



El Reino de Dios en la tierra:
Los casos de Suta, Tausa y Cucunubá

Autora: Érika Paola Parrado Pardo

Directora: Juana María Marín Leoz

Tesis de grado presentada como requisito para optar por el título de
Historiadora

Pontificia Universidad Javeriana

Facultad de Ciencias Sociales

Carrera de Historia

Colombia, Bogotá, Febrero de 2016

INTRODUCCIÓN.....	6
CAPÍTULO I. LA EVANGELIZACIÓN, MÁS QUE UN PROYECTO POLÍTICO. LA DOCTRINA DE LA FE.....	21
1. LA SOCIEDAD MONÁRQUICA Y LA IGLESIA UNIVERSAL.....	24
1.1. <i>El dominio sobre las Indias Occidentales</i>	24
1.2 <i>Las experiencias previas: la Reconquista</i>	27
1.3 <i>El proyecto imperial</i>	30
2. LA IMAGEN DEL INDIO.....	35
2.1 <i>La Escuela de Salamanca.</i>	37
2.2 <i>Ginés de Sepúlveda vs Fray Bartolomé de las Casas</i>	38
3. ¿QUÉ ES LA EVANGELIZACIÓN?.....	44
3.1 <i>La evangelización: superación de la idolatría.</i>	45
3.2 <i>La pregunta por la evangelización.</i>	48
CAPÍTULO II. “QUE LOS INDIOS ENTREN EN ORDEN Y POLICÍA”	51
1. EL AVANCE HACIA TIERRA FIRME: EL NUEVO REINO DE GRANADA.....	52
1.1. <i>La Pertenencia a Dios debe ser visible</i>	55
2. DISPUTA DE PODERES	65
2.1 <i>El espacio como estrategia</i>	65
2.2. <i>Encomendero, cacique y cura doctrinero</i>	73
3. LOS CASOS DE SUTA, TAUSA Y CUCUNUBÁ.....	79
2.1 <i>Suta-Tausa: Pequeño Tributo</i>	80
2.2. <i>Tausa: Tributo.</i>	86
2.3. <i>Cucunubá: Semejanza de cara</i>	87
CAPÍTULO III. LAS ESTRATEGIAS DE EVANGELIZACIÓN: LA OBLIGACIÓN QUE LOS ENCOMENDEROS TIENEN A LA INSTRUCCIÓN Y CONVERSIÓN DE LOS INDIOS QUE LOS TRIBUTAN.	93
1 .EN SUS MANOS ESTABA LA ABSOLUCIÓN DE LA CULPA: CURAS DOCTRINEROS Y CRISTIANIZACIÓN.	95
1.1 <i>El imaginario del Cura Doctrinero</i>	98
1.2 <i>Los curas doctrinero en Suta, Tausa y Cucunubá</i>	102
1.3 <i>las dificultades del proceso</i>	105
2. LOS SACRAMENTOS EL CICLO VITAL DEL CRISTIANISMO.	109

2.1 El bautismo.....	113
2.2 El matrimonio y la extrema unción.....	116
3. CAPILLAS DOCTRINERAS: ESPACIOS DE EVANGELIZACIÓN.	119
3.1 Las primeras iglesias.....	120
3.2 Los templos doctrineros.....	125
3.3 La imagen como estrategia simbólica de evangelización.....	132
CONCLUSIONES	140

“En el tabaco, en el café, en el vino,
al borde de la noche se levantan
como esas voces que a lo lejos cantan
sin que se sepa qué, por el camino”
Julio Cortázar

Los agradecimientos son infinitos. El apoyo, el aprendizaje y sobre todo las experiencias que he tenido recorriendo este camino, esta etapa que llega ahora a su fin son múltiples y sumamente enriquecedoras. En todo el proceso de formación de lo que ahora soy, historiadora, he conocido a personas increíblemente humanas, inteligentes, con un corazón noble y aún más dispuestas a apostarle a los grandes y a los pequeños cambios.

En primera medida quisiera agradecerle a Dios y a mis padres, ya que sin su esfuerzo absoluto no habría sido posible llegar hasta esta meta. A mi mamá, por enseñarme que la constancia, y que la fuerza realmente está en el corazón, y que es posible salir de las más grandes vicisitudes, con firmeza y la cabeza en frente. A Mafe y a Majuli, por ser incondicionales, por ser mi soporte en momentos de debilidad. A Aengus, por estar a mi lado, por escucharme y presenciar copias, libros y agendas por todo lado, por ser esa pequeña pantera que llenó de paciencia y cariño los largos días de trabajo. Gracias también al bonito del alma, pues su amor incondicional y su comprensión, hicieron más llevadero el proceso de escritura, y lograron sacar sonrisas en los momentos de cansancio, a él infinito amor. A mi Tefa y a Dani mis amigas de toda la vida, a la distancia.

A mis amigos y cómplices, de todo corazón reconocimientos, a Jimena Guerrero, ejemplo a seguir, a Lina Ortega, a Oscar Cortés, a Adriano Franco, a Daniela Monroy y a Hernán Ladino, con quienes entre salidas a terreno, cafés y discusiones, logre aclarar y disipar dudas, hilar un poco más fino, llenarme de rigurosidad, y aprender un poco más de la labor de investigación. Gracias por sus risas y juiciosas revisiones. A los amigos que quedaron luego de caminar juntos en por los laberintos de la historia, a David C, Sebastián G, Camilo R, Oscar C y Stefanía D y a Marcela V por su apoyo.

A mis profesores gracias, a todos y cada uno de ellos. Hombres y mujeres valiosos que dedican su vida a la enseñanza, a cultivarse a sí, y a sembrar en cada uno de nosotros

inquietudes, dudas, anécdotas y conocimiento. A ellos gracias por priorizar la formación humana, crítica y comprometida. A la profesora Juana María Marín Leoz quien además de ser mi directora de tesis, propagó en mi el interés por la historia colonial; gratitud a ella por llenarme de pasión por esos temas, por ser una excelente profesional, valiosa mujer y maravillosa historiadora. Todo mi reconocimiento a ella por sus lecturas detenidas, por sus comentarios, por su apoyo y por ser un cimiento sólido en todo lo que significó mi paso por la carrera de historia, que hoy puedo decir más que una profesora es una amiga.

Al Centro de Estudios Indígenas, Coloniales y de las Independencias, por ser el espacio que vio emerger en un primer momento mi tesis y que sirvió como escenario de críticas y debate, allí un agradecimiento especial al profesor Ángel Román. De igual modo al grupo de apoyo de tesis y a cada uno de sus miembros, a Paola, Luis Felipe, Helmut y Andrés. Finalmente agradezco a cada una de las personas que incidieron, que pasaron por mi vida, a aquellas que aún están y a las que se han marchado en el camino, a los rostros fugaces, y a los otros un poco menos efímeros. A los amigos de siempre, a los conocidos, a los cronopios, a los que no se desaniman y hacen del aprendizaje una parte fundamental de sus vidas, esperando que este trabajo les sea útil, o despierte las inquietudes y la discusión.

Introducción

La historia que escribimos es una concepción que forja el hombre presente

Julio Aróstegui¹

Los territorios que se ubican en el “rincón” del altiplano cundiboyacense corresponden a aquellos espacios que se sitúan entre la cima del Boquerón y los cerros rocosos, los cuales, se encuentran kilómetros más adentro con la planicie del valle de Ubaté y con los linderos de la laguna de Cucunubá, todo esto en lo que actualmente es el departamento de Cundinamarca. Dentro de este escenario se enmarca el campo de acción de la investigación y ha sido motivo de diversos relatos, que han permanecido en la memoria colectiva como un aspecto a resaltar del proceso de resistencia indígena, a decir el alzamiento y la matanza del Peñón de Sutatausa². No obstante vale la pena preguntarse por la veracidad del hecho y por el impacto mismo que ha tenido dentro de las narrativas cotidianas.

Las primeras aproximaciones a lo que son hoy estos pueblos, proviene de mi interés personal por llevar a cabo esta investigación, puesto que a partir de una visita que realicé hace aproximadamente 2 años y medio, con la clase de Historia de Colombia Colonial, comenzaron a surgir una serie de dudas producto de un encuentro con un pequeño, un niño guía que se ubica en la plaza frente a la Capilla Doctrinera de Sutatausa y quien cuenta, una, dos y hasta tres veces, cómo los indígenas resistieron, cómo se opusieron a los malos tratos por parte de los encomenderos y, sobre todo, como hicieron frente a la imposición de un dogma.

¹ Julio Aróstegui, “Los Instrumentos Del Análisis Histórico (el Método de La Historiografía),” in *La Investigación Histórica: Teoría Y Método* (Barcelona: Crítica, 2001), 324–434.

² “... hasta el pueblo de Sutatausa, dejando a la izquierda a Tausa envuelto en la niebla y en el humo de su salina, que sólo a ratos descubren las humildes casas de paja, agrupadas en torno de la iglesia. El terreno que corta el camino en este espacio es árido, revuelto y trastornado, minado hasta lo profundo por la filtración de las aguas, e inútil hasta que adquiriera su definitivo carácter. Los altos cerros de uno y otro lado son producto de un alzamiento súbito y colosal, manifestando una confusa mezcla de rocas estratificadas en capas más o menos verticales, desnudas por lo común y descubiertas del lado de la imperfecta llanura, como que por esta parte han sufrido el cercén de un hundimiento espantoso” Manuel Ancizar, *Peregrinación de Alpha Por Las Provincias Del Norte de La Nueva Granada, En 1850 Y 1851* (Bogotá: Presidencia de la República, 1853), <http://www.banrepcultural.org/sites/default/files/libros/brblaa805595.pdf>. 24.

Ahora bien, tras a indagar acerca de estos sucesos, en el marco de un escenario *cuasi* mítico, surge el interés por hacer una búsqueda de fuentes acerca de dicha matanza, no obstante tras ir recopilando datos acerca de este acontecimiento, me encontré en un callejón sin salida, un tanto oscuro y ambiguo, en el que no era posible hallar más que preguntas, y ninguna respuesta. A partir de ese momento emprendí un camino en el que me encontré con la evangelización como fenómeno y los pueblos de indios y las encomiendas como escenario, a partir de cual comenzaría un camino entre los relatos comunes acerca de la resistencia mítica indígena y la exacerbación de esta imagen, y por otro el desconocimiento del proceso. En este momento, entonces no sólo surge la pregunta por lo que representó el proceso de evangelización en esta zona, sino que también se instaura la duda por las fuentes que referencian el mismo, como, por ejemplo, la obra del cronista Lucas Fernández de Piedrahita, en la que se narra cómo

Los Caciques de Suta y Tausa, engañados de las promesas y seguridades del Capitán *Juan de Céspedes*³, le dieron lugar para que con su gente llegase a la cumbre, y que la correspondencia fue coger los pasos del peñol y pasar a filo de espada la mayor parte de indios que lo ocupaban, no conteniéndose solamente con semejante estrago, sino pasando a despeñar nubadas de a quinientos indios juntos⁴.

El fragmento sugiere, en el marco del discurso del siglo XVII, un hecho de relevancia, pero que a su vez no se observa registrado en ninguna fuente adicional a las mismas crónicas. Con esto no se hace referencia a que las crónicas dificulten la labor analítica, todo lo contrario, la enriquecen y aportan en tanto fuentes, no obstante la labor del historiador radica en la finura y la precisión con la que contrasta, cata y aborda otras fuentes como forma de lograr un relato más amplio. Este relato se mantiene a lo largo de los siglos y es recogido por Manuel Ancizar en su *Peregrinación del Alpha*

Por los años de 1540 los indígenas de Tausa, Suta y Cucunubá concertaron un alzamiento contra los españoles, más para resistirles y librarse de la cruel sujeción a los repartimientos, que para atacar a los insufribles dominadores. Retiráronse con sus familias y mantenimientos al peñón de Tausa, y en él se fortificaron, haciendo acopio de piedras y peñascos para- darlos sobre los odiados enemigos. Cien españoles salieron de Santafé en demanda de los indios rebelados, y después de una desesperada resistencia quedaron aquellos infelices rotos y desalojados, con gran mortandad de hombres, mujeres y niños⁵.

³ Juan de Céspedes y Juan de Arévalo son mencionados como responsables ante este hecho, no obstante no hay fuentes suficientes para dar cuenta de ello.

⁴ Lucas Fernández de Piedrahita, *Historia General de Las Conquistas Del Nuevo Reyno de Granada* (Cali: Carvajal, 1986).

⁵ Cursivas propias. Ancizar, *Peregrinación de Alpha Por Las Provincias Del Norte de La Nueva Granada, En 1850 Y 1851*. 25.

Al preguntarse entonces por quiénes pudieron haber participado en este procesos, contamos con una serie de *Documentos inéditos para la historia de Colombia*, recopilados por Luis Duque Gómez, entre los que se haya una requisitoria de Jerónimo de Lebrón contra Juan de Arévalo por su responsabilidad ante la matanza en el peñón de Sutatausa. No obstante, al buscar fuentes adicionales que otorgaran mayor amplitud del fenómeno, las respuestas fueron nulas, sugiriendo la necesidad de indagar a profundidad acerca del periodo (siglo XVI) y concretamente de las dinámicas entre los actores allí. Ante este hecho, se propone a continuación presentar un acercamiento a la realidad de lo que representó la figura de la encomienda en las poblaciones de Suta, Tausa y Cucunubá, como forma de proponer un diálogo entre la institucionalidad colonial y el proceso de la evangelización.

Este tipo de relatos míticos, mantenidos en el imaginario común se tornan entonces confusos, pues surgen en el marco del siglo XIX, en donde la exaltación de lo indígena, ligado a la causa independentista fue fundamental, pero que en el sentido estricto de la palabra requiere mayor análisis. Esta visión de mítica, mística y naturalizada de los indígenas producto de este discurso independentista de los grandes héroes del XIX hace parte de una corriente latinoamericana en la que las pretensiones de separación, mediante el manejo del discurso y la exacerbación de la resistencia indígena buscan crear un relato común en el que sea posible identificarse, haciendo uso incluso de modelos clásicos grecorromanos para leer a las comunidades indígenas. Tras la emergencia de los Estados incipientes en América Latina, las élites emprendieron una labor por consolidar un relato nacional e identitario a través de una imagen de unidad en la que el indio se convertía en la pieza de engranaje de toda la resistencia⁶. Esto evidente en relatos como el de Manuel Ancizar, que resultan bastante sugerentes y terminan por convirtiéndose en puntos comunes, que deben ser revisados.

Ante tal situación surge entonces la pregunta por la evangelización y es allí donde es fundamental abordar el problema de Dios y su relación con los hombres, puesto que es antiquísimo y denota la relación entre las comunidades, sus creencias, imaginarios, su fe y concretamente sus prácticas. En este sentido la pregunta por el papel de las religiones en las diversas sociedades a lo largo de la historia ha generado numerosas interpretaciones y acercamientos. A este respecto para el caso del territorio hispanoamericano es evidente desde el

⁶ Amada Pérez, “Hacer Visible, Hacerse Visibles: La Nación Representada En Las Colecciones Del Museo. Colombia, 1880-1912,” *Memoria Y Sociedad* enero-juni, no. 28 (2010): 85–110.

proceso de Conquista un proceso de instauración del catolicísimo como religión única, y como vía de posibilidad de Salvación.

La Iglesia Católica entonces vinculada con los intereses de la Corona hispánica configuran un proyecto político alrededor de la evangelización de los indios de las tierras recién conquistadas, de modo que a partir de allí construyen un marco de acción para llevar a cabo la práctica evangelizadora. La evangelización por su parte, entendida como el proceso de cristianización enmarcado dentro de la tradición kerigmática⁷, es fundamental para comprender el modo en el que en relación a la ocupación territorial, se extendían las pretensiones de despliegue de un proyecto espiritual.

Lo anterior para el caso del Nuevo Reino de Granada se materializó en el adoctrinamiento de diversos grupos indígenas, entre ellos los muiscas, cuyas comunidades ubicadas en el altiplano cundiboyacense mantenían un sistema de creencias que hacia parte de una visión de mundo, del ser y relacionarse ligada al ámbito espiritual. En este marco de acción se sitúa el proyecto de investigación el cual se encuentra encaminado a indagar acerca del modo en el que se llevó a cabo el proceso de evangelización en los pueblos encomendados de Suta, Tausa y Cucunubá, buscando dar cuenta de las estrategias utilizadas por parte de la Iglesia para llevarlo a cabo. Ello centrándose en los primeros momentos de instauración del cristianismo en la zona, concretamente entre mediados del siglo XVI y mediados del siglo XVII.

