pablo Cruz Medina, “Entre la imagen de dios y la imagen del rey. Evangelización y formación de cuerpo social en un pueblo de indios del nuevo reino de granada. Siglos XVI-XVIII” *Librosdelacorte.es*, otoño-invierno, Nº 17, año 10 (2018).

Lenguazaque y demanda que le puso el protector de naturales a Rodrigo López Cerón, por haber comprado a dicho cacique el santuario, motivo de la idolatría en el año de 1595.¹³⁰ Se lee en el documento una descripción del santuario indígena:

y ansi fuimos con el dho su ser^{no} y saco de un tanbor pequeño un envoltorio de una mantilla de quena en la cual avia un santillo de hilo de algodón [...] y luego nos llevo a un sitio pequeño que quedaba mas adentro de su casa que [iria] una puerta muy baja y dentro del estaban unas petacas ya tomadas [...] y bien puestas y una caneca de león y dhas quatro esquinas del sitio por largo de adentro estaba quatro [grigas] donde vierten y queman el mogue y tienen pacto con el demonio.¹³¹

Es evidente y explicita en el texto la relación que entabla el escribano español entre el santuario indígena y el demonio, además de mostrar los objetos rituales de los nativos, los cuales incluían instrumentos musicales y elementos manufacturados. Además, estos objetos no solo estaban en el lugar de reunión, sino que cada indígena también tenía sus posesiones sagradas:

aviendo visto que todos los indios a qui con [sentido] sin premisa ni fuerca alguna de su voluntad cada uno avia dado el santuario que tenia y porque se tiene por cosa mui cierta y sin duda que tienen mas escondidos y tienen noticia de otros mayor de mas valor y cantidad de los que había aquí an eximido y para que esto se sepa y berifique [...] por lo que mandan al em^{do} que estos dos yndios y a cada uno de por si como cosa suya se les amarracen los bracos bueltos a las espaldas y ansi muy [delicadamente] se les diese una vuelta a boca cabeza sin que rrecibiesen detrimento a modo de comparación sin pasarse ningun genero de daño previniense de que solo sirviese y fuese los susodho genero de amenaza para que mediante esto bieniese cada uno ser informado lo que supiese.¹³²

Es ilustrativo el proceso de persecución y vigilancia en este apartado, relatando el proceso de tortura a los nativos con la intención de que delataran donde ocultaban sus elementos sagrados. Y continua la asociación con el demonio:

Preg^{do} si el confesante a ydolatrado y adorado al demonio y a ayunado presenciado otras serimonias que poseyan ofrecen al demonio [dijo conocer

¹³⁰ AGN, Caciques e indios, Legajo 16, D. 5, Folios 563-616.

¹³¹ AGN, Caciques e indios, Legajo 16, D. 5, f. 565r

¹³² AGN, Caciques e indios, Leg.16, D. 5, f. 567r

que algunos] yndios viejos deste pueblo tienen yglesias donde guardan la plumeria y que esta se llama [emd] de yndio cura q en lengua española quiere decir casa santa que nadie a de entrar en ella sin ser el yn^o que tiene a cargo [...] y a las tales yglesias ofrecen los ojos ynd^os que las guardan esmeraldas y que para estos santuarios y que no entra allí ningun yndio porque tienen mucho miedo por ser aquella la casa santa [...] Les da miedo porque si entran a la casa les daría una enfermedad o alguna desgracia.¹³³

Está clara la persecución que hicieron las autoridades españolas a los centros de celebración de religiones nativas y las prácticas cotidianas ancestrales de los naturales, las cuales ante la visión occidental estaban marcadas por la herejía y la perversión. Este ejemplo de los indios de Lenguazaque es importante ya que muestra descriptivamente los objetos rituales, como también de los procesos de tortura que implementaban los españoles persiguiendo este tipo de prácticas. Esto último se muestra de forma clara en los designios del sínodo diocesano de 1625 en Santa Fe, donde se muestra las políticas oficiales del arzobispado en contra de la idolatría en el Nuevo Reino de Granada.¹³⁴ Como este, son muchos los ejemplos que se pueden evidenciar en la documentación de la época, ya que fue uno de los principales intereses de la Iglesia, a la par de la evangelización erradicar los rituales

¹³³ AGN, Caciques e indios, Leg. 16, D. 5, f. 569v - 571r

¹³⁴ “Impedimentos que se han de evitar a los indios para su propia salvación: para que los indios perseveren estables en la fe católica que recibieron como singular beneficio de Dios, téngase especial cuidado que no quede en ellos el menor rastro de la antigua impiedad, con el cual, presentándose alguna ocasión, sean engañados con la fraudulenta astucia diabólica y vuelvan otra vez como perro al vómito de la idolatría. Por lo cual ordena y manda este santo Sínodo, que no vuelvan los indios a las danzas y otros juegos coronados de laurel o adornados con otros disfraces que indiquen alguna forma de idolatría. Tampoco se permita usar sus canciones que narren las historias e impiedades de la falsa religión, sino que solamente canten aquellas cosas que sean aprobadas por sus párrocos o vicarios. De la misma manera, no se permitan danzas ni juegos en la iglesia ni en lugar oculto, sino que sean patentes a todos, sus gestos, acciones y palabras. Mas no se permita hacer esto en los días de culto a no ser después de la misa solemne, antes del mediodía; después del mediodía cesen tales juegos mientras se celebren las vísperas de tal manera que puedan hacerse presentes. Si hasta el presente se ha hecho lo contrario corríjanlo los párrocos en tal forma que así avisados los indios se abstengan conforme a lo prescrito”. Fernando Arias de Ugarte, “Concilio provincial de Santa Fe” Según la transcripción hecha por J. Restrepo Posada José Restrepo Posada, “El sínodo provincial” *Theologica Xaveriana*, Núm. 14 (1964) <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/28855> (consultado el 5 de marzo de 2020) 174-175

y conocimientos tradicionales de los nativos, para así allanar el espacio para la introducción del cristianismo.

No obstante, en el análisis general se puede mostrar como un proceso de aculturación lo realizado en América, donde los españoles impusieron su religión, las prácticas y formas de religiosidad nativas persistieron en diferentes situaciones. La población nativa no fue pasiva en estos procesos de evangelización, hubo resistencias civiles y militares, como también hubo movimientos culturales de los indios para evitar perder sus tradiciones¹³⁵. En los mismos rasgos de la religiosidad católica se insertaron practicas ancestrales de los indígenas, por ejemplo, en la vestimenta de las imágenes religiosas católicas, se escondían inscripciones indígenas o el modelo estético se adaptó a los rasgos culturales de los nativos¹³⁶. El lenguaje también fue un espacio que se brindó para la interculturación de ambas sociedades, las políticas españolas de evangelizar en el idioma nativo se prestaron para una mala traducción de ciertos términos, por lo cual los nativos recibían la doctrina en su lengua y a su propio entender siguieron adorando las mismas deidades, solo que con prácticas y mediadores diferentes.

Los curas doctrineros y los religiosos que desarrollaban su labor misionera a lo largo del continente americano no desconocían las barreras impuestas por el lenguaje, las diferencias culturales o étnicas, sino que trataron de mediar entre ellas usando las herramientas disponibles. Un ejemplo de esta diversidad en la enseñanza, estaba marcado por el uso de costumbres similares entre españoles e indígenas para generar procesos identitarios, así lo explica la historiadora Diana Farley Rodríguez, en su trabajo sobre el uso de música en los procesos de evangelización de los indios del Nuevo Reino¹³⁷. El uso de la enseñanza de la música como forma de evangelizar fue una estrategia muy positiva para los religiosos, ya que era un

¹³⁵ Carl Henrik Langebaek, "Resistencia indígena y transformaciones ideológicas entre los muisca de los siglos XVI Y XVII" en *Los Muisca*, Ana María Gómez Londoño, Ed. (Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005). 24-53.

¹³⁶ Alessia Frassani, "La Virgen de Chiquinquirá y la religión muisca" *Historia y Sociedad*, No. 35 (julio-diciembre de 2018) 61-86.

¹³⁷ Diana Farley Rodríguez, "'Y Dios se hizo música": la conquista musical del Nuevo Reino de Granada. El caso de los pueblos de indios de las provincias de Tunja y Santafé durante el siglo XVII" *Fronteras de la Historia*, vol. 15, núm. 1, (2010) 13-38.

elemento singular que atraía la atención de los nativos, además quienes aprendían y ejercían cargos dentro de las escuelas música gozaban de ciertos beneficios y esto conllevó a una inserción a la sociedad colonial, ya que estos indios aprendían el español y se encargaban de su difusión.

Otro método de enseñanza que está estrechamente relacionado con el catolicismo es el uso de la imagen como elemento educativo, y sobre esto diversos autores han analizado su influencia en la sociedad indígena neogranadina. Marta Zambrano en sus estudios sobre los indígenas en Santa Fe, muestra como la imagen tiene un rol preponderante en los procesos de evangelización, ya que por medio de ella los nativos generaban procesos de inserción en las dinámicas religiosas, por lo cual financiaban cuadros religiosos y en algunos casos hasta se representaban en dichas escenas, mostrando esa clara simbiosis de la sociedad colonial por medio de la imagen¹³⁸. Otra historiadora como Sandra Turbay, por medio de sus estudios de los testamentos indígenas en Santa Fe, observa en qué medida estaban inmiscuidos los indios en los procesos católicos, ya que financiaban cuadros y dejaban recursos para servicios religiosos en estos documentos legales¹³⁹. Un proceso de evangelización variopinto de resultados poco concluyentes, pero que respondió a las mismas lógicas de diversidad cultural en el cual se desarrollaba la labor evangelista en los primeros años de los religiosos católicos en territorio neogranadino.

Las condiciones culturales de los indígenas en toda la jurisdicción del arzobispado de Santa Fe, generaron un reto a la hora de evangelizar. Con relación a la escritura como elemento sagrado, el mayor inconveniente estaba marcado por la condición de analfabetismo de los indígenas y a su vez el mismo desconocimiento de este medio como un elemento relevante de transmisión cultural¹⁴⁰. Los textos religiosos,

¹³⁸ Marta Zambrano, "Memoria y olvido en la presencia y ausencia de indígenas en Santa Fe y Bogotá" *Desde el Jardín de Freud*, 4, (2004) 56-67.

¹³⁹ Sandra Turbay Ceballos, "Las familias indígenas de Santafé, Nuevo Reino de Granada, según los testamentos de los siglos XVI y XVII" *ACHSC*, vol. 39, n.º 1 - ene. - jun (2012) 49-80.

¹⁴⁰ "Un razonamiento lineal nos diría que los caracteres gráficos únicamente pueden parecer poderosos para quienes no consigan integrarlos entre los hechos banales de su vida cotidiana, para quienes los consideren, de algún modo, raros. [...] Analógicamente,

escritos en latín y algunos en español, siempre fueron el objeto más efectivo de relación de los curas con los designios de la fe y las autoridades eclesiásticas. No obstante, ante la imposibilidad que se generó por la barrera lingüística existente en el continente, se generaron discusiones, inclusive desde las leyes, de cómo enseñar la doctrina y evangelizar.

1.3.3 La legislación civil, lo escrito y la práctica.

Ante las dificultades logísticas que significaba la barrera lingüística, el etéreo que era la evangelización por medio de representaciones y asociaciones, que seguía generando discusiones por la aprehensión efectiva de la fe por parte los indígenas, se optó desde la legislación el fomento de la enseñanza del español. Una de las primeras leyes relativa a la enseñanza de la lengua española a los indígenas americanos, fue expedida por Carlos V en Valladolid a 7 de junio de 1550. En esta se mandaba a enseñar el castellano a los indios, para que de esta manera fueran adoptando las prácticas y costumbres hispánicas. A partir de allí comenzaron a surgir diferentes designaciones de la corona española que buscaban una mejor conversión de los nativos.

En 1578, el rey Felipe II mandaría a que ningún cura doctrinero pudiera ejercer su labor sin conocer la lengua de los naturales

Encargamos y mandamos que los sacerdotes y clérigos o religiosos, que fueren de nuestros Reynos a los de las Indias o de otras cualesquier partes de ellas y pretendieren ser presentados a las Doctrinas y Beneficios de los indios, no sean admitidos si no supieren la lengua general en que han de administrar y presentaren fe de catedrático que la leyere de que han cursado en la Catedra de ella un curso entero, o el tiempo que bastare para poder administrar y ser curas, (...) y aunque sean los Clerigos o Religiosos naturales, no se les admita la presentación si en ellos no concurriere las dichas calidades: y esto se

claro está, se podría argumentar que la escritura es para el poder lo que el analfabetismo para la subyugación y que, por tanto, el subyugado pensará que se aproxima al poder si de alguna manera consigue implicarse directamente en textos escritos". Rita Marquilha, "Orientación mágica del texto escrito" en *Escribir y leer en el siglo de Cervantes*, Antonio Castillo Gómez, Comp, (España: Ed. Gedisa, 1999) 111-112.

cumpla y execute, inviolablemente, porque nuestra voluntad es, que lo contrario sea nulo y de ningún efecto¹⁴¹

No obstante, se volvería a hacer hincapié en la obligación de que se les enseñara la lengua castellana a los indios. por real cédula datada en Madrid a 16 de enero de 1590, dirigida al consejero de Indias, doctor Antonio González, presidente de la Audiencia de Santa Fe

como sabéis, importa mucho que todos los indios sepan la lengua castellana, así con más facilidad y copia de ministros puedan ser doctrinados y enseñados, para que se les quiten las ocasiones de idolatrías y otros vicios y cosas en que se distraen por medio de su lengua, os mando y encargo procuréis dar orden en que desde la niñez, vayan os dichos indios hablando la lengua castellana y haréis para que tenga efecto, todas las diligencias posibles.¹⁴²

Pero las disposiciones de enseñar el castellano y sobre todo enfocándolo a la doctrina no surtieron mucho efecto, ya que a inicios del siglo XVII y con la consolidación de las políticas evangelizadoras de los jesuitas, se comenzó a legislar para que los religiosos conocieran la lengua de los nativos. En 1603¹⁴³, y en 1619¹⁴⁴, el rey Felipe III expidió Reales Cédulas sobre lo mismo, que los curas no tuvieran doctrina sin saber la lengua general de los naturales o de lo contrario fueran removidos de ellas. La política evangelizadora de inicios del siglo XVII se mantendría, hasta entrado el siglo, en 1620 el papa Paulo V se dirigió al arzobispo Fernando Arias de Ugarte, mediante la *sacri apostolatus* donde reconfirmaba la obligación de los curas doctrineros conocer la lengua nativa, de lo contrario poder ser retirados.¹⁴⁵

¹⁴¹ R.L.I. Libro 1, título VI, Ley XXX

¹⁴² AGÍ, Audiencia de Santa Fe, leg. 528. libro I, f. H6v, transcrita en *Koxetzke, Colección de documentos*, cit., vol. I. pág. 603, núm. 460.

¹⁴³ R.L.I. Libro I, título XV, Ley V.

¹⁴⁴ R.L.I. Libro I, título XIII, Ley IV.

¹⁴⁵ Humberto Triana y Antorveza, "El ordenamiento lingüístico en la evangelización del Nuevo Reino de Granada" *Universitas Humanística*, 27, 2004. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/10134> (consultado diciembre 2019) 221

Mas allá de estas políticas que marcaron un momento muy determinado, como fue el cambio de siglo XVI al XVII, la intención de educar a los indígenas en el idioma castellano se mantuvo. En el año de 1634, el rey Felipe IV expidió una ley con relación a la enseñanza de la lengua española:

Que los curas dispongan a los indios en la enseñanza de la lengua española y en ella a la doctrina cristiana

(...) que los curas doctrineros de indios, usando los medios mas suaves, dispongan y encaminen que a todos los indios sea enseñada la lengua española, y en ella la doctrina cristiana, para que se hagan mas capaces de los misterios de nuestra fe católica, aprovechen para su salvación y consigan otras utiles en su gobierno y forma de vivir.¹⁴⁶

Como se evidencia en las normativas del siglo XVI y el siglo XVI, no existió una versión unificada en cuanto a las políticas de educación y evangelización en materia lingüística. Sin embargo, la preocupación por la educación estuvo presente en todas las políticas reales y se ampararon en la iglesia para lograr esto. Los sínodos diocesanos realizados en dichos siglos asumen la enseñanza en castellano de la religión, para lo cual curas doctrineros establecieron escuelas en donde los indios aprendían “a leer y escribir y contar y cantar”¹⁴⁷.

Es evidente como desde las leyes, se observa un proceso de inserción directa a la sociedad hispánica no solo por medio de la evangelización sino la enseñanza misma del idioma. Sin embargo, lo que estaba consignado en estas leyes pocas veces se

¹⁴⁶R.L.I. Libro I, título XIII, Ley V.

¹⁴⁷ En el sínodo de 1555 en Popayán, se mandó a organizar escuelas para niños. Juan Friede, *Vida y luchas de Don Juan del Valle primero obispo de Popayán y protector de indios* (Popayán: Obra auspiciada por el Arzobispado de Popayán, 1961) 139-143. Como también en el sínodo de 1625 de Santa Fe: “Capítulo VII. Sean visitados los maestros de escuela. Procuren los maestros de escuela instruir a los niños al par que, en las primeras letras, en la doctrina y moral cristianas; para facilitar lo cual se les prescribe que hagan recitar a los niños los principales puntos de la fe todos los días y que se los expliquen siguiendo el orden establecido en el Catecismo aprobado por este Sínodo. Cuando por negligencia omitieren esto, sean sometidos a una multa de dos pesos que se han de repartir en partes iguales entre el hospital y el denunciante”. Fernando Arias de Ugarte, “Concilio provincial de Santa Fe” Según la transcripción hecha por J. Restrepo Posada José Restrepo Posada, “El sínodo provincial” *Theologica Xaveriana*, Núm. 14 (1964) <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/28855> (consultado el 5 de marzo de 2020) P. 172.

hizo realidad en América, no solo por la situación de la diversidad cultural expuesta a lo largo del capítulo, y las diversas estrategias utilizadas para acercar a los nativos al catolicismo, que a su vez llevaron a procesos evangelizadores interculturales, producto del constante dialogo con las culturas nativas. A esto se sumó que, desde la misma iglesia, pese a la normativa, durante mucho tiempo no hubo una política clara de evangelización, que solo se lograría en cierta medida con la entrada de los jesuitas.

Además, dentro de las problemáticas generadas por la brecha generada entre un mundo letrado y una cultura ágrafa como la de los nativos, estaba la poca preparación con la cual llegaban muchos curas y sacerdotes a las doctrinas en América. A mediados de siglo llegan al Nuevo Reino de Granada muchos religiosos para continuar la labor evangelizadora, pero en algunos casos eran demasiado jóvenes, no poseían ninguna experiencia en el campo de la evangelización y menos en el contacto con los nativos. Sumado a esto, algunos frailes rompían sus votos del celibato, cautivados por las doncellas nativas, con las cuales terminaban amancebados, causando muchos problemas no solo en los estatutos dogmáticos de la religión sino el surgimiento de abusos y conflictos con la población nativa. Un caso que puede caracterizar dicha situación, es el juicio criminal de 1559 seguido a Fray Bartolomé de Montesinos, de la Orden de la Merced, por vivir amancebado con una india, situación que llevo al religioso a un extenso juicio donde se comprobó su falta y fue arrebatado de su fuero eclesiástico¹⁴⁸. Además de esta camada de jóvenes frailes, también llegaron adultos pero sin ninguna experiencia en el mundo de la evangelización, muchos de estos hombres eran iletrados, sin ninguna clase de educación, blancos empobrecidos venidos de España, que por asegurar un plato de comida decidieron hacer parte de la orden¹⁴⁹.

Lentamente la situación se mostró caótica, inclusive llegaron cartas al rey donde los mismos franciscanos viejos denunciaban a estos recién llegados, como en la carta

¹⁴⁸ AGN, Criminales y Juicios, Leg. 137, D. 3, folios 234-268.

¹⁴⁹ María Elisa Martínez de Vega, "Formas de vida del clero regular en la época de la contrarreforma: los franciscanos descalzos ante la legislación provincial" *Cuadernos de historia moderna*, No. 25 (2000) 125-187

de fray Juan de Soto Filiberto Menor, religioso que llegó con los doce primeros al Nuevo Reino. En la carta realiza diferentes denuncias, acusaba a los frailes franciscanos que estaban en el Nuevo Reino de no interesarse en la conversión de los indios; por el contrario, llevaban una mala vida alejada de los estándares cristianos, y terminaban huyendo como fugitivos del reino. En 1553, momento en el que se elaboró esta carta solo quedan tres sacerdotes franciscanos en el reino. Debido a esto, fray Juan de Soto pidió nuevos frailes para el reino. Denunció los malos tratos que recibían los indios y mencionó la incompetencia de los frailes del Nuevo Reino diciendo

Y como hasta el presente no han tenido ningún clérigo ni fraile que les haya informado sus conciencias sino unos idiotas y frailes apostatas, que no han pretendido más que trasquilar y tener a estos hombres en su ceguedad.¹⁵⁰

Suplicó al rey que enviase sacerdotes letrados, pues:

Hoy, en este Nuevo Reino, no hay sacerdote que entienda una palabra de gramática y es así en todas las indias. Por lo cual Vuestra Majestad debe proveer y mandar que a estas partes vengan personas de letras y evitar que no pasen acá tales idiotas. Porque es verdad que los más que están, no saben leer ni rezar y su ejercicio es vender y comprar y dar malos ejemplos¹⁵¹

Esta carta de fray Juan de Soto, expone un panorama donde podemos contemplar algunos aspectos no solo de la evangelización sino de la vida cotidiana, las relaciones entre el cura y los adoctrinados y las disputas con otras autoridades como los encomenderos o los dirigentes de la Real Audiencia.

Es inquietante reflexionar sobre la condición de las doctrinas en el Nuevo Reino y en todas las Indias, con base a las denuncias que hizo fray Juan de Soto, ya que la falta de curas capacitados tuvo un papel fundamental en los procesos de evangelización. Es en la segunda mitad del siglo XVI cuando el despliegue burocrático español se incrementó en las Indias, el ascenso de Felipe II, el rey lector, generó diversas prácticas atadas a la escritura. No obstante, la necesidad de consignar en papel los nuevos descubrimientos es una práctica que llegó con los

¹⁵⁰ Juan Friede, *Fuentes documentales*, Tomo II, doc. 107, págs. 28

¹⁵¹ Juan Friede, *Fuentes documentales*, Tomo II, doc. 107, págs. 28

primeros hombres peninsulares, el mismo diario de Colón, los diferentes cronistas y viajeros.¹⁵² La escritura no solo fue un medio de registro, sino que para los conquistadores españoles se convirtió en una forma de legitimar y consolidar su conocimiento y posición sobre el territorio. La acción de escribir no solo era una necesidad hispánica, sino que se transformó también en un vínculo de los indígenas con la nueva cultura que trataba de absorberlos; escribir le dio al nativo el poder de aprender y expresarse en la misma lengua que sus opresores.¹⁵³ No obstante, para esto último los nativos recorrieron un arduo camino de aculturación donde tuvieron que sacrificar aspectos sociales y personales propios, para así desenvolverse en un medio hispánico.

En este capítulo se realizó una reflexión en torno a las principales dificultades que encontraron los religiosos en la evangelización de los nativos del Nuevo Reino de Granada. Desde los problemas jurisdiccionales a la misma condición social y cultural de los pobladores, diversos matices marcaron el proceso en una tierra rica y diversa como eran los diferentes obispados que hacían parte de la arquidiócesis de Santa Fe. Este análisis se hizo con la intención de generar un contexto, que le permita al lector situarse espacialmente en el territorio, y también entender los diferentes aspectos sociales que marcaron la sociedad neogranadina en este momento.

En el siguiente capítulo, se mostrará cómo los catecismos fueron un medio práctico y eficaz de impartir la doctrina. Destacando la preocupación por las formas de enseñar el evangelio cristiano, buscando que hubiese cierta concordancia y similitud entre las prácticas evangelizadoras y el material en la catequesis de los nativos. La necesidad de que los religiosos entendieran de letras y de la fe católica estaba enfocada, no solo a la conducción de las almas, sino también a la culturalización de los naturales, esto convertía la lectura y escritura en aptitudes fundamentales que debían poseer los religiosos.

¹⁵² Carlos Alberto Sánchez González, *Homo Viator Homo Scribens*.

¹⁵³ Ileana Rodríguez, & Josebe Martínez, (eds.), "Introducción" *Estudios Trasatlánticos postcoloniales II, mito, archivo, disciplina: cartografías culturales*, Vol. 2, (México: Anthropos Editorial, Universidad Autónoma Metropolitana, 2010) 7-15.

Hacia inicios del siglo XVII la política española y de la iglesia católica, sobre la evangelización de los indígenas americanos iba enfocada a la instrucción y enseñanza del castellano, debido a los problemas de comunicación con los indios, los cuales implicaban el poco entendimiento que tenían los nativos de conceptos nuevos, que trajeron consigo los postulados cristianos, como también la mala interpretación que hacían de términos españoles, que tomaban otro significado bajo la cosmovisión nativa. Para el mismo periodo llegó al continente la orden de los jesuitas, quienes tenían la premisa de educar en las costumbres españolas a los indígenas, lo cual aplicaron en la doctrina y también en escuelas y colegios que construyeron a su llegada. No obstante, la enseñanza del castellano ya se había iniciado en las doctrinas de las distintas órdenes en el siglo XVI, los catecismos escritos en el periodo muestran una serie de recomendaciones a los curas doctrineros para educar a los indios en las cuestiones del idioma español. En el Nuevo Reino de Granada los esfuerzos de la evangelización estaban enfocados en el agrupamiento y la enseñanza de los indios en pueblos organizados, ya que debido a su dispersión era muy compleja la evangelización de otra manera, como lo argumentó el obispo Juan del Valle, en un informe sobre sus esfuerzos en la conversión de los indios, donde dice que “es convenientísima cosa para la conversión de los indios juntarse en pueblo como aldeas”¹⁵⁴, ya que de esta manera se les podía educar en las costumbres españolas.

La forma cómo se evangelizaba en América a los naturales está directamente relacionada con la escritura, pues como se ha dicho, gran parte de los insumos que tenían los sacerdotes en las doctrinas eran medios escritos, los cuales reinterpretaban para brindárselos a los nativos por medio de la palabra. No obstante, es necesario remarcar cuáles eran estos mecanismos escritos que permitieron dicho contacto. Son conocidos los diversos textos litúrgicos que trajeron consigo los españoles, oraciones, misales, breviarios, diurnos entre otros, sin embargo, en los

¹⁵⁴ “Estado de la diócesis y trato a los indios” (1567), AGI, Audiencia de Quito, Leg. 78, N.8 f. 2.

procesos de evangelización se puede decir que los principales textos utilizados por los curas fueron los catecismos.

CAPITULO 2

Los catecismos en las doctrinas del Nuevo Reino de Granada siglos XVI y XVII

La principal herramienta escrita que utilizaron los curas para la evangelización de los indios en el territorio americano fueron los catecismos. Esto en gran medida como un importante material de apoyo didáctico a los curas doctrineros que no manejaban los lenguajes nativos. El uso de la biblia era poco práctico por el nivel de occidentalización en el cual estaban los nativos y las dificultades que representaba para los curas doctrineros la traducción de las sagradas escrituras a los lenguajes nativos, a su vez, el principal texto sagrado del catolicismo estaba escrito en latín y tenía poca difusión en la sociedad, incluso muchos curas no manejaban el idioma de las sagradas escrituras. Por lo anterior, se usaron los catecismos principalmente para acelerar el proceso y permitir de una manera más efectiva la comprensión de elementos doctrinarios y dogmáticos de la ardua tarea evangelizadora¹⁵⁵. En el Nuevo Reino de Granada, al igual que el resto de América, a los curas doctrineros se les instó a mejorar las practicas evangelizadoras y por medio de la lectura de estos escritos diseñados especialmente para la instrucción y conversión de nuevos cristianos a la fe católica, se generó un proceso variopinto en el cual se observan situaciones transculturales como los catecismos escritos en español y las lenguas nativas, como también la adopción y enseñanza del castellano a los indígenas, que para el caso del Nuevo Reino fue más común en los primeros años de las doctrinas.