El territorio neogranadino organizado en función del surgimiento de la Real Audiencia de Santafé en 1549, mantenía jurisdicción sobre los territorios de las Provincias de Santa Marta, Cartagena, del Nuevo Reino y Popayán, convirtiendo la ciudad en la capital administrativa de la nueva realidad jurisdiccional. Ante el proceso de tránsito de la empresa conquistadora al hecho de la colonización se hacen evidentes de manera simultánea, la consolidación de los dos poderes de predominancia del momento, el monárquico y el eclesiástico, visibles en la consolidación de las diócesis de Santa Marta (1534), Cartagena (1534) y Popayán (1546) y posterior a ello la aparición del Arzobispado de Santafé (1564). Esta vinculación tiene como eje central el

⁷ El Jesús que se hace presente en la tradición misional es distinto al procedente del cristianismo palestino. “En el kerigma misional el mensaje central sobre Jesús se limita a la predicación de su muerte, sepultura y resurrección, en función de una mediación escatológica, mientras que las palabras de Jesús se disuelven en una parénesis de orden general. Los cristianos de esta zona de tradición velan en Jesús al único Señor resucitado; no al único maestro. Así queda constatada una profunda diferencia de estructura entre la primera tradición helénico-cristiana y la tradición palestina-cristiana” Ulrich Wilkens, “Tradicón de Jesús Y Kerigma de Cristo,” consultado Febrero 2 de 2015, http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol7/26/026_wilkens.pdf.

establecimiento institucional, administrativo y religioso en la zona, que se encarna en la adopción de formas de organización propias de la península, y prácticas de evangelización.

El nivel de organización, a partir del proceso de configuración de un orden colonial en el territorio neogranadino, puso en evidencia la consolidación de un sistema de control político que tenía como puntos de partida dos aspectos: *el espacio y la evangelización*⁸. En este sentido, la distribución, el control y la organización del territorio fueron un factor determinante, que se articuló directamente con modos concretos de establecer los procesos de cristianización; ejemplo de ello son los pueblos de indios y las agregaciones o reducciones, las cuales más adelante serán abordadas en profundidad.

La importancia del espacio en tanto lugar de encuentros y desencuentros, territorio de continuidades y contradicciones y, aún más, lugar en el que convergen las apuestas sociales y políticas de determinados actores, es un referente indispensable sin el cual no se puede pensar la configuración colonial del territorio neogranadino y, por ende, el proceso mismo de evangelización. La organización del espacio entre mediados del siglo XVI y principios del XVII permite entender cómo “operaron los mecanismos de dominación y resistencia”⁹ en este nuevo orden social, en el que, por un lado, prevalecen instituciones económicas y sociales como la encomienda y, por el otro, emergen mecanismos de administración espacial como lo son los pueblos de indios.

El espacio no se entiende entonces netamente desde lo físico, sino que es producto y, a su vez, representa un orden social, unas creencias, es “un sistema de significados a través de los cuales se comunica, experimenta, explora y reproduce un sistema social”¹⁰. En este sentido, a lo largo de este capítulo se busca dar cuenta del modo en el que coexisten simultáneamente instituciones cuya naturaleza es distinta, pero que permiten la consolidación de determinadas prácticas a nivel social; por un lado, la encomienda, entendida como institución socio-política desprovista de un anclaje directo con la espacialidad, pero que se vincula a ella por las relaciones de poder que determina, y, por el otro, los pueblos de indios mediante los cuales la institucionalidad

⁸ La implicación que tiene el espacio como factor esencial, pues a partir de la producción social de este se establecen formas de relacionarse, de establecerse y de ser en el mundo. Incluso parafraseando a Lefebvre se ejecutan relaciones de producción que determinan e inciden en los sujetos. Henri Lefebvre, *La Producción Social Del Espacio* (Madrid: Capitan Swing, 2013).

⁹ Marta Herrera, “Los Pueblos Que No Eran Pueblos”, *Anuario de Historia Regional Y de Las Fronteras*. 2–3 (1996): 14.

¹⁰ Marta Herrera, “Los Pueblos Que No Eran Pueblos”, *Anuario de Historia Regional Y de Las Fronteras*. 19.

monárquica pretende administrar y establecer espacios destinados al control de la población, siendo idóneos para la enseñanza del dogma cristiano y las buenas costumbres.

Tanto la encomienda como los pueblos de indios fueron dos instituciones que legitimaron la estructura política y social que se estaba instaurando en el territorio neogranadino, convirtiéndose en “campos de batalla” en los cuales los diversos actores se vieron en contienda, o asociación. No obstante es clave comprender que no se refieren a los mismos marcos de acción, pues la primera no desapareció del todo con la emergencia de los pueblos de indios, y ellos-los pueblos de indios- no tuvieron la importancia y magnitud que se piensa, por lo menos en la zona que se está abordando, sino que desde la documentación es posible observar como permanentemente se relacionan encomiendas y pueblos para referirse a un mismo espacio¹¹.

Con ello no se pretende dar a entender que encomienda y pueblo de indios son lo mismo, o que hacen mención a dos instituciones similares, todo lo contrario, lo que se busca es poner en el escenario de debate académico algunos aspectos que no responden necesariamente a la linealidad de cambios o transformaciones establecidos en la historiografía respecto a la emergencia de los pueblos de indios como totalidad. La revisión de las fuentes permite identificar particularidades que hacen necesario plantearse nuevas preguntas acerca de la coexistencia de instituciones no de todo disimiles, e incluso sobre el tiempo de duración de la encomienda en territorio neogranadino y, a su vez, del alcance administrativo de la monarquía con respecto al control del territorio mediante los pueblos de indios.

Es posible afirmar, entonces, que el proceso histórico que va desde finales del siglo XV hasta mediados del XVI, e incluso entrado ya el XVII, presenta diversos matices, evidentes en los cambios y las continuidades a lo largo del proceso de formación de una sociedad denominada como colonial, refiriéndose con ello a la configuración de un orden administrativo homogéneo. Los casos estudiados permiten observar cómo se superponen, directa o indirectamente, diversos aspectos propios de las comunidades, los cuales materializan y constituyen nuevos sistemas de

¹¹ “vistas las visitas en los **repartimientos** de Simijaca, Suta, Tausa de la encomienda de Gonzalo de León el Viejo”, “Suta y Tausa investigaciones en repartimientos indígenas”, 1594-1598, AGN, Sección Colonia (SC), Fondo Visitas Boyacá, leg 62, 17, doc 5, f 284v. Que da cuenta de que en ocasiones eran mencionadas como repartimientos, que hacían parte de la encomienda, o como se verá a continuación “**el pueblo** de Suta de **la encomienda** de Don Nicolás de Guzmán”, “Capitán de Suta y sus títulos”, 1643-1649, AGN, Sección colonia (SC), Fondo Caciques e indios, leg 54, doc. 31, f 533R. O la el siguiente fragmento “Bernardino de Rojas, vecino de esta ciudad de Santafé y **encomendero** de los indios de Cucunubá” que ponen de precedente la no certeza efectiva de un único concepto para referirse a estos espacios, siendo ellos encomiendas y a su vez, pueblos. De esto viene que se considere más preciso abordarlos como pueblos encomendados. “Encomienda de Cucunubá y Bobota demanda por agresión”, 1603, AGN, Sección Colonia (SC), Fondo Caciques e indios, leg 36, doc 22, f 946v.

relaciones conforme a la apropiación y relación misma con el espacio¹²; lo que sugiere la existencia de particularidades con respecto a la adopción de instituciones como los pueblos de indios o la decadencia de la encomienda. En este sentido, lo anterior es fundamental para entender cómo dentro de un determinado lugar ocurrieron múltiples manifestaciones políticas, que ligadas a un proyecto político-eclesiástico, configuraron institucionalmente *el deber ser* de la doctrina cristiana.

El análisis respecto al proceso de Conquista y con ello de evangelización en Hispanoamérica ha sido un tema bastante abordado por diversas corrientes historiográficas, especialmente durante las décadas de los años 70 y 80 del siglo XX. No obstante, éste, en su mayoría, se ha enfocado a la Nueva España y al Virreinato del Perú. La confluencia que ha existido respecto al modo en el que se han abordado estos estudios varía desde las estructuras económicas, hasta los procesos más ligados a una Historia Cultural, como es el caso de Serge Gruzinski¹³ y su propuesta respecto a la imagen como foco de colonización de los imaginarios socio-religiosos. Pese a que algunos investigadores han abordado diversos panoramas, no existe una tendencia dominante al respecto, y menos aún una que de cuenta del proceso para el territorio neogranadino. La evangelización hispanoamericana no ha sido un tema abordado de forma prioritaria por parte de la historiografía colonial, siendo incluso supeditado a cuestiones de índole estructural (político-económicas¹⁴). En este sentido, vale entonces la pena preguntarse por el proceso efectivo de cristianización en territorio del Nuevo Reino de Granada, teniendo como punto de partida una reflexión acerca del modo, de la visión y de los enfoques con que se ha abordado. Por tal razón, a continuación, se pondrán en evidencia algunos de los miradas con las que se ha trabajado en primer lugar, el concepto de imperio, en segundo, el proceso de evangelización y, en tercero, la relación encomienda–pueblo de indios.

¹² Con esto se hace referencia a la sustitución de un orden pre-colonial establecido por las comunidades indígenas por otro con dinámicas e instituciones diferentes. Sin embargo, no es posible afirmar que sean del todo incompatibles, o que hayan sido impuestos en su totalidad. Se generan reapropiaciones y construcciones nuevas a partir de ello.

¹³ Carmen, Bernard y Serge Grusinski, *De la idolatría una arqueología de las ciencias religiosas*, (México: Fondo de Cultura económica, 1992), Serge Grusinski, *La colonización de lo imaginario sociedades indígenas y occidentalización en el México español siglos XVI-XVIII*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1991) y Serge, Grusinski, *La guerra de las imágenes de Cristóbal Colon a Blade Runner (1492 - 2019)*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1994)

¹⁴ Algunos estudios e investigaciones durante 1960-1980 resaltan la dicotomía entre aquella leyenda negra, cuyos relatos transitan entre la historia institucional y la exacerbación de la Conquista o la Rosa a partir de una defensa de una narrativa en la que la dominación y la violencia fueron causa de la sujeción de los indios. Para ampliar acerca de este tema sugiero revisar textos como *América Hispánica (1492-1898)* de Guillermo Céspedes del Castillo, *Dialéctica de la conciencia americana* de Leopoldo Zea o textos de Miquel Izard, entre otros.

Antes de dar inicio, es necesario recordar que la idea de imperio ha sido debatida en múltiples ocasiones, aceptada por varios autores, negada y matizada por otros, de modo que ha sido un concepto presente a lo largo de la historiografía respecto a los estudios coloniales, pues allí radica el cómo se configuró la organización político-económica en América. La importancia de profundizar en ello reside en que necesariamente se debe entender cómo se estableció el proyecto político monárquico en la Península, para pensarlo en territorio americano; siendo entonces fundamental articular el interés político y el reconocimiento de los neófitos como posibles fieles para la Iglesia, en función de una dinámica de expansión del cristianismo.

Ante tal premisa, se han constituido una serie de debates entre los cuales destacan la noción y posibilidad efectiva de la realización de la idea de Imperio, y el cuestionamiento ante tal planteamiento impulsado por teóricos como John Elliot, respecto a lo que define como Monarquía compuesta, siendo ella una lectura menos homogénea, acerca de lo que representó el poder de la Corona hispánica en territorio americano, y proponiendo la autonomía de las diferentes Coronas y a su vez, de los territorios de ultramar. O lecturas como la propuesta por Anthony Pagden en la que la idea de imperio oscila entre las pretensiones y el poder simbólico y la realidad del mismo en su libro *El imperialismo español y la imaginación política*¹⁵.

Ahora bien tras definir entonces cómo se comprende la situación política dentro del sistema internacional de la Corona hispánica, es clave hacer un balance alrededor de los estudios que se han realizado acerca de la evangelización, y alrededor del tema de la encomienda y de los pueblos de indios. Dos aspectos fundamentales y transversales a todo el trabajo de investigación.

En primera medida los estudios efectuados acerca de la evangelización en el territorio neogranadino han sido pocos. Por un lado se encuentran aquellos producidos por las mismas órdenes en los que el protagonismo se le da al inicio, emergencia, fundación y posterior expansión de ellas, caso particular de Luis Carlos Mantilla en relación a los franciscanos¹⁶. Por el otro lado lo propuesto han sido lecturas acerca de la evangelización cuyo eje de acción es la labor sacerdotal, haciendo énfasis entonces en las dinámicas socio-políticas en las que se encontraban inmersas las autoridades eclesiásticas, las reformas jurídicas dentro del clero, los cambios y continuidades etc., y al respecto es pionera la labor de Juan Fernando Cobo quien en su libro *Mestizos heraldos de Dios: la ordenación de sacerdotes descendientes de españoles e*

¹⁵ Anthony Pagden, *El Imperialismo Español Y La Imaginación Política*. (Barcelona: Editorial Planeta S.A, 1991).

¹⁶ Luis Carlos. Mantilla, *Los Franciscanos En Colombia* (Bogotá: Editorial Kelly, 1984).

*indígenas en el Nuevo Reino de Granada y la racialización de la diferencia, 1573-1590*¹⁷ y en su tesis doctoral *The Reception of Tridentine Catholicism in the New Kingdom of Granada, c.1550-165*¹⁸ aborda exquisitamente estas cuestiones o el de Héctor Cuevas respecto a la labor de los curas doctrineros en su texto, *el cura doctrinero en la antigua jurisdicción de la ciudad de Cali. Siglo XVIII*¹⁹. Dentro de este enfoque también resalta el trabajo de Mercedes López, con una visión un poco más cercana al impactó de la labor de los sacerdotes en las doctrinas donde se encontraban, en su libro *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar*²⁰ en la que la relación doctrina-métodos y prácticas de evangelización es clave. Ahora bien, en este marco de análisis la apuesta de esta investigación es buscar vetas silenciadas, o espacios para permitir hablar a otros actores inmersos dentro del proceso de evangelización como lo fueron los indios, curas, caciques y encomenderos, enfoque que no ha sido abordado tan generosamente, y que es de suma relevancia, puesto que abre la posibilidad a nuevas voces, al trabajo con nuevas fuentes y a la comprensión del proceso en una perspectiva más amplia.

El tema de la encomienda y de los pueblos de indios, es más abundante dentro de los análisis históricos en el país, y ha tenido exponentes de gran talla como Germán Colmenares. No obstante la relación entre encomienda-evangelización, no ha tenido mucha cabida dentro de las corrientes historiográficas, siendo más bien pocos sus exponentes. Respecto a esta relación se han hecho lecturas mucho más amplias acerca de lo que representa la encomienda como institución, que apuntan a comprenderla como un lugar de tensiones, más que como un instrumento económico. Ante este enfoque es fundamental destacar a historiadores como Jorge Gamboa²¹ quien aborda desde una visión mucho más social y cultural las dinámicas que se llevan a cabo en la encomienda. Sumado a esta mirada se encuentran estudios realizados por

¹⁷ Juan Fernando Cobo, *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, c. 1573-1590* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2012).

¹⁸ Juan Fernando Cobo, "The Reception of Tridentine Catholicism in the New Kingdom of Granada, 1550-1650" (University of Cambridge, 2014).

¹⁹ Cuevas, Hector. "El Cura Doctrinero En La Antigua Jurisdicción de La Ciudad de Cali. Siglo XVIII." *Anuario de Historia Regional Y de Las Fronteras* 17 (2012): 27-43.

²⁰ Mercedes 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, 2001)

²¹ Jorge Gamboa, *Encomienda, Identidad Y Poder: La Construcción de La Identidad de Los Conquistadores Y Encomenderos Del Nuevo Reino de Granada, Vista a Través de Las Probanzas de Mérito Y Servicios (1550-1650)* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2002). Y en Jorge Gamboa, "La Encomienda Y Las Sociedades Indígenas Del Nuevo Reino de Granada: El Caso de La Provincia de Pamplina (1549-1650)," *Revista de Indias* LXIV, no. 232 (2004): 749-70.

Marta Herrera²², Sandra Reina Mendoza²³ y Guadalupe Romero²⁴ quienes en un intento por comprender la espacialidad como un lugar de disputa emprenden una labor de análisis acerca de los procesos de ordenamiento territorial, en el altiplano cundiboyacense, haciendo énfasis en la importancia de comprender la relación entre el espacio, los procesos y los actores como forma de dar cuenta de la emergencia de, este caso los pueblos de indios. Adicional a esto existen otro tipo de interpretaciones en las que se busca dar un vuelco hacia la historia económica mediante lecturas críticas respecto a este tipo de instituciones, como el emprendido por Ángel Román, en sus textos *Ordenamiento Territorial Y Resistencia Indígena En Cajicá 1537-1639*²⁵ y *Naturaleza y composición de la renta de la encomienda de Opiramá 1625-1627*²⁶.

Ahora bien, tras mencionar algunos abordajes que se le han dado a los ejes fundamentales sobre los cuales se fundamenta esta investigación (evangelización- espacialidades- institucionalidad) es pertinente afirmar que la labor de reconstruir y representar el pasado no es una labor neutra, ni mucho menos ingenua, sino que todo lo contrario es una expresión y fuente de poder en sí misma, pues como afirma Joanne Rappaport “el control del pasado se constituye en una poderosa herramienta para redefinir el futuro, ya que el pasado sólo es útil en la medida en que arroja luz sobre los problemas del presente. Pero además, en este arrojar luz sobre el presente, la historiografía contribuye a legitimar o no ciertas tradiciones o ciertas prácticas sociales”²⁷.