Los catecismos son productos y elaboraciones doctrinarias, las cuales surgen en un contexto muy diferente a la realidad americana. En el siglo XVI, España vivía un auge de la religiosidad y la espiritualidad católica, debido a los recientes triunfos sobre el islam y la cada vez más fuerte alianza de la corona y el papado, que la

¹⁵⁵ Martha Pulido, "El Catecismo (1576) de Fray Luis Zapata de Cárdenas" 158.

convirtió en el brazo armado del mismo¹⁵⁶. Además, con el constante avance del protestantismo, el concilio de Trento se dedicó a reformar la institución eclesiástica y los catecismos fueron un instrumento fundamental para mejorar la formación doctrinal. Sin embargo, pese a esta reactivación fervorosa de la fe, persistía en la mayoría de los pobladores de España y Europa una ignorancia religiosa generalizada, que inclusive fue aprovechada por la rápida expansión de las doctrinas protestantes. Ante tal contexto los catecismos que se empezaron a elaborar en la península llegaron a responder a esas necesidades de educar adecuadamente a los pobladores.¹⁵⁷ Este proceso de elaboración y divulgación de textos catequéticos además se vio favorecido por la rápida difusión de los catecismos, debido al refinamiento de las técnicas de impresión de libros por parte de Gutenberg y al movimiento de Reforma Protestante.¹⁵⁸

La función de los textos de catequesis trascendió su función evangelizadora y cumplió un rol fundamental en la educación y transformación de las sociedades de la época. Eran redactados con la intención no solo de sumergir a los que fueran doctrinados en los misterios de la fe católica, sino que se buscaba que lentamente estos asumieran posturas culturales similares a las de la cristiandad, muchos de estos escritos iban acompañados de tratados lingüísticos con el objetivo de facilitar la alfabetización de los indígenas.¹⁵⁹ La temprana experiencia de la evangelización y la educación en la isla de Santo Domingo, demostró que los indígenas eran propicios para replicar la cultura occidental en América, por lo cual los esfuerzos de

¹⁵⁶ Mark Tatlock, ed., *Christ Alone: The Uniqueness of the Gospel and Its Impact on The World, Global Implications of Biblical Doctrine*, 2 (Los Angeles: The Master's Academy International, 2017) 100-27.

¹⁵⁷ Inclusive es necesario mencionar que la versión del catecismo del concilio de Trento, demoró alrededor de dos siglos en ser publicada en España, por lo cual toman relevancia la elaboración de diversos catecismos en las diferentes jurisdicciones eclesiásticas. Luis Resines Llorente. *Catecismos americanos del siglo XVI*. Volumen I. (Salamanca: Juntas de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 1992) 15.

¹⁵⁸ John Jairo Marín Tamayo, "El problema de la eficacia en la instrucción de los indígenas" 180.

¹⁵⁹ Micaela Carrera de la Red, "El Catecismo y la Cartilla de Fray Dionisio Sanctis en el marco de la lingüística misionera en Colombia" en *Nuevas aportaciones a la historiografía lingüística* Cristóbal Corrales Zumbado, Josefa Dorta, Dolores Corbella Díaz; Antonia Nelsi Torres González, Francisca Del Mar Plaza Picón (eds.), (Madrid: Arco/Libros S.L., TOMO I) 329.

los primeros frailes se centraron en la educación de los más jóvenes, y sobre todo de aquellos niños hijos de caciques y de autoridades nativas preponderantes, con lo cual buscaban una mejor adaptación de las nuevas generaciones, a la recién llegadas ideologías cristianas.¹⁶⁰ No obstante, las primeras experiencias evangelizadoras en América no dieron los frutos esperados y a mediados del siglo XVI, se había convertido en un problema significativo el poco nivel de evangelización realizado en comunidades indígenas americanas. Los catecismos en América se produjeron de forma considerable a partir de la mitad del siglo XVI con la necesidad de mejorar los vínculos entre los curas doctrineros y los nativos, herramienta que se convirtió en el principal elemento evangelizador y pedagógico no solo de este siglo sino de gran parte de la historia venidera del territorio americano.¹⁶¹

El acto de elaboración de estos documentos, no solo se debe entender desde su función pedagógica y doctrinaria, sino con el contenido simbólico que conllevaban a la hora de la evangelización de los nativos. En palabras de Joane Rappaport, podemos entender los procesos de evangelización por medio de elementos escritos como letramiento, donde la carga simbólica del ritual católico trasciende a sus características graficas¹⁶². De esta manera, en la doctrina, el uso de catecismos, misales y breviarios que acompañan los extensos documentos elaborados en los sínodos diocesanos y concilios provinciales de los siglos XVI y XVII en el Nuevo

¹⁶⁰ Armando Luis Arrieta Barbosa, "Educación y evangelización en la provincia de Cartagena durante el siglo XVI", *Praxis Pedagógica*, 13, Bogotá, (enero- diciembre, 2012) 129.

¹⁶¹ Los catecismos se siguieron elaborando inclusive en el periodo republicano y siguieron teniendo un rol educativo no solo en aspectos de la fe católica, sino en textos indicativos de las normas de la ética y la moral de las naciones que nacieron a partir de los virreinos españoles en América. "De hecho, bajo la denominación de catecismo en la tradición discursiva colombiana se incluyen textos educativos pertenecientes no solo al área de lo religioso, sino a todos los ámbitos, desde la ética y las buenas costumbres hasta el ámbito científico". Micaela Carrera de la Red, "El Catecismo y la Cartilla de Fray Dionisio Sanctis" 327.

¹⁶² Joane Rappaport, "Letramiento y mestizaje en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI y XVII" *Diálogo Andino*, N.º 46, (2015), 11.

Reino de Granada, marcaron en parte la transmisión simbólica de la cultura occidental en el rito religioso.

Existen varios escritos sobre la evangelización que tuvieron relevancia en la jurisdicción del Nuevo Reino. Los primeros de estos escritos datan de los esfuerzos franciscanos del siglo XVI, pero en el siglo XVII, los jesuitas tomaron más protagonismo en la evangelización, reestructuraron el arzobispado y redactaron textos similares. En el siglo XVI son relevantes los catecismos realizados por Fray Dionisio de Sanctis, obispo de Cartagena¹⁶³, y el de Fray Luis Zapata de Cárdenas arzobispo de Santa Fe¹⁶⁴, se cree que ambos fueron realizados en 1576, no obstante, no hay precisión en la fecha que se elabora el catecismo de Fray Dionisio de Sanctis, pues no hay registro puntual de ello. Otro catecismo que pudo ser importante es el realizado por el segundo Obispo de Popayán, Fray Agustín de la Coruña, quien escribió un catecismo durante su estadía en México, el cual está escrito en español y en náhuatl. Con relación al catecismo referenciado, es necesario tener en cuenta que fue escrito por el obispo de la Coruña, quien rigió los mandatos diocesanos de la provincia en gran parte de la segunda mitad del siglo XVI. El caso de Agustín de la Coruña y su labor en Popayán es muy particular, debido a su idea de evangelizar en el idioma nativo, contrastada con las dificultades propias de la provincia de Popayán, que merecen una reflexión más detallada; por lo tanto, vale la pena analizar cuáles eran sus políticas evangelizadoras con relación a la comprensión de los idiomas nativos, lamentablemente solo se tiene referencia a la realización de dicho catecismo, mas no fue posible encontrar el texto como tal.

Por su parte, el catecismo de los arzobispos Bartolomé Loboguerrero y Fernando Arias de Ugarte, en el siglo XVII, van a ser de especial trascendencia, ya que dieron las pautas de acción de la mayoría de los curas doctrineros, sobre todo jesuitas, a lo largo del siglo XVII en adelante. Estos catecismos permitieron la práctica efectiva

¹⁶³ "Fray Dionisio de los Santos: catecismo y cartilla: Cartagena" (Cartagena, 1576), AGI, Patronato, 196, R.10.

¹⁶⁴ Fray Alberto Lee López, *Fray Luis Zapata de Cárdenas, O.F.M. Segundo Arzobispo de Santa Fe de Bogotá (1573-1590). Primer Catecismo en Santa Fe de Bogotá. Manual de Pastoral Diocesana del siglo XVI*, (Bogotá: Colombia, 1988).

de lo mandado por el Concilio de Trento y muy detalladamente lo mandado en el sínodo diocesano de Lima en el año 1583¹⁶⁵, el cual dio los derroteros para la evangelización para la mayoría de los territorios de América del Sur.

2.1 *El catecismo de Fray Luis Zapata Cárdenas*

El documento que quizás fue el principal punto de referencia para la evangelización en el Nuevo Reino de Granada en el siglo XVI fue el catecismo de Fray Luis Zapata de Cárdenas, elaborado en 1576. Tiene características muy similares a los catecismos producidos durante esta época, contando con un sistema de preguntas y respuestas donde se explica los principales dogmas de la fe católica. Se caracteriza porque tuvo en cuenta aspectos de la cultura indígena para así “corregir” su comportamiento y lograr su hispanización. En la primera parte del catecismo hay una serie de recomendaciones para la evangelización de los indios, dejando claro que el principal elemento para la efectiva conversión es el ejemplo dado a los indígenas por parte de los curas y españoles. En la siguiente parte del catecismo, por medio de preguntas que debe hacer el cura doctrinero busca la divulgación de los principales sacramentos, mandamientos y otras cuestiones de la fe católica. Finalmente, el catecismo hace referencia detalladamente a las situaciones en las que se debe impartir el sacramento del matrimonio.

El catecismo de Fray Luis Zapata Cárdenas es relevante en cuanto su intención de implementar los designios del Concilio de Trento para la evangelización del Nuevo Reino, por lo cual se centró en aspectos sociales y culturales, en relación directa con las culturas nativas. Si bien, como se dijo en el capítulo anterior, existió un interés por parte del prelado en la enseñanza y adecuado adoctrinamiento de los nativos, en su lengua nativa, desde una perspectiva cultural, su discurso en el catecismo se enfocó más en una clara evangelización de los naturales para generar

¹⁶⁵ Los textos de los Sínodos pueden consultarse en Lima Limata (1673), 203-357; *Concilia Limana*, Vanacci, Roma (1684) 194-355; puede igualmente consultarse la obra de Aguirre, José Sáenz de Aguirre, d. lit., *Collectio maxima*, (Roma: ex Typographia Antonii Fulgonii apud Sanctum Eustachium, 1630-1699).

con más facilidad una enseñanza del catolicismo en ellos¹⁶⁶. La idea de eliminar lo antiguo para edificar sobre esto la cultura católica española, es presentada con un recurso retórico haciendo referencia a un jardín:

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- y así se da orden en esta obra como 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 peccados, 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 dellos y sus xeques, mohanes y sacerdotes.¹⁶⁷

Los objetivos socio-culturales del catecismo se expresan entonces en las dinámicas de introducir a los nativos en los procesos de hispanización en cuanto no solo a lo religioso que es el rol fundamental del texto, sino también para acelerar el proceso de adopción cultural del mundo occidental. En este dicho proceso, se busca una transformación del comportamiento de los nativos aplicando unas nuevas reglas que a la larga generan la negación de lo propio indígena¹⁶⁸. Hay que tener en cuenta a su vez, que no se trata de la eliminación de una religión por otra, sino la colonización de la vida material, social y simbólica¹⁶⁹. Ante esto último, un ejemplo claro es la insistencia de que los indios vivieran agrupados y que en el poblado hubiera limpieza¹⁷⁰. Con relación a esta “suciedad” de los indios, Zapata Cárdenas

¹⁶⁶ John Jairo Marín Tamayo, “El catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas y su impacto en la sociedad neogranadina”, *XVIII Congreso Colombiano de Historia*, memorias, Vol. XVIII, No. 6, (2017-2019) 173

¹⁶⁷ Catecismo de Fray Luis Zapata Cárdenas, Xaveriana, T. Documentos para el estudio de la catequesis en Colombia. *Theologica Xaveriana*, (77/76) (2018). Recuperado a partir de <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/22311>, 474.

¹⁶⁸ Martha Pulido, “El Catecismo (1576) de Fray Luis Zapata de Cárdenas” 158.

¹⁶⁹ Serge Gruzinski, *La colonización de lo imaginario en las sociedades indígenas y occidentalización en el México español* (México: Fondo de Cultura Económica, 1995).

¹⁷⁰ Catecismo de Fray Luis Zapata Cárdenas, Xaveriana, T. *Documentos para el estudio de la catequesis en Colombia*. 472

creía que sus vestidos y la forma como los llevaban eran señales de suciedad, por lo cual recomendaba que no llevaran sus trementinas o jaguas.¹⁷¹

Existía por parte de Zapata Cárdenas una preocupación marcada por la adecuada enseñanza en diversos aspectos, religiosos y ético-morales. Un ejemplo claro de esto es la explicación adecuada de los acontecimientos bíblicos, para no dar espacio a ideas apostatas o a confusiones con las religiones nativas, como sucedió en muchos casos a lo largo del continente americano¹⁷². También en el catecismo siguió con diferentes disposiciones en relación a la persecución que debían hacer los curas de todos los rastros de las religiones de los nativos, estos debían destruir cualquier santuario o ídolo, como también perseguir y denunciar a los mohanes, jeques y otras figuras representantes del culto indígena¹⁷³. Estas transformaciones culturales, de una idea hispanizadora clara a su vez, contrastaban con la

¹⁷¹ El ejercicio de los curas doctrineros entonces, según las recomendaciones del catecismo eran instruir a los nativos de tal forma que pudieran entender más fácil los aspectos de la fe, pasando por lo personal y llevándolos hasta lo espiritual: “En el entretanto, su señoría ha ordenado hazer este cathecismo en el que se guarda el orden que naturaleza tiene en la presecución de sus obras, que toma principio de las cosas más imperfectas, para con espacioso curso perfeccionarlas y adornarlas con perfecciones substanciales y accidentales, pareciéndole ser buena maestra por resplandecer en ella la divina sabiduría, sigue este orden, poniendo por principio del lo tocante a la pulicia corporal, que sirve de escalón para lo espiritual y aprovecha la subida de otro grado mas alto, que es el tratado de las cosas espirituales y documento que Dios”. Catecismo de Fray Luis Zapata Cárdenas, Xaveriana, T. *Documentos para el estudio de la catequesis en Colombia*. 473.

¹⁷² Un caso representativo de esto es que fray Luis Zapata Cárdenas, antes de llegar al Nuevo Reino, había pasado su experiencia evangelizadora en el Perú, donde surgieron ideas apostatas de la religión católica en cuanto a cuestiones como la creación. Un movimiento denominado Taqui Onqoy por ejemplo, asociaba la creación diferenciada de los españoles a los nativos, consideran que el dios católico creó a los españoles, mientras que los nativos por su parte seguían sus tradiciones de creación por parte de sus dioses y huacas, no negaban ninguna de las dos aseveraciones. Ante lo cual Zapata Cárdenas hacía hincapié en la necesidad de instruir que el único Dios, creó al hombre, el maíz y todo lo natural. López Rodríguez, *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar, la cristianización de las comunidades muiscas durante el siglo XVI* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), 2012) 178 – 179. Sobre el movimiento Taqui Onqoy, están los trabajos de referencia: Luis Millones, *Historia y poder en los Andes centrales* (Madrid: Alianza Editorial, 1987); Jeremy Munford, "The taki onqoy and the AndeanNation: Sources and interpretation" *Latin American Research Review*. Albuquerque: University of New México, (1998), Volume 33, Num. 1, pp. 150-163

¹⁷³ Martha Pulido, “El Catecismo (1576) de Fray Luis Zapata de Cárdenas” 154.

importancia que le daba el prelado a la idea de evangelizar en las lenguas nativas, y la importancia de los nativos y sobre todo los mestizos en el proceso.

La pedagogía entonces aplicada a la enseñanza de los catecismos estaba acorde a los parámetros de la época que buscaba la impartición de la doctrina en los lenguajes nativos. El problema del lenguaje a la hora de impartir la doctrina siempre fue de principal atención por las autoridades eclesiásticas durante todo el siglo XVI, los catecismos se hacían en muchos lugares de América en el idioma nativo y el español, para así facilitar su enseñanza, pero para el caso del Nuevo Reino de Granada esto fue aún más complicado, debido a su diversidad de lenguas, como se ha dicho anteriormente; para el caso del altiplano cundiboyacense la lengua Moxca o Muisca era la más hablada en toda la región, sin embargo la extensión del arzobispado superaba el espacio donde se hablaba el muisca y por otro lado solo se realizó un estudio detallado de este lenguaje hasta inicios del siglo XVII, en la gramática realizada por fray Fernando de Lugo¹⁷⁴. De esta manera, los esfuerzos de los curas doctrineros y la implementación de los catecismos en las doctrinas estuvieron marcada por la idea de aprender el lenguaje nativo, pero también por la intención de que los nativos comenzaran a familiarizarse con el español, generando con esto procesos transculturales donde ambas culturas entraron en dialogo permanente¹⁷⁵.

La enseñanza de la lengua castellana fue del interés de muchos de los curas doctrineros del Nuevo Reino de Granada, esto en parte, por las dificultades que se les presentaban en las doctrinas. El catecismo de Zapata Cárdenas estaba escrito en español, en la práctica los sacerdotes debieron realizar las adaptaciones al lenguaje nativo para hacer más efectiva la evangelización, en estos esfuerzos se evidencian características interculturales, debido a la interacción misma de los religiosos en las comunidades donde desempeñaban su labor¹⁷⁶. El arzobispo no era desconocedor de esa situación, por lo cual una de sus tareas más controvertidas

¹⁷⁴ Fray Fernando de Lugo, *Gramática en la lengua general del Nuevo Reyno de Granada, llamada Mosca*, Madrid, 1619. (documento en formato digital en biblioteca personal).

¹⁷⁵ Martha Pulido, "El Catecismo (1576) de Fray Luis Zapata de Cárdenas" 159.

¹⁷⁶ Martha Pulido, "El Catecismo (1576) de Fray Luis Zapata de Cárdenas" 151.

fue la de ordenar a mestizos como sacerdotes ya que estos contaban con la facilidad de conocer ambos idiomas, así lo justificaba Zapata Cárdenas:

y para yrles a la mano y atraerlos por buenos medios e procurado el mejor modo para ello y njnguno e hallado tal como es que en sus propjas lenguas se les predique y declare el sancto evangelio digo en sus propias lenguas porque en este Reyno en cada valle o prouinçia ay su lengua diferente vna de otra y no es como en el piru y nueva españa que avn que son diferentes en las lenguas tienen vna lengua general que se vsa en toda la trra y en esta trra va vn frayle a los dotrinar y dizeles la dotrina en nra. lengua que es como si no la dixese y aviendo estado el frayle o clerigo tress o quatro meses enseñándolos luego lo llama su prelado o dize que se qujere yr y va otro de nuevo y comiença de nuevo y ellos se quedan en su vso viejo y como e dho parezeme que era buen medio y avn el mejor dotrinarlos en sus propias lenguas y este no se podra fazer con los frayles nj clerigos que vienen nuevos de [e]spaña porque nj saben la lengua nj e sentado nj visto quien tenga el zelo que para ello se devia thener si no es mjrando lo que les an de dar de salario y no quanto prouecho e de fazer y en estando vn año y tenjendo notiçia de lo que es esta tierra y de lo que es el piru luego se procuran de yr porque los salarios del piru y de toda aquella tierra son muy mayores e aventajados que los desta y luego piden liç^a para se yr y si no se les da se la toman y visto esto me pareçio aprovecharme de los naturales desta trra en esta manera en este Reyno ay ya mestizos hijos de españoles e de yndias que son virtuosos saben leer y escrevir contar gramatica e otras çiençias e dados al seruj^o de la yglesya pareçieme que a los benemeritos se les podran dar ordenes y ellos las pidieron y a algunos començe a ordenar <...> y esta fue la razon que me movio a ordenar mestizos virtuosos que çierto ay algunos que exçeden a frayles e clerigos españoles (...)¹⁷⁷.

Es clara la idea de Zapata Cárdenas, sin embargo, esta decisión no fue popular y le generó diversos enfrentamientos con autoridades civiles y eclesiásticas de la sociedad neogranadina, lo cual dificultaría aún más su función evangelizadora.

Además, el catecismo como texto por sí solo no fue garantía del éxito evangelizador, ya que no fue impreso, sino que su reproducción fue manuscrita lo que redujo considerablemente su circulación.¹⁷⁸ Inclusive el mismo Zapata Cárdenas alegaba

¹⁷⁷ A.G.I., Santa Fe 226, n.13, 8 de febrero de 1577.

¹⁷⁸ John Jairo Marín Tamayo, "El catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas" 178.

en la década de 1580 la poca efectividad de la tarea evangelizadora, hasta el momento aduciendo a las mismas problemáticas que existían a la hora de su llegada al arzobispado.¹⁷⁹ Ante toda esta situaciones es interesante ver como el impacto del catecismo estuvo marcado no solo por los problemas logísticos de la misma evangelización sino también de los conflictos generados entre poderes dentro de la iglesia neogranadina y con la administración civil del momento, inclusive al interior de la misma orden franciscana hubo disputas por el uso de la lengua nativa¹⁸⁰.

Una situación particular que se da en el territorio del Nuevo Reino de Granada es, como se comentó en el capítulo anterior, la temprana hispanización con relación al lenguaje en los nativos de la jurisdicción del arzobispado de Santa Fe, y los obispados de Cartagena y Popayán. Una de las primeras normativas, que se enfocaron en la enseñanza de la lengua española a los indígenas americanos fue expedida por Carlos V en Valladolid a 7 de junio de 1550¹⁸¹. Esta estaba dirigida expresamente para México, pero no sería sino hasta finales del siglo XVI y comienzos del XVII con la llegada de los jesuitas y las denuncias generadas del poco avance en materia de conversión al cristianísimo, que la política imperial comenzó a girar a favor de la enseñanza del castellano.¹⁸² Se puede aventurar a concluir que los catecismos en el siglo XVI, tenían la función de facilitar la función de los curas doctrineros en los principales centros de poder americano como México o Perú, donde existía una homogeneidad de lenguas, fueron publicados en castellano y en el quechua o el nahuatl. Pero el caso del Nuevo Reino de Granada es distinto, no existía una unidad lingüística marcada, por lo cual los catecismos

¹⁷⁹ “Muchos años ha que con gran acuerdo hice catecismo para las doctrinas y no hay fraile que lo tenga ni lo guarde (...) Yo he visitado un fraile que estuvo más de ocho años continuos en la doctrina de un pueblo de vuestra Real Corona y en todos ellos no hizo padrón para confesados, ni confesó indio, ni bautizó, ni veló, ni tuvo libros para escribirlo y visitando las crismas no supo conocer cuál era óleo o crisma” Carta de Zapata de Cárdenas al rey, Santafé, 16 de mayo de 1585, AGI, Audiencia de Santafé, leg. 226, en Friede, *Fuentes documentales para la Historia de Colombia*, t. VIII, 310.

¹⁸⁰ Mercedes López Rodríguez, *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar*, 186.

¹⁸¹ José Torre Revello. “La enseñanza de las lenguas a los naturales”, *Thesaurus, boletín del instituto caro y cuervo*, tomo xvii. núm. 3 (1962) 512.

¹⁸² José Torre Revello. “La enseñanza de las lenguas a los naturales” 514-516.

producidos se hacían en español para su difusión, pero los curas debían adoptar en la práctica al idioma nativo, al menos dentro de las recomendaciones del arzobispo Zapata Cárdenas. No obstante, en las provincias de Cartagena o Popayán, las autoridades eclesiásticas emprendieron otras alternativas diferentes para la evangelización, las cuales estaban enfocadas principalmente en la enseñanza del español y el acondicionamiento cultural a los nativos para facilitar la cristianización en territorios con situaciones complejas.

2.2 Fray Dionisio de Sanctis y la temprana hispanización de la provincia de Cartagena

El catecismo de Fray Dionisio de Sanctis se cree fue elaborado entre los años de 1574 y 1576, mientras se desempeñaba como obispo de Cartagena; éste tiene características muy básicas con relación a los textos doctrinarios de la época. El catecismo está dividido en dos partes, “La primera, de lo que se debe creer y obrar y de que apartar, y que se tiene de pedir al Señor; la segunda trata de cómo han de ser examinados y enseñados en el matrimonio los adultos que piden ser cristianos.”¹⁸³ En la primera parte del catecismo hay un recuento de algunas frases y reflexiones hechas por filósofos y teólogos de la iglesia, donde el argumento principal es que la adecuada doctrina debe empezar por el buen ejemplo, de la ciudad, de los mayores y de los conocedores de la fe. Este texto, es elaborado por Dionisio de Sanctis, quien nació en Palma del Río (Sevilla) y emitió sus votos el día de Todos los Santos de 1523, en el Real Convento de Santo Domingo de Jerez de la Frontera, realizó su formación teológica en varios conventos de los dominicos y se desempeñó como prior en la provincia de Andalucía¹⁸⁴. Fue presentado como

¹⁸³ Fray Dionisio de los Santos: Catecismo y cartilla: Cartagena, AGI, Patronato, 196, R.10, f. 4v.

¹⁸⁴ John Jairo Marín Tamayo, “El problema de la eficacia en la instrucción de los indígenas de la provincia de Cartagena de Indias según los documentos de presentación de Catecismo de fray Dionisio de Sanctis (1577)” *Memorias. Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe*, núm. 26, mayo-agosto, (2015) 185.

obispo de Cartagena en el año de 1574 por el rey Felipe II ante el papa Gregorio XIII, donde se desempeñó hasta 1577, año de su fallecimiento¹⁸⁵.

La escritura de este catecismo tuvo como principal objetivo generar un modelo de evangelización canónico para toda la provincia de Cartagena, que resolviera los problemas propios de su contexto. A la luz de la gran proliferación de catecismos a lo largo de América, el texto de Sanctis es producido ante la gran problemática de evangelizar a los nativos de la provincia que se hallaban dispersos y eran de diversas culturas, las cuales se diferenciaban por su comportamiento, lengua y demás situaciones sociales¹⁸⁶. Por lo anterior, algo novedoso que instauró el catecismo de Dionisio de Sanctis en la época, fue la idea de impartir la doctrina católica en el español, llevando la contraria de la política oficial de la época, apoyada por el concilio tridentino, donde se buscaba evangelizar a los nativos, en el propio lenguaje de cada comunidad¹⁸⁷. Por esto, el catecismo a su vez iba acompañado de una cartilla que contaba con el alfabeto y la pronunciación de las consonantes y las vocales, e instrucciones lingüísticas en donde se mostraba como enseñar efectivamente el castellano a los indígenas, para así facilitar la labor evangelizadora.

En el catecismo de fray Dionisio de Sanctis se pueden destacar diversos aspectos, valiosos para analizar la realidad social y el estado de la evangelización en la provincia de Cartagena en la segunda mitad del siglo XVI. Una de las principales preocupaciones cuando llegó a la provincia fue el estado de la labor evangelizadora en la misma. Según el mismo obispo, dos problemas eran los más recurrentes en la provincia: el primero y algo muy común en la mayoría de los territorios del Nuevo Reino de Granada era el poco número de religiosos que se desempeñaban en la zona, queja de muchos obispos y autoridades eclesiásticas, como se refleja en la

¹⁸⁵ Fallecimiento de Dionisio de los Santos, obispo de Cartagena, AGI, Patronato, 193, R.42.

¹⁸⁶ Hermes Tovar Pinzón, "Descripción de la provincia de Cartagena", *Relaciones y Visitas a los Andes*, S. XVI, T.II, Colección de Historia de la Biblioteca Nacional, Bogotá, 413 – 431.

¹⁸⁷ Felipe II en el artículo 19 de su Cédula Magna del primero de junio de 1574 ordena que en la selección de candidatos a beneficios eclesiásticos se prefieran los que doctrinan y administran los sacramentos en la lengua de los naturales. Cédula Magna de Felipe II, San Lorenzo, primero de junio de 1574. AGI. Indiferente 427, fol. 255r.

correspondencia de la época¹⁸⁸. La segunda dificultad que mencionaba es la poca disposición de los nativos con relación a la doctrina, pues según su argumento estos la recibían por un tiempo, pero luego el cura abandonaba el lugar, lo cual generaba que volvieran a sus viejas prácticas, pero esto también se debía a la falta de frailes que se mencionaba anteriormente¹⁸⁹.

Entre estas problemáticas y como uno de los objetivos centrales de la elaboración del catecismo, Sanctis se ciñe a lo recomendado en Trento en algunos aspectos, pero genera controversia en otros. En una parte del catecismo invita a los curas que están en las doctrinas no solo a enseñar con la palabra sino también por medio del ejemplo, así:

Entre todas cuantas maneras están descubiertas y se pueden hallar en el mundo para hacer junto con la doctrina, lo más eficaz y mejor es, que los enseñadores y los que tienen a cargo los indios vivan y sean tales como dicen que vivían enseñados porque siendo ellos tales, haciendo lo que dicen, imposible sería que los enseñados no tomaran bien la doctrina, porque la vergüenza y el temor, con el poco favor a su mala inclinación, les hacía ser buenos, aunque no quisiesen¹⁹⁰.

Este fragmento nos arroja ideas interesantes con relación de la importancia de enseñar por medio de mostrar y caracterizar la vida de un buen cristiano, lo que busca educar en las cosas de la fe por medio de la práctica. El obispo buscaba tener una participación más efectiva e importante en todos los aspectos de la institución católica en la provincia, por eso reclamó tener más control sobre los curas seculares, pero a su vez con el clero regular, que se encontraban bajo la supervisión de las ordenes regulares, ante lo cual vio el sometimiento de los religiosos a la

¹⁸⁸ Fray Dionisio de los Santos: Catecismo y cartilla: Cartagena, AGI, Patronato, 196, R.10, f. 2r-2v.

¹⁸⁹ Fray Dionisio de los Santos: Catecismo y cartilla: Cartagena, AGI, Patronato, 196, R.10, f. 2r-2v.

¹⁹⁰ Fray Dionisio de los Santos: Catecismo y cartilla: Cartagena, AGI, Patronato, 196, R.10, f. 1v.

autoridad del obispo como solución al problema de la instrucción de los indígenas¹⁹¹.

Continúa más adelante:

den buen ejemplo con su vida y abunden en la misericordia piadosa de Jesucristo, para traer al conocimiento de Dios las gentes con amorosas palabras; no les sientan codicia, ni se burlen con ellos; sea su autoridad honesta y apacible; hágase querer bien de manera que no tanto por el azote (aunque algunas veces será menester) como por su buen tratamiento de buena voluntad tomen la doctrina¹⁹².

Es clara la intención de enseñar por el ejemplo y la necesidad de organizar de una manera más adecuada no solo la institución eclesiástica sino social de la provincia de Cartagena, como se ve a la hora de hacer hincapié en el buen ejemplo como factor determinante para el afianzamiento de las prácticas religiosas, pero de ser necesaria se aplicara las correcciones físicas con tal de garantizar una transformación y un acercamiento más efectivo a las cuestiones de la fe, pero sobre todo a las prácticas culturales de los españoles.

La labor pedagógica en la enseñanza de la doctrina tuvo un valor preponderante en la idea de Sanctis a la hora de elaborar el catecismo. El obispo no pasa por alto la dificultad que representa la enseñanza del evangelio a los nativos, por lo cual busca que los curas enseñen de una manera más idónea en la doctrina, invitándolos a una pedagogía basada en la enseñanza de lo simple a lo más complejo:

El maestro de la escuela que enseña mozos a leer, no les enseña primero a leer en su libro que esto tiene que ser lo postrero, más primero les enseña las letras una por una, y luego juntarlas unas con otras para que hablen, después de la cual viene el leer las escrituras, y lo mismo es en toda arte aunque sea enseñar las niñas a labrar, porque los principiantes tienen cerradas las puertas de sus ingenios a las doctrinas, y por tanto el maestro se las tiene de abrir por

¹⁹¹ John Jairo Marín Tamayo, "El problema de la eficacia en la instrucción de los indígenas de la provincia de Cartagena de Indias según los documentos de presentación de Catecismo de fray Dionisio de Sanctis (1577)" *Memorias*. Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe, núm. 26, mayo-agosto (2015) 189-190.

¹⁹² Fray Dionisio de los Santos: Catecismo y cartilla: Cartagena, AGI, Patronato, 196, R.10, f. 3v.

sus grados con un tiento discreto; no es menos criar un hombre en el saber que lo es criarlo en la edad corporal¹⁹³.

De la misma forma está diseñado el catecismo, para que los curas puedan primero interrogar a los nativos por aspectos más generales y fáciles de recordar, para así puedan adentrarse a temas más complejos.

Pero dentro de los retos en la enseñanza e impartición de la doctrina a los cuales se enfrenta el obispo en la provincia, como se dijo anteriormente, está la impartición de la doctrina a indígenas de diversas culturas y aún más variadas lenguas. El catecismo como texto escrito es en sí una solución a esto, ya que se convirtió en una guía general para todos los curas doctrineros de la provincia, no obstante, algo novedoso en el catecismo de Sanctis es la búsqueda de la enseñanza del castellano por encima de la enseñanza en las lenguas nativas, que era la que se recomendaba desde Trento y además era mandato del rey¹⁹⁴. A diferencia del catecismo del arzobispo de Zapata Cárdenas, en el texto y la idea de evangelización de Dionisio de Sanctis hay una clara apuesta por la enseñanza del castellano principalmente, como medio para evangelizar efectivamente a los nativos de la provincia, por lo cual incluye una cartilla detallando el alfabeto y un guía puntual para la enseñanza de la pronunciación de las vocales y las consonantes. Con esto pensó centrar la labor de la enseñanza en los más jóvenes, para adentrarlos en las costumbres y las maneras hispanas. Esta función del catecismo de Dionisio de Sanctis de enseñar el castellano a la par de la doctrina religiosa se venía practicando en muchos otros lugares y se siguió haciendo en la producción de estos textos en la posteridad, la intención evangelizadora se vio sobrepasada en el interés por la tarea filológica y lingüística que suponían los tratados gramaticales y vocabularios añadidos al catecismo¹⁹⁵.

¹⁹³ Fray Dionisio de los Santos: catecismo y cartilla: Cartagena, AGI, Patronato, 196, R.10, f. 4r.

¹⁹⁴ Cédula Magna de Felipe II, San Lorenzo, primero de junio de 1574. AGI. Sevilla. Indiferente 427, fol. 255r.

¹⁹⁵ Micaela Carrera de la Red, "El Catecismo y la Cartilla de Fray Dionisio" 329.

La dificultad que presentó el proceso de adoctrinamiento en la fe católica de los nativos no solo se debió a la falta de curas o la poca definición de una pedagogía evangelizadora como tal, sino que la misma resistencia de los indígenas a la conversión fue muy importante, una resistencia que fue tanto pasiva como activa¹⁹⁶. Esta resistencia estaba marcada por las rebeliones abiertas y los enfrentamientos bélicos de un periodo convulsionado como el siglo XVI en América, como también una resistencia por medio de adaptaciones culturales o como hemos venido argumentando, de procesos transculturales, los nativos persistieron en sus tradiciones por medio de las fiestas, bailes, cantos y borracheras para transmitir la memoria oral de sus antepasados¹⁹⁷. Esta situación es recurrente a lo largo del continente americano, pero va a ser más evidente en algunas zonas, como en la mayoría de las provincias del Nuevo Reino de Granada, por tal motivo es claro como temprano en el siglo XVI se buscó homogenizar bajo un solo lenguaje y unas mismas prácticas culturales a los nativos, en este caso, de la provincia de Cartagena, contrastando con la diversidad que presenta el territorio, como medio más factible de una adecuada evangelización. No obstante, este mismo modelo fue replicado en los esfuerzos evangelizadores de otras provincias importantes como en el obispado de Popayán.

2.3 El catecismo de Fray Agustín de la Coruña y la provincia de Popayán

En los primeros años del obispado de Fray Agustín de la Coruña en Popayán, quien asumió en 1566 hasta su fallecimiento el 25 de noviembre de 1589¹⁹⁸, quizá la influencia escrita más importante en la doctrina fue el catecismo realizado por él mismo en su estadía en México. Este escrito era en español y en náhuatl, lo cual

¹⁹⁶ Armando Luis Arrieta Barbosa, "Educación y evangelización en la provincia de Cartagena durante el siglo XVI" *Praxis Pedagógica*. 13, Bogotá (enero- diciembre, 2012) 131

¹⁹⁷ Armando Luis Arrieta, *Los Mokañá: Impacto de la Conquista y de la Colonización temprana sobre una cultura indígena de transición (1533- 1611)*. (Barranquilla: Tercer Milenio Editores, 2003) 155-164.

¹⁹⁸ Manuel Antonio Bueno, Juan Buenaventura Ortiz, *Historia de la Diócesis de Popayán*. (Bogotá: ABC, 1945).

refleja una idea muy presente en los misioneros de la época: la preocupación por la comprensión y el entendimiento de las lenguas nativas. Esa política de evangelización influyó los procesos de enseñanza e impartición de la fe católica en las doctrinas, pues el principal interés de los religiosos en este periodo era poder entablar una comunicación efectiva con los naturales, por lo cual necesitaban relacionarse rápidamente con los dialectos nativos. No obstante, el obispo De la Coruña no realizó ningún catecismo durante su permanencia en el obispado de Popayán, esto debido a las serias dificultades que encontró en la provincia, de las cuales, una de las más determinantes fue la diversidad de culturas indígenas que había al interior de ella, lo cual limitaba sus esfuerzos para realizar un trabajo similar al que ya había desarrollado en México.

Era muy complejo redactar un escrito en las lenguas nativas de la provincia de Popayán, y de hacerlo, este sería inútil ante la diversidad lingüística de la provincia, la cual no dependía de las marcadas diferencias culturales que había, por ejemplo, en zonas como la región Quimbaya, el suroriente de la provincia en la región del pacífico, el altiplano de los Pastos o en el alto Magdalena, sino que al interior de estas regiones culturalmente similares, existían muchas comarcas de indios y lugares en los cuales las lenguas tenían mezclas y variaciones distintas, según su relación con otras comunidades. El ejemplo más claro de esto es la diversidad cultural del Alto Magdalena, en cuyas provincias los lenguajes nativos se nutrían de las más variopintas expresiones, tanto de la rama lingüística de los Karib, como de la familia de la lengua Chibcha, además de infinidad de términos característicos de sus comunidades como las expresiones en el idioma de los Panches en la Tierra Caliente¹⁹⁹.

El modelo de evangelización en la Provincia de Popayán debía basarse principalmente en la experiencia doctrinaria de cada cura misionero en la provincia, comarca o pueblo de indios donde fuese asignado. Este contacto constante y la aprehensión de la cultura nativa requerían tiempo, además de un desenvolvimiento

¹⁹⁹ “Informaciones: Francisco Cortés Vasconcelos de Olalla” (Santafé, 1660), AGI, Audiencia de Santafé, Leg.138, N.12.

más efectivo de la labor misionera del cura en la región, no obstante, esta situación representaba muchos problemas. Tal vez el principal motivo que generó que esta práctica no funcionara, fue el poco número de curas doctrineros en relación con la amplia extensión de la provincia, lo cual imposibilitaba enormemente el contacto y conocimiento de todas las culturas nativas que había en ella. Esto último implicaba el constante movimiento en que estaban los curas doctrineros en la región, ya que debían impartir los diferentes sacramentos en diferentes lugares, con lo cual no podían asentarse en una zona.

Estas situaciones eran comunes en la provincia de Popayán durante el siglo XVI, lo que se puede evidenciar en las denuncias que hicieron los vecinos de Popayán en contra del obispo Juan del Valle, con relación al servicio personal en el que tenía a muchos indios, los cuales vivían y servían al religioso en su casa y las tierras del obispado²⁰⁰. Son clara evidencia de esto algunos casos los indios pedían servir voluntariamente a quienes quisieran, como se refleja en 1580 Diego y Miguel, indios de Cali, pedían que no se les quitaran sus mujeres y que no los obligaran a trabajar para personas que no querían, los cuales incluían, desde encomenderos hasta a algunos religiosos²⁰¹. Estos comportamientos llegaban a extremos, como lo muestran las situaciones de amancebamiento; se puede tener como referencia el caso seguido a Antonio Hernández en la gobernación de Antioquia en el año de 1575, por vivir amancebado con una india²⁰². Son pues, algunos ejemplos que evidencian estas prácticas al interior de la provincia, los cuales se volvieron recurrentes no solo porque los curas permanecieron demasiado tiempo en algunos lugares, sino debido al poco control en materia civil y eclesiástica de la provincia.

²⁰⁰ Juan Friede, *Fuentes documentales* (tomo V, doc. 888), 404-410. También: “Valle Juan del, obispo de Popayán, se querrela por agravios, contra Rodrigo Hernández, vecino de Cali. Investigación judicial al respecto” (Popayán, 1556), AGN, Curas y obispo, Leg. 31, D. 2, ff. 44-162.

²⁰¹ “Diego y Miguel, indios de Cali y Victoria, de la gobernación de Popayán, respectivamente; su petición para que no se les quitaran sus mujeres ni los obligasen a servir sino a quienes voluntariamente quisieran” (Popayán, 1580), AGN, Caciques e indios, Leg. 26, D. 4, ff. 92-97.

²⁰² “Jaramillo, Diego, fiscal de la ciudad de Antioquia; su acusación contra Antonio Hernández, porque estaba amancebado con una india” (Antioquia, 1575), AGN, Caciques e indios, Leg. 66, D. 27, ff. 745-757.

Pese a esto último, el obispo De la Coruña pedía que no se le quitaran sus clérigos, ya que esto iba en oposición a la labor evangelizadora, por lo que el religioso no tenía la suficiente capacidad para comprender las lenguas indígenas, y utilizar estos conocimientos para la conversión. En 1578 pide al Rey que en la provincia de Popayán se pudiera usar la figura del párroco, como se usaba antes del “Santo Concilio”:

Cerca de religiosos tengo muy grande escrúpulo, porque conforme a una bula que Su Majestad impetró de Su Santidad para que los religiosos en estas partes pudiesen ejercer oficio de párrocos como antes del Santo Concilio lo habíamos usado y por él fuimos privados de ello, Su Santidad concede, a petición de Vuestra Majestad, que lo usen como antes no a todos los frailes sino lo que supieren las lenguas de los naturales donde estuvieren, y con otras cosas que la bula declara.²⁰³

Según las características del trabajo emprendido por Juan del Valle y por las anteriores experiencias de Agustín de la Coruña, se puede concluir que, en los primeros años del obispado de Popayán, los procesos de evangelización se debían caracterizar por una relación directa con las culturas nativas; no obstante, la dificultad que tenían los clérigos para comprender las culturas de la provincia de Popayán hizo que se intentara hispanizar a los naturales.

Con relación a la aplicación de estos catecismos en las doctrinas de la Provincia de Popayán, es necesario referenciar una polémica que evidencian los documentos, sobre una posible disputa entre el obispado de Popayán y el arzobispado de Santa Fe. En 1584, el arzobispo, fray Luis Zapata de Cárdenas, citó a los obispos que hacen parte de la jurisdicción de la arquidiócesis santafereña para un concilio provincial, en el cual abordarían diferentes temas concernientes a las labores eclesiásticas. Este concilio fue suspendido por la ausencia de los obispos de Santa Marta y Popayán, acudiendo únicamente el obispo de Cartagena, Juan de Montalvo. Posteriormente en otra carta, el arzobispo Zapata Cárdenas explicaba la ausencia de los obispos, y en lo concerniente al obispo Agustín de la Coruña, se querellaba que el prelado se negaba a asistir al concilio provincial ya que este obispado de

²⁰³ “Estado de la diócesis” (1578), AGI, Audiencia de Quito, Leg.78, n.19, f 1v.

Popayán hacía parte del arzobispado de la Ciudad de los Reyes (Lima). En torno a esto, reaparece la problemática de las jurisdicciones eclesiásticas no solo al nivel local de las provincias sino estamentos más grandes y organizados como los arzobispados. El obispo De la Coruña le solicitaba al obispo Zapata Cárdenas las copias originales de las disposiciones en las cuales el obispado de Popayán entraba en los límites de la Arquidiócesis de Santa Fe, negándose a reconocer estas disposiciones de no ver los documentos originales, por lo cual se mantuvo sujeto a las Arquidiócesis de Lima. El problema que surge con esta discusión es determinar acertadamente cuáles fueron los catecismos que se utilizaron en su mayoría en las doctrinas payanesas, ya que por cercanía y por jurisdicción debieron registrarse por los catecismos elaborados en la arquidiócesis; no obstante, muy probablemente por las relaciones del obispo De la Coruña, las doctrinas payanesas también tuvieron gran influencia de los catecismos producidos en el virreinato del Perú.

2.4 El Siglo XVII y la reorganización eclesiástica del Nuevo Reino de Granada.

Los procesos de evangelización en todo el territorio de Nuevo Reino de Granada estuvieron caracterizados por la diversidad y la dificultad de aplicar una idea homogénea en cuanto a cómo evangelizar a los naturales. Con la llegada de los jesuitas a América, los cuales eran los representantes más importantes de las ideas del Concilio de Trento, su aplicación en las doctrinas comenzó a ser efectiva en el continente. En el caso del Nuevo Reino de Granada, esto quedó demostrado con la llegada en El 29 de marzo de 1590 de la primera delegación de curas jesuitas conformada por los religiosos Francisco de Victoria, Antonio Linero y el coadjutor Juan Martínez²⁰⁴. A lo cual más tarde conllevaría al nombramiento en 1599 como arzobispo a Bartolomé Loboguerrero, quien reestructuró y organizó en materia administrativa e ideológica el desgastado y hasta cierto punto maltrecho

²⁰⁴ Estela Restrepo Zea, "El primer catecismo en lengua mosca. Santafé, 1605", *Revista Colombiana de Educación*, núm. 59, Bogotá, julio-diciembre, (2010) 75.

arzobispado neogranadino²⁰⁵. Entre sus reformas, se destaca el sínodo diocesano realizado en 1606 y del cual surgiría el primer catecismo en lengua muisca en el Nuevo Reino. De la misma manera y con una idea muy similar, el arzobispo Fernando Arias de Ugarte convocaría un sínodo diocesano veinte años más tarde, pero en el cual no se darían cambios trascendentales a lo elaborado por Loboguerrero, en cambio confirmó y buscó darle continuidad al modelo evangelizador que se implementó desde inicios del siglo.

La principal influencia que tuvo Bartolomé Loboguerrero en la elaboración de este catecismo y el énfasis que se les dio a las doctrinas en el Nuevo Reino a partir de este texto, estaba basada en la experiencia evangelizadora en el Perú. El principal insumo que utiliza el arzobispo es el concilio limense de 1583, el cual partió como referente para desarrollar el texto y las disposiciones del mismo en el territorio que ahora tenía a su cargo, como lo dispone:

La doctrina que se enseñará en todo este nuestro Anzobispado assí en las Yglesias como en las escuelas de españoles, será la aprobada por el concilio limense, que va puesta en este summario con su cathecismo, y no se enseñe otra alguna por la importancia grande de la uniformidad de esto lo qual se manda a los curas y sacristanes, maestros de escuela y Padres de familia, y a las demás personas a quien tocare, en virtud de sancta obediencia y de diez pesos repartidos al modo dicho, S.S. Approbante. Siguiendo la Yglesia sancta, el exemplo de los sanctas Appóstoles, del señor, y la doctrina de sanct Pablo, ha enseñado y enseña en todas las partes, la doctrina christiana en las lenguas propias de todas las provincias y naciones, adonde entra de nuevo el Evangelio, como enseñan y mandan los sanctos concilios, y lo mismo se haze y guarda en todas las Yndias orientales y occidentales, por más bárbaras que sean las naciones, y más difficultosas sus lenguas, por el qual medio han entrado en la Yglesia y recibido el Evangelio tanta multitud de reynos y provincias, como se sabe²⁰⁶

El argumento principal que utilizó Loboguerrero fue la efectiva implementación de lo dispuesto por el concilio limense, el cual seguía lo mandado por Trento y había

²⁰⁵ Rodrigo Santofimio Ortiz, "Don Bartolomé Lobo Guerrero" 24.

²⁰⁶ Bartolomé Loboguerrero, "Constituciones sinodales, Documentos para el estudio de la catequesis en Colombia" *Theologica Xaveriana*, (77/76). Recuperado a partir de <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/22311>, (2018) 483.

gozado de una buena experiencia en la práctica doctrinaria en el Perú. Al contrario de lo que según el arzobispo pasaba en el Nuevo Reino de Granada, en el territorio incaico “el dho concilio se han reformado aquel arzobispado y sus sufragáneos y se gobiernan felicísimamente, con gran fructo de españoles e yndios, y que en estos veynte años no han tenido que quitar ni añadir, y por saber assí mismo que todas las cosas de aquel reyno son muy símbolos y semejantes a las deste”²⁰⁷, por lo cual se basa casi exclusivamente en lo dispuesto allí. Es de remarcar que en el sínodo de Loboguerrero y en lo dispuesto en el catecismo no se menciona el trabajo hecho por sus antecesores, ya que se pasa por alto el catecismo de fray Luis Zapata Cárdenas y el sínodo realizado por Juan de los Barrios. Otra influencia importante fue el rol de inquisidor que tuvo Loboguerrero en el arzobispado de Nueva España, donde tuvo contacto con los diferentes catecismos producidos en lenguas nativas, especialmente el Náhuat. Probablemente tuvo noticias del catecismo de Alonso de Molina el cual fue un referente para la evangelización de las comunidades del Virreinato Novohispano.

Lo más innovador del catecismo de Loboguerrero es su disposición de que este sea obligatoriamente traducido al muisca, lengua más importante del Nuevo Reino. Los catecismos anteriores a este estaban escritos en español y también mencionaban la importancia de enseñar dicho escrito en la lengua de los nativos, pero descargaba prácticamente toda esta función en el proceso de enseñanza del cura doctrinero y su experiencia en la comunidad; por su parte, el catecismo de Loboguerrero fue efectivamente traducido al muisca y dispuesto a su circulación entre los curas del Nuevo Reino. La traducción del catecismo al muisca se da bajo mandato del sínodo provincial y además respaldada por el presidente de la Real Audiencia, don Juan de Borja, lo cual generó que su implementación se hiciera de una mera más efectiva²⁰⁸.

²⁰⁷ Bartolomé Loboguerrero, “Constituciones sinodales, Documentos para el estudio de la catequesis en Colombia” 482.

²⁰⁸ “Para remedio de lo qual, sancta synodo approbante, mandamos a todos los curas de los yndios desde nuestro arzobispado, so pena de ex comunión mayor, que dentro de dos meses desta publicación, enseñen a sus indios la dicha doctrina christiana en la lengua mosca, adonde se habla y entiende” (...) “Todos los domingos y fiestas de yndios prediquen los curas a sus indios en la lengua la explicación de la doctrina, so pena de quatro pesos

El arzobispo Loboguerrero y el sínodo que convocó hizo hincapié en que “Mandamos assí mismo, s.s.a., en virtud de sancta obediencia, a los vicarios de los demás partidos, que dentro de quatro meses, desta publicación, juntando las mejores lenguas que hubiere en los tales pueblos, traduzgan la misma doctrina y catecismo de Lima en la lengua que se usa en los tales partidos”²⁰⁹ para lo cual trajeron a los padres José Dadey y Martín de Funes (rector del Colegio de San Bartolomé) con conocedores del Chibcha y uno de los miembros de la Real Audiencia.²¹⁰ Lo bien organizado que fueron las disposiciones del sínodo y el conocimiento más cimentado de la lengua muisca permitieron que se realizara de una forma más efectiva el proceso de traducción y circulación de dicho escrito.

El catecismo en sí tiene las características de los textos producidos anteriormente no solo en el Nuevo Reino de Granada sino también a lo largo de todo el continente americano. Las principales dificultades que se presentaron en las traducciones a las lenguas nativas fue el uso de los conceptos, ya que, por diferencias culturales evidentes, es claro que existieran términos disímiles entre ambos grupos o inclusive inexistentes de una cultura a otra. El catecismo de Loboguerrero en su traducción tiene muchos hispanísmos, por lo cual se da el empleo frecuente de una estrategia de traducción más creativa, lo cual pudo ser más efectiva, que se basó en una traducción libre o no literal²¹¹. Es posible observar en el catecismo el uso de diferentes términos para hacer más comprensible las intenciones dogmáticas del

por cada vez que lo dexaren de hazer, y de que si fueren remissos en cosa tan importante serán castigados por nuestros visitadores, sobre que les encargamos la conciencia. Y para que esto (fol. 4 v) tenga debido efecto, todos los curas que no saben la lengua de los yndios la aprendan dentro de seis meses, so pena de que no lo haziendo serán privados de las tales doctrinas. Y para facilitar más esto, el Cathedrático, con el ayuda que se le señalará, traduzga por vía de sermones el catecismo grande del Perú, que es declaración de toda la doctrina”. Bartolomé Loboguerrero, “Constituciones sinodales, Documentos para el estudio de la catequesis en Colombia” 483-485.

²⁰⁹ Bartolomé Loboguerrero, “Constituciones sinodales, Documentos para el estudio de la catequesis en Colombia” 484.

²¹⁰ Alonso de Zamora, *Historia de la provincia de San Antonio del Nuevo Reino de Granada. Biblioteca popular de la cultura colombiana*, v. (Bogotá: Colombia, Ministerio de Educación, Lib. 4, Cap. 7 1945) Nota 163.

²¹¹ Facundo Manuel Saravia, “Catecismo breve en lengua chibcha o muisca”, ponencia, *Jornada de discusión multidisciplinaria sobre los grupos indígenas prehispánicos de la Cordillera Oriental - Yn obac guisca*, ICANH, (8 de noviembre del 2018) 24.

mismo, términos como “Vida” no fueron posibles encontrar un símil en el muisca, la misma palabra “Dios” no se reemplaza por el termino nativo, sino que se utiliza la forma hispánica, para evitar confusiones²¹². El catecismo entonces es un esfuerzo de los curas doctrineros por aplicar de una manera más acertada el evangelio en términos asequibles para los nativos, tratando de no generar confusiones comunes en las traducciones y adaptaciones a los lenguajes indígenas. Además, está claro el proceso transcultural, ya que no se está eliminando lo propio de los naturales, sino que, en el proceso de traducción, quedan inmersos diferentes elementos los cuales permiten una mezcla cultural interesante sustentada al menos desde lo lingüístico.

La influencia de este catecismo y su traducción fue inminente, tanto que sería la piedra angular para la evangelización en el Nuevo Reino de Granada a lo largo del siglo XVII. En 1625 el obispo Fernando Arias de Ugarte convocó a un nuevo sínodo diocesano, donde se renovó el catecismo que se había tratado años antes y traducido al Muisca, solo que en este momento la traducción de este se extendió a pueblos más alejados, como se venía haciendo:

Y puesto que en las Provincias de Tunja, Mérida, Muzo y La Palma, en la visita general hecha recientemente por el Arzobispo, fue llevada a cabo una traducción del ya dicho Catecismo a la lengua de los mismos indios, con gran diligencia y trabajo por parte del R. P. Miguel Jerónimo de Tolosa, S.J., juntamente con el consejo de otros peritos, la cual versión fue aprobada por el mismo Arzobispo, establécese también bajo la misma sanción que con ese catecismo y no con otros se enseñe a los indios.²¹³

²¹² Los ejemplos de las diversas traducciones en el catecismo son muchos como muestra Saravia “No deja de ser llamativa la traducción de “alcanzar su gracia y amistad” como “salvarse del peligro/muerte con Dios”. Aparentemente, los gramáticos coloniales no lograron encontrar en chibcha un equivalente adecuado para palabra “vida”, por lo que se vieron obligados a buscar diversas maneras de traducir las oraciones que la incluían. En este caso, se optó por traducir “después de esta vida” como “después que [las personas] hayan muerto””. Mas adelante en el mismo texto dice: “Este catecismo es el único texto en las fuentes primarias que utiliza la palabra psihiqua “cacique” para referirse a Jesucristo”. Facundo Manuel Saravia, “Catecismo breve en lengua chibcha o muisca”, ponencia, *Jornada de discusión multidisciplinaria sobre los grupos indígenas prehispánicos de la Cordillera Oriental - Yn obac guisca*, ICANH, (8 de noviembre del 2018) 28 – 29.