Partiendo de la anterior afirmación es pertinente entonces llevar a cabo esta investigación, puesto que es necesario reconocer la evangelización como objeto de estudio de múltiples análisis, de modo que sea posible proponer nuevos escenarios en los que se involucren no solo nuevos actores, sino que allí se les de cabida como agentes, de modo que no sólo se propongan lecturas desde una visión estructural de proceso, sino que busquen puentes de comunicación entre los grandes procesos económicos y políticos, con las particularidades de determinados

²² Herrera, “Los Pueblos Que No Eran Pueblos.”, Marta Herrera, *Poder Local, Población Y Ordenamiento Territorial* (Bogotá: Archivo General de la Nación, 1996). Y Marta Herrera, “Ordenamiento Espacial de Los Pueblos de Indios. Dominación Y Resistencia En La Sociedad Colonial.” *Revista Fronteras* 2, no. 2 (1998): 93-128.

²³ Sandra Reina, *Traza Urbana Y Arquitectura En Los Pueblos de Indios de Altiplano Cundiboyacense. Siglo XVI a XVIII, El Caso de Bojacá, Sutatausa, Tausa Y Cucaita*. (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008).

²⁴ Guadalupe Romero, “Los Pueblos de Indios En Nueva Granada: Trazas Urbanas E Iglesias Doctrineras.” (Editorial de la Universidad de Granada, 2012).

²⁵ Román, Ángel. “Ordenamiento Territorial Y Resistencia Indígena En Cajicá 1537-1639.” Pontificia Universidad Javeriana, 2006.

²⁶ Román, Ángel, “Naturaleza y composición de la renta de la encomienda de Opiramá 1625-1627” Universidad Nacional de Colombia, 2013.

²⁷ Herrera, “Los Pueblos Que No Eran Pueblos.” 27.

espacios, como es el caso de Suta, Tausa y Cucunubá. De este modo, se hace necesario proponer un tema de investigación que logre dar cuenta de algunas de las especificidades de dicho proceso, buscando generar vínculos entre, por un lado, los aspectos propios de la jurisdicción eclesiástica²⁸, la consolidación y tránsito de un orden indígena a una configuración territorial colonial²⁹ y la aparición de estrategias de evangelización concretas³⁰.

Adicional a ello la pertinencia del tema reside en el hecho de que actualmente espacios como el templo doctrinero de Sutatausa, han sido perdidos de vista por parte del gobierno, concretamente del Ministerio de Cultura. Siendo necesario hacer un llamamiento a este tipo de instituciones no sólo a la restauración, sino a la conservación de patrimonio, pues a partir de la experiencia obtenida en las visitas de campo, es claro el poco apoyo que existe por parte de la oficialidad ante elementos que deberían ser considerados de interés nacional. Ello pues como sabemos este tipo de vestigios constituyen la memoria, y no sólo la memoria nacional, sino aquellas memorias colectivas a las que se encuentran anclados, siendo indispensable resaltar que en todo proceso “la memoria ocupa un lugar privilegiado. Es la que registra, muestra y oculta. Es un mecanismo dinámico que debe reconfigurarse permanentemente para actualizar la experiencia y para adecuarla a la acción”³¹.

El primer escalón de esta investigación se remite a los documentos hallados en el Archivo General de la Nación (AGN), concretamente en los fondos: Caciques e indios, Encomiendas, Curas y obispos, Fábrica de iglesias, Miscelánea, Visitas Cundinamarca y Visitas Boyacá, en los cuales fue posible hallar documentación relacionada con pleitos, visitas, nombramientos de curas y actas de construcción de iglesias, entre otra, que permitieron dar forma a esta investigación. Respecto a las visitas creo que es pertinente mencionar que fueron claves para comprender la importancia de la evangelización y, a su vez, el modo en el que hizo presencia en Suta, Tausa y Cucunubá, además de, indirectamente, ser la voz de los indios, pues mediante algunos de los silencios o de las omisiones fue posible intuir motivaciones y problemáticas. Caso similar al

²⁸ Ver: Juan Fernando Cobo, *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, c. 1573-1590* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2012). Y Mercedes 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, 2001)

²⁹ Ver: Guadalupe Romero, *Los pueblos de indios en Nueva Granada*, (España: Atrio y Universidad Nacional de Colombia, 2010)

³⁰ Sandra Reina, *traza urbana y arquitectura en los pueblos de indios del altiplano cundiboyacense. Siglos XVI a XVIII. El caso de Bojacá, Sutatausa, Tausa y Cucaita*, (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008)

³¹ Marta Herrera, “Historia de La Geografía, Tiempo Y Espacio,” *Historia Crítica* enero-junio (2004): 175.

sucedido con los pleitos, ya fueron con el cura o el encomendero o las defensas por parte de los caciques como emergieron luces acerca de las relaciones sociales que se tejían entre estos actores. Por su parte, la documentación referida a las iglesias, fuese sus inventarios, construcción o el nombramiento de los curas, puso de manifiesto a estos actores tan fundamentales dentro del desarrollo de la evangelización, permitiendo observar su presencia, sus particularidades y hacer un panorama acerca de ello.

Otros documentos consultados fueron algunas fuentes primarias impresas como lo fueron la *Apologética Historia Sumaria*, *La brevisima relación de la destrucción de las Indias (1552)* y el texto *Doctrina*, de Fray Bartolomé de las Casas, ello con el fin de obtener un marco de análisis acerca de la visión del indio que tenía él, y de los debates con Gines de Sepulveda. También se revisó el texto *Sobre el poder civil, sobre los indios, sobre el derecho de la guerra* de Francisco de Vitoria, con el fin de comprender su propuesta con relación al *dominium* sobre el territorio conquistado.

De este modo, con este ejercicio de investigación se busca dar cuenta de la siguiente hipótesis: el proceso de evangelización en los casos de Suta, Tausa y Cucunubá responde a un proceso dual y contradictorio, en el que son evidentes continuidades y rupturas entre el Deber ser establecido desde los intereses monárquicos y eclesiásticos, con el Ser, es decir con las experiencias acontecidas en dichos lugares. Siendo entonces un proceso en el que es indispensable pensar este proceso a partir de la institucionalidad, la espacialidad y las estrategias de cristianización, todas como parte de un proyecto político.

Para demostrar la hipótesis ya planteada se aborda un método que oscila entre lo deductivo y lo inductivo, puesto que pese a no ceñirse a un único instrumento de la caja de herramientas, la investigación parte de unos estudios de caso, que se encuentran en dialogo diálogo constante con lo estructural es decir, propone un intercambio constante y una retroalimentación entre lo general y particular, mediante un análisis crítico crítico de las fuentes. Esto sin tener pretensiones de establecer leyes generales, sino como forma de comprender un fenómeno particular, en el marco de un esquema macro que incide activamente. Este estudio es de corte cualitativo y responde a un análisis enmarcado en lo que el historiador Julio Aróstegui denomina como el método historiográfico³².

³² Julio Aróstegui, “Los Instrumentos Del Análisis Histórico (el Método de La Historiografía),” en *La Investigación Histórica: Teoría Y Método* (Barcelona: Crítica, 2001), 353.

Todo lo dicho hasta ahora tiene como ejes de acción algunas categorías claves, que le dan sentido y direccionan la investigación. La primera de ellas es respecto a la idea construida por parte de los teóricos y filósofos europeos acerca del Indio. Pues a partir del proceso de Conquista del territorio americano se establece toda una transformación dentro del paradigma de interpretación medieval, en la cual se cohesionan distintas posturas teóricas de entender el mundo, con la experiencia tácita. La pregunta por ¿qué son los sujetos que encontraron habitando estas tierras? Sugirió un debate teológico-moral en el que confluían interpretaciones, herencia de la tradición de San Agustín y Santo Tomás con postulados de la escolástica, que buscaban categorizar a este “bárbaro” y darle reconocimiento. Siendo entonces clave comprenderlos producto de la lectura de su contexto como sujetos con alma, potencialmente virtuosos y cuya posibilidad permitía la enseñanza de la doctrina cristiana y la civilidad por parte de los conquistadores. El reconocimiento de la construcción del Indio, permite comprender cómo se lleva a cabo el proceso de consolidación de la Iglesia hispana, y el modo en el que se emprende una travesía por evangelizar y construir el reino de Dios en estas nuevas comunidades, evitando caer en los errores previos y potenciando los ideales utópicos alrededor de la experiencia de la formación de una gran comunidad cristiana. A partir de este momento, se despliega todo un marco institucional que traza la trayectoria de lo que sería la nueva organización político-social en las Américas. Siendo la encomienda una de las instituciones con mayor protagonismo e influencia, y la cual se convirtió en herramienta clave dentro de la emergencia de los primeros intentos por expandir el evangelio.

Dicho esto, encomienda es otro categoría fundamental para el análisis y será entendida como aquella institución que otorgaba una merced real a un encomendero y que “consistía en un grupo de indios que era entregado a un “encomendero”, con la obligación de que trabajaran para él, dándole “servicios personales”. El encomendero, a cambio, debía cuidarlos e instruirlos en la fe”³³. Y el pueblo de indios otro concepto relevante se comprenderá como un intento español por establecer sus mismas pautas y formas de organización social y espacial, cuya pretensión era la unificación de la población en un mismo lugar³⁴.

³³ Gamboa, *Encomienda, Identidad Y Poder: La Construcción de La Identidad de Los Conquistadores Y Encomenderos Del Nuevo Reino de Granada, Vista a Través de Las Probanzas de Mérito Y Servicios (1550-1650)*.8

³⁴ Marcela Quiroga Zuluaga, “El Proceso de Reducciones Entre Los Pueblos Muisecas de Santafé Durante Los Siglos XVI Y XVII,” *Historia Crítica No.40 52* (2014): 185.

Respecto al modo de comprensión del proceso de evangelización se propone una lectura que bebe de categorías como estrategia y tácticas, las cuales corresponden en este orden a una disputa constante. Las estrategias como aspectos constituidos en el sí mismo, que tienen como finalidad la reproducción e imposición de determinados procesos, procedimientos y creencias, con el fin de que el otro se sienta identificado. Es decir, cuyo interés es la asimilación mediante prácticas astutas y cotidianas que buscan la invisibilización de las costumbres previas del otro. Ahora bien, esto en palabras de Michel De Certeau se define como “calculo o manipulación de las relaciones de fuerza que se hace posible desde que un sujeto de voluntad y de poder resulta aislable. La estrategia postula un lugar susceptible de ser circunscrito como algo propio y debe ser la base donde administrar las relaciones con una exterioridad de metas o amenazas”³⁵. Por su parte, táctica será entendida entonces como los medios del otro, que aprovechan un tiempo favorable para el cambio³⁶.

Esto en perspectiva del cumplimiento del objetivo general el cual busca comprender y explicar la etapa inicial del proceso de evangelización que va desde mediados del siglo XVI hasta mitad del XVII en los pueblos encomendados de Suta, Tausa y Cucunubá, mediante: a) conceptualizar los debates alrededor de la figura del indio y lo que se comprende como evangelización, b) analizar la encomienda como espacio de dominación, zona de contacto, de intercambio y como primer peldaño de la enseñanza de la doctrina cristiana, c) examinar dos instituciones de naturaleza diferente pero que cohabitan en un mismo contexto: la encomienda y los pueblos de indios y d) explicar de las estrategias de evangelización utilizadas.

La investigación se compone de tres capítulos, los cuales serán desarrollados del siguiente modo, el primer capítulo *La evangelización, más que un proyecto político. La doctrina de la fe*, en el cuál se dará respuesta a la pregunta por la condición de Indio, abordando, en un primer momento, las experiencias de la Corona de Castilla y Aragón con respecto a la conquista de América, es decir se busca hacer énfasis en que ésta no es única, sino que hace parte de un programa de expansión monárquico. Esto con la finalidad de comprender como se construye un proyecto político en el que los intereses de la Corona y los del papado convergen en función a la labor evangelizadora. En el segundo, *Que los indios entren en orden y policía*, se aborda la institucionalidad relacionada con el escenario en el que se lleva a cabo la evangelización,

³⁵ Michel De Certeau, *La Invención de Lo Cotidiano* (México: Univeridad Iberoamericana, 1999). 42.

³⁶ Michel De Certeau, *La Invención de Lo Cotidiano* (México: Univeridad Iberoamericana, 1999). 42.

buscando puntualizar en el territorio neogranadino y entendiendo la relación existente entre encomienda y pueblo, ello para luego introducir a los actores inmersos dentro de esta dinámica y profundizando en lo sucedido en Suta, Tausa y Cucunubá. El último capítulo, *Las estrategias de evangelización: la obligación que los encomenderos a la instrucción y conversión de los indios que los tributan* profundiza en las estrategias de dominación utilizadas en la enseñanza de la doctrina cristiana, comenzando con la labor de los curas doctrineros, posteriormente abordando la importancia de los sacramentos dentro del proceso de constitución como neófito y finalmente un análisis respecto a la arquitectura de la evangelización en Suta, Tausa y Cucunubá para ahondar en la imagen como estrategia simbólica.

Capítulo I. La evangelización, más que un proyecto político. La doctrina de la fe.

“Fue a Nazaret... y encontró el pasaje donde esta escrito: 'El Espíritu del Señor está sobre mi, porque él me ha unguido para evangelizar a los pobres. Me ha enviado para anunciar la liberación de los cautivos...’”
(*Luc 4, 16-21*).

La Conquista del territorio americano, como hecho histórico de envergadura, ha sido objeto de análisis por diversas corrientes historiográficas, las cuales han centrado su foco de lectura en varios temas. Uno de ellos ha sido la discusión acerca de los derechos de propiedad, tanto del territorio como de los grupos que lo habitaban, siendo este un punto álgido en el cómo se entendió todo el proceso de apropiación socio-política.

Dentro de estas dinámicas de reconocimiento y de construcción de un nuevo sistema en el territorio americano, surgen diversas perspectivas que dan cuenta del modo en el que se concebían las realidades políticas en términos de proyectos fácticos. Éstas tenían como labor central responder a las preguntas acerca del cómo concebir el Estado hispánico entre los siglos XVI y XVII y de cómo fue su relación con los territorios ultramarinos recién *descubiertos*³⁷. Ante estos cuestionamientos, diversas voces han defendido la idea de Imperio Hispánico, en tanto unidad política y administrativa en expansión con control total sobre sus colonias, en cabeza del Rey Carlos V, en la que la acción política tácita y el símbolo³⁸ acogían la totalidad de los territorios. Otros, por su parte, consideran que más que ser una administración imperial se aprecia

³⁷ Respecto al concepto de descubrimiento existen diversas lecturas acerca de lo que sucedió efectivamente. Múltiples debates en los que se refiere a si es resultado de un proceso real de “descubrimiento”, en tanto manifestación en si misma, y aparición o si resulta ser más un efecto de invención como menciona Edmundo O’Gorman, puesto que no es el resultado de “la súbita revelación de un descubrimiento que hubiese exhibido de un golpe un supuesto ser misteriosamente alojado, desde siempre y para siempre, en las tierras que halló Colón, sino como el resultado de un complejo proceso ideológico que acabó, a través de una serie de tentativas e hipótesis, por concederles un sentido peculiar y propio, el sentido, en efecto, de ser la "cuarta parte" del mundo” Edmundo O’Gorman, *La Invención de América*. (México: Fondo de Cultura Económica, 1995). 37.

³⁸ Entendiendo símbolo como aquella pretensión de unidad aparente en la que se pretendía que Carlos V representará los ideales de unidad.

una confederación de principados³⁹, idea que se encuentra más cercana a la propuesta de John Elliott que describe a la Europa del siglo XVI como un número de unidades políticas que, más allá de funcionar como un bloque político homogéneo, respondía a la idea de una «Monarquía compuesta».

Esta noción de «**Monarquía compuesta**»⁴⁰ se aproxima más realidad política de las conquistas del siglo XV, en la que la autoridad real era el actor unificador de diversas provincias semiautónomas, siendo entonces un conjunto de reinos o territorios anexados a un soberano, pero que respondían, pese a ello, a sus propias particularidades y tradiciones:

La creación en la Europa occidental durante la Edad Media de un número de importantes unidades políticas -Francia, Inglaterra, Castilla- que habían conseguido construir y mantener *un aparato administrativo relativamente poderosos y que se habían fortalecido al consolidar simultáneamente un sentido de identidad colectiva*, apuntaban sin duda hacia la dirección de los estados unitarios. Ahora bien, la ambición dinástica, derivada del profundamente enraizado sentimiento europeo de familia y patrimonio, entorpeció las tendencias unitarias y amenazó constantemente -debido a la continua persecución de nuevas adquisiciones territoriales- con diluir la cohesión interna que con tanto esfuerzo se estaba logrando⁴¹.