²¹³ Fernando Arias de Ugarte, “Concilio provincial de Santa Fe” Según la transcripción hecha por J. Restrepo Posada José Restrepo Posada, “El sínodo provincial” en *Theologica*

El trabajo entonces de traducción de catecismo en el Nuevo Reino de Granada se consolidó con el transcurrir de los años del siglo XVII, un obispo tras otro buscó la implementación efectiva de la doctrina por medios escritos y los catecismos fueron la principal herramienta para esto. A su vez, los procesos de hispanización se adelantaron y cada vez más la sociedad neogranadina se occidentalizó, los esfuerzos a inicios de siglo de los jesuitas, la formalización de la educación, la fundación de colegios, la alianza con la real audiencia y la organización encaminada a un mismo objetivo, permitieron que la religión fuera el principal motor a lo largo del siglo XVII de la transformación cultural de los indígenas de todo el territorio del Nuevo Reino de Granada.

2.5 El reflejo de los sínodos diocesanos y el impacto de los catecismos en la sociedad

A lo largo de esta tesis de ha venido tratando el tema de los catecismos y diferentes textos litúrgicos en los procesos de evangelización en el Nuevo Reino de Granada, no obstante, es necesario detenerse a analizar la influencia que pudieron tener estos escritos en la sociedad neogranadina. Una de las principales fuentes donde podemos observar el impacto de estos escritos es por medio de los diferentes sínodos diocesanos que se realizaron en el territorio jurisdiccional del arzobispado de Santa Fe. Estas fuentes son importantes, ya que son el derrotero de las disposiciones de las autoridades eclesiásticas con relación a las necesidades de su territorio²¹⁴. La reunión de los sínodos diocesanos y los concilios provinciales eran encuentros eclesiásticos similares, pero de estos últimos no se tiene noticia que se hayan convocado en el Nuevo Reino durante toda la colonia, fueron promovidos por el Concilio Tridentino entre las reformas que organizaron a la Iglesia.²¹⁵ Consistían

Xaveriana, Núm. 14 (1964)
<https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/28855> (consultado el 5 de marzo de 2020) 170.

²¹⁴ José Antonio Fuentes Caballero, "El Sínodo diocesano" *Ius Canonicum*, Pamplona Tomo 21, N.º 42, (Jan 1, 1981): 543-566.

²¹⁵ Concilio de Trento, Sess. XXIV, De Reform. Cap. II.

en reunir en la catedral metropolitana o la centralidad del obispado a los diferentes religiosos que se desempeñaban en la diócesis o arquidiócesis según fuera el caso y a partir de estas congregaciones tomar decisiones con relación a los pasos a seguir en las labores de evangelización en su jurisdicción.²¹⁶ Esto se hacía con la intención de unificar procesos y generar transformaciones generales, debatiendo y compartiendo sobre las necesidades principales de las parroquias, doctrinas y el estado de las almas de los diversos lugares donde llegaban los religiosos. Muchos sínodos fueron importantes no solo para crear políticas evangelizadoras propias para un lugar, sino que su relevancia fue tan marcada que sirvieron como referentes de lugares muy lejanos, como es el Sínodo Limense celebrado en 1583, el cual tendría gran influencia en todos los sínodos que se realizaron en el Nuevo Reino a partir de la fecha.

El primer sínodo del cual se tiene noticia en el territorio colombiano, fue el convocado por el obispo fray Juan del Valle en Popayán, en el año de 1555. Se conoce muy poco sobre este sínodo, pero como indicó Juan Friede, su principal objetivo fue una clara regulación y organización de los encomenderos de la provincia, ya que a su juicio se extralimitaban con los naturales.²¹⁷ Está dividido en dos partes la primera habla sobre la organización de la Iglesia y la relación con la feligresía, mientras que la segunda parte se enfoca directamente en los indígenas. Un año más tarde al de Popayán, en 1556, el obispo de Santa Fe fray Juan de los Barrios, reunió un sínodo diocesano propio del Nuevo Reino de Granada, en el cual abordó diferentes temas de los procesos de evangelización que se debían organizar en su obispado.²¹⁸ De una forma similar al payanes, una de las preocupaciones centrales de este sínodo, fue la situación que se presentaba con los encomenderos con relación a las doctrinas, ya que no cumplían con su responsabilidad de

²¹⁶ José Antonio Fuentes Caballero, "El Sínodo diocesano" *Ius Canonicum*, Pamplona Tomo 21, N.º 42, (Jan 1, 1981) 543-566.

²¹⁷ Juan Friede, *Vida y luchas de Don Juan del Valle primero obispo de Popayán y protector de indios*, (Popayán: Obra auspiciada por el Arzobispado de Popayán, 1961), p. 139-143.

²¹⁸ Juan de los Barrios, "constituciones sinodales, Documentos para el estudio de la catequesis en Colombia", *Theologica Xaveriana*, No. 77/76, (2018). <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/22311>, (Consultado el 18 de noviembre 2019) 440.

impartirles el evangelio. Estos dos encuentros eclesiásticos, contemporáneos entre sí, marcaron los primeros esfuerzos de las autoridades religiosas que comenzaron a organizar la evangelización de los territorios, después a las campañas de conquista y la fundación de ciudades que para estos lugares llevaba alrededor de quince años consolidándose, desde las expediciones de los diferentes conquistadores.

El sínodo de Juan de los Barrios es ilustrativo en materia de lo escrito, ya que, entre sus órdenes, manda que en las doctrinas se coloquen escritos que estén al alcance de todos y que inclusive se puedan desprender, para hacer uso de estos.²¹⁹ Refleja entonces que, desde estos primeros sínodos, los textos escritos tienen un rol protagónico en la forma como los sujetos se relacionaban con la religión por medio de este material, acercando a ellos el conocimiento sagrado. Pero a su vez, funcionaba como sistema simbólico, los naturales al entrar en contacto con lo escrito, comenzaban a insertarse en las practicas occidentales²²⁰. Mas adelante, en el año de 1576, el catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas sería otro texto de referencia, el cual se analizó en el capítulo anterior, pero que, inscrito en las dinámicas de lo escrito, es menester analizar en este punto su impacto real en la sociedad neogranadina. Partimos entonces de estas primeras políticas evangelizadores por medio de lo escrito, para determinar en los diferentes sínodos que le siguieron, la influencia de estas y el estado de las diócesis después de estos primeros esfuerzos evangelizadores.

Pasaron casi cincuenta años, con la llegada del jesuita Bartolomé Loboguerrero como arzobispo para que se convocara nuevamente a un sínodo diocesano. El dos de septiembre de 1606, el nuevo arzobispo del Nuevo Reino de Granada, defensor incansable de las órdenes del concilio tridentino, como buen jesuita que era, a su llegada al banquillo arzobispal convocó a un sínodo diocesano para reordenar una

²¹⁹ Juan de los Barrios, “constituciones sinodales, Documentos para el estudio de la catequesis en Colombia” 440.

²²⁰ Clifford Geertz, “La religión como sistema cultural” en *Las interpretaciones de la cultura*, Clifford Geertz ed. (Barcelona: Editorial Gedisa, 1973).

maltrecha y mal organizada arquidiócesis neogranadina, como lo comenta el mismo Loboguerrero:

En todas las metrópolis, de quando en quando, y en todas las yglesias, Archiepiscopales y episcopales, congregaciones synodales más a menudo, en este arzobispado no se a hecho jamás concilio provincial, ni congregación synodal en quarenta y cinco años. Y aunque nuestros predecesores abrán tenido justa causa para ello; probablemente (fol. 1 v) podemos entender que esta lo ha sido muy principal del lamentable estado que toda esta tierra tiene en lo espiritual, assí en lo que toca a los españoles, por los muchos vicios y olvido de Dios nuestro señor en que viven muchos, como en los yndios, por el poco conocimiento que del mismo señor y de su evangelio tienen, estando los más dellos tan ydólatras y ciegos con los errores antiguos, como antes que hubiera llegado a estas partes la luz de nuestra sancta fe.²²¹

El texto del sínodo de Loboguerrero y en general sus disposiciones, lo que evidencian es que las políticas evangelizadoras de sus antecesores no tuvieron mayor influencia en la sociedad Neogranadina. En sus disposiciones, abarca prácticamente los mismos problemas que Juan de los Barrios o fray Luis Zapata Cárdenas denunciaban tiempo atrás y que pese a sus esfuerzos por medio del sínodo del primero o el catecismo del segundo, en la práctica siguió siendo un problema mayúsculo la evangelización de los naturales, debido a las trabas de los encomenderos, la poca preparación de los curas doctrineros y las características propias del territorio.

Con relación al catecismo de Zapata Cárdenas, podemos concluir que su relevancia en la sociedad de la época también estuvo marcada por la poca eficacia y aplicación asertiva de este texto escrito en las doctrinas. Siguiendo el análisis que realiza John Jairo Marín sobre el impacto del catecismo, estuvo enfrentado a la poca colaboración recibida por los encomenderos, quienes no variaron su comportamiento en todo el siglo XVI, caracterizándose por imponer trabajos excesivos a los indígenas, no les permitían presentarse a misa o a las doctrinas, ni recibir los sacramentos; tampoco mantenían una doctrina constante en sus

²²¹ Bartolomé Loboguerrero, "Constituciones sinodales, Documentos para el estudio de la catequesis en Colombia" 481.

encomiendas y mucho menos cumplían con las ordenes de ornamentos y espacios necesarios para la impartición del evangelio²²². Por lo que se puede observar, el catecismo no tuvo ningún efecto sobre el comportamiento de los encomenderos, y esto en parte se debió a que las autoridades eclesiásticas tenían muy pocas herramientas para sancionarlos y obligarlos a cumplir con las leyes establecidas.

Por otro lado, en el año de 1617 se volvió a convocar a un sínodo diocesano en Popayán, organizado por el obispo Juan González de Mendoza, destacado porque escribió un famoso libro sobre China²²³. Fue nombrado obispo de dicho lugar, pero no tomó el cargo pues lo mandaron como obispo a Popayán. Para este sínodo ordenó la asistencia de todos los clérigos y religiosos adscritos al obispado. En el capítulo séptimo, se ordenó la enseñanza de las doctrinas en quechua, mientras el castellano se iba a realizar en las áreas donde fuera más conveniente hacerlo y los nativos lo hablaban.

Y que por experiencias se ve cuán difícil es a los indios de estas provincias el aprender la doctrina en la lengua española y cuan fácilmente entran en ella enseñándosela en la lengua general del inga en que con facilidad entenderán todo lo que cerca de ella se les debe enseñar, ordenamos y mandamos que en el distrito de esta ciudad en el de Almaguer, Timana, Jamboló y en Torimo se les enseñe a los indios la doctrina y catecismo en la lengua del Inga y en las provincias de Calí, Anserma y Antioquia por ser los indios ladinos en a lengua española.²²⁴

Al igual que lo que se refleja en la situación y el desarrollo del estado de evangelización de los naturales en el Nuevo Reino de Granada, en la provincia de Popayán, la continuidad de los problemas de la evangelización se muestra por

²²² “En efecto los relativos cambios aportados por el Catecismo no fueron el resultado de un proceso lineal por el cual un acto legislativo cambia como por arte de magia la realidad. Se trata, más bien, de un proceso dialectico, de idas y venidas, de altos y bajos, de construcción y deconstrucción. No se puede negar que el Catecismo haya producido cambios en la sociedad neogranadina, pero decir que la cambió no es posible” John Jairo Marín Tamayo, “El catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas”, 185.

²²³ Juan González de Mendoza, *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reyno de la China, sabidas assí por los libros de los mesmos chinas [sic], como por relación de religiosos y otras personas que an estado en el dicho reyno...*, (Roma: a costa de Bartholomé Grassi, en la Stampa de Vincentio Accolti, 1585).

²²⁴ Javier Piedrahita, *Historia eclesiástica de Antioquia*, (Medellín: Editorial Granamericana, 1973), 41.

medio de las disposiciones del sínodo, que reguló cuestiones similares a las tratadas más de cincuenta años atrás por Juan del Valle. En todo el siglo XVI en la provincia de Popayán, el impacto de la evangelización y por consiguiente de los textos litúrgicos pasó a un segundo plano, esto se dio principalmente por dos factores: siempre existió una sensación de una conquista inacabada en la mayoría de los poblados de la provincia, las fronteras con los nativos, que en su gran mayoría eran belicosos, mantenían en estado de alerta y con una vocación más hacia la guerra a las autoridades civiles de la época. Una segunda razón fue el interés prácticamente exclusivo con relación a la economía de extracción que se dio en la provincia no solo en siglo XVI sino en tiempos posteriores, esto caso que las autoridades se enfocaron en la búsqueda de minas de oro como las ubicadas en la ciudad de Toro, o de más difícil acceso como las del Chocó, las cuales eran constantemente asediadas por los indios²²⁵.

Tuvo especial influencia de los designios del concilio limense de 1583, en los sínodos y las políticas evangelizadores en el Nuevo Reino de Granada a partir de ese momento. Volviendo a Loboguerrero, es necesario mencionar que producto del sínodo que convocó es producido un breve catecismo el cual fue traducido al muisca, como también se hizo especial hincapié en la necesidad de enseñar la doctrina en la lengua de los nativos. Si bien, no hay un reconocimiento público a las disposiciones del arzobispo Zapata Cárdenas, que antes que él también había comenzado con estas políticas evangelizadoras en el Nuevo Reino, sin desconocer que como dice Marín: “los concilios limense de 1567 y 1583 fueron los primeros en la América española en reconocer la importancia de la enseñanza de la doctrina en dichas lenguas y es por ello que el catecismo de 1583 fue publicado en castellano, aimara y quechua, lo que llevó al sínodo a exigir la traducción de la doctrina y del catecismo de Lima al mosca y a otras lenguas del reino”²²⁶. De igual manera, a

²²⁵ Juan David Montoya Guzmán, “¿Conquistar indios o evangelizar almas? Políticas de sometimiento en las provincias de las tierras bajas del Pacífico (1560-1680)” *Historia Crítica*, No. 45, Bogotá, septiembre diciembre (2011) 10-30.

²²⁶ John Jairo Marín Tamayo, “El catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas” 182.

inicios del siglo XVII, se producen textos litúrgicos que es necesario analizar su impacto en la sociedad neogranadina más adelante.

El último sínodo del cual se tiene noticia en el siglo XVII en el arzobispado de Santa Fe, fue el convocado por fray Fernando Arias de Ugarte en el año de 1625. Si bien, entre el sínodo de Loboguerrero y de Arias Ugarte no pasó tanto tiempo como lo fue entre los encuentros anteriores, una de las principales observaciones que hace Arias de Ugarte es que esa brecha temporal tan marcada entre estas reuniones eclesiásticas, generó la aparición de prácticas indebidas entre los naturales:

Como la recta doctrina de la fe y la disciplina de la Iglesia nos enseñan qué debemos creer y obrar, y como esta reciente Iglesia del Nuevo Reino de Granada, plantada como nueva semilla, debido a las dificultades de los tiempos no se haya estabilizado porque, lo cual es muy de deplorar, no ha habido en tantos años la luz de un Concilio Provincial para que no crecieran tanto los vicios, para extirpar de las mentes la ignorancia, madre de todos los errores y vicios, para impedir la propagación del error, para afirmar más hondamente la fe que produzca frutos de vida eterna.²²⁷

Las disposiciones del sínodo de Arias de Ugarte son muy similares a lo que hizo Loboguerrero años atrás. Por medio de este escrito podemos ver la persistencia de ciertas dificultades en las doctrinas y los métodos de evangelización. No obstante, hay un reconocimiento a los esfuerzos anteriores desde la llegada de los jesuitas al Nuevo Reino y apoyados especialmente en la alianza civil y religiosa que se mantendría durante la presidencia de Juan de Borja en la Real Audiencia²²⁸. Pero las problemáticas en cuanto a la capacidad de los religiosos, su escaso número y la continuidad de prácticas de las religiones tradicionales nativas, muestran que el resultado del catecismo de Loboguerrero y sus primeras disposiciones aun no eran significativas para generar un profundo cambio en la sociedad neogranadina. De

²²⁷ Fernando Arias de Ugarte, "Concilio provincial de Santa Fe" Según la transcripción hecha por J. Restrepo Posada José Restrepo Posada, "El sínodo provincial" *Theologica Xaveriana*, Núm. 14 (1964) <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/28855> (consultado el 5 de marzo de 2020) 167.

²²⁸ Carlos Restrepo Canal, "Gobierno de don Juan de Borja en el Nuevo Reino de Granada (1605-1628)" *Revista de Indias*, Madrid, T. 12, (Jan 1, 1952).

esta manera, para Arias Ugarte existía una preocupación notoria en lo redactado en sus disposiciones sinodales, para que se cumplieran en efecto:

Según que está ordenado por los Sagrados Cánones que lo que fuese determinado en Sínodo Provincial sea de nuevo publicado por cada Obispo en su Diócesis teniendo cuidado de que llegue a noticia de todos; considerando además de que de la diligencia de cada Obispo depende el que se logren los frutos previstos: deseando este Santo Sínodo que su labor en Cristo no permanezca inútil, ordena con toda fuerza invocando el juicio divino, a todos los Obispos y oficiales eclesiásticos que, tanto en las catedrales como en las principales parroquias de las iglesias de sus Diócesis, lean solemnemente y publiquen los decretos del presente Sínodo.²²⁹

El sínodo diocesano de Fernando Arias de Ugarte fue el último en el territorio neogranadino y sus disposiciones siguieron teniendo validez hasta el siglo XVIII. Los acelerados procesos de mestizaje y consolidación del poder colonial español en el Nuevo Reino fueron determinantes para que se comenzaran a observar cambios en los métodos de cristianización. Sin embargo, no fue un proceso homogéneo y estable, la permanencia de prácticas nativas, el enfrentamiento de las cosmogonías y los esfuerzos evangelizadores marcaron las características propias de una sociedad colonial que hasta ese momento apenas se estaba consolidando.

Las pretensiones con la elaboración de los catecismos, estaba dictaminada bajo la idea de organizar las doctrinas bajo unos parámetros claros y concisos. La evangelización en la lengua de los nativos era la recomendación de la corona para la época, pero ni siquiera entre las mismas ordenes había constancia bajo una política clara de evangelización, como lo muestra el catecismo de Dionisio de Sanctis. Por otro lado, la traducción de los catecismos trajo consigo sus propios problemas. No era fácil que los curas memorizaran y dijeran tal cual los catecismos, incluso cuando la traducción podía hacerse de la manera más simple. Pero

²²⁹ Fernando Arias de Ugarte, “Concilio provincial de Santa Fe” Según la transcripción hecha por José Restrepo Posada, “El sínodo provincial” *Theologica Xaveriana*, Núm. 14 (1964) <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/28855> (consultado el 5 de marzo de 2020) 177.

significativamente más complicado era que los nativos adoptaran los complejos dogmas cristianos bajo una norma que en muchos escenarios eran impuestas.

En el siguiente capítulo se analizará como la influencia de estos catecismos en la sociedad neogranadina del siglo XVII fue discutible, ya que las prácticas doctrinarias marcaban otras formas de evangelización. Características puntuales marcaron las dinámicas religiosas del siglo XVII, como fueron la constante precariedad de las doctrinas, el despoblamiento de los repartimientos y encomiendas de los nativos, las dificultades de los territorios de frontera; además, de la persistencia notable de las formas de religiosidad nativa, que confluyen en una amplia gama de complejidades sociales durante la colonia, donde los catecismos escritos se quedaron cortos, para resolver las necesidades de la evangelización de los indios.

CAPITULO 3

Del papel a la realidad: Impacto de la evangelización en la sociedad del Nuevo Reino de Granada en el siglo XVII

Las transformaciones culturales y el impacto que tuvo el uso de escritos en la evangelización del catolicismo en el Nuevo Reino de Granada son de un carácter cuando menos, discutible. La permanencia de prácticas religiosas entre los nativos, la precariedad de la enseñanza de la doctrina cristiana y el trasfondo cultural, marcado por la imposición y el asentamiento del sistema colonial, hace que analizar la evangelización en todo el continente, al menos para los siglos XVI y XVII sea un tema complejo. Para el caso de los obispados y tierras adjuntas al Arzobispado de Santa Fe en el Nuevo Reino de Granada, el proceso de conversión de los indios fue igual o más complicado que en el resto de América²³⁰. No obstante, la reinterpretación que se dan los sujetos, dentro de la imposición de un nuevo sistema social y cultural, fue muy variable.²³¹ Este periodo está marcado para los nativos, por las luchas de preservar lo propio, mientras a su vez se entabla la necesidad de sobrevivir en una nueva realidad, la cual trae consigo sus propias dinámicas, entre ellas la religión y los aspectos propios de la doctrina.

La experiencia doctrinaria en el Nuevo Reino de Granada, fue muy diversa en las diferentes regiones que componían la jurisdicción eclesiástica del arzobispado para la época. Un reflejo claro de esto son los informes registrados en las visitas generales y eclesiásticas elaboradas en el siglo XVII, de las cuales se analizaron

²³⁰ El territorio del Nuevo Reino de Granada se diferenciaba principalmente de otras zonas como México o el Perú, por la gran variedad cultural de los nativos, quizás una experiencia cercana con lo que era el Virreinato del Perú, que a su vez fue el punto de referencia para la mayoría de las campañas evangelizadoras en el siglo XVII, usándolo como ejemplo para ellas. Sobre algunas características de la similitud con el Perú y el Nuevo Reino de Granada. Mario L. Grignani, "La legislación eclesiástica de Toribio Alfonso de Mogrovejo, segundo arzobispo de Lima: la Regla Consueta y los sínodos diocesanos" en *Normatividades e instituciones eclesiásticas en el virreinato del Perú, siglos XVI–XIX*, Otto Danwerth, Benedetta Albani, Thomas Duve, Frankfurt: Max Planck Institute for European Legal History, (2019) 20

²³¹ Nathan Wachtel, *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)* (Madrid: Alianza, 1971)

algunas de las más relevantes para observar en las fuentes que características se presentaban en zonas como Antioquia o Cartagena, y a su vez regiones más cercanas al centro de poder arzobispal como eran las zonas cercanas a Tunja y la misma Santa Fe.

El estado de la conversión de los naturales en el siglo XVII era precario, ya que, en el papel estos de una u otra manera habían tenido contacto con el cristianismo, pero de una forma dispersa y poco continua, lo cual posibilitó la permanencia cultural de aspectos espirituales tradicionales de los nativos. En este capítulo, se vislumbrará principalmente al estado de las doctrinas que reflejan las visitas y un poco en torno a cómo la persecución de las formas de religiosidad nativas se volvió más intensa, con campañas dirigidas desde el poder eclesiástico y civil. Esto último con el objetivo de asociar lo que esperaban los catecismos y los lineamientos doctrinarios, con relación a la práctica real y aplicación de estos. En las fuentes relacionadas con los juicios seguidos por idolatría, se hace evidente como, pese a los esfuerzos por la evangelización de los indios, el proceso cultural generado en este intercambio, fue mucho más complejo que tan solo reducirlo a un entero fracaso de parte de los cristianos, como a su vez, tampoco es posible hablar de éxitos en torno a la conversión, ya que es una realidad variopinta, marcada por las luchas de una población indígena, que no olvidó sus prácticas milenarias y aceptó la fe católica de una forma pasiva.

3.1 estado de las doctrinas en la jurisdicción del Arzobispado de Santa Fe

A inicios del siglo XVII, se da en el Nuevo Reino de Granada un cambio significativo con relación a los poderes civiles y eclesiásticos que habían administrado el poder hispánico en el territorio hasta el momento. La llegada de los jesuitas en 1599, dejó de lado el poderío de las ordenes mendicantes, quienes se habían encargado principalmente de la distribución de doctrinas y los procesos religiosos hasta la época. También, con el arribo en 1605 del presidente don Juan de Borja, se reestructuró el poder civil en la audiencia, ya que hubo mayor control por parte de

esta, por medio de una exhaustiva organización del gobierno, una alianza estratégica con la iglesia y la búsqueda de conocer los resultados de alrededor de más de medio siglo de presencia española en el territorio²³². Con base a este reordenamiento, se dieron muchas visitas en los primeros veinte años del siglo XVII, las cuales dieron cuenta del estado de encomiendas, haciendas y por supuesto de doctrinas, dejando una preciada fuente para mirar el mundo colonial de inicios del siglo y las medidas que se tomaron a partir de estos descubrimientos.

Los oidores de la Real Audiencia fueron encomendados a realizar visitas a la tierra en las diferentes provincias y gobernaciones que hacían parte del territorio del Nuevo Reino de Granada. Durante el siglo XVI, fueron constantes las informaciones de lugares más cercanos a Santa Fe, debido a su cercanía y relativa estabilidad, se tenía más información de las encomiendas y doctrinas del Nuevo Reino. No obstante, también en las fuentes se evidencia el malestar por el poco control de dichas zonas y la diferencia del estado de la evangelización no es tan representativa con otros lugares como se supondría. En otros territorios, como la gobernación de Antioquia, la primera visita a la tierra la realizó el oidor Francisco Herrera y Campuzano, en los años de 1612 a 1616; durante todo el siglo XVI, las autoridades civiles y eclesiásticas se rehusaron a adentrarse a Antioquia, bajo la idea de ser un territorio belicoso y peligroso para transitar.²³³ Por los mismos años, en la gobernación de Cartagena y también en partes de jurisdicción de la gobernación de Antioquia cercanas a la primera, el oidor don Juan de Villabona Zubiaurre realizó una visita general, dando cuenta del estado de la gobernación. Ambas visitas perseguían objetivos similares y reflejan algunos aspectos del trato a los nativos,

²³² Manuel Lucena Salmoral, "Presidentes de Capa y Espada (1605-1628)", en *Historia Extensa de Colombia*, vol. III, tomo 2 (Bogotá: Ediciones Lerner, 1965).

²³³ O así lo manifestaban los vecinos de las ciudades fundadas en Antioquia, como eran Santa Fe, Zaragoza, en un comienzo no era de Antioquia, entre otras; puede en parte que estos relatos fueran exagerados con la intención de persuadir a los entes de control, llegar hasta la gobernación y observar el manejo que se le estaba dando tanto a las encomiendas como las doctrinas. De esta manera, la visita realizada en 1558-1559 por el oidor Tomas López Medel, en compañía del obispo Juan del Valle, no llegó sino hasta las poblaciones de Anserma y Arma, pues alegaron que era peligroso adentrarse a las villas de Antioquia por el estado belicoso en el cual se encontraban los nativos. La visita: Tomas López Medel, *Visita a la Gobernación de Popayán, libro de tributos (1558-1559)*, Trans. Berta Ares Queija (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1989)

por parte de sus encomenderos y curas, como a su vez muchas situaciones sociales que en las cuales vivieron las personas que habitaban dichos territorios a inicios del siglo XVII.

Las visitas son un recurso documental importante, sin embargo, es imperante mencionar que sigue siendo un medio elaborado por parte de la autoridad española, entonces hay que matizar su contenido y someterlo a crítica. Las visitas se pueden categorizar de diferentes maneras, existían visitas generales, las cuales eran normalmente realizadas por las autoridades civiles, y buscaban una tasación u dar informe completo sobre aspectos sociales, como la demografía y población; culturales, como el proceso de la evangelización; y económicos, como listado de precios y valores de productos. También, estas visitas tenían objetivos particulares, como las visitas eclesiásticas, organizadas principalmente por la autoridad religiosa y buscaban tener control sobre la conversión de las almas, el estado de doctrinas y a su vez, dimensionar las riquezas propias de la iglesia²³⁴.

Las visitas durante la colonia española tienen diversas características que es preciso tener en cuenta para sumergirse en su análisis, todo el conglomerado de documentación producida en cada una de ellas es producto de un proceso burocrático, en el cual se marcan claramente las categorías y la jerarquía social de la época²³⁵. Todo este proceso encabezado por el visitador general, un oidor de la Real Audiencia, el cual iba acompañado por toda una maquinaria estatal, que, sin duda, en el transitar por los poblados y encomiendas de los nativos llamaría la atención de quienes eran visitados. Estos indios, que eran contados, tasados y agrupados en categorías españolas, a su vez eran interrogados sobre la situación

²³⁴ Sobre la importancia de las visitas eclesiásticas. José Luis Mora Mérida, “la visita eclesiástica como institución en indias” *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas – Anuario de Historia de América Latina*, Vol. 17, (1980).

²³⁵ En palabras de Joanne Rappaport “En efecto, la performance burocrática de la visita crea una jerarquía social instantánea que corresponde a la plantilla europea, que privilegia los nobles sobre los plebeyos, los hombres sobre las mujeres, adultos trabajadores sobre niños y adultos mayores, categorías “puras” sobre categorías mezcladas. El mismo proceso se repite con los mandatarios indígenas menores, llamados capitanes, cada uno de los cuales tiene su cuerpo de tributarios” Joanne Rappaport, “Letramiento y mestizaje en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI y XVII”, *Diálogo Andino*, N.º 46, (2015) 10.

que vivían al interior de sus territorios, relación con los encomenderos y curas doctrineros, situaciones que se prestan para las más diversas interpretaciones. Una visión general, es que al ser interrogados por españoles y sometidos a una conversación entre desiguales, mucha de la información que vemos en las visitas están pasadas por el filtro hispánico. Esto, se prestaría para omisiones, exageraciones y cualquier tipo de manipulaciones que puede hacer el mediador, en este caso varios, ya fueran traductores, indios lenguas que acompañaban el interrogatorio o lo que el mismo escribano redactaba en el papel y que quedó para la posteridad.

Pese a la desconfianza que pueden generar documentos de estas características, donde llegamos a la voz de los nativos por medio de los españoles, no podemos subestimar su valor solo por esta condición. El hecho de que los intermediarios sean hispánicos, no le quita total veracidad a los informes que yacen en las visitas realizadas por parte de las autoridades, ya que su objetivo principal era precisamente escuchar la versión de quienes vivieron los abusos, los trabajos excesivos y las diferentes situaciones que se dieron en el conflictivo momento de la colonia. Negar a los nativos, que de forma valiente ofrecieron dar testimonio ante las autoridades, sobre los abusos cometidos por sus encomenderos con ellos y con sus mismos compañeros, temiendo incluso a repercusiones peores, es dejar de lado todo el complejo sistema de barreras sociales que muchos de estos nativos rompieron para poder hablar y denunciar.²³⁶

²³⁶ En palabras de Luis Miguel Córdoba “Entendiendo que tendrían que existir importantes diferencias entre las formas como los indígenas hablaban entre ellos mismos acerca de la violencia española y la forma como lo hacían frente a los oficiales españoles, creo que sus testimonios procedentes de las visitas son valiosos, entre otras razones, justamente porque nos sitúan ante un problema cultural que es el que deben afrontar quienes expresan los abusos sufridos en las propias condiciones que imponen sus dominadores. Invalidar sus testimonios bajo el argumento de que en ellos no se expresan con voz propia sería desconocer el extraordinario reto cultural que significa vencer el temor a los jueces y al poder de los encomenderos para buscar justicia en un ambiente jurídico creado por el grupo opresor. Cada línea de testimonios nativos copiados por un escribano español es un triunfo del declarante sobre el miedo que le imponían sus encomenderos y sobre el olvido que se cernía en torno a sus abusos” Luis Miguel Córdoba Ochoa, “La memoria del agravio en los indígenas según la visita de Herrera Campuzano a la gobernación de Antioquia (1614-1616)” *Revista Historia y Justicia*, N°3 (2014).

Por lo tanto, las visitas que se analizaron, muestran desde su propia perspectiva, una realidad de las doctrinas y el impacto que tuvo los proyectos evangelizadores desde los catecismos y los sínodos diocesanos analizados en el capítulo anterior. Develando que lo que en la teoría buscaba unos objetivos muy claros, como la evangelización en el idioma de los nativos, el uso de oraciones escritas y una enseñanza de los nativos, en la práctica tuvo serias dificultades y en cambio las estrategias de evangelización fueron de lo más variadas, conforma a las necesidades de cada lugar.

3.1.1 Doctrinas y despoblamiento en el Nuevo Reino de Granada

En los años de 1629 a 1630 se le dieron reales provisiones a Rodrigo Zapata, reconocido escribano y licenciado con mucha experiencia en visitas de la Real Audiencia de Santa Fe, para que visitara los repartimientos de Muzo y la Palma, con lo cual elaborara un informe sobre su población, pérdida de doctrinas y otros asuntos. Esta visita es ilustrativa porque no solo nos brinda el informe de Zapata, sino que parte de la visita realizada años atrás por el oidor Lesmes de Espinoza, brindando un cuadro comparativo maravilloso con relación a la población existente antes y después según las visitas, como también el estado progresivo de las doctrinas.

Durante el recorrido que hace Rodrigo Zapata por los diferentes repartimientos de Muzo y la Palma, se logró evidenciar que existía la presencia constante de religiosos, pero esto no significó que la evangelización fuera efectiva, sino que tuvo varias dificultades, similares a las que se trataron anteriormente en este trabajo. El escaso número de religiosos por repartimiento de nativos, la precariedad en la cual se encontraban las doctrinas y la constante barrera lingüística van a seguir siendo problemáticas en la evangelización a inicios del siglo XVII.

En el informe final de la visita, quedó claro que los curas doctrineros que se desempeñaban en la zona, debían desplazarse constantemente de un pueblo a otro, e impartir la doctrina en varios lugares alejados entre sí. Por lo general, un cura

era asignado a dos o tres repartimientos, donde debía estar por temporadas y moverse al otro²³⁷. Un ejemplo claro de esto, en palabras del Gobernador de la provincia de Tunja para la época, el capitán Francisco de Acuña, quien explicaba cuál era el ordenamiento realizado por Rodrigo Zapata, para los desplazamientos de los curas en las doctrinas de varios repartimientos:

Primera doctrina de clérigos en los aposentos de Nico con dos parroquias la una en Nico y la otra en Cuacua, y se le puede agregar la parroquia de Carbe a esta doctrina con los pueblos que la componen. Y la parroquia de Piripi que es desta doctrina de Carbe se puede agregar a la de Canipa y Pauna que son de frailes= Estas tres parroquias que se puede componer esta doctrina de Nico, Cuacua y Carbe las puede servir el doctrinero de esta forma= que en la de Nico y Quaqua que dista la una de la otra una legua corta asista el padre doctrinero ocho o quince días lo que pareciere mas combeniente y en estas dichas dos parroquias puede decir dos misas los días festivos como oy lo hace acudiendo a la obligación destas dos parroquias y a sus feligreses como le esta mandado por la visita y los otros ocho o quince días asista en la parroquia de Carbe que dista deste de Nico tres leguas cortas acudiendo a la obligación de su oficio y alternativamente puede puede server estas parroquias y doctrinas y ser buen doctrinados los yndios con apercivimiento (...)²³⁸

Según se puede analizar en el documento, las doctrinas agrupaban a varios poblados de nativos, los cuales se desplazaban a un lugar particular que tuviera las condiciones propicias para la doctrina. Para este caso, se tenía en cuenta las parroquias construidas, las cuales estaban en los poblados de Nico y Cuacua, además de la adición de una tercer en el poblado de Carbe, de esta manera el cura debía trasladarse entre estos tres poblados cada ocho o quince días, dando la doctrina durante este periodo de tiempo. Es claro, el desplazamiento que debía hacer por varias leguas, que en la organización que hacían los visitadores, al menos para el caso de estos repartimientos no superara una distancia de tres leguas²³⁹.

²³⁷ Muzo, La Palma: Real Provisión de visita, AGN, Visitas, BOY, 62, 6, D.1, f 469.

²³⁸ Muzo, La Palma: Real Provisión de visita, AGN, Visitas, BOY, 62, 6, D.1, f 923.

²³⁹ No obstante, hay que tener en cuenta que se habla de legua corta, ya que el territorio era fácilmente transitable, otros lugares como en la gobernación de Antioquia o Cartagena, las disposiciones de las distancias es distinta debido a la dificultad de los caminos, lo cual se mirará más adelante en el capítulo.

Esta situación se presentó durante los siglos XVI y XVII, en las doctrinas a lo largo del territorio del Nuevo Reino de Granada, al existir tan pocos curas doctrineros, la evangelización se daba en cortos periodos de tiempo y de una forma discontinua, en algunos lugares con diferencias temporales más que evidentes que en otros. En el Nuevo Reino, pasados varios años ya del siglo XVII, según las visitas de Rodrigo Zapata, poblados como los repartimientos de Muzo y la Palma, en el papel tendrían doctrina de una forma relativamente continua, no obstante, la presencia de curas doctrineros no garantizaba una adecuada evangelización. por ejemplo, en la visita a los repartimientos de la gobernación de Tunja en 1603 por el licenciado Luis Henríquez, un indio del poblado de Nico encomienda de Felipe Esteban Zaragoza, la misma que Zapata visitó treinta años más tarde, alegaba que “los padres doctrieros pasados no les an llevado cosa alguna por bautizar ni confesar”²⁴⁰ Pero en la visita de Henríquez quedaba claro según los testimonios, que existía doctrina durante la mayor parte del año.²⁴¹

De la misma manera, el gobernador Francisco de Acuña hacía referencia a la importancia de controlar la presencia de los curas doctrineros, que no abandonaran sus funciones, lo cual era perjudicial para los nativos:

q no falten a esta obligacion q aunque se les ha mandado por la visita, no falten de sus doctrinas ni hagan ausencia dellas por ser en muy gran perjuicio de los dichos yndios no lo cumplen ya sucedido algunas veces en las tales faltas morirse los yndios sin confession ni sacramento ninguno y los encomenderos les acuden con el estipendio todo aunque les esta mandado por la visita retengan en si las fallas para los adornos de la yglesia y parroquia y ansimismo esta mandado por la dicha visita, tengan los dichos padres doctrieros libros en que asienten los que bautizan casan y mueren y matriculas de confessiones en las (quaresinas) no se guarda esta orden por que en las quantas y pagas de yndios que estoy ajustando y haciendo pagar por mi parecer ser de la obligacion de mi officio me consta haver esta falta por cuya causa ay muy grande confusion en ellas por no se haver ajustado desde que paso la visita y haverse hecho muy pocas a los yndios y ansimismo tengo algunas noticias que

²⁴⁰ Socotá, Busbanza, otros: visita, construcción de iglesia, AGN, Visitas, BOY, 62, 6, D.3, f 76.

²⁴¹ Socotá, Busbanza, otros: visita, construcción de iglesia, AGN, Visitas, BOY, 62, 6, D.3, f 76.

por descuido de los encomenderos mayordomos y doctrineros se mueren algunos yndios en los repartimientos donde tienen sus cassas y los entierran los demas yndios en los arcabucos y no los llevan a la parroquia e yglesia a enterrar todo lo qual es digno de eficaz remedio y forma para quando sucedan semejantes casos²⁴²

Lo que evidencia Acuña en este informe, es que en efecto la dificultad que se presentaba en las doctrinas, para la aplicación efectiva de los mismos sacramentos, ya fuera por falta de cura, o por la poca disposición de los encomenderos para hacer valer los estipendios que recogían para estas labores, los indígenas por lo general no tenían una adecuada evangelización. En las visitas no se ve reflejado de una manera clara, un adoctrinamiento que tuviera como base los catecismos ni mucho menos otro medio escrito, ya que las falencias estaban marcadas desde aspectos tan fundamentales como la impartición de los sacramentos. También, está claro que los encomenderos constantemente estaban en conflicto, producto de sus obligaciones religiosas con sus encomendados, pero a su vez celosos de proteger sus propios intereses.

Una situación que se presentó de forma característica a lo largo de todo el continente americano, fue el despoblamiento de las comunidades por una diversidad de factores que la historiografía ha analizado a profundidad. Las enfermedades como la viruela, la misma guerra y los conflictos generados por un enfrentamiento de conquista, los trabajos excesivos a los cuales eran sometidos los indígenas, los desplazamientos obligatorios para tributar, entre otra gran cantidad de factores, hicieron que los nativos redujeran drásticamente su población con relación a lo que era a la llegada de los españoles²⁴³. Debido a esta situación, es claro como el despoblamiento fue algo fundamental en el proceso de evangelización

²⁴² Muzo, La Palma: Real Provisión de visita, AGN, Visitas, BOY, 62, 6, D.1, f. 923 - 924.

²⁴³ Sobre el proceso de despoblamiento de los indígenas en América diversos autores han trabajado, algunos trabajos de referencia: Juan Carlos Garavaglia y Juan Marchena Fernández, *Historia de América Latina. De los orígenes a la Independencia*, dos tomos (Barcelona: Crítica, 2005). Para el caso particular del Nuevo Reino de Granada: Jaime Jaramillo Uribe, "La población indígena de Colombia en el momento de la conquista y sus transformaciones posteriores" *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 2 (1964), 239-293. Jaime Jaramillo Uribe, "Mestizaje y diferenciación social en el Nuevo Reino de Granada en la segunda mitad del siglo XVIII" *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 3 (1965): 21-48.

en todo el territorio, ya que, junto a la intensa presión ejercida sobre los nativos para convertirlos a una nueva fe, sumado al acelerado decrecimiento de su población, los medios para cristianizarlos se hacían más variables, debido a que su cultura ancestral menguaba no solo por la presencia foránea, sino por la falta de sujetos para reproducirla.

Una situación donde podemos observar lo anterior se dio en el Nuevo Reino de Granada, consignada en la visita de Rodrigo Zapata que se ha venido analizando, es ilustrativa la relación de las doctrinas y como se fue dando el despoblamiento de los nativos con el paso del tiempo.

En el año de 1617, el doctor Lesmes de Espinoza fue facultado para visitar algunos poblados de la jurisdicción de la provincia de Tunja, entre ellos los repartimientos de los Muzos, los cuales visitó casi un quindenio después Rodrigo Zapata. En la descripción y la tasación que hace Lesmes de Espinoza, podemos observar que la primera doctrina de los Muzos, era en los poblados de Nico, Pauna y Curipi, Pauna, Cuacua, Copere, de las cuales se desprendían 5 puntos de doctrina en dichos poblados, con una población total de 231 nativos tributarios, existían dos parroquias construidas, en los mismos lugares que Zapata informó más adelante, la una en Nico y la otra en Cuacua. Teniendo en cuenta que son los nativos tributarios, en esta doctrina en total podría haber alrededor de mil indígenas los cuales recibían la doctrina. Por otro lado, la segunda doctrina, estaba en dos parroquias ubicadas en los repartimientos de Carue y Pirípi, a las cuales tenían acceso los pueblos de Carue, Pirípi, Capacapi, Caruedebopiripi, Tuxtux, Cañaveral De Gonzalo de León, Hato de Juan Ortiz, Abapi, Curipi Puríbi, Maripi, Caca, donde había un total 180 nativos²⁴⁴. Las doctrinas, contaban con un número similar de nativos en cada una de ellas, teniendo como punto de referencia principal los indios tributarios, los cuales eran denominados indios útiles²⁴⁵.

²⁴⁴ Muzo, La Palma: Real Provisión de visita, AGN, Visitas, BOY, 62, 6, D.1, f. 894.

²⁴⁵ Los nativos, en las visitas eran catalogados según su aprovechamiento económico, por lo cual lo indígenas que estaban en condiciones de trabajar y tributar, eran tasados aparte de aquellos que, por enfermedad, por poca o demasiada edad, no lo podían hacer. En ese grupo, denominado para la época como “la chusma” también entraban las mujeres y los

Teniendo en cuenta que solo se contaban los indios tributarios y siguiendo las conversiones elaboradas por los grandes demógrafos de la colonia como lo han sido Jaime Jaramillo, Hermes Tovar y German Colmenares, podemos asumir que, sumando la familia de dichos indios tributarios, población de mujeres, niños y ancianos, en las doctrinas de Nico, Cuacua, Carue y Piripi debía haber alrededor de más de 1.500 personas, distribuidas en estas dos doctrinas.

Por otro lado, en el año de 1630, momento de la visita de Rodrigo Zapata, se habían organizado tres puntos de doctrinas en Nico, Cuacua y Carbe, donde había un total de 178 indígenas a los cuales se les sumaba 26 negros que trabajaban en el cañaveral de Gonzalo de León. Estaban organizados en Nico donde había un total de sesenta y tres indios, distribuidos en tres repartimientos de la siguiente manera: Nico encomienda del capitán Felipe Estevan veinticuatro indios, Pauna y Curipi de Juan Rodríguez Calderón con treinta y un indios, además de Pauna del capitán Juan Terán de doce indios útiles. Por otro lado, la doctrina de Cuacua con cincuenta y seis indios útiles, distribuida en dos repartimientos, Cuacua de veinte indios útiles y el pueblo de Coper de don Antonio de Tovar, de treinta y tres indios útiles. Finalmente, la doctrina de Carbe cincuenta y nueve nativos todos del pueblo de Carbe de doña Ynes Ortiz y veintiséis son negros que trabajan en el cañaveral de Gonzalo de León.²⁴⁶ El cura doctrinero que se iba asignar entonces para estos lugares, debía atender las necesidades espirituales de alrededor de 800 personas.

De inmediato, se hace notable que para 1617, existían más poblados y casi el doble de nativos en estos que en 1630, los cuales, estaban agrupados en dos doctrinas generales, que, a su vez, tenían varios puntos de congregación. La drástica reducción de los nativos en solo trece años, es una muestra clara del acelerado

mestizos, estos últimos, debido a que no tenían el estatus de indio, no los hacía acreedores a los derechos y obligaciones que estos tenían, pero a su vez, tampoco eran blancos españoles, por lo cual eran una población flotante exenta de obligaciones tributarias, que se trató de organizar durante todo el siglo XVII y comienzos del siglo XVIII. Sobre los nativos tributarios y como eran categorizados, un trabajo de referencia fundamental: Jaime Jaramillo Uribe "La población indígena de Colombia en el momento de la conquista y sus transformaciones posteriores: primera parte" *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, núm. 2 (1964).

²⁴⁶ Muzo, La Palma: Real Provisión de visita, AGN, Visitas, BOY, 62, 6, D.1, F. 925.

proceso de despoblamiento que se vivió entre los siglos XVI y XVII en todo el territorio americano, si se analiza puntualmente cada caso con relación a las doctrinas de Muzo, como esta evidenciado en estas dos visitas, se observa que el patrón de despoblamiento se repite en cada doctrina y cada pueblo de indígenas. Un factor clave también, es la reducción de doctrinas que se observa en los documentos, producto de la misma disminución de naturales. Mientras que, en 1617, los poblados de Cuacua y Nico, estaban en una doctrina aparte del pueblo de Carue y Piripi, en 1630 fueron unificados en una zona doctrina y destinado un solo cura para todos ellos, el cual, como se analizó en el informe de Acuña, debía impartir la doctrina trasladándose entre estos poblados.

Otra situación particular que se analiza haciéndole seguimiento a estos repartimientos, es la aparición de comunidades afrodescendientes, las cuales comenzaron a ser traídas para trabajar en las diferentes minas y haciendas de una forma cada vez más recurrente a todo el territorio del Nuevo Reino de Granada, producto de la misma disminución de la población nativa y su fuerza de trabajo.²⁴⁷ Los negros esclavos a su vez, se convirtieron en la principal fuerza de trabajo de las haciendas jesuitas, que con su entrada al Nuevo Reino y a toda América, cada vez consolidaron no solo su poder religioso sino también su poderío económico, por medio de la posesión de tierras²⁴⁸.

Estas visitas solo son un ejemplo ilustrativo de una situación recurrente en varios lugares del Nuevo Reino de Granada. Las dificultades que se presentaron a la hora de organizar las doctrinas estuvieron marcadas por la misma dinámica de variación y movilidad de la población, donde las comunidades indígenas transformaron su realidad no solo desde lo simbólico sino también desde lo habitual como era su relación con los espacios propios. Esto a su vez, generó que el control sobre la

²⁴⁷ Sobre la entrada de esclavos africanos a América y al Nuevo Reino de Granada: Enriqueta Vila Vilar, "Los asientos portugueses y el contrabando de negros", *Anuario de estudios americanos*, No. 30 (1973). María Cristina Navarrete, *Génesis y desarrollo de la esclavitud en Colombia siglos XVI y XVII* (Cali: Universidad del Valle, 2005).

²⁴⁸ Sandra Negro Tua, *Esclavitud, economía y evangelización: las haciendas jesuitas en la América virreinal* (Lima: Fondo Editorial PUCP, 2005). Para el Nuevo Reino de Granada: Adolfo Meisel Roca, "Esclavitud, Mestizaje y Haciendas en la Provincia de Cartagena: 1533-1851" *Revista Desarrollo y Sociedad*, No. 4 (1980) 229-277.

organización de las doctrinas fuera constante, ya que, en espacios temporales muy cortos, los poblados y la población de los nativos presentaban cambios significativos. Lo cual se añadió a un abanico abierto de problemáticas a la hora de evangelizar a los nativos en el Nuevo Reino.

No obstante, y pese a las evidentes dificultades, en las provincias más cercanas a Santa Fe, es evidente como los procesos de evangelización fueron más exitosos que en otros lugares del arzobispado. Una lengua nativa, relativamente más unificada en la extensión del territorio y estudiada con mayor profundidad en el siglo XVII como era el muisca; lo cual permitió la traducción de catecismos a dicho lenguaje y repartirlos en las doctrinas donde se podía dictar hizo que la evangelización tuviera menos dificultades que en otras zonas. Con relación a la aplicación de los catecismos, la realidad es compleja y esto se debe a la poca relación de los nativos con el mundo letrado, como se analizó en el primero capítulo, para aplicar dichos catecismos los curas debieron buscar otras estrategias. Desde las primeras experiencias mexicanas de establecimientos del sistema religioso, los curas regulares buscaron estrategias de evangelización, donde los catecismos no se leían de forma expedita, sino que se cantaban o ilustraban para tener mayor cercanía a los nativos²⁴⁹. De una forma similar los nativos retrataron a los curas doctrineros del Nuevo Reino en algunas zonas, utilizaron diferentes recursos para acercarse a ellos, como en el repartimiento del pueblo de Tabio, donde los curas conocían la lengua de los nativos y había generado cierta empatía con el pasar del tiempo, esto quedo marcado en las Informaciones judiciales que tomó el oidor

²⁴⁹ “Unas veces en conflicto con los conquistadores, otras como defensores de sus intereses en las encomiendas, a menudo en oposición a la jerarquía secular, y siempre protegiendo sus privilegios y atribuciones, los regulares emplearon sus conocimientos teológicos en elevadas polémicas universitarias, pero se desprendieron de prejuicios intelectuales para cantar el catecismo, dibujar sencillos libritos y escuchar a los niños para aprender de ellos sus lenguas” Pilar Gonzalbo Aizpuru, “El mundo indígena y el establecimiento del sistema colonial” en *Historia de la educación en la época colonial, el mundo indígena* (México: Colegio de México, 1990) 20.

Gabriel de Carvajal, sobre la administración civil y religiosa en dicho repartimiento.²⁵⁰

Por otro lado, la evangelización en lugares como Cartagena, Santa Marta, Antioquia y Popayán, durante el siglo XVII evidenció la poca efectividad de las políticas evangelizadoras de los catecismos y sínodos convocados en Santa Fe. En estos lugares las problemáticas jurisdiccionales, la diversidad de lenguas y culturas, la geografía y los diversos problemas analizados en el primer capítulo a la llegada de los españoles, se mantuvieron durante el siglo XVII, no obstante, las fuentes reflejan el estado de la evangelización y su impacto que, si bien se caracteriza más por las dificultades, muestra un trabajo realizado de forma precaria pero que a la larga tuvo impactos en la sociedad colonial de dichas zonas.

3.1.2 Cartagena y Antioquia, precariedad de las doctrinas en zonas de frontera

Terminando la primera década del siglo XVII, y gracias a las políticas de reorganización comandadas por la Real Audiencia, las gobernaciones adscritas a la misma fueron visitadas por oidores que dejaron un detallado informe del estado de ellas a inicios del mencionado siglo. Con el objetivo de visibilizar el impacto que tuvieron las prácticas evangelizadoras promulgadas desde el arzobispado, se tendrá como referencia la visita de Juan de Villabona Zubiaurre a Cartagena y la de Francisco Herrera y Campuzano a la gobernación de Antioquia, las cuales nos ofrecen una descripción de las particularidades de la evangelización en zonas que por diversos motivos era aún más complicado en acercamiento con los nativos.

En estas visitas se evidenció el estado de precariedad de las doctrinas, el poco impacto que pudieron tener los catecismos elaborados en el siglo XVI y XVII, producto del mismo abandono religioso que tenían los nativos, como a su vez el poco control que se ejercía sobre los curas doctrineros y los encomenderos para que cumplieran dichas obligaciones. De hecho, en las visitas es particular la manera

²⁵⁰ Villeta, Guaduas, Tabio, otro: informaciones judiciales. AGN, Visitas, C/MARCA, 62, 13, D.4

como, antes de cada una de ellas, los encomenderos y vecinos de los diferentes repartimientos visitados, alegaban lo poco conveniente de dicha, ya que argumentaban no tener la capacidad económica para recibir a los visitantes, o la inseguridad presente en la zona para dicha visita y un sinfín de peros, que quizás estaban relacionados principalmente con la resistencia al control por parte del gobierno civil y eclesiástico.

En el año de 1610 llegó a Cartagena el oidor Juan de Villabona Zubiaurre con la intención de visitar las gobernaciones de Cartagena, Santa Marta y Antioquia, para lo cual visitó los repartimientos encomendados a los vecinos de las principales ciudades y villas como eran Cartagena, Mompox y Tolú. La gobernación de Cartagena tenía la particularidad de ser un territorio en el cual el control español solo se reflejaba de forma concreta en los centros urbanos, ya que la gran cantidad de población en las tierras del interior estaba ubicada de forma dispersa y falta de gobierno²⁵¹. De la misma manera, los repartimientos contaban con muy poca cantidad de nativos, ya fuera por la disminución de la población o porque muchos de ellos se internaron en las frondosas tierras del interior de la provincia, los pueblos encomendados no eran de números significativos a diferencia de otros lugares como el Nuevo Reino²⁵². Por lo anterior los repartimientos se ubicaban a los alrededores de los centros de poder principales como mencionamos anteriormente y reflejaban la realidad de unos nativos que permanecieron cerca a las comunidades de españoles y fueron encomendados.

Muchas de las doctrinas de los repartimientos cercanos a las ciudades estaban relativamente abandonadas, ya que en muchos casos lo que hacían los indígenas para recibir misa o los sacramentos era desplazarse hasta la ciudad. Una situación así, vivieron los indios del pueblo de Tigua en la encomienda de Alonso de Nava, vecino de la ciudad de Cartagena. En las diligencias realizadas por Villabona en

²⁵¹ Adolfo Meisel-Roca y Gerson Javier Pérez-Valbuena, "Geografía física y poblamiento en la Costa Caribe colombiana" *Documentos de Trabajo Sobre Economía Regional y Urbana*, No. 73 (2006).