La categoría de «monarquía compuesta» responde, por tanto, a la presencia de múltiples reinos, para el caso de las Indias Occidentales, territorios de ultramar sujetos a una misma institucionalidad legal y a un solo soberano, que mantienen relaciones entre ellas, pero que, a su vez, constituyen procesos político-económicos e, incluso, identitarios semiautónomos. De modo que lo que se hace perceptible es la construcción de una sociedad monárquica en la que el rol notable dentro de la institucionalidad genera un vínculo social⁴².

En este sentido, para el periodo trabajado (entre mediados del siglo XVI y mitad del XVII) se hace visible cómo, a través del impulso conquistador adquirido con la experiencia de la

³⁹ «La verdad es que no hubo nunca un imperio español. Aunque los contemporáneos se refieran algunas veces a los territorios sobre los que reinaban primero los Austrias y luego los Borbones como a un imperio, y aunque la administración de esos territorios en muchos aspectos fuera una administración imperial, fueron siempre, en teoría, y generalmente en la práctica, una confederación de principados reunidos en la persona de un solo rey» Anthony Pagden, *El Imperialismo Español Y La Imaginación Política*. (Barcelona: Editorial Planeta S.A, 1991).15.

⁴⁰ John Elliott, «Una Europa de Monarquías compuestas», en *España, Europa y el mundo de Ultramar (1500-1800)*. (Madrid: Editorial Taurus, 2010). 65-91.

⁴¹ John Elliott, «Una Europa de Monarquías compuestas», en *España, Europa y el mundo de Ultramar (1500-1800)*. 69 Adicional a esto Elliott sugiere que la adquisición de nuevos territorios pese a significar mayor prestigio y formas de prestigio, y pese a parecer una etapa normal dentro del proceso de expansión representó una dificultad. *Las cursivas son propias*.

⁴² «[E]l rey sigue apareciendo en unos y otros casos como la figura articuladora de la sociedad. Es él quien organiza simbólicamente una sociedad que no existe separada del poder sino que esta imbricada en el propio cuerpo del monarca, una sociedad que solo es legible a partir de él como cabeza del cuerpo social y político» Annick Lemperiere, «El Paradigma Colonial En La Historiografía Latinoamericanista,» in *La Sociedad Monárquica En La América Hispánica*, ed. Isidro Carrillo, Magali y Vanegas (Colombia: Ediciones Plural, 2009). 10.

Reconquista, de la conquista americana, de las expediciones incipientes en territorio africano y de los avances sobre Europa se cohesiona todo un sistema político internacional, que resulta novedoso y se encuentra en el punto de encuentro entre los Estados medievales y la emergencia de los incipientes Estados Modernos⁴³. Ahora bien, para fines de este texto se propone hablar de Imperio en tanto idea y como posibilidad e imaginario construido desde la monarquía hispánica, es decir, como proyecto político, mas no como realidad efectiva, ciñéndonos a la idea de «Monarquía compuesta» o de sociedad monárquica, para referirnos tanto al sistema como al régimen político producto de las disputas de poder entre las coronas del momento.

Así las cosas, se propone entonces desarrollar el presente capítulo comenzando por la exposición del contexto en el que se configuró el cristianismo como factor esencial dentro del proyecto monárquico, ello con el ánimo de comprender el *deber ser de la Iglesia* en territorio americano, a partir de la defensa de la idea de que este discurso social era un *componente fundamental de la idea de Imperio*. Posteriormente, se llevará a cabo una presentación del debate entre los intelectuales y religiosos de la época respecto al carácter del indio, del neófito. En éste, se abordarán las discusiones entre los diversos filósofos y teólogos de la Escuela de Salamanca, centrándonos, especialmente, en el debate entre Juan Ginés de Sepúlveda y Fray Bartolomé de las Casas, acerca de la naturaleza y la condición del indio, con el fin de responder a la pregunta de cómo entendió la Corona Hispánica a los indios del territorio americano. Un análisis, por tanto, que nos permitirá observar de qué modo, a partir de la creencia en la posibilidad de llevar al indio a la verdadera fe y, por ende, a la verdadera religión, se constituyó todo un andamiaje político que justificaba la dominación y la soberanía sobre el territorio. Por último, el capítulo hará énfasis entonces en *qué es y cómo se concibe la evangelización*, centrándonos en los aspectos teológico-políticos propios del periodo trabajado.

⁴³ Al referirse a estos Estados como aquellos que permiten ver el tránsito entre las monarquías clásicas medievales y los Estados modernos, se debe a la lectura realizada de Elliott acerca de la formación de nuevas monarquías, caracterizadas por la configuración de *Estados unificados y centralizados* bajo el control real. John Elliott, *La España Imperial 1469-1716* (Barcelona: Editorial Vicens-Vives, 1974).

1. La sociedad monárquica y la Iglesia universal.

La mentalidad medieval, ligada a la lectura que se ha llevado a cabo desde Occidente, permite dar luces acerca de la diferenciación y reconocimiento tanto del ‘Yo’ como del ‘Otro’. Una dualidad que define un Yo, descubridor, conquistador y evangelizador que dota de sentido al Otro, mediante la diferenciación y el reconocimiento. Teológicamente, el descubrimiento del territorio americano tuvo serias repercusiones en el cómo se concebía el mundo en general, propiciando una serie de dudas y discusiones acerca de la condición tanto de los *nuevos* territorios como de aquellos hombres recién hallados, o mejor dicho, *descubiertos*⁴⁴ y traídos a la luz, como se mencionaba anteriormente. En este contexto, los primeros debates se dieron en torno a si la Corona Hispánica tenía o no legitimidad sobre el territorio y cuál era su autoridad en el mismo.

La cuestión acerca de la legitimidad sobre el territorio despertó diversas polémicas entre juristas, conquistadores y la Iglesia, que desde sus inicios representaron diferentes posturas respecto a la soberanía tácita sobre el territorio por parte de la Corona. A este respecto, tanto el derecho natural como el dominio se convirtieron en el eje fundante de la legalidad misma de la Conquista, poniendo en tela de juicio ambos, la racionalidad y la posibilidad de que el indio tuviese potencialidades respecto al dominio de si mismo.

1.1. El dominio sobre las Indias Occidentales

Desde la tradición medieval el problema del *dominium* se asociaba directamente tanto con la virtud, en perspectiva individual, como con el gobierno, es decir, el dominio en tanto causa externa, la Iglesia y el poder eclesiástico, o la Corona y la manifestación del poder político. El pensamiento de Francisco de Vitoria⁴⁵, máximo exponente en torno a la pregunta por la

⁴⁴ “El descubrimiento, es al menos, algo más positivo para el americano que la mera «invención». Por lo menos «descubrimiento» supone que algo existía ya como «cubierto»- no se invento de la nada: estaba ya ahí antes-” Enrique Dussel, «Descubrimiento o invasión de América Enrique Dussel», *Concilium* Noviembre, n.º 220 (1988):483.

⁴⁵ “Francisco de Vitoria nace en Burgos en torno al año 1492. En plena adolescencia profesa en la Orden de Predicadores, en el convento de su ciudad natal. En 1509 o 1510 se traslada a París, para proseguir su formación. Permanecerá en el Colegio de Santiago, y realizará estudios de filosofía y teología guiado por la ciencia de expertos maestros. Recibe el influjo de tres escuelas de pensamiento: el tomismo, el nominalismo y el humanismo renacentista. Juan Fenario y Pedro Crockaert le introducirán en el estudio del Doctor Angélico. Conviene señalar que Pedro Crockaert fue quien, en 1507, generaliza el uso de la *Summa Theologiae* de Santo Tomás de Aquino como texto básico de sus enseñanzas en París, en vez de las *Sentencias* de Pedro Lombardo. John Maior, Juan de

dominación y el derecho a la dominación por parte de la monarquía, es producto de la configuración de la monarquía hispánica y, concretamente, dentro del establecimiento de un orden social correcto en los territorios de ultramar⁴⁶.

En consecuencia, la legitimidad de los títulos de la Conquista y el cuestionamiento por cuáles eran los derechos de la Corona hispánica en América, se asociaban directamente al *Ius ad Bellum* (Derecho de la guerra), ligado a la tradición de Santo Tomas de Aquino, cuyos postulados transitan entre los sentimientos de mansedumbre y paz contenidos en el interior de los hombres y la realización de acciones por parte de los príncipes, que garanticen el sometimiento a la espada material, ante las perturbaciones y con motivos de causa justa⁴⁷. Sumado a ello, estos postulados teológicos se configuran en un ‘*modus de producir*’⁴⁸, en el que el humanismo, el derecho de gentes, las guerras religiosas de Europa y la doctrina del derecho natural⁴⁹ hacen presencia. Ejemplo de ello es la afirmación contenida en las ‘relecturas’ sobre los títulos legítimos, por los cuáles los indios podían ser sujetos al poder de los españoles

La conclusión es bien patente, porque si les es lícito hacer la guerra, luego también el usar de todos los derechos de guerra. Y se confirma, porque no deben estar en mejores condiciones por ser infieles. Mas todas estas cosas sería lícito hacerla con los cristianos, en justa guerra; luego también con ellos. Además, es general derecho de gentes que todas las cosas tomadas en la guerra pasen a poder del vencedor, como se dice en la ley *Si quid in bello*, en la ley *Hostes* de las *Pandectas*, en el capítulo *Ius gentium* y más expresamente en las *Instituciones*, donde se dice que “por derecho de gentes lo que tomamos de los enemigos pasa inmediatamente a ser nuestro, hasta tal punto que los mismos hombres se convierten en siervos nuestros⁵⁰”.

De la pregunta, entonces, por el dominio sobre las Indias Occidentales y, con él, sobre sus habitantes, surgen tres puntos de relevancia que determinan el modo de proceder de la obra de Vitoria. En primer lugar, encontramos la pregunta por el derecho a dominar sobre los habitantes, posteriormente la respuesta en torno a la potestad de la Corona en lo temporal y civil sobre los

Celaya y Jacobo Almain, maestros nominalistas moderados, dejaron huella clara en su formación” Mariano Fazio, “Francisco de Vitoria,” *Philosophica Enciclopedia*, consultado el de enero 25 de 2016, <http://www.philosophica.info/archivo/2011/voces/vitoria/Vitoria.html>.

⁴⁶ Anthony Pagden, *La Caída de Hombre. El Indio Americano Y Los Orígenes de La Etnología Comparativa*. (Madrid: Alianza Editorial, 1988).

⁴⁷ Santo Tomas de Aquino, *Summa Teológica* (Madrid: Católica S.A, 1970). *Questio XL*.

⁴⁸ Concepto propio de Hannah Arendt. Explicar un poco más este concepto propio de Hannah Arendt

⁴⁹ La definición de derecho natural responde a aquel que es cognoscible por revelación o por la razón humana. Se adjudica comúnmente a la necesidad de tener alma como factor indispensable de conocimiento. Es entonces “el verdadero dominio es el intrínseco al hombre, el derecho a tener para sí juicios rectos en el fuero de la conciencia en aras de la salvación” Aspe Virginia, “Del Viejo Al Nuevo Mundo: El Tránsito de La Noción de Dominio Y Derecho Natural de Francisco de Vitoria a Alonso de La Veracruz.” *Revista Española de Filosofía Medieval* 17 (2010): 145.

⁵⁰ Francisco de Vitoria: “relecturas” sobre los títulos legítimos por los cuáles los indios podían ser sujetos al poder de los españoles *Salamanca, enero de 1539* en Pablo Suess, *La Conquista Espiritual de La América Español. 200 Documento Siglos XVI* (Quito: Ediciones Abya-Yala, 1992).

bárbaros y, finalmente, el cuestionamiento por la autoridad de los reyes y de la Iglesia sobre lo espiritual⁵¹. Ante tales incertidumbres y dudas, la respuesta dada por parte de Vitoria es que estos *bárbaros* son dueños de sí y de sus propiedades, pese a no ser cristianos. Por tanto, según él, no existía ninguna causa legítima para que los indios no fuesen reconocidos como dueños efectivos de sus posesiones, ya que “ni los pecados de herejía ni los de infidelidad abrogaban la posesión y el dominio”⁵². No obstante, en otra parte de la *Relectio de Indis*, en la que Vitoria trata los títulos legítimos de guerra, se abre una puerta al dominio por causa extrínseca, por ejemplo, cuando defiende la libertad de los españoles para comunicar el credo cristiano en América⁵³.

Estas premisas fundantes introdujeron en el escenario la cuestión acerca de la condición del indio, y de la humanidad del mismo, ya que los conquistadores “no querían contentarse con una conquista militar; a causa de su ideología misionaria pretendían interferir en el fundamento de la identidad de los indios, es decir, en su civilización y religión, sin haberla llegado a conocer a profundidad”⁵⁴. Tanto teórica como fácticamente el cristianismo se posicionó como un elemento de suma importancia dentro del proceso de Conquista y posterior Colonización que posibilitó el surgimiento de una identidad colectiva⁵⁵ a partir de un discurso materializado en la fe y la creencia.

Dicho discurso trajo consigo una serie de prácticas como los títulos de legitimidad sobre el territorio que fueron insignia de la causa evangelizadora, puesto que dentro de la labor misional que detentaba la Corona Hispánica se encontraba la consecución de la paz y seguridad, mediante

⁵¹ Para mayor información sobre ello, remitirse a: Francisco De Vitoria, *Sobre El Poder Civil, Sobre Los Indios, Sobre El Derecho de La Guerra* (Madrid: Tecnos, 1998).

⁵² Virginia Aspe, «Del Viejo al Nuevo mundo: el tránsito de la noción de dominio y derecho natural de Francisco de Vitoria a Alonso de la Veracruz.», *Revista Española de Filosofía Medieval* 17 (2010): 146.

⁵³ “Las primeras de las razones- que los indios habían perdido sus derechos naturales a causa de sus pecados- invocaba una antigua herejía asociada con Wycliff y Huss, que habían resucitado entonces los herejes modernos- Lutero y Calvino- y según la cual nadie puede tener dominio civil si está en pecado mortal. Para el propósito de Vitoria era esencial refutar la afirmación de esos herejes modernos, de que la autoridad de un príncipe no dependía de las leyes de Dios, sino de la gracia de Dios, y la de que si un príncipe perdía la gracia, podía ser legítimamente depuesto por sus súbditos o por otro gobernante más piadoso” Pagden, *El Imperialismo Español Y La Imaginación Política*.38.

⁵⁴ Matthias Vollet, «La vana europeización de los bárbaros. El aspecto autorreferencial de la discusión española sobre la Conquista.», en *Concepciones de la Conquista. Aproximaciones interdisciplinarias.*, ed. Felipe Castañeda y Matthias Vollet, Primera Ed (Bogotá: Ediciones Uniandes, 2001). 120.

⁵⁵ Este concepto es traído de los análisis que hace John Elliott en sus diversos textos, al referirse a la unidad simbólica que se configura en torno a la Monarquía Hispánica, la cual para el caso de estudio se nutre del cristianismo como parte fundamental. Con eso se hace referencia a que el cristianismo como proyecto de expansión y la Conquista en tanto proyecto político-económico se imbrican en un solo proceso, y dan forma a la consolidación de una nueva identidad colectiva para lo que representa el “imperio” hispánico, a partir de la espiritualidad como forma de cohesión, es decir de la religión católica como punto de consolidación de esta.

la instauración de un gobierno unitario y, concretamente, a través de un aparente derecho de intervención en pro de la humanidad⁵⁶. Este se materializó en las decisiones políticas tanto de los Reyes Católicos como de Carlos V, que tenían como objetivo la validación de las medidas propuestas desde la Conquista⁵⁷.

En este sentido la lectura propuesta por Vitoria cimentó la construcción y legitimación del proyecto conquistador, que junto a las decisiones políticas tomadas por parte de la Corona, permitieron la consolidación de procesos en los que la evangelización era determinante para garantizar la unidad territorial.

1.2 Las experiencias previas: la Reconquista

La experiencia de la Reconquista adquirida por las Coronas de Castilla y Aragón, cuyos soberanos eran los Reyes Católicos⁵⁸ otorgó las bases políticas que ampararían, posteriormente, la conquista territorial y espiritual de América. La reconquista, al convertirse en una cruzada contra los infieles, justificó la guerra santa en contra del Islam a partir de una serie de acciones y expediciones militares que tenían tanto fines mesiánicos como económicos⁵⁹. Las estrategias usadas para “excitar y sostener el fervor popular, e imprimir en la mentalidad del pueblo la idea de la misión divina de librar al país de los moros”⁶⁰ se propagaron alrededor del territorio cristiano y se convirtieron en la consigna misional del cristianismo militante el cual tomó forma

⁵⁶ “la barbarie de indio confería a los españoles el *dominium* político, pero sólo mientras se ejerciera a favor de los indios, y no de los españoles. Realmente mientras los indios siguieran siendo como niños de quienes los españoles tenían el deber de ocuparse (*accipere curam illorum*)” Pagden, *La Caída de Hombre. El Indio Americano Y Los Orígenes de La Etnología Comparativa*. 14.