²⁵² Marta Herrera Ángel, "El poblamiento en el siglo XVI: contrastes entre el Caribe y el interior andino" en *Cartagena de Indias en el siglo XVI*, Adolfo Meisel-Roca, ed. (Cartagena: Banco de la República, 2009) 202-245.

dicho poblado, Jerónimo indio natural del sitio de Tigua cuando era interrogado por el estado de la doctrina decía “Que no habiendo hace mucho tiempo doctrina o quien les de misa ni adoctrinarles y que asi no tienen iglesia y que quando han de oyr missa van a oyrla Ciudad de Cartagena [que van a dos o tres días de navegación]”²⁵³ La problemática en dicho poblado estaba marcada por la ausencia de la doctrina, la cual según todos los testimonios no se había dado por alrededor de diez años, pues lo mismo atestiguaron Mateo y Fernando ambos indios ladinos del poblado del sitio de Tigua y que mencionaban que la única forma que se les impartiera los sacramentos era que se desplazaran a Cartagena²⁵⁴. Ante lo cual el encomendero a cargo del sitio, Alonso de Nava alegaba que dicha encomienda si contaba con iglesia, pero la cual fue consumida por un incendio junto con algunos bohíos de los nativos y por tal motivo, no había tenido los recursos para reconstruirla.²⁵⁵

En otras ocasiones y ante la falta de iglesias construidas apropiadamente para las doctrinas, las ceremonias se celebraban en espacios comunes, como los aposentos de los encomenderos. En la encomienda de Chirao del alférez Pedro de Piña Vecino de la ciudad de Cartagena, en la declaración de Alonso Indio Ladino “A la segunda pregunta dijo que en el pueblo de indios no ay yglesia dan misa en los aposentos del encomendero”²⁵⁶ lo cual generaba el inconveniente de no poder realizar la ceremonia sagrada en un espacio acorde a ella. Pero el problema de dicha doctrina era inclusive el precario estado de la evangelización, ya que algunos avances en cuanto al conocimiento de la fe solo se reflejaban en las nuevas generaciones. Cuestionado sobre si los naturales de dicho pueblo conocían los aspectos de la fe el mismo indio Alonso “A la cuarta pregunta dijo que algunos indios mozos ladinos saben rrezar las oraciones y los viejos que son chontales no las saben”.²⁵⁷ Esta

²⁵³ Turbaco, Mejión, Calamar, Tolú, otros: diligencias de visita. AGN, Visitas, BOL, 62, 8, D.5. f. 565r-v

²⁵⁴ Turbaco, Mejión, Calamar, Tolú, otros: diligencias de visita. AGN, Visitas, BOL, 62, 8, D.5, f. 566r.

²⁵⁵ Turbaco, Mejión, Calamar, Tolú, otros: diligencias de visita. AGN, Visitas, BOL, 62, 8, D.5. f 575r.

²⁵⁶ Indios de Chirao: diligencias de visita, AGN, Visitas, BOL, 62,8, D.4, f467v.

²⁵⁷ Indios de Chirao: diligencias de visita, AGN, Visitas, BOL, 62,8, D.4, f467v.

circunstancia se presentaba principalmente por la falta de doctrina, sin embargo, es ilustrativo el hecho de que los más jóvenes tuvieran conocimiento de las oraciones, el hecho de vivir en un mundo cada vez más hispanizado y que obligaba a los nativos adaptarse culturalmente ante el nuevo orden de poder en sus territorios, mientras que los ancianos preservaban su idioma y tradiciones, los jóvenes se insertaban lentamente en las dinámicas occidentales.

En la visita de Villabona, pasó por los principales centros de poder de la costa Caribe donde pudo evidenciar el poco avance en materia doctrinaria. En el año de 1610, llegó a las costas del Golfo de Morrosquillo, en cual estaba dominado por la Villa de Santiago de Tolú, donde pudo constatar el estado de las algunas encomiendas de los vecinos de dicha villa. En el pueblo de Chiloa de la encomienda de Damián de Arnarte, vecino de Tolú, describió las características de la doctrina en dicha población las cuales sigue un patrón similar a las demás que visitó en la zona, estas contaban

Primeramente la yglesia de vareque de cañal cubierta de palma con su puerta de un tablon con un altar da canbacuna y puesto un pequeño lienzo de grin y en el prendidas dos ymagenes de papel una grande y otra de nuestra señora pequeña, Una campiniela para santus una pila de una batea para bautizar, Entre otras cosas como una totuma para el agua bendita.²⁵⁸

Esta descripción muestra lo que contenía una doctrina en las inmediaciones de la villa de Tolú, de alguna manera, estaba mejor dotada que muchas ubicadas en otras regiones, sin embargo, el principal problema no era la parte material de las doctrinas sino la falta de curas para impartir los sacramentos y el evangelio. En la declaración de Sebastián, cacique de Chiloa;

Dixo que cerca de este pueblo esta una yglesia de bareque de cañas cubierta de palma cuando viene el padre los estados y en cuando para decir missa y los han doctrinado y han tenido un mes de doctrina al año (...) El padre Guerr^o, son buenos padres y avian doctrinado y rezado y hecho muchas buenas cosas de xtiano que allí no saben hablar la lengua de los indios.²⁵⁹

²⁵⁸ Chiloa o Chiliguas: diligencias de visita, AGN, Visitas, BOL, 62, 8, D.3, f357r

²⁵⁹ Chiloa o Chiliguas: diligencias de visita, AGN, Visitas, BOL, 62, 8, D.3, f365v-366r

El principal problema de la doctrina del pueblo de Chiloa era que solo estaba activa por un mes en todo el año, mientras que el cura doctrinero rotaba por varios poblados a los cuales visitaba para impartir sacramentos y evangelizar lo que mejor podía ante la falta de material y de tiempo. De esta forma lo narra Antonio, indio ladino del pueblo de Chiloa quien dice “Han mandado a rezar a los yndios con mucho cuydado y son buenos padres y no saben la lengua de los indios” además de mencionar el recorrido que hacía el cura doctrinero por varios repartimientos cercanos a la villa de Tolú, en los cuales solo estaba presente un mes al año.²⁶⁰ Además, los curas que visitaban la doctrina no conocían la lengua de ellas, pues en los diferentes pueblos que visitaban durante este tiempo, cada uno tenía un lenguaje propio, y en los lugares donde coincidían las lenguas, la pronunciación y acento variaba²⁶¹, lo cual hacía muy difícil la evangelización en la lengua de los naturales en la gobernación de Cartagena, como lo pretendían desde el Arzobispado, al contrario del catecismo de Sanctis que buscaba imponer la enseñanza del castellano.

El abandono de las doctrinas en la gobernación de Cartagena era generalizado, la poca apropiación hispana de los territorios del interior, solo había generado que estos lugares se convirtieran en puntos de huida para indígenas y esclavos que formaban palenques, fuera del territorio de control español, donde mantuvieron sus costumbres como su propia lengua y religión²⁶². Esta mezcla entre los indígenas y los esclavos también generó procesos de mestizaje, que en el siglo XVII, se le denominaba zambo al hijo nacido de dicha unión. En la visita de Villabona, realiza una inspección a los indios zambos de la Venta de Nuestra Señora de da Buenavista del Capitán Don Alonso De Mendoza Carvajal, donde buscaba que estos zambos

²⁶⁰ Chiloa o Chiliguas: diligencias de visita, AGN, Visitas, BOL, 62, 8, D.3, f366r

²⁶¹ Sobre las lenguas de la costa Caribe: David Leonardo García León “Las lenguas criollas del caribe: orígenes y situación sociolingüística, una aproximación” *Forma y Función*, vol. 24, No. 2, (2011) 41-67

²⁶² María Cristina Navarrete P. “Cimarrones y palenques en las provincias al norte del Nuevo Reino de Granada siglo XVII” *Fronteras de la Historia*, No. 6 (2001). La permanencia de estos palenques perduró en el tiempo e inclusive en la actualidad hay lugares como el Palenque de San Basilio, cerca de Cartagena, donde se mantienen prácticas y el lenguaje africano, muchos de ellos se consolidaron en el siglo XVIII. Anthony Mcfarlane, “Cimarrones y Palenques en Colombia: siglo XVIII” *Historia y Espacio*, No. 14 (1990).

“entiendan que son vasallos de un rey cristiano justo y piadoso que sepan de sus errores e ydolatrias para que en esta vida tengan paz y en la otra descanso”²⁶³ haciendo referencia a las prácticas que hacían los nativos, debido al poco tiempo de doctrina que tiene y debido a la lejanía que tenía este repartimiento con relación a la villa de Mompox. La doctrina de la Venta de los Zambos según Alonso de Mendoza, capitán zambo de dicho repartimiento contaba con

una yglesia [tachado: decente y suficiente] de bareque cubierta de paja y una campana pequeña con una puerta y un altar con ymagines y cuando viene el padre a dar su missa hace el recaudo para decirla y que algunas veces vienen padres a decir su missa y luego de ban a otros pueblos y no tienen doctrina sería cada [dos meses, dañado digitalizado].²⁶⁴

Algunos de bienes más eran “un misal rroto y viejo, Un caliz y patena de plata, Un candelero de alfojar viejo, Una estampa que parece de ymagenes, Una campana (pica) para llamar a missa”²⁶⁵ en los poblados, la construcción de la iglesia para la época era construida en bareque y cubierta con techo de paja²⁶⁶. A su vez, destaca la presencia de un misal, texto escrito que utilizaban los curas para guiar la ceremonia litúrgica como a su vez de imágenes, las cuales tenían una función determinante en los procesos de evangelización. Los nativos americanos tenían mayor atracción por las imágenes que por los textos, ya que, para ellos, estas eran más novedosas y representativas. En México, por ejemplo, los catecismos fueron ilustrados con el objetivo de relacionar a los nativos con el lenguaje escrito, pero a

²⁶³ Tubará, La Venta, Mazaguapo, otros: diligencias de visita. AGN, Visitas, BOL, 62, 9, D.3, f. 638 v.

²⁶⁴ Tubará, La Venta, Mazaguapo, otros: diligencias de visita. AGN, Visitas, BOL, 62, 9, D.3, f646r.

²⁶⁵ Tubará, La Venta, Mazaguapo, otros: diligencias de visita. AGN, Visitas, BOL, 62, 9, D.3, f640v.

²⁶⁶ En los documentos de las visitas se hace hincapié en las construcciones de las iglesias, además de los pertrechos con los cuales contaban para dar la misa, por lo cual, se hacía un conteo detallado de la infraestructura, los utensilios como cálices, imágenes, libros (si tenían), telas, velas y demás objetos propicios para el rito católico. De esta manera se pudo tener conocimiento del estado de la doctrina.

su vez las ilustraciones se asemejaban a su propia forma de escritura, generando mayor aceptación por este medio²⁶⁷.

Una realidad similar a la de Cartagena, refleja la visita de Francisco Herrera y Campuzano que fue paralela a la de Villabona. Entre los años 1614-1616, lo que encontró el visitador de la provincia de Antioquia, fue un estado de la evangelización muy precario, donde la falta de doctrina durante todo el año, la casi inexistencia de infraestructura para evangelizar, fue el resultado de más de medio siglo sin un control efectivo por parte de las autoridades centrales en la gobernación²⁶⁸. Antioquia, un paraíso minero anclado entre las cordilleras central y occidental, fue un lugar conocido por su difícil acceso durante toda la colonia. En algún momento, llamada la gobernación Entre los Dos Ríos (Magdalena y Cauca) la incipiente gobernación de Antioquia fue el ente administrativo de erección más reciente en la audiencia del Nuevo Reino de Granada, para la fecha que fue visitada por Herrera y Campuzano. Su vocación, principalmente minera, hacía que muchos de los otros aspectos de la vida social y cultural de la gobernación de descuidaran, ya que el interés primario por el oro, hacía que las ciudades fueran móviles, siguiendo las vetas del rico mineral²⁶⁹.

La administración religiosa era uno de los intereses de la visita de Herrera y Campuzano, la cual mostró la relación no solo de los nativos con los religiosos y la fe católica sino también son sus encomenderos²⁷⁰. Varias de las preguntas del

²⁶⁷ Pilar Gonzalbo Aizpuru, "El mundo indígena y el establecimiento del sistema colonial" en *Historia de la educación en la época colonial, el mundo indígena* (México: Colegio de México, 1990) 32.

²⁶⁸ La visita de Francisco Herrera y Campuzano fue transcrita por los historiadores Juan David Montoya Guzmán y José Manuel González Jaramillo, quienes realizan un estudio preliminar de la misma. Por la extensión de la misma, el documento transcrito se concentra en los interrogatorios de los nativos, dejando un importante aporte para la demografía, pero a su vez, para analizar la vida cotidiana y muchos otros aspectos de la gobernación de Antioquia a inicios del siglo XVII. Juan David Montoya Guzmán, José Manuel González Jaramillo, *Visita a la provincia de Antioquia por Francisco Herrera Campuzano, 1614-1616* (Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2010).

²⁶⁹ Un caso particular de esto fue la ciudad de Remedios que después de su fundación en 1560, fue trasladada varias veces, ya que las vetas de las minas se extinguían, por lo cual la movida siguiendo el curso de los ríos, buscando oro.

²⁷⁰ La visita de Herrera y Campuzano, mostró la gran cantidad de agravios que recibían los indígenas por parte de sus encomenderos, en los miles de folios de la visita están

extenso cuestionario que se le hacía a los nativos iban enfocadas a la administración religiosa y el estado de las doctrinas: Se les preguntaba sobre “Si en los dichos asentamientos donde de presente biben y an bibido los dichos yndios an tenido yglesias ymagenes y ornamentos y saçerdotes que los dotrinen y si an sido enseñados e yndustriados en las cosas de nuestra santa ffee católica que tiempo y en qué manera se acude y a acudido a esto y si los padres saben y an savido la lengua de los yndios naturales para entender a los dichos yndios y ser entendidos de ellos”. A dicha pregunta, en la mayoría de los poblados las respuestas fueron similares, y todas apuntaban al poco tiempo de doctrina y el mal estado de ellas, algunas zonas de una forma más crítica que en otras.

Por ejemplo, en los repartimientos de las ciudades de Zaragoza y Guamocó, los nativos denunciaron que no tenían ninguna clase de doctrina propia en su poblado y los efímeros contactos con la fe católica se daban por interacciones en las villas españolas o con los propios encomenderos. De esto se dejó constancia, en la declaración de Alonso Moreno, indio de Guamocó que:

A la segunda pregunta dixo que por ser los dichos yndios del Guamoco tan pocos como a dicho y estar la tierra rreçien poblado y con poco asiento y falta de saçerdotes no an tenido los dichos yndios dotrineros particular ni yglesia ni ymagines ni ornamentos donde ser dotrinados en las cossas de nuestra santa ffee catolica sino algunas vezes an ydo a la yglessia del pueblo de los españoles quando estaba allí el sacerdote que a ssido el doctor Andrada y otros que a avido y que por no asisitir el cura en la dicha yglesia de ordinario por estar en sus minas an estado sin missa los españoles y sus negros y gente de serviçio una parte del año y estuvo este testigo una vez catorze dias y no oyo missa porque no la uvo y oyo dezir este testigo que despues de apuntados y encomendados los dichos yndios fueron bautizados dandoseles a entender el misterio del bautismo por lenguas por ser los yndios chontales y no entenderes el saverdote y no save que casase a algunos.²⁷¹

consignados los relatos de los nativos que, pese al miedo, denunciaron a sus encomenderos y los malos tratos que les daban. Luis Miguel Córdoba Ochoa, “La memoria del agravio en los indígenas según la visita de Herrera Campuzano a la gobernación de Antioquia (1614-1616)” *Revista Historia y Justicia*, N°3 (2014)

²⁷¹ Juan David Montoya, *Visita a la provincia de Antioquia*, 40.

Una situación similar a la de los nativos de la gobernación de Cartagena, que tenían que desplazarse a otros pueblos para recibir la eucaristía. Como también lo confirmó la declaración de María, india ladina del mismo poblado, quien explicó que iba a “una estancia que tienen tres leguas desta çiudad desde la qual van a oyr misa a Cana questa una legua de la dicha estancia ques la parte mas çercana donde pueden oyr misa”.²⁷²

Al problema de la falta de doctrina, se le sumaba la diferencia lingüística tan evidente entre los curas doctrineros y los nativos. En ningún registro de la visita de Herrera y Campuzano se evidenció que los curas conocieran la lengua de los nativos de Antioquia, en cambio fue recurrente el uso de indios ladinos para la función evangelizadora. Como lo afirmaba el indio Bartolomé, indio de la encomienda de Arate, repartida en Alonso Rodríguez de Villamizar, vecino de la ciudad de Cáceres, donde:

A la terçera pregunta dixo que en una estancia del dicho encomendero Martin Duran a tenido y tiene junto a las tierras del dicho repartimiento de Taco se a fecho cada año una rramada chica para yglessia donde les an dicho missa algunas vezes los domingos y algunas fiestas los padres quando los Yvan a dotrinar que a ssido cada año un mes y medio porque en pasandose an ydo a otra parte y en aquel poco tiempo les an enseñado poco de las oraçiones y despues se les a olvidado porque siempre an entendido en travaxar para el encomendero y quando el padre yva a dotrinar no acudian todos y que los dotrineros se llamavan el padre Baptista y el padre Abaunça clerigos y el padre Cota y otros que no se acuerda de sus nombres los quales no savian la lengua de los yndios ni los entendian los chontales ni ellos entendian a los padres sino solamente a los yndios ladinos que hablaban la lengua española y quando los confesavan los hazian entrar a la yglessia y los ladinos hablaban en lengua española y quando avian de confesar a algunos yndios o yndias viejos chontales que no savian hablar en legua española los dichos padres Baptista y Abaunça los hablaban por un yndio ladino que servia de lengua.²⁷³

Los nativos mencionaban que la falta de una doctrina constante, hacía que los indios no tuvieran conocimiento de las cosas más básicas de la fe cristiana, como persignarse o las principales oraciones. En la misma provincia de Cáceres en el

²⁷² Juan David Montoya, *Visita a la provincia de Antioquia*, 46.

²⁷³ Juan David Montoya, *Visita a la provincia de Antioquia*, 109.

repartimiento de Ciritave de Alonso de Rodas Carvajal, el indio Andrés Purpur, mencionaba que:

despues que este testigo tiene conocimiento y huso de razon no a visto que aya abido yglesia en el dicho repatimiento porque nunca an ydo a dotrinar los dichos yndios salvo que en tiempo de el dicho capitan Pinto fue a el dicho repartimiento el Pedro [repetido: Pedro] Mateo saçerdote y estuvo en el tres meses haçiendo dotrina a los dichos yndios y enseñandolos a rezar y que acavado el dicho tiempo se bolvio y nunca mas a buelto al dicho repartimiento a dotrinar y enseñar a los dichos yndios a rezar ningun saçerdote por lo qual no saven los yndios e yndias perinase ni rezar salvo este testigo y otros dos muchachos que por aber bido y estado entre españoles se saben persinar y rezar dos oraçiones mal pronunçiadadas.²⁷⁴

No era un fenómeno solo de Cáceres, en las encomiendas inclusive de los vecinos de Santa Fe, la ciudad capital de la gobernación, no había una adecuada evangelización y el problema del desconocimiento generalizado de los aspectos de la religión por parte de los indios era notable. Como en la encomienda de los indios Noques Urraos, y Guaracúes, repartidos en Miguel de Urnieta, donde Francisco Colchón el viejo, mencionaba que:

a avido una yglessia pequeña de bahareque donde quando el padre dotrinero a ydo a dicho missa a los yndios y a llevado el ornamento y rrecaudo para dezirla y cada año an tenido un mes de dotrina y en pasando a ydo a otros rrepartimientos y en el poco tiempo que estava alli no acudian todos a la dotrina ni a missa porque andavan algunos yndios e yndias con sus mugeres enbaraçados en las rroças y servicios del encomendero y por esta causa an sido mal dotrinados y no saven rrezar las oraciones.²⁷⁵

La situación de abandono de las doctrinas por parte de los nativos para ir a responder las necesidades tributarias, no solo fue un fenómeno de la gobernación de Antioquia, en muchos lugares del continente las cargas que los encomenderos ponían sobre los nativos eran tan grandes, que, por cumplirlas, no iban a las doctrinas. Por ejemplo, en la evangelización en la zona de Chiapas, México, también se dio la misma situación, donde las campañas evangelizadoras de los jesuitas

²⁷⁴ Juan David Montoya, *Visita a la provincia de Antioquia*, 146.

²⁷⁵ Juan David Montoya, *Visita a la provincia de Antioquia*, 246.

tuvieron reveses importantes, producto de que los nativos abandonaban las doctrinas para trabajar en las haciendas de sus encomenderos²⁷⁶.

Antioquia, aun para el siglo XVII era una gobernación de frontera, por este motivo la primera visita demoró tanto en hacerse en la región. Los indígenas Chocoes, Cacios, Urrados, en el occidente o los peques de la serranía del Paramillo, mantuvieron a raya a los españoles y muchas de las ciudades que fundaron fueron trasladadas o destruidas por los ataques de los indios.²⁷⁷ En parte esta inseguridad de adentrarse en los poblados nativos generó que los curas doctrineros se abstuvieran de entrar a algunas zonas. Como lo muestra la declaración de Domingo, indio ladino de Penco, encomienda repartida a Manuel López, en la jurisdicción de Santa Fe de Antioquia el cual dijo:

este testigo que en el çitio de Penco y Carauta donde estubieron en bida del dicho Capitan Manuel Lopes su primero encomendero era muy lejos por lo qual y por no ser tierra çegura de jente de guerra nunca alli llegaba clerigo dotrinero que les dotrinasse ny tubieron ygleçia mas que tan solamente quando benian a trabajar a esta çiudad / oyan missa e yendosse a su tierra no bian mas ssaçerdote por lo qual de mas de lo que tiene declarado se binieron a los parajes y çitios que tiene dicho donde al presente esta porque de ordinario yban a Peque clerigos a dotrinar y alli acudian a oyr missa²⁷⁸

La evangelización en zonas de frontera fue un problema durante toda la colonia americana. A la llegada de los españoles al continente, con cada logro militar o fundación de ciudades en el territorio, se abría una nueva frontera por conquistar, después del siglo XVI, donde las campañas de conquista fueron las protagonistas, el asentamiento y éxito de la colonización se basó principalmente en la

²⁷⁶ Juan Pedro Viqueira, "Éxitos y fracasos de la evangelización en Chiapas (1545-1859)" en *Encrucijadas chiapanecas, economía, religión e identidades* (México: Colegio de México, 2002)

²⁷⁷ El caso por ejemplo de la ciudad de Antioquia fundada en 1541 por el mariscal Jorge Robledo en el valle de Ebéjico, situado al sur de la población de Peque, fue destruida por los nativos de la zona. Se organizaron diversas campañas con la intención de repoblar la ciudad y con ello tomar el control de los indígenas de la zona, pero al final desistirían de esto y los vecinos se asentarían finalmente en Santa Fe, que tomaría el nombre de Santa Fe de Antioquia, a las orillas del río Tonusco y cercana al Cauca. William Jaramillo Mejía, *Antioquia bajo los Austrias*, T.1 (Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1998) 125-147.

²⁷⁸ Juan David Montoya, *Visita a la provincia de Antioquia*, 174.

evangelización. Luego de las armas, fue la salvación de las almas las que expandió la frontera del impero en América, ya que los curas fueron los que se adentraron en territorios inhóspitos y llevaron la cultura occidental. Desde las selvas centroamericanas donde los franciscanos emprendieron campañas de evangelización en la frontera.²⁷⁹ Hasta misiones en zonas más complejas, como en la parte sur de Chile y la conflictiva relación con los Araucanos²⁸⁰, hasta los desiertos del norte de México y la aguerrida frontera de los otomíes.

El mal estado de las doctrinas y la gran variedad de problemas generados producto de la poca eficacia de la evangelización durante los siglos XVI y XVII, generó que muchas de las tradiciones religiosas nativas se mantuvieran. Esto desembocó en una persecución continua de los vestigios de las religiones ancestrales de los nativos, denominada por los españoles como idolatría, su extirpación se convirtió en una obsesión de los jesuitas y demás órdenes religiosas en todo el continente, ya que veían en estas prácticas una amenaza a la cimentación del poder cultural hispánico en América.

3.2 Permanencias y disputas, la persecución a las formas de religiosidad nativas

Las dinámicas de la evangelización en el siglo XVII se reinventaron en medio de la presión generalizada para comenzar a evidenciar resultados con relación a la conversión de los nativos. Usualmente la historiografía ha condenado el proceso como un episodio fallido en sus comienzos, producto de la cantidad de problemas que presentó la evangelización de los indígenas en los primeros dos siglos de presencia española en América. No obstante, tal ambiciosa empresa no sería algo sencillo, ya que el trasfondo cultural es sobre todo muy complejo. Usualmente se

²⁷⁹ Juan Carlos Solórzano, "Evangelización franciscana y resistencia indígena: dos rebeliones en la frontera entre Costa Rica y Panamá (Cabagra, Térraba, 1761 y Bugaba, Alanje, 1787)" *Anuario de Estudios Centroamericanos*, No. 28, (2002).

²⁸⁰ Cristián Leal Pino, "Evangelización y occidentalización en la frontera sur del Reino de Chile. Los Franciscanos del Colegio de Misiones de Chillán, s. XVIII" *Historia y Memoria*, No. 15, (2017).

habla del choque de dos culturas, donde visiones más tradicionalistas hablan de un proceso de aculturación donde la religión fue impuesta a sangre y fuego. Pese a todo, en este encuentro cultural ninguna fuerza era lo suficientemente capaz como para someter a la otra sin tener que ceder en diferentes aspectos. Las formas de religiosidad nativa se mantuvieron presentes en muchas comunidades, si bien eran católicos y participaban de los ritos, siguieron siendo idolatras en la actitud, entusiasmados por la hechicería, el sincretismo, la santería y todo tipo de supersticiones, aún más que los mismos españoles que no escapaban a esto.²⁸¹ Un rasgo que aún se mantiene en la cultura popular de toda Latinoamérica, la devoción principal a santos, la búsqueda de ciencias misteriosas para resolver las necesidades de la vida cotidiana, por más banales que sean²⁸².

La persecución en el siglo XVII desencadenó toda clase de estrategias para evangelizar a los nativos y su vez vigilar la permanencia de sus prácticas religiosas, los catecismos y textos escritos no podían resolver las necesidades de los curas que tuvieron que ingeniárselas para convivir en las doctrinas. Esta búsqueda constante de idolatría, por parte de los curas católicos e inclusive de la autoridad civil, generó que los indios fueran sometidos a malos tratos, causas judiciales por esto, y un sinnúmero de situaciones con las cuales se buscaba ordenar culturalmente la naciente sociedad colonial en el Nuevo Reino de Granada.

La búsqueda de santuarios y de ídolos de los indígenas, fue una de las principales preocupaciones de los religiosos católicos en el siglo XVI y de especial relevancia en el siglo XVII. A su llegada al arzobispado, Bartolomé Loboguerrero alegaba que la labor de los curas que lo precedieron había sido completamente ineficaz y por el contrario dañina para los nativos, ya que los llevó a sus viejas prácticas religiosas²⁸³.

²⁸¹ Pilar Gonzalbo Aizpuru, "El mundo indígena y el establecimiento del sistema colonial" en *Historia de la educación en la época colonial, el mundo indígena* (México: Colegio de México, 1990) 20.

²⁸² Algunos aspectos sobre la cultura popular europea durante la edad media y el renacimiento: Mijail Bajtin, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento* (Madrid: Alianza Editorial, 2003).

²⁸³ Luis Miguel Córdoba Ochoa, *Guerra, Imperio y Violencia en la Audiencia de Santa Fe, Nuevo Reino de Granada. 1580-1620* (Sevilla: Universidad Pablo de Olavide, tesis doctorado, 2013) 563.

Los jesuitas tuvieron un interés primario en extirpar las idolatrías en el Nuevo Reino que se habían convertido en algo muy difícil de controlar. Los jesuitas emprendieron campañas de extirpación de las idolatrías por toda América, en el Perú, comenzaron desde el siglo XVI y fueron el faro que guio las políticas de persecución a las formas de religiosidad nativas en el Nuevo Reino de Granada²⁸⁴.

En la década de 1630, lo que evidencian las fuentes es que las formas de religiosidad nativa permanecían en muchos lugares del arzobispado del Santa Fe, pese a todos los esfuerzos realizados en búsqueda de adoctrinar efectivamente en la fe católica. En su tesis de doctorado, Luis Miguel Córdoba muestra la persistencia de la idolatría en el Nuevo Reino de Granada, por medio de un pormenorizado análisis de la relación del presidente de la Real Audiencia, Juan de Valcárcel, quien en 1637, habiendo transcurrido un siglo de la llegada de los españoles al territorio del Nuevo Reino, muestra cuales habían sido los progresos de la evangelización.²⁸⁵ Los que muestra Valcárcel, es la amplia gama en la cual los nativos mantenían sus cultos, los cuales se enfocaban en aspectos de permanencia de su cultura, por medio de rituales para la cosecha, los vestidos, las comidas y bebidas, como celebraciones que significaban para ellos más que una festividad, sino un momento de contacto con su mundo sagrado.