⁵⁷ Pese a que no es el objeto del texto, cabe la pena resaltar que Francisco de Vitoria contribuye a repensar la noción de dominio, preguntándose por la dignidad de quien lo posee, es decir introduce en el debate una mirada que pone en cuestión el problema del autodomínio, de la libertad y de si se es o no dueño de si. Virginia, “Del Viejo Al Nuevo Mundo: El Tránsito de La Noción de Dominio Y Derecho Natural de Francisco de Vitoria a Alonso de La Veracruz.”

⁵⁸ Isabel I de Castilla y Fernando II de Aragón. Isabel I de Castilla constituye un determinante dentro de la conformación de la casa de los Austrias, reina de Castilla y posteriormente esposa de Fernando II Rey de Aragón, quien reinaría conjuntamente con Isabel, y serían denominados los Reyes Católicos. Llevaron a cabo la toma de Granada en 1492 y la Conquista de las Indias Occidentales, su reinado fue entre 1474 y 1516. En palabras de Pierre Vilar, en este momento se establece un Estado Unificado con pretensiones expansionistas. Para profundizar en ello se recomienda Pierre Vilar, *Oro Y Moneda En La Historia (1450-1920)* (Ariel, 1969). Y Manuel Fernandez, *Isabel La Católica* (Espasa libros, 2003).

⁵⁹ “[A]unque el ideal de cruzada dio a los guerreros castellanos sus sentido de participación en una misión santa en calidad de soldados de la Fe, no consiguió eliminar los instintos mundanos que habían inspirado las primeras expediciones contra los árabes, promovidas por el afán de botín” Elliott, *La España Imperial 1469-1716*. 27.

⁶⁰ Elliott, *La España Imperial 1469-1716*. 27.

en las tres órdenes militares del momento: Alcántara, Santiago y Calatrava⁶¹, las cuales ligaban intereses e ideales religiosos y político-militares⁶².

Por tanto, la Reconquista proporcionó al proyecto monárquico un factor diferencial que a su vez, “impulsó la búsqueda cada vez más desesperada por parte de los Habsburgo de la Casa de Austria, a finales del siglo XVI, de una solución ecuménica a los problemas de la división religiosa, solución que no sólo reuniría la Cristiandad dividida, sino que también salvaría su propio patrimonio de una desintegración irremediable”⁶³. De este modo, la unidad de las Coronas de Castilla y de Aragón suscitó un escenario rico para establecer las primeras bases de la monarquía expansionista hispánica, que se vio fuertemente influenciada por los intereses económicos y comerciales, la experiencia en el gobierno imperial de Aragón y la mirada interior y religiosa que otorgaba Castilla.

La Conquista de Nuevo Mundo entonces se fundamenta en tres procesos, *la conquista territorial, la colonización y la conversión*⁶⁴, por lo que, ideológicamente ligada al cristianismo, concebía un deber universal y misionero que justificaba el dominio⁶⁵. Por tanto, constantemente, se hacía presente una relación transversal entre a) la ocupación material del territorio y de los recursos presentes en él, b) la «conquista espiritual», en la que la posesión simbólica y el sometimiento de los indígenas era reinante y c) “la población o repoblación de las tierras por

⁶¹ La orden de Santiago tiene sus orígenes según la tradición durante el reinado de Ramiro I de Asturias, pero es confirmada durante el reinado de Alfonso IX de León por el Papa Alejandro III, teniendo como finalidad la defensa de las fronteras cristianas, la protección al peregrino y la asistencia. Sumado a ello esta la orden de Calatrava cuya fundación se rastrea desde la muerte del rey Alonso VII debido a la situación fronteriza, y la defensa de la misma de manos musulmanas. No obstante es en 1199 que se confirma como milicia aprobada por una bula papal. Adicionalmente la Orden de Alcántara instituida en el siglo XII y posteriormente aprobada por bula papal en 1177 bajo la regla de San Benito y la orden del Cister. La finalidad de las anteriores ordenes durante la reconquista fue la protección del catolicismo y la erradicación del Islam. S.a, “Ordenes de Caballería de Santiago, Calatrava, Alcántara Y Montesa,” 2010, consultado el 20 de octubre de 2015, <http://www.ordenesmilitares.es/>

⁶² Elliott, *La España Imperial 1469-1716*.

⁶³ Elliott, “Una Europa de Monarquías Compuestas.”70.

⁶⁴ Definición según el Diccionario de Autoridades: “mudanza de una cosa a otra” RAE, “Diccionario de Autoridades,” n.d.Tomo II (1729), consultado el 14 de agosto de 2015, <http://web.frl.es/DA.html>. No obstante para este fin se utilizará de ahora en adelante adoctrinamiento en tanto enseñanza de la doctrina cristiana, ya que el concepto de conversión es más utilizado en el caso judío, ya que es la transformación de una religión reconocida en cuanto tal a otra, y no de prácticas idolátricas a una religión como es el cristianismo.

⁶⁵ “The definition of the term dominium had itself been the subject of a prolonged debate for which, in the end, Grotius’s reductive solution was the only satisfactory one. Most of the Spanish schoolmen, however, until important changes were introduced by Suárez and Molina in the seventeenth century, operated with the definition provided by Domingo de Soto in his *De iustitia et jure* of 1556. ‘Dominium, he said ‘is a faculty and a right [*facultas et ius*] that [a man] has over anything, to use it for his own benefit by any that are permitted by law’ ”Anthony Pagden, «Dispossessing the Barbarian: Right and Property in Spanish America.», en *Spanish Imperialism and the Political Imagination*. (London: Yale University Press, 1990), 17.

parte de los colonizadores y sus descendientes”⁶⁶, generando los primeros cimientos del proyecto cristiano en territorio hispanoamericano.

En este escenario de imbricación religiosa y política, la empresa conquistadora desplegada alrededor del mundo tuvo sus inicios con la aprobación papal obtenida tras el Descubrimiento del territorio americano (1493 fecha de la emisión de la bula menor *Inter caetera II*) y la autorización de la cruzada africana castellana abalada desde el papado (1494), en la que primaba el interés de “pugnar la Fe contra los infieles”⁶⁷ y llevar a cabo realmente una conquista, es decir, establecer la presencia religiosa y militar en la zona, mediante la eliminación de cualquier intento de revuelta o reivindicación.

En resumidas cuentas, la tradición militar de la cruzada ibérica y los avances en materia marítima⁶⁸ generaron las condiciones necesarias para la adquisición del territorio de ultramar, las cuales, sumadas al compromiso del papado con la *Católica Corona Hispánica*⁶⁹, permitieron evidenciar el deber por sostener el proceso de evangelización en los nuevos territorios ocupados. Un compromiso que se cristalizó en el sistema de *patronato*⁷⁰, de origen medieval y con antecedentes en lo experimentado en el Norte de África por Portugal y en Canarias y Granada por Castilla⁷¹, que funciona en tanto derecho o poder obtenido por designación de la Iglesia. En este sentido es ella quien permite al designado como patrono, en este caso a la Corona de Castilla, proporcionar un sistema aparente de control y proyección en el cual se garantizara el terreno para la construcción de templos, y las prestación de las funciones religiosas en las Indias Occidentales.

⁶⁶ John Elliott, *Imperios Del Mundo Atlántico* (Madrid: Santillana Ediciones Generales, 2006). 64.

⁶⁷ “Cuando Isabel murió en 1504, nada se había hecho aún y fue Cisneros el encargado de hacer cumplir su última voluntad, que sus sucesores «no cesen en la empresa de la conquista de África y de pugnar la Fe contra los infieles” Elliott, *La España Imperial 1469-1716*. 50.

⁶⁸ Los avances en el ámbito marítimo precedentes de las experiencias de Portugal y de la Corona de Castilla, que servían como experiencia ante la labor conquistadora de las Indias Occidentales, junto a la labor evangelizadora en los territorios antes conquistados, y ahora en los nuevos, ponen de manifiesto como se entrecruzan los límites entre la contención y la expansión religiosa y el despliegue militar. Elliott, *Imperios Del Mundo Atlántico*.

⁶⁹ Isabel I de Castilla y Fernando II de Aragón reciben el nombre de Reyes Católicos, a través de la Bula *Si Convenit* otorgada por el Papa Alejandro VI en 1496, a razón de la unificación de sus reinos, la reconquista del reino de Granada, la expulsión de los judíos, la liberación de los Estados pontificios entre otros. Para ampliar la información es menester revisar Dumont Jean, *La Incomparable Isabel La Católica*. (España: Ediciones Encuentro S.A, 2012).

⁷⁰ Los antecedentes de este sistema se encuentran en las Partidas. Guillermo Porras, «El Regio Patronato indiano y la evangelización», *Scripta Theologica* 19, n.º 3 (1987): 756. En la proclamación del *Patronato Regio* el 28 de julio de 1508 por el Papa Julio II, se establece la concesión a los Reyes Fernando y Juana, la potestad sobre la labor de construcción y edificación de iglesias en los territorios adquiridos, otorgando nuevamente el derecho de Patronato y nombramiento de sacerdotes.

⁷¹ Elisa Luque Alcaide, «El primer ciclo evangelizador hispano y lusoamericano», *Anuario de Historia de la Iglesia*, n.º 9 (2000): 115.

1.3 El proyecto imperial

Ahora bien, en este escenario, surgen respuestas eclesiásticas, como las contenidas en las bulas *Inter Caetera* de Alejandro VI⁷², en donde el carácter misional y providencial del ¿proyecto? es ratificado por parte de la Monarquía hispánica mediante su labor espiritual. Las bulas alejandrinas⁷³ establecerán los cimientos del imperio católico y su proyecto de expansión del cristianismo alrededor de mundo, diferenciando, al tiempo, la zona de influencia portuguesa y la castellana⁷⁴. Esto se hace visible en los mandatos establecidos por parte del Papa a favor de la labor mesiánica de la Corona hispánica en territorio americano:

[d]esde que fuimos llamados a esta sede de Pedro, no por nuestros méritos sino por la *divina misericordia*, hemos sabido que sois reyes y príncipes verdaderamente católicos, como siempre supimos que erais y como lo demuestran a casi todo el mundo vuestras obras conocidísimas, ya que no habéis antepuesto nada a ella, sino que la habéis buscado con toda aplicación, esfuerzo y diligencia, *no ahorrando trabajos, gastos ni peligros; incluso derramando la propia sangre; y os habéis dedicado ya desde hace tiempo con todo vuestro ánimo a la misma, como lo atestigua en la actualidad la reconquista del reino de Granada* de la tiranía de los sarracenos, hecha con *tanta gloria para el Nombre de Dios*; por ello, de un modo digno y no inmerecido, *nos sentimos inclinados a concederos espontanea y favorablemente todo aquello que os permita seguir en el*

⁷² Las Bulas *Inter Caetera* son dos, la primera emitida en 1493 y la segunda de 1494 en las cuales se otorga dominio espiritual y material sobre los territorios descubiertos. Incluso desde la misma visión de Fray Bartolomé de las Casas se opta por la defensa de este discurso, pues en la “preposición XV contenida en las Treinta preposiciones jurídicas afirma “Singulares prerrogativas más que en los otros cristianos príncipes concurrieron en los Reyes de Castilla y León, don Fernando y doña Isabel, católicos príncipes, para que el Vicario de Cristo, más ellos que a otros de toda la cristiandad, cometiese el dicho cuidado y oficio, que no fue otra cosa sino por autoridad divina instituirlos e investirlos de la más alta dignidad que reyes jamás tuvieron sobre la tierra: de apóstoles, arquitectónicos de las Indias. Entre tras excelencias tuvieron dos que son éstas: la una, que allende de heredar de sus progenitores el recobramientos de todos estos reinos de España de las manos de los tiranos enemigos de nuestra santa fe católica: mahométicos, con mucho derramamiento de su real sangre, ellos mismos con sus propias reales personas, con incomparables trabajos, recobraron el gran reino de Granada, y lo restituyeron a Cristo a la universal Iglesia” Fray Bartolomé De las casas, *Doctrina*, ed. Agustín Yañez (México: Ediciones de la Universidad Nacional Autónoma de México., 1941). 41.

⁷³ Son 5 bulas que comienzan en el año de 1493, y establecen el deber misional de la Corona de Castilla en territorio de las Indias, y la división correspondiente con los territorios descubiertos por la Corona de Portugal. Para el caso del territorio americano son la primera *Inter Coetera*, y la última *Dudum Siquidem*, las cuales establecen la donación.

⁷⁴ “Y para que dotados con la liberalidad de la gracia apostólica- asumáis más libre y audazmente una actividad tan importante, por propia decisión no por instancia vuestra ni de ningún otro en favor vuestro, sino por nuestra mera liberalidad y con pleno conocimiento y haciendo uso de la plenitud de la potestad apostólica y con la autoridad de Dios omnipotente que detentamos en la tierra y que fue concedida al bienaventurado Pedro y como Vicario de Jesucristo, a tenor de las presentes, os donamos concedemos y asignamos perpetuamente, a vosotros y a vuestros herederos y sucesores en los reinos de Castilla y León, todas y cada una de las islas y tierras predichas y desconocidas que hasta el momento han sido halladas por vuestros enviados y las que se encontrasen en el futuro y que en la actualidad no se encuentren bajo el dominio de ningún otro señor cristiano, junto con todos sus dominios, ciudades, fortalezas, lugares y villas, con todos sus derechos, jurisdicciones correspondientes y con todas sus pertenencias; y a vosotros y a vuestros herederos y sucesores os investimos con ellas y os hacemos, constituimos y deputamos señores de las mismas con plena, libre y omnímoda potestad, autoridad y jurisdicción” S.a, “La Primera Bula «Inter Caetera» Alejandro VI. 3 de Mayo de 1493,” n.d., <http://www.mgar.net/docs/caetera.htm>.

*futuro con este propósito santo, laudable y acepto a Dios, con ánimo más ferviente, para honor del mismo Dios y propagación del Imperio cristiano*⁷⁵.

Esta idea de edificación de un Imperio cristiano parte de argumentos como la pacificación y la prédica⁷⁶, con el interés de establecer un orden político que, con ayuda de un aparataje jurídico-eclesiástico, permita configurar *el deber ser de la Iglesia*, ligándola directamente al proyecto político a desarrollar. En este sentido, es mediante esta normativización que se construye un esquema jurídico sólido, como guía potencial del imperio de la fe o del cristianismo. Éste, en términos concretos, recogía una serie de discursos que se materializaron en prácticas de adoctrinamiento según los diferentes contextos. Claro ejemplo de ello es la proclamación de las *Leyes de Burgos*⁷⁷ en 1512, en las que se dictan una serie de ordenanzas que encauzan el problema de la conquista *hacia el indio*⁷⁸.

La legislación de Burgos, clave en la definición de la “función social del indio”⁷⁹, establece premisas contundentes que dan pie a la administración colonial en términos tanto de trabajo como de labor evangelizadora. En ella se reconoce a los indios como libres y se afirma que deben ser instruidos en la fe católica a través del adecuado trato, teniendo en cuenta que la comunicación es el medio propicio para efectuar la evangelización. Además, agrega que el trabajo y la enseñanza de la doctrina no son indisociables, puesto que ambos permiten “sacar provecho” a cambio⁸⁰ y son el modo de reconocimiento mismo que se les da desde la

⁷⁵ Cursivas propias, S.A, “La Primera Bula «Inter Caetera» Alejandro VI.

⁷⁶ Rafael. Sánchez, “Las Leyes de Burgos de 1512 Y La Doctrina Jurídica de La Conquista,” *Revista Jurídica de Castilla Y León* 28 (2012): 1–55. O profundizar con las posturas desarrolladas por Fray Bartolomé de las Casas en el capítulo IV “De las causas de justa guerra” en De las casas, *Doctrina*.

⁷⁷ “Pero lo verdaderamente novedoso de las Leyes de Burgos radicó en ser el primer cuerpo general legislativo que se redactó para las Indias, y su trascendencia fue considerada de tal grado, que los Monarcas ordenaron se diera difusión de aquellas leyes a través de la correspondiente orden de publicación, que tan sólo se utilizaban para disposiciones de gran interés general” Rafael. Sánchez, «Las leyes de Burgos de 1512 y la doctrina jurídica de la Conquista.», *Revista jurídica de Castilla y León* 28 (2012): 17.

⁷⁸ Esta respuesta en términos de doctrina jurídica, corresponde políticamente a la cuestión ética de la Conquista propuesta por Fray Antonio de Montesinos, siendo entonces un intento por conciliar los tres problemas básicos que se tenían en el momento: la legitimidad de la conquista, la condición de los naturales y si era correcto o no el uso de la guerra justa sobre ellos. Las ordenanzas entonces establecen cómo deben llevarse a cabo los repartimientos sobre las encomiendas, ordenando la catequesis de los mismos y determinando el trato a tener con los caciques correspondientes, como parte fundamental del nuevo ordenamiento. Pagden, *La Caída de Hombre. El Indio Americano Y Los Orígenes de La Etimología Comparativa*.

⁷⁹ Se pone entre comillas pues es el modo que uso para referirme al papel, o a la labor social que según la jurisdicción civil cumplía el indio.

⁸⁰ Este aparente provecho es claro, en función de la consolidación del orden colonial, pues dentro de este se entiende que el trabajo indígena es prioritario para garantizar la construcción de una economía estable. Siendo considerado incluso dentro de la misma legislación como obligatorio, puesto que a cambio obtendrán el mantenimiento de la

institucionalidad colonial, con esto se hace mención a que mediante el establecimiento de aquello que “son” se les ofrece un modo de trato, un papel y un escenario de acción, en tanto condicionante, dentro de marco de la estructura social.

La tradición imperial de la España medieval se vio fuertemente cohesionada durante el reinado de Carlos V⁸¹ el cual, a través de nuevas corrientes de ideas y formas de comprender y administrar el reino, pretendía una mayor unificación y, sobre todo, hacer efectiva la hegemonía absoluta sobre los territorios ultramarinos. En este momento, es posible observar una transformación en el discurso político hispánico e, incluso, en la proclamación jurídica; esto es, se pasa de un orden político militar a uno mucho más burocratizado, cuyo objetivo era garantizar el control y la organización de sus posesiones de ultramar, es decir comienza un proceso de colonización del espacio y de la población, vinculado constantemente a la no finalización efectiva de la conquista.

Es fundamental comprender que pese a que desde el proceso de Conquista, y con las medidas tomadas por parte de los Reyes Católicos, se cohesionan un discurso en función a la evangelización, producto de las experiencias vividas. Es a mediados del siglo XVI que este se posiciona como elemento clave dentro de las dinámicas políticas y sociales de los territorios ultramarinos y que, ligado a la administración económica, definió el camino a seguir para el siglo venidero. Además, dentro de esta primera mitad de siglo las disputas entre encomenderos y la Corona, como se pondrá en evidencia en el capítulo dos, generaron una serie de inconformidades y rupturas, que limitaban la configuración de un orden total políticamente hablando, que intentó resolverse mediante la resolución de las Leyes Nuevas de 1542, buscando limitar la labor de los conquistadores beneméritos y favoreciendo la centralización del poder, en la que la espada y la cruz fueran posesiones directas del Rey.

El imperio español se convirtió, por tanto, en el imaginario político⁸² en torno a los territorios conquistados, cohesionando una serie de ideales respecto a la figura del soberano y, con ello, a la

justicia y la evangelización. Antonio Pizarro, “Leyes de Burgos: 500 Años,” *Diálogos Revista Electrónica. Historia*. 14 (2013): 31–78.

⁸¹ Carlos I (1516-1556) de España y V de Alemania, es hijo de Felipe I el Hermoso, intentó consolidar la idea de un Imperio universal, a partir del cristianismo y de la homogeneidad como factor clave. Es un actor determinante para comprender, como a partir de él se configura toda una historiografía respecto a lo que significa el imperio hispánico. Además según historiadores como John Eliot en su reinado se consolida de modo efectivo la economía alrededor de la monarquía, trayendo la apertura de mercados, y un impulso en la explotación y la expansión minera, Elliott, *La España Imperial 1469-1716*.

⁸² Según Pagden es posible evidenciar los principios fundantes del proyecto imperial hispánico en América, en las nociones de *Imperium e imperatur* asociados al Imperio Romano, y ligadas a las ideas de orden y mandato

forma de gobierno. En este sentido, lo más relevante de esta noción imperial no fue lo que el imperio significó en términos efectivos⁸³, sino lo que llegó a representar en función de su capacidad de influencia. Sin embargo, años después, durante el reinado de Felipe II⁸⁴, se observa un viraje respecto a la forma en la que se va a llevar a cabo el proceso práctico de la administración religiosa en territorio americano, siendo fundamentales en este viraje dos hechos de relevancia. El primero, el Concilio de Trento⁸⁵ (1536-1564) y, el segundo, la emisión de las *Ordenanzas de descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias* (1573). Una novedad, además, enmarcada en un escenario en el que la Reforma protestante se encontraba a la orden el día. El Concilio Tridentino surge durante estas disputas religiosas respecto a la emergencia del protestantismo como poder religioso en potencia, respondiendo con medidas y posiciones claras sobre las directrices y los programas a desarrollar por parte de la Iglesia católica. Por tanto, en un contexto de profunda crisis religiosa ligada a las resistencias tanto de los protestantes como de las mismas comunidades indígenas, se hizo necesario respuestas rápidas, radicales y eficaces que posibilitarán la sanación de la crisis y la salvación de la unidad de la cristiandad⁸⁶.

En este escenario, y como parte de este impulso por consolidar un nuevo orden en territorio americano, se establecen algunas pautas respecto al cómo gobernar y mantener este sistema

propuestas por Isidoro de Sevilla. Aristides Ramos, «Criollos: configuración de una mentalidad.», en *El Nuevo Reino de Granada y sus provincias. Crisis de la independencia y experiencias republicanas.*, ed. Aristides Ramos, Oscar Saldarriaga, y Radamiro Gaviria, Primera Ed (Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2009), 27.

⁸³ «Durante casi dos siglos, a pesar de que la decadencia empezó alrededor de 1590, la monarquía española fue la entidad política más grande de la Europa. Incluso después de que Carlos V dividiera las tierras de los Habsburgo, en 1556, y de la pérdida, en 1609, de las provincias del norte de los Países Bajos, dominaba todavía, hasta la guerra de Sucesión, sobre dos terceras partes de Italia y toda la América central y del Sur» Pagden, *El Imperialismo Español Y La Imaginación Política*.14.

⁸⁴ «La vuelta del rey de Castilla, tan ansiosamente esperada, era algo más que el regreso del hijo a su patria. Simbolizaba el fin del imperialismo universal de Carlos V y el paso de un Imperio europeo de base flamenca a un imperio de base española y atlántica, con todos los recursos del Nuevo Mundo a su disposición. Pero el nuevo imperio hispano-americano de Felipe II, que difería en tantos aspectos del imperio europeo de su padre, no se vería nunca libre de las circunstancias que habían acompañado sus orígenes, pues el imperio de Felipe II había nacido bajo el doble signo de la bancarrota y la herejía» Elliott, *La España Imperial 1469-1716*. 225.

⁸⁵ «[e]l Concilio de Trento le confiere orden y figura a la Iglesia católica tanto en lo doctrinal como en lo disciplinar, pues, imprime orientación a toda una época histórico-eclesial» Erika Tánacs, «El Concilio de Trento Y Las Iglesias de La América Española : La Problemática de Su Falta de Representación» Al hacer mención del Concilio de Trento, se habla precisamente de la Tercera fase, que es durante el reinado de Felipe II, reconociendo que es desde el llamamiento llevado a cabo por Carlos V, que se generan las primeras negociaciones y sesiones de la misma. No obstante tras la abdicación del emperador Carlos V (1556) y el retorno en 1562 del Concilio, se observa un escenario de transformación y división dentro de la cristiandad. Erika Tánacs, «El Concilio de Trento Y Las Iglesias de La América Española : La Problemática de Su Falta de Representación» 7 (2002): 117–40.

⁸⁶ Erika Tánacs, «El Concilio de Trento Y Las Iglesias de La América Española : La Problemática de Su Falta de Representación»

administrativo, en donde ya no se requiere solo un despliegue militar, sino que se demandan nuevas formas que hicieran frente a las nuevas problemáticas y defendieran los logros adquiridos. Así, las *Ordenanzas* se hicieron imprescindibles, ya que fueron los documentos que establecieron las bases más significativas en el proceso de poblamiento y apropiación. Esto es, se convirtieron en el mecanismo jurídico que direccionó no sólo los trazados en perspectiva de ocupación del espacio y configuración del mismo, a partir del ‘ordenamiento’, del control territorial y de la re significación del mismo, sino que dispuso las instrucciones para los misioneros, configurando un marco legal que sería la cúspide del proceso de organización. Las *Ordenanzas* de Felipe II de 1573, en tanto mecanismo jurídico que tiene como finalidad el ordenamiento socio-administrativo como forma de solventar los problemas que planteaba la colonización, establecen soluciones políticas en las que la pacificación es fundamental, en oposición a los excesos cometidos hasta el momento por parte de los conquistadores.

La importancia, en términos discursivos, del cambio de categoría de conquista por pacificación⁸⁷, da cuenta de los intereses políticos y escenifica el tránsito de la conquista a la colonización, en el que la pacificación implica asentamiento y penetración pacífica y, a su vez, da el impulso, como se mencionó anteriormente, a una redefinición de la función socio-política de la Corona. Las tres partes que componen estas disposiciones son conquista, poblamiento y pacificación, que, discursivamente, hacen énfasis en la finalización de la guerra como forma de sumisión y del comienzo de una situación de *Pax* y de alianza, en la que se procure la persuasión y la enseñanza de la fe católica con prudencia, de modo que, luego de la instrucción, ellos [los indios], por su propia voluntad, asumieran el error de su idolatría⁸⁸. Es de considerar entonces el gobierno de Felipe II de corte progresista y transformador que da respuestas acorde a las

⁸⁷ “El punto más importante de las ordenanzas es, quizá, el capítulo 29, en que oficialmente se suprime el término ‘conquista’ y, desde ese momento se pretende que no se tome el asentamiento como penetración violenta” Marta Del Vas, “Las Ordenanzas de 1573, Sus Antecedentes Y Consecuencias.” *Quinto Centenario* 87 (1985).

⁸⁸ “Haviendo assentado paz y aliança con ellos y con sus republicas, procuren que se junten y los predicadores con la maior solenidad que pudieren y con mucha charidad les comiencen a persuadir quieran entender las cossas de la santa fee cathólica y se las comiençen a enseñar con mucha prudencia y discreción, por el orden questa dicho en el libro primero en el titulo de la santa fee cathólica, usando de los medios más suabes que pudieren para los aficionar a que las quieran deprender; para lo qual no començarán reprehendiéndoles sus viçios ni ydolatrías, ni quitándoles las mugeres ni sus ídolos porque no se escandalicen ni tomen enemistad con la **doctrina** cristiana sino enséñensela primero y después que estén ynstruidos en ella, los persuadan a que de su propia voluntad dexen aquello ques contrario a nuestra santa fee cathólica y **doctrina** evangélica” (negrillas del autor). Fragmento de las Ordenanzas de Felipe II consignadas en Francisco. Morales, *Teoría Y Leyes de La Conquista* (Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1979).

coyunturas político religiosas del momento, en tanto da inicio a un nuevo proceso en las Indias Occidentales⁸⁹.

2. La Imagen del Indio.

El imaginario constituido en Occidente en torno al bárbaro⁹⁰ es producto de las diversas travesías y procesos de conquista que se llevaron a cabo en los incomparables océanos y territorios alrededor del mundo. Así, a partir del encuentro con el ‘Otro’, con otro diferente, se establecen en la Europa occidental los primeros visos de distinción y diferenciación, a través de la oposición. Las épicas batallas, los procesos de expansión y el desconocimiento de los límites del mundo cohesionaron en el imaginario socio-político de la Edad Media una serie de aparentes realidades que respondían a la producción religiosa e intelectual del momento. En éstas transitaban constantemente figuras fantásticas, lugares imaginarios y confluía un panorama en el que la realidad se sumergía constantemente en la ficción. Con la llegada al Nuevo Mundo, el interrogante por qué eran y quiénes eran los pobladores de esas tierras exacerbó la necesidad de definición a partir de formas o sistemas similares usados con anterioridad. Los métodos para clasificar y definir lo que se tenía en frente oscilaban entre lo bárbaro, es decir aquello que no es, y lo civil, asociado a lo moral y a lo político, que reforzaba la identidad propia, producto de la tradición aristotélica y las premisas de San Agustín⁹¹.

La distinción entre aquellos hombres organizados en *civitas* y los bárbaros, sin orden, tomó forma en la *Congregatio Fidelium*, o comunidad cristiana, pues todo aquel que se considerara hombre virtuoso se encontraba dentro de la hermandad del cristianismo, significando entonces

⁸⁹ “La política religiosa de Felipe *era progresista y en modo alguno una mera imposición del catolicismo tradicional*. Dio un amplio y entusiasta apoyo a las novedades que introdujo Trento. Reformas de fondo y de forma de todas las Órdenes religiosas, *imposición de disciplina a todo el clero, educación de los curas párrocos, reforma de las prácticas religiosas del clero y de los feligreses, abolición de la misa y liturgia antiguas, adopción de una nueva misa, aceptación de un nuevo breviario, un nuevo calendario, adiestramiento de misioneros y establecimiento de escuelas*: todo ello constituía un importante *plan modernizador* que el Rey trató de implantar” Henry Kamen, “La Política Religiosa de Felipe II,” *Anuario de Historia de La Iglesia* 7, no. 1998 (1998): 21–33, <http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/236272.pdf>. 31. (cursivas propias)

⁹⁰ La categoría de bárbaro es entonces comprensible desde finales del siglo XII hasta el XVI, “como termino de clasificación (que) aplicaba de forma general a todos los pueblos no cristianos y, más vagamente, podía usarse para describir a cualquier raza, independiente de sus creencias religiosas, que se comportara de forma salva o incivil. En ambos casos, la palabra implicaba que la criatura así descrita era un ser humano imperfecto en algún sentido” Pagden, *La Caída de Hombre. El Indio Americano Y Los Orígenes de La Etnología Comparativa*. 46.

⁹¹ Pagden, *La Caída de Hombre. El Indio Americano Y Los Orígenes de La Etnología Comparativa*. 35.

que los otros, «ellos», necesariamente eran distintos y debían persuadirse o forzarse a ingresar en ella. En este sentido, entonces, “la conversión a la fe cristiana significaba mucho más que aceptar la verdad de los Evangelios. Exigía no sólo creer, sino también un cambio radical de vida”⁹².

En este escenario, la construcción de la imagen del Indio americano trastocó la producción teológica-jurídica del momento e impulsó una serie de debates, en los que la definición de lo que era el Indio se convirtió en un tema fundamental. Las primeras aproximaciones a una potencial definición oscilaban entre el salvajismo, la irracionalidad y la falta de libertad, producto todo ello de la teoría de la esclavitud natural propuesta por Aristóteles, en la que se reconoce al esclavo por la imposibilidad de participar de la virtud, a menos que sea a través de la mediación de otra persona virtuosa, es decir, su dueño. La pregunta por la virtuosidad hacía referencia a la completitud del sujeto, esto es, el orden de la esclavitud natural apuntaba a que el esclavo era reconocido como un hombre, pero uno incompleto, en tanto “su intelecto, por alguna razón, no ha logrado el control necesario sobre sus pasiones”⁹³.

Ante esto surgía la pregunta sobre cómo es posible identificar un esclavo natural a simple vista. La respuesta, refería de nuevo a la propuesta aristotélica contenida en la política, el aspecto estético y físico eran la vía de reconocimiento del esclavo, asociando la fuerza física a la falta de racionalidad, característica aparentemente evidente en los indios⁹⁴. A este determinismo físico se unió, además, el factor de la ignorancia como característica de las poblaciones de las Indias Occidentales, ello partiendo de la lectura de Santo Tomas de Aquino⁹⁵. Esto es, la ‘ignorancia insuperable’, como categoría teológica, profundizaba en aquellos hombres que no habían tenido la oportunidad de conocer y aprehender del Evangelio, no por falta de interés, ni por falta propia, sino por razones externas.

Por tanto, estos factores reforzaban la clasificación de los indios como bárbaros, puesto que su reconocimiento como comunidades inferiores los limitaba a una posición de servicio y por derecho natural debían ser gobernados por hombres superiores y pertenecientes a una comunidad civil⁹⁶.

⁹² Pagden, *La Caída de Hombre. El Indio Americano Y Los Orígenes de La Etnología Comparativa*. 41.

⁹³ Pagden, *La Caída de Hombre. El Indio Americano Y Los Orígenes de La Etnología Comparativa*. 70.

⁹⁴ Pagden, *La Caída de Hombre. El Indio Americano Y Los Orígenes de La Etnología Comparativa*.

⁹⁵ Anthony Pagden, “Las Bases Ideológicas de La Disputa Sobre El Dominium Y Los Derechos Naturales de Los Indios Americanos,” *Historia*, 2004, 13–44.

⁹⁶ Entre los exponentes principales de esta corriente de pensamiento se encontraban Gil Gregorio, Bernardo de Mesa y Fray Tomás de Mercado.

2.1 La Escuela de Salamanca.

Posteriormente, y a través de relecturas de Aristóteles, San Agustín y Santo Tomás, surgen aproximaciones como las de Juan López de Palacios Rubios y Matías de Paz⁹⁷, totalmente relacionadas con lo debatido y discutido en las Juntas de Burgos⁹⁸. En estas renovadas posturas sólo se cuestionaban las primeras consideraciones ético-jurídicas de la Conquista, sino que se reforzaba la idea de reconocer y encontrar la naturaleza de los indios, lo que repercutió en el imaginario ofrecido al estamento político respecto a ellos, negando la posibilidad de que dentro de sus sociedades fuera posible que existiera el estado de inocencia aristotélico, debido a la barbarie escondida tras la aparente armonía de las comunidades⁹⁹.