Con relación a esto último, algo característico de los nativos muiscas era la relación de sus divinidades con la tierra, evocando a ellas para tener buenas cosechas y que

²⁸⁴ Macarena Cordero Fernández, "Rol de la Compañía de Jesús en las visitas de idolatrías. Lima. Siglo XVI" *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 21 (2012).

²⁸⁵En palabras de Córdoba "Era, por lo tanto, una descripción de un mundo colonizado, transformado y erosionado por un siglo de presencia española. El documento, dirigido a la corona, describe una sociedad traumatizada, pero en la que había una variada y rica resistencia simbólica de los muiscas frente a los españoles. No era este el mundo de la guerra abierta que podía encontrarse a orillas del Magdalena o en las montañas de la cordillera central. Era, por el contrario, el campo de una sociedad que había sido vencida y obligada a tributar y a servir con su trabajo para construir el orden encomendero de la sabana de Bogotá. Sin embargo, en ella no habían desaparecido los mecanismos de preservación cultural. Estos se expresaban de manera violenta o de forma tan sutil que no alcanzaban a ser considerados una amenaza para los españoles por cuanto se presentaban en un extremo del espectro cultural en el que apenas si despertaban la sensibilidad peninsular". Luis Miguel Córdoba Ochoa, *Guerra, Imperio y Violencia en la Audiencia de Santa Fe*, 467.

les permitiera tener la base de su alimentación. En 1611 en el pueblo de Usme, el cura Maldonado Antonio, demandó a Hilarión Gutiérrez, como fomentador de la embriaguez e idolatría de los indios, dentro de su informa dijo que:

[...] estando dcho pueblo como tal cura mas tiempo de dos años y en el estirpando muchos de los vicios de ydolatrías y borracheras y incestos q los ynidos de la dcha doctrina ussan [...] quienes han tenido muchas veces idolos de barro y de madera y sanctillos de oro y algunos pedacillos de oro q los ofrecian y otros que ponían en trechos en las labranças diciendo que aquel era la madre de las comidas y para descubrir tales santuarios ha sido necessario el apremiarlos y ponerles mucha diligencia.²⁸⁶

Los nativos del altiplano cundiboyacense mantenían un uso ritual relacionado con las cosechas, los símbolos que podían estar elaborados de muchas formas y materiales, los cuales los españoles consideraban ídolos, los acompañaban a espacios que ojos occidentales eran profanos como los cultivos, pero que a los nativos significaba todo un complejo sistema simbólico, llegando a lo sagrado²⁸⁷.

La persecución de las formas de religiosidad nativas se prestó para que los juicios y demandas sobre estas prácticas, se convirtiera en búsquedas casi inquisitorias en contra de los nativos que continuaban con sus tradiciones. Tenemos limitaciones al saber hasta qué punto los indios habían adaptado aspectos de la cultura española, pues en las visitas, en sus declaraciones denuncian las practicas nativas, como hechicería y brujería, pero es preciso anotar que la traducción esta mediada por un español, entonces es complicado conocer los conceptos con los cuales los mismos nativos se referían a sus semejantes cuando les obligaban a denunciar sus costumbres religiosas. Un ejemplo de esto es el suceso de la india Lucia relatado en la visita de Herrera y Campuzano.

En la ciudad de Zaragoza, los indios mencionaban que todos tenían por bruja a la Lucia Quirupe, la cual contaba con habilidades de transformación y la capacidad de hechizar a las personas. En la declaración de Pedro Martin, indio ladino en términos

²⁸⁶ AGN, Curas y obispos, 21, 18, D.25F. 4

²⁸⁷ Gregorio Saldarriaga Escobar, *Alimentación e identidades en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI y XVII* (Bogotá: Editorial de la Universidad del Rosario, 2011) 146.

de la ciudad de Zaragoza de la encomienda señor gobernador don Bartolomé de Alarcón, dijo:

que a oydo decir a don Juan cacique de Juan de Ençiso que una yndia llamada Lucia de Sebastian Garavito era echicera y bruja que mata los yndios con echiços que haze y que tambien lo a oydo dezir a Juancho yndio lengua del capitan Francisco Corrales y que con los dichos echiços a muerto algunas pieças de yndios e yndias mas este testigo no save de cierto quantas ny a visto haçerle las dichas echiçerise²⁸⁸

El caso es cuando menos curioso, ya que conforme van pasando los testigos, se le agregan nuevas habilidades a Lucia, por ejemplo, el indio ladino Hernando, quien es el padre de la propia Lucia, menciona que

Luçia Xirope su hija es de la dicha encomienda es muhana y echiçera e que se buelve culebra y muerde e mata la jente e que a un tº deste testigo le mordio echa culebra de que murio que anda silvando de noche e que todos xeneralmente la tienen por al bruxa e echiçera como a dicho e declarado e que no save mas de la pregunta ni de otras personas y esto respondio.²⁸⁹

En otras declaraciones se afirmaba que Lucia tenía la habilidad de convertirse también en tigre y que particularmente sale en la noche silbando, invocando a espíritus malignos los cuales son los que le dan sus poderes. La relación de la brujería, con la noche y el adentrarse en los bosques, es una tradición medieval que estigmatizaba a las personas, sobre todo a las mujeres, que se adentraban en los bosques en la noche, ya que estos siempre fueron considerados un lugar místico²⁹⁰. Con relación a las acusaciones de morder a las personas, convertida en culebra, la imaginación de los nativos y de los españoles puede dar para muchas interpretaciones; una de las formas como tradicionalmente los indígenas americanos extraían el veneno de las culebras que los mordían, era succionar el mismo y escupirlo, reduciendo su efecto en el torrente sanguíneo de las personas,

²⁸⁸ Juan David Montoya, *Visita a la provincia de Antioquia*, 67.

²⁸⁹ Juan David Montoya, *Visita a la provincia de Antioquia*, 75.

²⁹⁰ Julio Caro Borja, *las brujas y su mundo* (Madrid: Alianza editorial, 2015).

lo cual probablemente a ojos europeos, pudo estar mediado por la magia y la hechicería.

Las estrategias que utilizaron los curas en sus métodos de evangelización fueron variadas, puesto que mediaron entre la persuasión, acercándose culturalmente a los nativos y tratando de llegar a ellos de formas más gentiles; pero también se presentaron abusos y excesos contra los indígenas, ya que eran sometidos a castigos y obligados a recibir la doctrina por la fuerza. La persecución en contra de las idolatrías también fue generadora de violencia por parte de los españoles en contra de los nativos, aun no se establece hasta qué punto esto desembocó en resentimientos y desconfianza características de las campañas contra las religiones nativas del Perú²⁹¹.

Las situaciones que vivieron los indígenas en las doctrinas, estuvieron marcadas por los procesos de enseñanza, las cuales no fueron del todo pacíficas y amorosas, por el contrario, los abusos en contra de los nativos fueron constantes. En el siglo XVI, los casos en contra de los obispos, que en sus reiteradas pugnas con los encomenderos los denunciaban por los malos tratos que daban a los nativos, fueron constante, generando un choque de poderes en ese sentido. Las fuentes muestran la gran cantidad de cartas denunciando abusos del obispo Juan de los Barrios, en especial escritas por los frailes dominicos, cartas denunciando la labor, de un allegado del Nuevo Reino de Granada, el obispo de Popayán, Juan del Valle, redactadas por los vecinos de la ciudad de Popayán. Este último, era especialmente odiado, por los vecinos y encomenderos de la ciudad de Popayán, pues se entrometió en los asuntos de la ciudad, en la tasa de los tributos, el trato a los indios, entre otras cosas²⁹²; por lo tanto los afectados respondían enviando cartas al rey donde acusaban al obispo de escoger indios en las comarcas, mantenerlos encerrados trabajando para él y dándoles toda clase de tratos²⁹³. Esto solo para

²⁹¹ Michael Francis "“La tierra clama por remedio”: la conquista espiritual del territorio muisca” *Fronteras de la historia*, Vol. 5 (2000) 116.

²⁹² Friede, Juan. *Fuentes documentales*, tomo V, doc. 888, págs. 404-410

²⁹³ Friede, Juan. *Fuentes documentales*, tomo III, doc. 445, págs. 199-205.

ilustrar someramente la realidad de una evangelización en el siglo XVI que continuaría posteriormente.²⁹⁴

En la visita de Herrera y Campuzano a la gobernación de Antioquia, también evidenció en las denuncias de los nativos, los malos tratos a los cuales eran sometidos en las doctrinas. En la declaración de Francisco Colchón el viejo, la cual se referenció anteriormente en el texto, muestra que:

la sexta pregunta dixo que no save que los dichos yndios desta encomienda ayan sido maltratados de los padres dotrineros sino es que algunas veces los azotado los dichos padres porque como los mineros les hazen travaxar domingos y fiestas para cumplir el xornal quando faltava el oro del que solían dar por semana o por dias y assi no podian acudir a oyr la missa el dicho padre dotrinero los rreñia y azotava porque no acudian a missa y no podian dexar de faltar porque los mineros les apretavan por el jornal y que los mineros que esto hazian son ya muertos siendo encomendero el capitan Taborda difunto.²⁹⁵

Pero la situación no solo se presentaba en castigos físicos por el hecho de no cumplir con la asistencia a la doctrina, los castigos que impartían los curas eran de los más variados y por diversas causas. Por ejemplo, se tomaban atribuciones del servicio personal de los nativos en las doctrinas y “corregían” cuando sus peticiones no eran tenidas en cuenta. El indio Bartolomé del poblado de Roza en Cáceres comentó ante el escribano del visitador que “el padre Baptista un dia porque un muchacho llamado Diaguito no le trajo pescado para comer lo amarro a la puerta de la //f. 529v// yglessia y por mano de un yndio Gaspar le dio unos pocos de azotes en el cuerpo de que le hizo señales y cardenales”.²⁹⁶

Los abusos en contra de los nativos, por parte de las diversas autoridades hispánicas fue el pan de cada día a lo largo de la colonia, fue una situación insuperable, debido al mismo contexto violento en el cual se da la conquista de América y el establecimiento del poder colonial. Sin embargo, también hubo circunstancias remarcables de evangelización con estrategias que no supusieron

²⁹⁴ Esta situación la refleja Juan Friede en un trabajo referenciado anteriormente. Juan Friede, *Vida y luchas de Don Juan del Valle primero obispo de Popayán y protector de indios* (Popayán: Obra auspiciada por el Arzobispado de Popayán, 1961).

²⁹⁵ Juan David Montoya, *Visita a la provincia de Antioquia*, 247.

²⁹⁶ Juan David Montoya, *Visita a la provincia de Antioquia*, 110.

los castigos y la fuerza. Por ejemplo, la experiencia de los frailes en territorios asiáticos, les mostró que, ante la imposibilidad de evangelizar por medio de una conquista armada, la persuasión y el trabajo de adaptación cultural del catolicismo a las nuevas culturas era más conveniente.²⁹⁷ Un ejemplo claro de esto, es la conocida obra del santificado cura Pedro Claver y su misión evangelizadora en Cartagena con los negros esclavos que llegaban. Claver, identificó que una forma efectiva de acercarse a los afrodescendientes era el uso de la gestualidad a la hora de dar el mensaje doctrinario, conclusión a la que llegó después de convivir con ellos y darse cuenta que muchos de sus rituales religiosos africanos estaban mediados por movimientos y representaciones corporales de los mismos²⁹⁸. De esta manera, utilizaba las señas y diferentes formas de comunicación, asociadas a los africanos su labor fue exitosa y reconocida.

Pese a la persistencia de las prácticas religiosas nativas a lo largo del arzobispado de Santa Fe, la gran variedad de cambios religiosos que se dieron en el territorio producto de la llegada de los españoles, no debe ser subestimada. Como lo expresa Michel Francis “Centrarse demasiado en las fallas de los sacerdotes y frailes de la Nueva Granada implica olvidar los testimonios de cientos de nativos que insistían en que eran cristianos, a los hombres y mujeres que caminaban largas distancias para ir a misa, y a las múltiples confraternidades indígenas que surgieron a mediados del siglo XVII”²⁹⁹. Como se pudo observar, hay gran variedad de fuentes que revelan la preocupación por el estado de las doctrinas, la falta de curas y los diversos problemas que surgieron en el proceso de evangelización. Como es

²⁹⁷ En la experiencia de los frailes en China, rápidamente se dieron cuenta que era una civilización a la cual no le podían imponer sus creencias, por lo cual era necesario persuadirlos pacíficamente, para que aceptaran el cristianismo. “Aquí, los misioneros para entrar a China no apelan a la coacción y la amenaza sino a la persuasión, no a la violencia y a la espada sino a los estudios de la ciencia, o sea, sólo por medio de sus excelentes conocimientos y honorables virtudes los misioneros pueden comunicarse pacíficamente con la civilización china” Shen Dingping and Huang Xiang, “La relación entre la Iglesia mexicana y la evangelización en China en los siglos XVI y XII. Un estudio comparativo sobre sus estrategias” *Estudios de Asia y África*, Vol. 35, No. 1 (111) (Jan. - Apr., 2000) 65.

²⁹⁸ Paola Vargas Arana, “Pedro Claver y la evangelización en Cartagena”

²⁹⁹ Michael Francis ““La tierra clama por remedio”: la conquista espiritual del territorio muisca” *Fronteras de la historia*, Vol. 5 (2000) 117.

evidente en la persistencia de formas de religiosidad nativa, es poco probable que esta desapareciera completamente.³⁰⁰

Este sistema de relaciones sociales generado en la colonia, marco el advenimiento de un mundo mestizo. La rápida despoblación de los indígenas y el aumento de la población mestiza, que flotaba entre la republica de españoles y la de indios, marcó la consolidación del catolicismo en el Nuevo Reino, no sin antes generar a su vez un mestizaje cultural, basado en la adopción del catolicismo envuelto en todas las supersticiones y creencias nativas, las cuales para el contexto neogranadino se hacían más prácticas. Este proceso de transculturación generado en las practicas evangelizadoras son herencias que aún permanecen en la población colombiana, que, con la camándula en la mano, van donde el brujo o mohán para que les adivine el futuro y les augure buena suerte.

³⁰⁰ María Imelda López Ávila, "Expresiones de la Vida Espiritual y Colonial de los Muisca en el Siglo XVI," *Historia y Cultura Populares*, ed. Pablo Mora Calderón y Amado Guerrero Rincón (Tunja: Centro de Investigación de Cultura Popular del ICBA, 1989).

Conclusiones

La evangelización fue un proceso variopinto en todo el continente americano, entre éxitos y aún más fracasos, que logró solidificar las bases de la cultura occidental en el Nuevo Mundo, no sin antes adaptarse a las mismas tradiciones de los grupos humanos que habitaron ancestralmente los territorios de América. Una vez las expediciones de conquista y las guerras contra los nativos e inclusive entre los mismos españoles en el territorio americano³⁰¹ finalizaron, la religión procedió a generar una conquista cultural por medio del adoctrinamiento de los indios y la escritura tuvo un rol fundamental en este proceso como se analizó a lo largo de este trabajo. Uno de los principales vínculos que utilizaba el catolicismo tradicionalmente como medio de evangelización eran los textos escritos, ya que estos tenían una connotación sagrada dentro de las costumbres mismas de la religión. Sin embargo, en América, este intermediario con la divinidad tuvo fuertes encuentros con una cultura completamente ágrafa, como en el Nuevo Reino de Granada. Pero más allá de esto, el encuentro de culturas generó una interculturación efectuada en el diario convivir entre los naturales y los foráneos europeos, entre ellas la escritura en algunas ocasiones, ya que modificó y dio nuevos entramados simbólicos a los nativos, que a su vez plasmaron por este medio sus denuncias, historias y demás aspectos de una sociedad, que si bien fue conquistada y dominada, nos habla al presente por medio de los vestigios que pudieron plasmar de una u otra manera por medio de lo escrito bajo un sistema netamente español.

La evangelización fue diversa y cambiante de acuerdo a los intereses de las ordenes en el poder y los tiempos mismos de los reyes y demás autoridades, donde ambas culturas aprendieron una de la otra y si bien, se terminó imponiendo el catolicismo, este no escapó a tener influencias indígenas. La forma como se dictaban las doctrinas, según las políticas de la corona en el siglo XVI y XVII, estuvo marcada por el interés principal de enseñar el dogma en la lengua de los naturales, lo cual implicaba un proceso de traducción que dejó abierta su interpretación para los

³⁰¹ Pedro Cieza de León, *Guerras civiles del Perú* (Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2005).

nativos, quienes a su vez asociaron sus dioses con el amplio panteón de santos, ángeles y diferentes imágenes cristianas. La diversidad cultural estuvo marcada en los diferentes territorios a lo largo del continente americano.

El uso de los catecismos no estuvo exento a estos procesos de traducción cultural, ya que, para la temporalidad tratada estos eran traducidos en su mayoría a las lenguas nativas. Los escritos catequéticos producidos en el Nuevo Reino de Granada se caracterizaron por su diversidad en cuanto a la intención de la evangelización, desde el Nuevo Reino, los arzobispos Bartolomé Loboguerrero y Fernando Arias de Ugarte en el siglo XVII, elaboraron catecismos traducidos al muisca, como también ordenaron la enseñanza en la lengua nativa en todo el territorio de la jurisdicción del arzobispado. En el siglo XVI, Luis Zapata Cárdenas produjo un catecismo el cual estaba en español, pero se debía impartir en la lengua nativa por parte de los curas doctrineros, muchos de ellos mestizos que fueron ordenados bajo su función como arzobispo. Por otro lado, están los casos de la provincia de Popayán o la gobernación de Cartagena, donde los esfuerzos de las autoridades eclesiásticas se esforzaron más por la hispanización de los nativos, debido a su complejidad y diversidad cultural, ante lo cual es ilustrativo el trabajo de Dionisio de Sanctis y su catecismo en español y con instrucciones claras de la enseñanza del mismo a los indígenas.

Es claro que el uso de la escritura por medio de los catecismos en el proceso de evangelización no fue tan exitoso en el Nuevo Reino de Granada permitiendo, sin embargo, evidenciar estrategias muy claras por parte del clero. Como reflejan los análisis territoriales del tercer capítulo, si bien sobre el papel los catecismos eran los derroteros para la base de la doctrina en los diferentes obispados, no obstante, en la práctica los religiosos debieron aplicar diversas estrategias como el uso de imágenes, música, señas y simbolismos variados para generar un acercamiento efectivo con los naturales. Más allá de la eficacia del uso de los catecismos, estos son una fuente fundamental para visibilizar las estrategias pensadas desde las instituciones eclesiásticas, además de los intereses mismos por normalizar y generalizar prácticas evangelizadoras entre los curas doctrineros en las diferentes partes del arzobispado de Santa Fe.

La bibliografía sobre este tema es amplia y muy variada, la discusión teórica de lo que significó el proceso de evangelización en América está abierta. Este trabajo pretendió agrupar una serie de visiones sobre los procesos que se pueden interpretar teóricamente entre situaciones de aculturación e interculturación, que se daban en las doctrinas y el uso de elementos escritos entre los nativos, no obstante, la visión sobre estas cuestiones está marcada por la controversia de explicar cómo se da este choque cultural. Los diferentes autores tratados convergen en la idea de que, si bien los procesos culturales que se dan en el Nuevo Reino de Granada están inscritos en una campaña de conquista, con todo lo que esto implica, las culturas nativas lograron sobrevivir en vestigios culturales que se camuflaron en prácticas, tradiciones, inclusive mentalidades, que marcaron la sociedad colonial y es la herencia que tenemos al presente. Este trabajo solo abre un poco más dicha discusión para agregar ideas, argumentos para sostener esto último.

Las líneas de investigación quedan abiertas y las preguntas sobre este tema son muchas más de las que se pudieron tratar en esta tesis. La evangelización americana es uno de los fenómenos históricos del periodo colonial más estudiado, debido a su complejidad y aristas abiertas para diversa interpretación, por lo cual una reflexión futura podría ir enfocada a agrupar dichas concepciones en un trabajo que englobe diferentes aspectos teóricos. Además, se puede realizar una visión comparada de los procesos de evangelización en diferentes lugares de América, los cuales fueron particulares dependiendo de cada zona y región, por las características de sus pobladores, circunstancias geográficas y muchos otros factores. La visión desde el indígena, es otro de los tópicos que se puede reforzar en investigaciones futuras, debido a su complejidad y escasas de fuentes, siempre va a ser un reto analizar la interpretación nativa y el impacto que tuvo la evangelización en sus prácticas sociales, no obstante, es posible rescatar estas ideas por medio de un trabajo más extenso.

Es interesante pensar, como una vertiente de trabajo futuro es cómo se da efectivamente la instauración del catolicismo en la sociedad colombiana, el cual rige los destinos espirituales de la mayoría de la sociedad del país actualmente. Es fundamental el devenir del mestizaje que consolidó una sociedad integrada a las

prácticas hispánicas, pero que de una u otra manera conservaba la idiosincrasia de las culturas indígenas, generando múltiples visiones de vivir la religiosidad. Además, otros factores fueron determinantes de la apropiación de los nativos del catolicismo, como la participación de estos en cofradías que se convirtieron en verdaderas instituciones evangelizadoras que a su vez alimentaban el espíritu colectivo de los nativos y ayudo afianzar el adoctrinamiento, situación que merece un estudio y análisis mas profundo en otro momento. También, es indispensable seguir este proceso de evangelización en los siglos XVIII y XIX, que sin duda arrojaría los resultados de las visiones evangelizadoras de siglos pasados y estas cómo se afianzaron en el trasegar del tiempo; así como nuevas perspectivas de enseñanza de la fe católica que surgieron en los siglos mencionados anteriormente.

El aprendizaje principal que puede generar un trabajo de investigación como este, es que hoy en día vivimos en un mundo globalizado y la información está al alcance. Es necesario saber filtrar y saber abordar la infinidad de documentos para poder elaborar análisis pertinentes de acuerdo con los intereses investigativos propuestos. La escritura, es quizás el legado más relevante que nos permite abordar el pasado, los procesos de evangelización se circunscriben en esta dinámica de lo escrito y espero haber aclarado algunas inquietudes sobre lo que significó el uso de catecismos y escritos litúrgicos en el Nuevo Reino de Granada, en los primeros siglos de presencia española en el territorio.

Referencias Bibliográficas

Fuentes Primarias

Archivo General de la Nación (Bogotá, Colombia)

- Miscelánea: Legajo 77, D. 32., Leg. 39, D. 87.
- Caciques e indios: Legajo 70, D. 28., Leg. 6, D. 12., Leg. 13, D. 12, Leg. 26, D. 4, Leg. 55, D. 8., Leg. 26, D. 4., Leg. 66, D. 27., Leg. 16, D. 5.,
- Curas y Obispos: Legajo 10, D. 2., Leg. 30, D. 85., Leg. 18, D.25.
- Criminales y juicios, Legajo 30, D. 85., Leg. 137, D. 3
- Visitas Boyacá: Sc. 62, Leg. 6, D.3., Sc. 62, Leg. 6, D.1. C/marca, Sc. 62, Leg. 13, D.4. Bolívar Sc. 62, Leg. 8, D.5., Sc. 62, Leg. 8, D.4., Sc. 62, Leg. 8, D. 3., Sc. 62, Leg. 9, D.3.

Archivo General de Indias (Sevilla, España)

- Audiencia de Quito: Leg. 78, fol. 68., Leg. 78, n.19., Leg. 78, n. 8., Leg. 19, N.3.
- Patronato: Leg. 27, ramo 13. Leg. 196, R.10., Leg. 193, R.42.
- Audiencia de Santafé: Leg. 226., Leg. 188, fol. 33., Leg. 226, n.13., Leg.138, N.12. Leg. 528. libro I.
- Indiferente: Leg. 427, fol. 255r., Leg. 419, Libro.4., Leg.11., Leg.2. Leg. 426, Libro. 25.

Fuentes publicadas

Aguado, Pedro, *Historia de Santa Marta y el Nuevo Reino de Granada*. Tomo 1 / por Fray Pedro de Aguado; con prólogo, notas y comentarios por Jerónimo Bécker, Madrid: Establecimiento Tipográfico de Jaime Ratés, 1916.

Aguado, Pedro, *Testimonio historial*, (Bogotá, Empresa Nacional de Publicaciones. 1956-1957).

Arias de Ugarte, Fernando, "Concilio provincial de Santa Fe" Según la transcripción hecha por J. Restrepo Posada José Restrepo Posada, "El sínodo provincial"

- en *Theologica Xaveriana*, Núm. 14 (1964)
<https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/28855>
 (consultado el 5 de marzo de 2020) 170.
- Arias de Ugarte, Fernando, “Concilio provincial de Santa Fe” Según la transcripción hecha por J. Restrepo Posada José Restrepo Posada, “El sínodo provincial” en *Theologica Xaveriana*, Núm. 14 (1964)
<https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/28855>
 (consultado el 5 de marzo de 2020) 174.
- Arriaga, Joseph. *Extirpación de la idolatría del Perú*, [Facsímil], (Lima, Perú, Gerónimo Contreras impresor de libros, 1621).
- Barrios, Juan de los, “Constituciones sinodales” en “Documentos para el estudio de la catequesis en Colombia”, *Theologica Xaveriana*, No. 77/76, (2018).
<https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/22311>,
 (Consultado el 18 de noviembre 2019).
- Benavente de Motolinía, Toribio, *Historia de los indios de la Nueva España*, Barcelona: Herederos de Juan Gili Editores, 1914. Versión digital disponible en: https://archive.org/details/historiadelosind00moto_consultado_el_23/04/2015.
- Cieza de León, Pedro, *Crónica del Perú. El señorío de los incas*, Caracas: Biblioteca de Ayacucho, 2005.
- Cieza de León, Pedro, *Guerras civiles del Perú*, Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2005.
- Concilio de Trento, Sess. XXIV, De Reform. Cap. II.
- De las Casas, Bartolomé, *Avisos y reglas para los confesores que oyeren confesiones de españoles o han sido cargo de los indios de las indias del mar océano*, 1552.
- De las Casas, Bartolomé, *Brevísima relación de la destrucción de las indias* (1552), (Ediciones Presidencia de la Republica, 2003).
- De las Casas, Bartolomé, *Proposiciones muy jurídicas: en las cuales sumaria y sucintamente toca muchas cosas pertenecientes al derecho de la iglesia y*

los príncipes cristianos tienen o pueden tener sobre los infieles de cualquier especie que sean, 1552.

Felipe II- *Ordenanzas de descubrimiento, población y pacificación de las Indias* (1573).

Fernández de Oviedo, Gonzalo, *Historia natural y general de las Indias*, Madrid: Imprenta de la Real Academia de Historia, 1855.

González de Mendoza, Juan, *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reyno de la China, sabidas assí por los libros delos mesmos chinas [sic], como por relación de religiosos y otras personas que an estado en el dicho reyno...*, (Roma: a costa de Bartholomé Grassi, en la Stampa de Vincentio Accolti, 1585).

Juan Friede, *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada 1550-1559*, Vol. 1-7, (Colombia, Banco Popular, 1975).

Konetzke, Richard, *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica*, Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas, 1962.

La Biblia, Reina-Valera, 1960.

Lima Limata (1673), 203-357; Concilia Limana, Vanacci, Roma 1684.

Loboguerrero, Bartolomé, *Constituciones sinodales*, en: Xaveriana, T. Documentos para el estudio de la catequesis en Colombia. *Theologica Xaveriana*, (77/76). Recuperado a partir de <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/22311>, (2018) 483.

López de Ayala, Ignacio, *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento* (Madrid, Imprenta Real, 1785).

López Medel, Tomas, *Visita a la Gobernación de Popayán, libro de tributos (1558-1559)*, Trans. Berta Ares Queija, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1989.

Lugo, Fernando de, *Gramática en la lengua general del Nuevo Reyno de Granada, llamada Mosca*, Madrid, 1619. (documento en formato digital en biblioteca personal).