En este contexto, surgió una de las escuelas de mayor renombre e incidencia alrededor de lo que implicaba la lectura político, teológica y moral sobre el indio: la Escuela de Salamanca, la cual tiene origen con los postulados de Francisco de Vitoria y es continuada por tomistas que reciben su herencia. Las cuestiones fundamentales que se abordaban tanto económica como filosóficamente eran acerca de los derechos de los españoles sobre las tierras y los indios. En este sentido era legítima la institución de la encomienda¹⁰⁰.

Ahora bien, dentro de este proceso de definición, teólogos y juristas abogaron por diversas posturas, en las que el problema del dominio incidió de manera notable, pues “la conquista de América sólo podía hacerse legítima demostrando que las poblaciones nativas habían perdido esos derechos por sus propias acciones (...) sin poner en peligro la afirmación de que todos los derechos eran resultado de las leyes de Dios, no de la gracia de Dios”¹⁰¹. Es decir, la mayoría de

⁹⁷ “La idea que se saca al leer los tratados de Palacios Rubios y de Paz es que la preocupación más agobiante de la corona y de sus consejeros no era la cuestión de la soberanía, aunque en modo alguno fuera ésta una cuestión indiscutible, sino los derechos de propiedad. Lo que la corona quería que le dijeran sus consejeros no era si podía gobernar a los indios- porque nadie, ni siquiera Bartolomé de Las Casas, el «apóstol de los indios» y el más radical defensor de sus intereses, lo negaba- sino si podía legítimamente beneficiarse de los frutos de su trabajo, de los que podían sacarse de su tierra y- el punto más importante de todos de lo que había debajo de su tierra-“ Pagden, *El Imperialismo Español Y La Imaginación Política*. 34.

⁹⁸ las juntas de Burgos fueran unas reuniones entre teólogos y juristas llevadas a cabo en 1512, de las cuales surgen las Leyes de Burgos, en donde el tema central fue la evangelización y los títulos de dominio sobre las Indias Occidentales. En ellas el jurista Juan López de Palacios Rubios y el dominico Fray Matías de Paz, incidieron notablemente en los claustros universitarios.

⁹⁹ Pagden, *La Caída de Hombre. El Indio Americano Y Los Orígenes de La Etimología Comparativa*. 83.

¹⁰⁰ Anthony Pagden, “Las Bases Ideológicas de La Disputa Sobre El Dominium Y Los Derechos Naturales de Los Indios Americanos,” *Historia*, 2004, 27.

¹⁰¹ Pagden, *El Imperialismo Español Y La Imaginación Política*. 36.

los escolásticos españoles acudían a las referencias dadas por Domingo de Soto¹⁰², las cuales posteriormente afectaron la producción teórica y la definición tanto discursiva como fáctica de la categoría del indio, pues al aceptar las leyes de Dios, se aceptaba también las diferencias en términos de *dominium: utile y directum*. El primero era fundamental para hablar de los derechos de los indios, pues hacía mención a los derechos que tenían los menores, o los niños previamente a su estado racional, la minoría de edad, reconociéndolos como portadores en potencia de dominio, pese a que no lo ejercían tácitamente.

En este sentido, lo que es visible, producto de estos debates, es la negación de la posibilidad de virtuosidad y raciocinio entre las comunidades indígenas del momento, denigrando sus costumbres, la ausencia de ropas, el desconocimiento de la moral y de los sacramentos¹⁰³. En consecuencia, los indios fueron tachados de practicar el mal, de idólatras e, incluso, de incapacitados mentalmente para ocupar algún lugar de relevancia dentro de la jerarquía social. Por tanto el aporte de la Escuela de Salamanca con respecto a la categoría del indio es la fundamentación que se da con relación al *dominium* sobre las Indias Occidentales y, a su vez, la legitimidad efectiva de la ley natural por ser aquel fundamento ético del cual emana el principio general, que por medio del derecho natural determina lo que es justo en si mismo debido a la naturaleza de las cosas, y desde allí permite insertar en el debate la vinculación ética entre el derecho y el deber cristiano de la evangelización, mediante lo que justificaría la acción de la Corona Hispánica en los territorios ultramarinos.

2.2 Ginés de Sepúlveda vs Fray Bartolomé de las Casas

De forma paralela a lo propuesto desde la Escuela de Salamanca y ligado a la cuestión política, resultado de la legislación monárquica y, concretamente, en el contexto crisis de la

¹⁰² Domingo de Soto nació en Segovia en 1495 y murió en el Convento dominicano de San Esteban de Salamanca en 1560. Perteneció a la Orden de Predicadores de Santo Domingo de Guzmán, en 1524. Se incorpora en 1513 al Colegio de San Ildefonso de la naciente Universidad de Alcalá en donde cursa los estudios filosóficos de Artes, graduándose de bachiller en 1516. Posteriormente es colega de Francisco de Vitoria, y comparte con él el deseo de refundar la escolástica en una perspectiva vital, enfocándola en los problemas de corte moral, jurídica, político e incluso económico. Su obra principal es el tratado *De Iustitia et Iure*. Sixto Sanchez-Lauro, “Itinerario Vital Y Doctrinal de Domingo de Soto: Implicación Político-Social Desde La Ortodoxia,” *Revista Europea de Historia de Las Ideas Políticas Y de Las Intituciones Públicas*. marzo (2011): 113–37.

¹⁰³ No asistían a misa, no conocían acerca del bautismo ni mucho menos acerca del Dios verdadero, se encontraban en ‘idolatría’. Carmen Bernand and Serge Gruzinski, *De La Idolatría. Una Arqueología de Las Ciencias Religiosas* (México: Fondo de Cultura Económica, 1992).

encomienda, surgió un nuevo escenario de discusión protagonizado por Ginés de Sepúlveda¹⁰⁴ y Fray Bartolomé de las Casas¹⁰⁵. Esta se dio en la Junta de Valladolid, que tuvo lugar entre 1550 y 1551, en relación a la situación y al estado de los indios y cristalizó en dos lecturas acerca del proceso de Conquista que ponían en tela de juicio el papel del indio y el trato debido para con ellos, ya que “los que pretendían y debían aportar la civilización europea a los indios, siguiendo las reglas de Sepúlveda se convertían, según Las Casas, en bárbaros que ni siquiera respondían a las normas de su propia civilización”¹⁰⁶.

Es clave entender que esta disputa no se centró únicamente en el debate, en lo discursivo o incluso en lo taxonómico, sino que dio pie a la querrela por la paradoja del indio: esclavo natural o agente libre, con ciertos límites bien definidos. A partir del repensar la humanidad del indio, surgieron dos bandos opuesto, el primero, reforzando el imaginario y las prácticas efectivas llevadas a cabo por colonizadores y encomenderos y, el segundo, sirviendo directamente a los intereses de homogeneización y concentración absoluta del poder y de la potestad sobre los indios en cabeza de la Corona Hispánica¹⁰⁷.

Ambas posturas, tanto la de Sepúlveda como la de De las Casas, se nutrieron del discurso de Francisco de Vitoria, quien, en su obra *De indis* (1532), construyó un argumento respecto a la relación del indio y su señor, haciendo visible como a través de la relación paternalista, el indio se presenta como una “especie de niño completamente desarrollado que tiene todas las facultades racionales, pero potenciales, en vez de actuales”¹⁰⁸. En razón a los postulados de Aristóteles, Vitoria logra develar como la naturaleza del niño establece una diferencia clara con la condición del esclavo. En este sentido, y partiendo de este mismo reconocimiento, todo niño se convertirá potencialmente en un ciudadano digno de participar en la *polis*, pero para ello debe esperar el

¹⁰⁴ Sacerdote, teólogo y filósofo, realizó parte de sus estudios en la Universidad de Alcalá y el resto en la de Bolonia, se consideró como el cronista oficial de Carlos V. Defensor de la idea de Imperio y de la conquista e inferioridad de los indios.

¹⁰⁵ Nació en Sevilla en 1484, estudio en Salamanca y posteriormente junto a su padre se trasladó a las Indias Occidentales. Encomendero en algún momento, y posteriormente ordenado por los dominicos como sacerdote en La Española. Presentó una nueva lectura respecto a la conquista a Carlos V, que tenía como finalidad la flexibilización y el mejor trato de los indios. S.a, “Biografía de Fray Bartolomé de Las Casas,” 2002, <http://www.ciudadseva.com/textos/estudios/casas/casas04.htm>.

¹⁰⁶ Vollet, “La Vana Europeización de Los Bárbaros. El Aspecto Autorreferencial de La Discusión Española Sobre La Conquista.” 131.

¹⁰⁷ Pagden, *La Caída de Hombre. El Indio Americano Y Los Orígenes de La Etnología Comparativa*.

¹⁰⁸ Pagden, *La Caída de Hombre. El Indio Americano Y Los Orígenes de La Etnología Comparativa*. 148.

tiempo necesario y suficiente para adquirir la condición de la adultez y mientras tanto, para el caso del Indio, “debe permanecer por su propio bien bajo la tutela justa del rey de España”¹⁰⁹.

Centrándonos en Juan Ginés de Sepúlveda, traductor de Aristóteles y discípulo de Pomponazzi¹¹⁰, éste era considerado protector a capa y espada de las ideas de la Monarquía Universal y los derechos universalistas de Carlos V. En su defensa de los derechos de la Corona sobre América, afirmó que debido a que los indios no habían sido gobernados por derecho civil alguno era deber del primer hombre civil que llegará apropiarse legítimamente de ellos. Siendo evidente entonces que en primera medida, para el jurista “todas las relaciones de propiedad [eran] producto de la sociedad civil. Es decir, constituyen derechos objetivos no subjetivos”¹¹¹, y en segunda medida que, por ende, los indios no eran hombres civiles y se encontraban violando la ley natural. La posición entonces tomada por Sepúlveda daba cuenta de la privación que tenían los indios de los derechos naturales, producto de una refutación propia respecto al cómo se les concebía antes y después de la llegada de los conquistadores

Sepúlveda admitía que los indios, antes de la llegada de los españoles, habían sido señores de sus propias tierras, es decir, habían disfrutado de imperio según los términos del derecho de gentes, que otorga derechos de ocupación al primer poblador. Pero añadía, imperio no sólo no era dominio, sino que cualquier reclamación hecha según el *Ius Gentium* podía ser abrogada por la legislación civil posterior, pues los derechos que regían las relaciones entre las naciones, eran como habían mantenido los humanistas, derechos positivos, no naturales. El derecho de la corona española a la soberanía en América se apoyaba en los principios del derecho natural que otorga a todos lo que son seres civiles el dominio sobre todos lo que no lo son¹¹².

En este sentido, toda la herencia de Demócrites en los postulados de Sepúlveda, ligada a la creencia ferviente de que lo que otorgaba raciocinio y *dominium* a los hombres era la categoría de civil, obtenida únicamente a través de la moralidad y la política contenida en una sociedad, permitió que los considerará como seres incapaces de autodomínio y que someterlos al dominio de los civiles era imperioso, siendo incluso causa justa el concebirlos como esclavos naturales¹¹³. Por tanto, Ginés de Sepúlveda se distanció de la noción del indio como infante propuesta por Vitoria y, sostuvo que el *dominium* solo podía ser sostenido por seres que gozaran de carácter de civilidad, cosa que los indios no tenían. Siendo él, el bárbaro, quien debía someterse a la

¹⁰⁹ Pagden, *La Caída de Hombre. El Indio Americano Y Los Orígenes de La Etnología Comparativa*. 148.

¹¹⁰ Pagden, *El Imperialismo Español Y La Imaginación Política*. 52.

¹¹¹ Pagden, *La Caída de Hombre. El Indio Americano Y Los Orígenes de La Etnología Comparativa*. 52.

¹¹² Pagden, *La Caída de Hombre. El Indio Americano Y Los Orígenes de La Etnología Comparativa*. 54.

¹¹³ “al carecer de *thymós* o espíritu libertario, su amencia e inmadurez racional daban el requerimiento de una enseñanza civilizatoria” Virginia, “Del Viejo Al Nuevo Mundo: El Tránsito de La Noción de Dominio Y Derecho Natural de Francisco de Vitoria a Alonso de La Veracruz.” 146.

voluntad del hombre civilizado. Muchos historiadores del siglo XX han revaluado esta postura, y son diversas las críticas que se le hacen, una de ellas es la de Pagden, la cual radica en el hecho de que el trabajo de Sepúlveda en *Democrates Secundus* es bastante cercano a la literatura y que son muy pocos los argumentos sólidos que tiene para sustentar la idea de que la categoría de Indio exprese “pueblos bárbaros e inhumanos, apartados de la vida civil, conducta morigerada y práctica de la virtud”¹¹⁴.

La categoría del bárbaro terminó convirtiéndose en el centro de debate¹¹⁵, pues fue el eje sobre el cual se sedimentó la estructura fundamental a partir de los postulados de ambos pensadores. Así, Fray Bartolomé de las Casas, a partir de una lectura sobre el indio mucho más cercana a la de Vitoria, considera que el indio debe ser guiado a través del ejemplo.

Las acepciones de Las Casas frente a la noción de bárbaro¹¹⁶ no eran un marco ontológico lo suficientemente sólido para clasificar al indio, de modo que se distanciaban de cómo se entendía al pagano, al gentil y al moro y consideraba al indio como un ser más civilizado y más razonable que cualquier otro: “[y] así, estas gentes destas Indias, como nosotros las estimamos por bárbaras, ellas también, por no entendernos, nos tenían por bárbaros, conviene a saber por extraños”¹¹⁷. Las Casas, incluso, llega a contraponer el argumento, diciendo que los tratos de los españoles llegan a asemejarse a la barbarie pues actúan contra sus principios morales, siendo parte de lo que considera la primera tipología de la barbarie¹¹⁸.

En este sentido, Las Casas devela cómo incluso la misma población indígena “divina en bondad y suma providencia” debido a los malos tratos, los tormentos y los padecimientos – como relata en *La Brevísima Relación de las Indias*- prefiere incluso, en el momento de la

¹¹⁴ Pagden, *La Caída de Hombre. El Indio Americano Y Los Orígenes de La Etnología Comparativa*. 165.

¹¹⁵ “Sepúlveda le reprochaba a de Las Casas una errada valoración de los pueblos involucrados en la conquista, lo que le negaría a España el derecho legítimo para dominar el Nuevo Mundo. Pero según Las Casas, Sepúlveda se equivocaba precisamente en la valoración de estos pueblos. Además erraba en la forma de concebir los principios de comportamiento” Vollet, “La Vana Europeización de Los Bárbaros. El Aspecto Autorreferencial de La Discusión Española Sobre La Conquista.” 131.

¹¹⁶ “[E]n su acepción más extensa significa todo lo extraño y ajeno de otras culturas, costumbres e idiomas. En un sentido más restringido, una cultura de poco desarrollo, ágrafa y sin un lenguaje común y general. Y finalmente, se entiende por este término el estado de carencia de toda civilización, con costumbres perversas e inhumanas. Barbaros de este tipo habrían sido según de Las Casas los gotos y alanos y en su propio tiempo, los árabes y los moros” Vollet, “La Vana Europeización de Los Bárbaros. El Aspecto Autorreferencial de La Discusión Española Sobre La Conquista.” 125.

¹¹⁷ Fray Bartolomé De las Casas, *Apologética Historia Sumaria*, ed. Juan Pérez (Madrid: Biblioteca de autores españoles, 1958). 435.

¹¹⁸ “Las Casas enumera cuatro acepciones de bárbaro. Primero para referirse al ser humano que actúa en contra de la ley natural y de la razón natural” Vollet, “La Vana Europeización de Los Bárbaros. El Aspecto Autorreferencial de La Discusión Española Sobre La Conquista.” 125.

muerte –tras la conversión-, ir al infierno si esto le asegura no volver a encontrarse con cristianos, tal y como se relata en un pasaje de la obra: “dijo [el cacique] sin más que pensar, que no quería ir allá, sino al infierno, por no estar donde estuviesen y por no ver tan cruel gente”¹¹⁹.

Algunos de los temas fundamentales de la obra Lascasiana denotan la vocación por la predicación del evangelio a través de la defensa del indio, como sujeto con capacidades necesarias para adquirir la fe de cristo Por tanto, Las Casas entiende la evangelización a partir de dos acepciones, la instrucción catequética y la labor misionera¹²⁰. La primera la “instrucción catequética [se entiende] (...) como un proceso de aprendizaje, semejante al aprendizaje de una ciencia, que requiere la doctrina exterior, la instrucción, la narración, la exposición, explanación o explicación de lo que ha de creerse, para que puedan recibir la fe y conseguir la salvación”¹²¹.