- Medrano, Alonso, Descripción del Nuevo Reino de Granada (1598), Transcripción de: Michel Francis, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, Núm. 30. (2003), pp. 341-360.
- Montoya Guzmán, Juan David y José Manuel González Jaramillo, *Visita a la provincia de Antioquia por Francisco Herrera Campuzano, 1614-1616*, Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2010.
- Nebrija, Antonio de, *Gramática de la lengua castellana* (Biblioteca del Real Colegio de España (Bolonía), Cod. 132) ff.3r-3v
- Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias. (Madrid., Julián de Paredes, 1681).
- Sáenz de Aguirre, José, d. lit., *Collectio maxima*, Roma: ex Typographia Antonii Fulgonii apud Sanctum Eustachium, 1630-1699.
- Simón, Pedro, *Noticias Historiales de las conquistas de Tierra Firma en las Indias Occidentales* (Bogotá: Banco Popular, 1981 [1627]).
- Tovar Pinzón, Hermes, *Relaciones y Visitas a los Andes*, S. XVI, T.II, Colección de Historia de la Biblioteca Nacional.
- Zapata Cárdenas, Fray Luis, Xaveriana, T. Documentos para el estudio de la catequesis en Colombia. *Theologica Xaveriana*, (77/76) (2018). Recuperado a partir de <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/22311>, 474.
- Zapata de Cárdenas, Luis, O.F.M. Segundo Arzobispo de Santa Fe de Bogotá (1573-1590). *Primer Catecismo en Santa Fe de Bogotá. Manual de Pastoral Diocesana del siglo XVI*. Presentación y transcripción Monseñor Fray Alberto Lee López O.F.M. prefecto Apostólico de Guapi. Introducción Mons. Mario Germán Romero Rey. (Bogotá: enero de 1988).

Fuentes secundarias

- Alexis Aubin, Joseph Marius, *Memorias Sobre La Pintura Didáctica Y La Escritura Figurativa De Los Antiguos Mexicanos*, México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas, 2009.
- Arango, Juanita “La deidad protectora de la agricultura” *Boletín Museo Del Oro*, No.53, 2005. Recuperado a partir de <https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/bmo/article/view/4956>
- Arias González, Luis y Agustín Vivas Moreno, “Los manuales de confesión para los indígenas en el siglo XVI (hacia un nuevo modelo de formación de la conciencia)”, *Stvdia Historica*, Historia Moderna, XI, 1993.
- Arrieta Barbosa, Armando Luis, “Educación y evangelización en la provincia de Cartagena durante el siglo XVI” *Praxis Pedagógica*, 13, Bogotá, enero – Diciembre, 2012.
- _____. *Los Mokaná: Impacto de la Conquista y de la Colonización temprana sobre una cultura indígena de transición (1533- 1611)*, Barranquilla, Tercer Milenio Editores, 2003.
- Bajtin, Mijail, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, Madrid: Alianza Editorial, 2003.
- Bernar, Carmen y Serge Gruzinski, *Historia del Nuevo Mundo, del descubrimiento a la conquista. La experiencia europea, 1492-1550*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1999, 105.
- Bidegain, Ana María, dir. *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*, Bogotá: Taurus, 2004.
- Bolaños, Álvaro Félix, *Barbarie y canibalismo en la retórica colonial: los indios Pijaos de fray Pedro Simón*, Bogotá: CEREC, 1994.
- Borges Moran, Pedro, *Aportación canaria a la evangelización americana*, IV coloquio de Historia Canario Americana, Tomo I, 1982.
- Borja, Jaime Humberto, *Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada*, Bogotá: Ariel Historia, 1998.
- Bueno, Manuel Antonio y Juan Buenaventura Ortiz, *Historia de la Diócesis de Popayán*: Bogotá, ABC, 1945.
- Caro Borja, Julio, *Las brujas y su mundo* (Madrid: Alianza editorial, 2015).

- Carrera de la Red, Micaela, "El Catecismo y la Cartilla de Fray Dionisio Sanctis en el marco de la lingüística misionera en Colombia" *Nuevas aportaciones a la historiografía lingüística* Cristóbal Corrales Zumbado, Josefa Dorta, Dolores Corbella Díaz; Antonia Nelsi Torres González, Francisca Del Mar Plaza Picón (eds.), Madrid: Arco/Libros S.L., TOMO I.
- Castañeda, Felipe, *El indio: entre el bárbaro y el cristiano, ensayos sobre la filosofía de la conquista en Las Casas, Sepúlveda y De Acosta*, Salamanca: Alfaomega, 2002.
- Castro Roldán, Andrés, "Evangelización de indios y secularización del clero: una mirada a las políticas jesuitas en el Nuevo Reino de Granada (1605–1650)" en Pilar Mejía, Otto Danwerth, Benedetta Albani, *Normatividades e instituciones eclesíásticas en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI–XIX*, Berlín: Max Planck Institute for Legal History and Legal Theory, 2020.
- Chartier, Roger, "Las prácticas de lo escrito" en *Historia de la vida privada*, Philip Aries Y George Duby (dirs.), vol. V, Madrid, Tauros, 1991.
- Cobo Betancourt, Juan Fernando, "La erección de la Arquidiócesis y sus primeros esfuerzos evangelizadores, 1553-1600" en Jaime Alberto Mancera Casas, Carlos Mario Álzate Montes y Fabián Leonardo Benavides Silva (Comp) *Arquidiócesis de Bogotá, 450 años: miradas sobre su historia*, Bogotá: Ediciones USTA, 2015.
- _____. *Mestizos heraldos de dios. la ordenación de sacerdotes descendientes de españoles e indígenas en el Nuevo Reino de Granada y la racialización de la diferencia 1573-1590*, Bogotá: ICANH, 2012.
- Cordero Fernández, Macarena, "Rol de la Compañía de Jesús en las visitas de idolatrías. Lima. Siglo XVI" *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 21, 2012.
- Córdoba Ochoa, Luis Miguel, *Guerra, Imperio y Violencia en la Audiencia de Santa Fe, Nuevo Reino de Granada. 1580-1620*, Sevilla: Universidad Pablo de Olavide, tesis doctorado, 2013.
- _____. "La memoria del agravio en los indígenas según la visita de Herrera Campuzano a la gobernación de Antioquia (1614-1616)" *Revista Historia y Justicia*, N°3, 2014.
- Correa Rubio, François, "Sociedad y naturaleza en la mitología Muisca" *Tabula Rasa*, núm. 3, (enero-diciembre, 2005) 197-222.

- Cruz Medina, Juan Pablo, "Entre la imagen de dios y la imagen del rey. Evangelización y formación de cuerpo social en un pueblo de indios del nuevo reino de granada. Siglos XVI-XVIII" *Librosdelacorte.es*, otoño-invierno, Nº 17, año 10, 2018.
- Dingping, Shen y Huang Xiang, "La relación entre la Iglesia mexicana y la evangelización en China en los siglos XVI y XII. Un estudio comparativo sobre sus estrategias" *Estudios de Asia y África*, Vol. 35, No. 1 (111) Jan. - Apr., 2000.
- Duque Cañas, Juan Pablo, *Lo sagrado como argumento jurisdiccional en Colombia. La reclamación de tierras indígenas como argumento de autonomía cultural en la sierra nevada de Santa Marta*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, repositorio, 2009. Trabajo de Tesis presentado como requisito para optar al título de Doctor en Historia. 199-236.
- Echeverry Pérez, Antonio José, "La custodia de San Juan Bautista y los primeros devenires franciscanos en el Nuevo Reino de Granada" *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, Vol. 18 – 2, 2013.
- Eliade, Mircea, *Tratado de Historia de las Religiones*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1974.
- _____. *lo sagrado y lo profano*, España: Guadarrama / Punto Omega, 4ta. Edición, 1981.
- Fabregat, Claudio Esteva "Mestizaje y aculturación" en *Historia General de América Latina* Frank Moya Pons, Franklin Pease García-Yrigoyen, vol. II. Ediciones Unesco, Ediciones Trotta, 2000.
- Fernández Terricabras, Ignasi, *Felipe II y el clero secular la aplicación del concilio de Trento*, Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000.
- Folgado García, Jesús R., "Las lenguas romances y la evangelización granadina. La aportación de Hernando de Talavera y la liturgia en arábigo de Pedro de Alcalá" *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, H.^a Medieval, t. 27, 2014.
- Francis, Michael, "'La tierra clama por remedio': la conquista espiritual del territorio muisca" *Fronteras de la historia*, Vol. 5, 2000.
- Frassani, Alessia, "La Virgen de Chiquinquirá y la religión muisca" *Historia y Sociedad*, No. 35 (julio-diciembre de 2018) 61-86.
- Friede, Juan, *Los Andakí, 1538-1947. Historia de la aculturación de una tribu selvática*, México: Fondo de Cultura Económica, 1974.

- ._____. *Vida y luchas de Don Juan del Valle primero obispo de Popayán y protector de indios*, Popayán, Obra auspiciada por el Arzobispado de Popayán, 1961.
- ._____. *Vida y Luchas de Don Juan del Valle, primer obispo de Popayán y protector de indios*, Bogotá: Editorial Universidad, 1961.
- ._____. “Los Franciscanos en el Nuevo Reino de Granada y el movimiento indigenista del siglo XVI” *Bulletin Hispanique*, t. 60, n°1, 1958.
- ._____. *Los Quimbayas bajo la dominación española. Estudio documental (1539-1810)*, Bogotá: Banco de la República, 1963.
- Fuentes Caballero, José Antonio, “El Sínodo diocesano” *Ius Canonicum*, Pamplona Tomo 21, N.º 42, Jan 1, 1981.
- Gamboa, Jorge Augusto, *El cacicazgo Muisca en los años posteriores a la Conquista: del psihipqua al cacique colonial 1537-1575*, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICAHN, 2da. Ed., 2013.
- Garavaglia, Juan Carlos y Juan Marchena Fernández, *Historia de América Latina. De los orígenes a la Independencia*, dos tomos (Barcelona: Crítica, 2005).
- García León, David Leonardo “Las lenguas criollas del caribe: orígenes y situación sociolingüística, una aproximación” *Forma y Función*, vol. 24, No. 2, (2011) 41-67
- García, José Miguel y Cesar Augusto Franco, *La iglesia naciente: Libros sagrados y don de lenguas*, Madrid: Ediciones Encuentro S.A. 2009.
- Geertz, Clifford, “La religión como sistema cultural” en *La interpretación de las culturas*, Clifford Geertz ed., Barcelona: Editorial Gedisa, 1973.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar, “El mundo indígena y el establecimiento del sistema colonial” en *Historia de la educación en la época colonial, el mundo indígena*, México: Colegio de México, 1990.
- González Alcantud, José Antonio, “Oralidad tiempo, fuente, transmisión” *Etnografía: metodología cualitativa en la investigación sociocultural*, Ángel Aguirre Baztán, 1995.
- Grignani, Mario L., “La legislación eclesiástica de Toribio Alfonso de Mogrovejo, segundo arzobispo de Lima: la Regla Consueta y los sínodos diocesanos” en *Normatividades e instituciones eclesiásticas en el virreinato del Perú, siglos XVI–XIX*, Otto Danwerth,

Benedetta Albani, Thomas Duve, Frankfurt: Max Planck Institute for European Legal History, 2019.

Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario en las sociedades indígenas y occidentalización en el México español*, México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

Guerrero Mosquera, Andrea, "Bolsas Mandingas en Cartagena de Indias durante el siglo XVII" *Memorias: Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe colombiano*, enero-abril, 2011.

._____. "Los jesuitas en Cartagena de indias y la evangelización de africanos. una aproximación" *Montalbán: Revista de Humanidades y Educación*, n°52, 2018.

._____. "Misiones, misioneros y bautizos a través del Atlántico: evangelización en Cartagena de Indias y en los reinos del Kongo y Ngola. Siglo XVIII" *Memoria Y Sociedad*, 18, 37, 2014.

Hanke, Lewis, *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Madrid: España, Ediciones Istmo, 1988.

Herrera Ángel, Marta, *Ordenar para controlar. Ordenamiento espacial y control político en las llanuras del Caribe y en los Andes centrales neogranadinos, siglo XVIII*, Medellín: la Carreta Editores, Uniandes, 2007.

._____. *Popayán: la unidad de lo diverso, territorio, población y poblamiento en la provincia de Popayán, siglo XVIII*, Bogotá: Universidad de los Andes, CESO, Ediciones Uniandes, 2009.

._____. "El poblamiento en el siglo XVI: contrastes entre el Caribe y el interior andino" en *Cartagena de Indias en el siglo XVI*, Adolfo Meisel-Roca, ed., Cartagena: Banco de la República, 2009.

Jaramillo Mejía, William, *Antioquia bajo los Austrias*, T.1 (Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1998.

Jaramillo Uribe, Jaime, "Mestizaje y diferenciación social en el Nuevo Reino de Granada en la segunda mitad del siglo XVIII" *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 3 (1965): 21-48.

- ._____. "La población indígena de Colombia en el momento de la conquista y sus transformaciones posteriores" *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, No. 2, 1964.
- Langebaek, Carl Henrik, "Resistencia indígena y transformaciones ideológicas entre los muisca de los siglos XVI Y XVII" en *Los Muisca*, Ana María Gómez Londoño, Ed., Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- Leal Pino, Cristián, "Evangelización y occidentalización en la frontera sur del Reino de Chile. Los Franciscanos del Colegio de Misiones de Chillán, s. XVIII" *Historia y Memoria*, No. 15, 2017.
- León Portilla, Miguel, *El destino de la palabra*, México: Colegio Nacional, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Londoño Laverde, Eduardo, "Santuarios, Santillos, Tunjos: Objetos votivos de los Muisca en el siglo XVI" *Boletín Museo Del Oro*, No.25, (1989) 93-119.
- ._____. "El lugar de la religión en la organización social muisca" *Boletín Museo Del Oro*, No. 40, 63-87. Recuperado a partir de <https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/bmo/article/view/6935> (consultado el 23 de noviembre de 2019).
- López Ávila, María Imelda, "Expresiones de la Vida Espiritual y Colonial de los Muisca en el Siglo XVI," *Historia y Cultura Populares*, ed. Pablo Mora Calderón y Amado Guerrero Rincón, Tunja: Centro de Investigación de Cultura Popular del ICBA, 1989.
- López De La Torre, Carlos Fernando, "El trabajo misionero de fray Pedro de Gante en los inicios de la Nueva España", *Fronteras de la Historia*, Vol. 21, N.º 1., enero-junio de 2016.
- López Rodríguez, Mercedes, *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar, la cristianización las comunidades muisca coloniales durante el siglo XVI (1550-1600)*, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH, 1991.
- Lucena Salmoral, Manuel, "Presidentes de Capa y Espada (1605-1628)" en *Historia Extensa de Colombia*, vol. III, tomo 2 Bogotá: Ediciones Lerner, 1965.
- Mantilla, Luis Carlos, *Los franciscanos en Colombia*, tomo I, 1550-1600, Bogotá: Kelly, 1984.

- Marín Tamayo, John Jairo, "El catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas y su impacto en la sociedad neogranadina", *XVIII Congreso Colombiano de Historia, memorias*, Vol. XVIII, No. 6, 2017-2019.
- ._____. "El problema de la eficacia en la instrucción de los indígenas de la provincia de Cartagena de Indias según los documentos de presentación de Catecismo de fray Dionisio de Sanctis (1577)" *Memorias. Revista Digital de Historia y Arqueología desde el Caribe*, núm. 26, mayo-agosto, 2015.
- Marquilhas Rita, "Orientación mágica del texto escrito", en *Escribir y leer en el siglo de Cervantes*, Antonio Castillo Gómez, Comp. España, Ed. Gedisa, 1999.
- Martínez de Vega, María Elisa, "Formas de vida del clero regular en la época de la contrarreforma: los franciscanos descalzos ante la legislación provincial", *Cuadernos de historia moderna*, No. 25, 2000.
- Martini, Mónica, "La religiosidad indígena como ingrediente de la identidad cultural hispanoamericana" *Boletín de Historia y Antigüedades*, vol. 85 # 803 (oct-dic), 1998.
- Marzhal, Peter, "Creoles and government, El cabildo de Popayán" *Hispanic American Historical Review*, LIV, 4, 1974.
- Mcfarlane, Anthony, "Cimarrones y Palenques en Colombia: siglo XVIII" *Historia y Espacio*, No. 14 (1990).
- Meisel Roca, Adolfo, "Esclavitud, Mestizaje y Haciendas en la Provincia de Cartagena: 1533-1851" *Revista Desarrollo y Sociedad*, No. 4 (1980) 229-277.
- Meisel-Roca, Adolfo y Gerson Javier Pérez-Valbuena, "Geografía física y poblamiento en la Costa Caribe colombiana" *Documentos de Trabajo Sobre Economía Regional y Urbana*, No. 73, 2006.
- Millones, Luis, *Historia y poder en los Andes centrales*, Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- Montoya Guzmán, Juan David, "¿Conquistar indios o evangelizar almas? Políticas de sometimiento en las provincias de las tierras bajas del Pacífico (1560-1680)" en *Historia Crítica*, No. 45, Bogotá, septiembre diciembre 2011.
- Mora Mérida José Luis, "La visita eclesiástica como institución en indias" *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas – Anuario de Historia de América Latina*, Vol. 17, (1980).

- Mortiz, Joaquín, *El placer de pecar y el afán de normar*, México: Seminario de Historia de las Mentalidades y Religión en México Colonial, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1988.
- Munford, Jeremy, "The taki onqoy and the Andean Nation: Sources and interpretation" *Latin American Research Review*. Albuquerque: University of New México, Volume 33, Num. 1, 1998,
- Murillo Gallego, Verónica, *Problemas de evangelización, problemas de traducción. Fray Juan Bautista de Viseo y sus textos para confesores, nueva España (siglo XVI)*, Zacatecas, Universidad Autónoma De Zacatecas, 2009.
- Navarrete, María Cristina, "Cimarrones y palenques en las provincias al norte del Nuevo Reino de Granada siglo XVII" *Fronteras de la Historia*, No. 6 (2001).
- _____. *Génesis y desarrollo de la esclavitud en Colombia siglos XVI y XVII* (Cali: Universidad del Valle, 2005).
- Negro Tua, Sandra, *Esclavitud, economía y evangelización: las haciendas jesuitas en la América virreinal* (Lima: Fondo Editorial PUCP, 2005).
- Nieva Ocampo, Guillermo, "Frailes revoltosos: corrección y disciplinamiento social de los dominicos de Castilla en la primera mitad del siglo XVI", *Hispania. Revista Española de Historia*, 2011, vol. LXXI, No. 237, enero-abril, 2011.
- Ortiz Fernández, Fernando, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*, Lima: Biblioteca de Ayacucho, 1987.
- Ortiz, Sergio Elías, *Historia Extensa de Colombia*, Vol. 1, T. 3, Bogotá: Académica Colombiana de Historia, Ediciones Lerner, 1965.
- Pacheco, Juan Manuel, "Don Bartolomé Lobo Guerrero. Arzobispo de Santafé de Bogotá", *Eclesiástica Xaveriana*, no. 5, 1955.
- Peña, Manuel, "El libro bajo sospecha (siglos XVI y XVII)", en *La memoria de los libros, Estudios sobre la historia del escrito y de la lectura en Europa y América*, Pedro Cátedra y María Luisa López, T. I, Instituto de la historia del libro y la lectura, Salamanca, 2004.
- Picón Salas, Mariano, *Pedro Claver, el santo de los esclavos*, Caracas: Biblioteca de Ayacucho, 1992.

- Piedrahita, Javier, *Historia eclesiástica de Antioquia*, Medellín: Editorial Granamericana, 1973.
- Plata, William Elvis “Frailes y evangelización en el Nuevo Reino de Granada (s. XVI). Vicisitudes de un proceso conflictivo y no muy exitoso” *Franciscanum*, 165, Vol. LVIII, 2016.
- ._____. *Vida y muerte de un convento. Religiosos y sociedad en la Nueva Granada*, Bucaramanga: U. Industrial de Santander, 2019.
- Pratt, Mary Louise, *Imperial Eyes: travel writing and transculturation*, London and New York: Routledge, 1992.
- Pulido, Martha, “El Catecismo (1576) de Fray Luis Zapata de Cárdenas, traducción cultural: tentativa de comprensión de la historia cultural y religiosa de Colombia”, *Mutatis Mutandis*. Vol. 8, No 1. 2015.
- Rabasa, José, “Leyendo a Tezozomoc y a Chimalpahin en las instituciones mesoamericanas de escritura histórica”, en *Estudios Trasatlánticos postcoloniales II, mito, archivo, disciplina: cartografías culturales*, Ileana Rodríguez & Joseb Martínez, (eds.), México: Vol. 2, Anthropos Editorial, Universidad Autónoma Metropolitana, 2010.
- Rappaport, Joanne, “Letramiento y mestizaje en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI y XVII”, *Diálogo Andino*, N.º 46, 2015.
- ._____. “Reflexiones sobre el futuro de la etnohistoria colombiana”, *Boletín de Antropología*, Departamento de Antropología de la Universidad de Antioquia 12. 28, 1997.
- ._____. *The Disappearing Mestizo: Configuring Difference in the Colonial New Kingdom of Granada*, Duke University Press, 2014.
- ._____. *Beyond the Lettered City. Indigenous Literacies, the Andes*. Durham: Duke University Press, 2012.
- ._____. *Cumbe renaciente* (Bogotá: Editorial Instituto Colombiano de Antropología e Historia and Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2005.
- ._____. *Utopías interculturales*, Bogotá: Editorial Universidad del Rosario/Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2008.

- Reichel-Dolmatoff, Gerardo, "Los Kogi de Sierra Nevada" *Palma de Mallorca: Revista Bitzoc de Literatura*, Nº 27, Abril (1996).
- Resines Llorente, Luis, *Catecismos americanos del siglo XVI*. Volumen I., Salamanca: Juntas de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 1992.
- Restrepo Canal, Carlos, "Gobierno de don Juan de Borja en el Nuevo Reino de Granada (1605-1628)" *Revista de Indias*, Madrid, T. 12, Jan 1, 1952.
- Restrepo Zea, Estela, "El primer catecismo en lengua mosca. Santafé, 1605", *Revista Colombiana de Educación*, núm. 59, julio-diciembre, Bogotá, 2010.
- Ricaurte Ortega, Enrique, *Los Inconquistables. La guerra de los Pijaos, 1602–1603*, Bogotá: Archivo Nacional de Colombia, 1949.
- Rodríguez Cuenca, José, "Tequinas, mohanes, piaches y jeques, los chamanes en el mundo prehispánico de Colombia", *Colantropos, Colombia en la antropología*, www.humanas.edu.co/colantropos, 2008.
- Rodríguez, Diana Farley, "'Y Dios se hizo música": la conquista musical del Nuevo Reino de Granada. El caso de los pueblos de indios de las provincias de Tunja y Santafé durante el siglo XVII" *Fronteras de la Historia*, vol. 15, núm. 1, 2010.
- Rodríguez, Ileana, y Josebe Martínez, (eds.), *Estudios Trasatlánticos postcoloniales II*, mito, archivo, disciplina: cartografías culturales, Vol. 2, México: Anthropos Editorial, Universidad Autónoma Metropolitana, 2010
- Rojas, Ulises, *El cacique de Turmequé y su época*, Tunja: Impr. Departamental, 1965, 417-451.
- Romero, Mario Germán, "Fray Juan de Los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada". *Academia Colombiana de Historia*. Bogotá, 1960.
- Saldarriaga Escobar, Gregorio, *Alimentación e identidades en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI y XVII*, Bogotá: Editorial de la Universidad del Rosario, 2011.
- Salguero Palacino, Catalina, *Escatología y evangelización en Pedro Claver: lo demoniaco como persuasión jesuita y resistencia afroamericana*, (Monografía de grado, Universidad de los Andes, 2017).

- Sánchez González, Carlos Alberto, *Homo Viator Homo Scribens, cultura gráfica, información y gobierno en la expansión atlántica* (Siglos XV-XVII), Madrid: Marcial Pons Historia, 2007.
- Santofimio Ortiz, Rodrigo, "Don Bartolomé Lobo Guerrero, tercer arzobispo del Nuevo Reino de Granada (1599-1609), y el proceso de cristianización en la alta Colonia", *Anuario colombiano de historia social y de la cultura*, vol. 38, n.º 1, 2011.
- Saravia, Facundo Manuel, "Catecismo breve en lengua chibcha o muisca", ponencia, *Jornada de discusión multidisciplinaria sobre los grupos indígenas prehispánicos de la Cordillera Oriental - Yn obac guisca*, ICANH, 8 de noviembre del 2018.
- Serrano García, Manuel, *El obispado de Cartagena de indias en el siglo XVIII (iglesia y poder en la Cartagena colonial)*, Sevilla: Tesis para la obtención del grado de Doctor, Universidad de Sevilla, 2015.
- Solórzano, Juan Carlos, "Evangelización franciscana y resistencia indígena: dos rebeliones en la frontera entre Costa Rica y Panamá (Cabagra, Térraba, 1761 y Bugaba, Alanje, 1787)" *Anuario de Estudios Centroamericanos*, No. 28, 2002.
- Tanacs, Érica, "El Concilio de Trento y las iglesias de la América Española: la problemática de su falta de representación", *Fronteras de la Historia*, No. 7, ICANH, 2002.
- Tatlock, Mark, ed., *Christ Alone: The Uniqueness of the Gospel and Its Impact on The World, Global Implications of Biblical Doctrine*, 2 (Los Angeles: The Master's Academy International, 2017) 100-27.
- Therrien, Monika, "Persistencia de prácticas indígenas durante la colonia en el altiplano Cundiboyacense" *Boletín Museo Del Oro*, Núm. 40 1996.
- Todorov, Tzvetan, *La conquista de América, el problema del otro* (Madrid: Siglo XXI Editores, 1998).
- Torre Revello, José, "La enseñanza de las lenguas a los naturales", *Thesaurus, boletín del instituto caro y cuervo*, tomo xvii. núm. 3 (1962) 512.
- Triana y Antorveza, Humberto, "El ordenamiento lingüístico en la evangelización del Nuevo Reino de Granada", *Universitas Humanística*, 27, 2004.
<https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/10134>

- Turbay Ceballos, Sandra, "Las familias indígenas de Santafé, Nuevo Reino de Granada, según los testamentos de los siglos XVI y XVII" *ACHSC*, vol. 39, n.º 1 - ene. – jun, 2012.
- Uribe Tobón, Carlos Alberto, "Destrucción de templos indígenas en la Sierra Nevada de Santa Marta: siglo XVII" *Boletín Museo Del Oro*, No. 40, 1996.
- Vargas Arana, Paola, "Pedro Claver y la evangelización en Cartagena: Pilar del encuentro entre africanos y el Nuevo Mundo, siglo XVII" *Fronteras de la Historia*, No. 11, 2006.
- Vargas Arana, Paola, "Pedro Claver y la evangelización en Cartagena: Pilar del encuentro entre africanos y el Nuevo Mundo, siglo XVII" *Fronteras de la Historia*, No. 11, 2006.
- Vega Cernuda, Miguel Ángel, "Entre lingüística, antropología y traducción". *Traductores hispanos de la orden franciscana en Hispanoamérica*, Miguel Ángel Vega, Ed. Perú: Universidad Ricardo Palma, 2012.
- Velásquez Arango, Juan José, *La guerra contra los indígenas pijaos: financiamiento, organización militar y vida cotidiana, 1550 – 1615*, Medellín: tesis de maestría, Universidad Nacional de Colombia, 2018.
- Vila Vilar, Enriqueta, "La evangelización del esclavo negro y su integración en el mundo americano" en Berta Ares Queija y Alessandro Stella, *Negros, mulatos, zambaigos: derroteros africanos en los mundos ibéricos*, Sevilla: CSIC - Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 2000.
- Vila Vilar, Enriqueta, "los asientos portugueses y el contrabando de negros", *Anuario de estudios americanos*, No. 30 (1973).
- Viqueira, Juan Pedro, "Éxitos y fracasos de la evangelización en Chiapas (1545-1859)" en *Encrucijadas chiapanecas, economía, religión e identidades*, México: Colegio de México, 2002.
- Wachtel, Nathan, *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*, Madrid: Alianza, 1971.
- Zambrano, Marta, "Memoria y olvido en la presencia y ausencia de indígenas en Santa Fe y Bogotá" *Desde el Jardín de Freud*, 4, 2004.
- Zamora, Alonso de, *Historia de la provincia de San Antonio del Nuevo Reino de Granada. Biblioteca popular de la cultura colombiana*, v, Bogotá: Colombia, Ministerio de Educación, Lib. 4, Cap. 7, 1945.