Según de las Casas:

La providencia divina estableció para todo el mundo y para todos los tiempos, un solo, mismo y único modo de enseñarles a los hombres la verdadera religión, a saber: la persuasión del entendimiento por medio de razones, y la invitación y suave noción de la voluntad. Se trata, indudablemente, de un modo que debe ser común a todos los hombres de mundo, sin ninguna distinción de sectas, errores o corrupción de costumbres... ahora bien el mencionado modo natural de mover y llevar a los hombres a la fe y religión verdaderas debe ser un modo que persuada con razones al entendimiento y que atraiga, mueva, excite y exhorte suavemente la voluntad porque la fe es un acto del entendimiento, es un asentamiento razonado en el cual consiste precisamente el acto de creer, ordenado por la voluntad¹²².

Con lo ya mencionado, es evidente como la lectura teológico-política del fraile sugiere una crítica al proceso invasivo de la Conquista y, con ello, presume la injusticia y la ilegitimidad de la misma, por los pésimos comportamientos, considerando necesario derogar instituciones como la encomienda y los repartimientos por ser de corte tiránico y, a su vez, sugiriendo que era labor de la Corona desarrollar todo un proyecto político en “defensa y protección” de los indios, pues la conquista y el posterior proceso de colonización constituyeron la base de la explotación material y de la evangelización de Hispanoamérica.

¹¹⁹ De las Casas en: Vollet, “La Vana Europeización de Los Bárbaros. El Aspecto Autorreferencial de La Discusión Española Sobre La Conquista.”126.

¹²⁰ El cual cuestiona las capacidades de credibilidad de predicador y se encuentra compuesto por la intención de la labor evangelizadora, la motivación apostólica, la auto-conversión y la ejemplaridad. Antonio Vivo, “Teoría Y Praxis de La Evangelización de La Iglesia En Su Evolución Histórica. Investigación Hermenéutica de Los Modelos de La Iglesia” (Universidad de Alicante, 1999). 39.

¹²¹ Vollet, “La Vana Europeización de Los Bárbaros. El Aspecto Autorreferencial de La Discusión Española Sobre La Conquista.”38. Lo anterior es mencionado por el autor haciendo una interpretación de la pedagogía misionera de Fray Bartolomé de las Casas.

¹²² Vollet, “La Vana Europeización de Los Bárbaros. El Aspecto Autorreferencial de La Discusión Española Sobre La Conquista.”.

La necesidad que tenía la Monarquía hispánica de concebirse a sí misma como la garante de la actividad misionera debía, en primera medida, constituir un aparato legal e ideológico que sustentará lo anterior y fue precisamente aquí, donde surgió todo el esquema de comprensión de hombre anteriormente propuesto, caracterizado constantemente tanto por los contactos como por los choques culturales entre esta Europa medieval y ese previo de las comunidades americanas.

En consecuencia, los postulados de Sepúlveda y Las Casas se sostenían sobre el concepto de la civilización cristiano-romana y ambos, desde sus orillas pero enmarcados en la concepción medieval en la que el mundo era entendido a partir de una visión universal de la creación, convergían en tanto que respondían a intereses de actores distintos. El primero de ellos más cercano a formas que legitimaran a los conquistadores beneméritos y con ello a las labores que desempeñaban en territorios americanos (por ejemplo las encomiendas) y, el segundo, más próximo a las pretensiones evangelizadoras y civilizadoras que encontraban engranaje en las posturas de la Corona y de la Iglesia, siendo un defensor de la idea homogeneidad del Imperio. No obstante los dos fracasaron en sus intentos de consolidar de modo efectivo su ideal de Imperio, “Sepúlveda porque su posición fue demasiado extrema aun para los propios gobernantes y la Iglesia; Las Casas, porque las leyes que el pudo promover nunca fueron efectivas y porque su pensamiento fue aniquilado por la realidad de la conquista”¹²³.

En síntesis, el imaginario que se construye acerca del indio responde a un interés político, que fue respaldado por los diferentes intelectuales y pensadores del momento. Ello, como se ha mencionado, teniendo como objetivo máximo garantizar la legitimidad y el *dominium* tanto sobre el territorio como sobre sus habitantes; esto fue posible a través del reconocimiento de los indios como sujetos con alma y con potencialidad de virtud. No obstante debido al derecho natural era obligación de los ‘más civilizados’ garantizar su pleno desarrollo y guiarlos hacia la dejación de sus prácticas erróneas, de modo que caminaran hacia la *civitas* y el cristianismo.

¹²³ Vollet, “La Vana Europeización de Los Bárbaros. El Aspecto Autorreferencial de La Discusión Española Sobre La Conquista.”¹³².

3. ¿Qué es la evangelización?

Siguiendo esta línea de argumentos, es posible entonces observar de qué modo dentro del sistema político internacional del medioevo se configuran marcos filosóficos y jurídicos y cómo estos fundamentan las bases teológicas del deber de la Iglesia Católica en el mundo, a partir de la experiencia hispánica. Unos marcos que, posteriormente, serán trasladados a las Indias Occidentales, mediante la Conquista y posterior instauración de un orden colonial.

Tras demostrar la aptitud de los indios para aprehender el cristianismo, la labor evangelizadora adquiere una vocación de salvación y adhesión a la fe, ello por medio de “la predicación del Evangelio y el testimonio de vida de los cristianos”¹²⁴. En este sentido, es posible observar dos nociones acerca de la labor evangelizadora, las cuales dotan de sentido a la evangelización como fenómeno y como proceso. Así, por un lado, se define la idea de Las Casas respecto al método misionero y, por el otro, las vías de hecho establecidas a partir de la legislación eclesial y cómo éstas adquieren sentido de modo práctico en las comunidades, según su especificidad.

Para comenzar con la primera de las posturas, que se denominará como *el método misional*, se deben tener claras las cinco formas de enseñar el evangelio según el mandato de Cristo, y mencionadas por Fray Bartolomé de las Casas: a) la intención evangelizadora, b) la motivación apostólica, o de enseñanza de la prédica cristiana, c) la caracterización del evangelizador, en tanto ser amable y benévolo, d) la auto-conversión, es decir que la prédica sea provechosa tanto para el que enseña como para el que la recibe y e) la ejemplaridad, aspecto determinante pues el que enseña debe presentarse como un sujeto de ejemplo, tanto a través de su palabra como de sus acciones¹²⁵. En consecuencia, este método se concreta en algunas de las medidas tomadas por parte de las diversas órdenes en territorio y específicamente en el deber ser planteado desde la legislación eclesiástica, aspecto que será ampliado en el capítulo tres. En segundo lugar, la *conversión del bárbaro*¹²⁶ es un método en el que converge el deber ser establecido desde la

¹²⁴ Vivo, “Teoría Y Praxis de La Evangelización de La Iglesia En Su Evolución Histórica. Investigación Hermenéutica de Los Modelos de La Iglesia.” 37.

¹²⁵ Vivo, “Teoría Y Praxis de La Evangelización de La Iglesia En Su Evolución Histórica. Investigación Hermenéutica de Los Modelos de La Iglesia.” 43.

¹²⁶ Este concepto es propio, y busca dar cuenta de la interrelación de formas de evangelización que constituyen un modo de proceder en el cual se da cumplimiento a la legislación establecida, pero de una u otra manera se adaptan a

legislación, tanto monárquica como eclesiástica, y el dinamismo y las diversas necesidades producto de las experiencias con las comunidades a adoctrinar. Esto trae consigo la creación de formas de evangelizar, que, incluso, irrumpen y rompen con los designios jurídicos. Estos dos modos se contraponen en el hecho de que en la práctica, la realidad superaba las ideas misionales del primero, sucumbiendo ante el hecho de que el segundo modo se fortaleciera y generará formas propias de cristianización.

Por tanto, la evangelización del Nuevo Mundo supera la definición misional, catequética y de conversión, dejando de ser un mero proceso de instrucción, explicación y aprendizaje, para convertirse en un fenómeno mucho más amplio que sobrepasa la fe y la creencia en tanto asociaciones que permiten comprender la triada aristotélica fundamental dentro de la escolástica medieval, que hacía referencia a la razón, al deseo y a la energía como puntos centrales en el proceso de consolidación de conocimiento de Dios¹²⁷. En consecuencia, la evangelización como proceso debe ser entendida como hija de su tiempo, en tanto concebía un conjunto de obras y medidas en diálogo constante con la institucionalidad, la administración colonial y la conciencia eclesial, y se convertía en una forma no sólo de enseñanza de la fe, sino de institucionalización y legitimación de un orden, a través de la cristianización, lo que implicaba el mantenimiento de la administración civil, la humanización de los Indios y el rechazo de la idolatría¹²⁸.

3.1 La evangelización: superación de la idolatría.

El concepto de idolatría, en el caso de la evangelización, es de bastante importancia y por ello se llevará a cabo una conceptualización de éste para fines del desarrollo del texto. La definición de la naturaleza del indio y su comprensión por parte de la Iglesia, que oscilaba, como hemos visto, entre el niño en potencia y el bárbaro a secas, planteó dos lecturas del significado de la idolatría. La primera da cuenta de la fase incipiente de evangelización, en la que la ésta se entiende como una manifestación religiosa, falsa y opuesta a la *latría*, la verdadera fe¹²⁹. La de la fase posterior, o segundo momento ya entrado el siglo XVI, muestra el desarrollo de formas de resistencia y continuidad con respecto a las prácticas religiosas ancestrales indígenas, las cuales

la particularidad de los contextos. Esto será lo que desarrollaré para los casos de Suta, Tausa y Cucunubá en los capítulos siguientes.

¹²⁷ Vivo, "Teoría Y Praxis de La Evangelización de La Iglesia En Su Evolución Histórica. Investigación Hermenéutica de Los Modelos de La Iglesia."

¹²⁸ Antonio Vivo Andujar, "Teoría Y Praxis de La Evangelización de La Iglesia En Su Evolución Histórica. Investigación Hermenéutica de Los Modelos de La Iglesia". 51.

¹²⁹ Bernand and Gruzinski, *De La Idolatría. Una Arqueología de Las Ciencias Religiosas*.

son consideradas idólatras. La idolatría entonces permite generar un pretexto político militar que legitima la conquista, permitiendo justificar el establecimiento de nuevos sistemas político-ideológicos como forma que “contribuía a arraigar la imagen de unas sociedades complejas, ricas y demoníacas”¹³⁰, las cuales necesariamente debían ser dominadas.

Vinculando esto con la propuesta Lascasiana, es evidente como, mediante la influencia de la escolástica, se concibe el alma de los sujetos como un todo conformado por tres virtudes: las potencias racionales (razón), las concupiscibles (el deseo) y las irascibles (la energía). Por tanto, es mediante el sentido de vida que se entiende la potencia de la razón, como medio que permite la búsqueda de la verdad primera, es decir el conocimiento del verdadero Dios (el propuesto desde el catolicismo), la *latria*. Así, la virtud de la razón permite que las otras dos potencias (deseo y energía) contribuyan al refuerzo de conocimiento de Dios,

No obstante, en el caso el opuesto, es la ignorancia la que reina y la corrupción aquella que permea las potencias del alma. “[L]a razón se dirige a otros objetos, a una falsa trascendencia, las tres potencias se desvían de sus respectivos recursos”¹³¹, permitiendo al hombre caer en el error y perdiéndose en lo impuro y en la adoración de seres, animales o criaturas que no merecen tal veneración, es decir en la *idolatría*. La idolatría, por tanto, se entiende como la desviación de la creencia, a partir de la confusión con huellas o vestigios que asemejan la gracia divina, atascándose en la omisión, por medio del signo; “es el culto falso y erróneo que se rinde a dioses y criaturas. Es la opción obligada frente al verdadero culto y la expresión de todas las formas religiosas distintas de la auténtica”¹³².

A partir de lo anterior, podemos destacar dos aspectos del proceso evangelizador americano, el primero, la idolatría no como la ausencia de creencia, sino como la presencia de una creencia errónea; un punto que nos lleva a la segunda premisa, a que los indios, a partir de este marco teológico, pueden conocer a Dios¹³³. Esta dualidad define la creencia como un procedimiento

¹³⁰ Bernand and Gruzinski, *De La Idolatría. Una Arqueología de Las Ciencias Religiosas*.

¹³¹ Bernand and Gruzinski, *De La Idolatría. Una Arqueología de Las Ciencias Religiosas*. 42.

¹³² Bernand and Gruzinski, *De La Idolatría. Una Arqueología de Las Ciencias Religiosas*.

¹³³ “[E]l concepto de ser supremo no es ajeno a los pueblos primitivos, aunque estuvieran privados de las luces divinas...se pudieron y pueden mover todas las naciones por bárbaras y silvestres que sean en el mundo a cognoscer y entender que hay algún señor; hacedor, movedor y conservador de todas cosas... que es más excelente que hombre, al cual, quien él fuere o cual fuere, aquél es a quien todos los hombres llaman Dios” Bernand and Gruzinski, *De La Idolatría. Una Arqueología de Las Ciencias Religiosas*. 50.

mucho más amplio, en el que no sólo se desarrolla un proceso de aprendizaje racional, sino que localiza lo inteligible, lo intuitivo, lo arbitrario e incomprensible¹³⁴.

Sumado a estos aspectos, se resalta como característico de la idolatría, la presencia del pecado, y con ello del demonio, exacerbando los modos en los que los seres humanos son atraídos hacia la trampa, esto se puede observar en el siguiente fragmento de Gruzinski,

[L]a idolatría no existiría sin la intervención del demonio, que explota y desvía la necesidad de Dios que experimenta el hombre. Los demonios saben aprovechar su ciencia para reforzar esa usurpación, hacen trampa sin cesar, hacen pasar lo natural por sobrenatural y presentan a los ídolos poderes que subyugan a los seres, dando así credibilidad a las cosas y a los seres que adora el hombre¹³⁵.

La presencia demoníaca, la intervención del mal y, aún más, las pasiones como características de las sociedades indígenas presentan un panorama en el que era obvia la incidencia del mal y la afinidad de los nativos con figuras oscuras y opuestas a Dios. En este sentido, y desde la lectura de los conquistadores y de los primeros frailes en territorio americano, sus prácticas y sus acciones resultaban semejantes a la de adoración a Satanás. Esta lectura, en palabras de Gruzinski, permite evidenciar la dualidad del mundo medieval, ya que

Para la Iglesia no hay transformaciones, las fronteras son claras, a menos que Satanás intervenga para alterar el orden de la naturaleza. Ante esas barreras, ante esas distinciones que derivan de una aprehensión fundamentalmente binaria de un mundo en el que el cielo se opone al infierno, la naturaleza a la cultura, el ser al parecer y lo espiritual a lo temporal, la idolatría exhibe su realidad pluridimensional, versátil, reversible, indiferente a las dicotomías y a las definiciones rígidas, sin caer no obstante en el caos y la arbitrariedad. Especificidad que los extirpadores convierten en irracionalidad. Plasticidad calificada pronto de ligereza y de inconstancia. Una vez más la lógica de unos se constituía en sinrazón de otros¹³⁶.

Una dualidad que incidió de modo notable en la lectura radical acerca de las tradiciones indígenas y que, concretamente, veía en la erradicación de ellas un modo correcto de limitar y acabar con las prácticas de adoración a falsos dioses mediante la enseñanza del Dios real. Lo que incidió en la apropiación y puesta en marcha del proyecto político monárquico mediante la espiritualidad.

En suma, estas lecturas desde la perspectiva de la Iglesia construyeron una ideología en la que la fe se entendió como una apuesta por superar, a través de la creencia, un problema de división de las relaciones público-privadas. Así, mediante la instauración de un nuevo orden moral, se

¹³⁴ Bernand and Gruzinski, *De La Idolatría. Una Arqueología de Las Ciencias Religiosas*. 42.

¹³⁵ Bernand and Gruzinski, *De La Idolatría. Una Arqueología de Las Ciencias Religiosas*. 46.

¹³⁶ Serge Gruzinski, "La Colonización de Lo Imaginario. Sociedades Indígenas Y Occidentalización En El México Español. Siglos XVI- XVIII" (México: Fondo de Cultura Económica, 1991), 149–85. 168.

proponía una religión que, a partir del uso de un sistema de creencias y valores, fundamentara la necesidad absoluta de creer en un ser superior cristiano, forjando una relación de desigualdad con él. Esta interpretación occidental asocia diversas formas de incidencia política, social, económica y cultural, que construían constantemente nuevos sistemas y esquemas tanto de interpretación como de acción.

3.2 La pregunta por la evangelización.

Retornando a la pregunta por la evangelización, y concretamente por su desarrollo y conceptualización en el caso hispanoamericano en el seno de la cristianización¹³⁷, lo público determinó la esfera de acción y despliegue de una serie de estrategias que permitieron las prácticas de adoctrinamiento,

primero porque en el siglo XVI la evangelización fue una empresa de masas y global. Segundo, porque, fuera de una confesión auricular desigualmente extendida, fuera del bautismo y del matrimonio, la Iglesia casi no podía acercarse al individuo. Y finalmente porque, si la barrera de las lenguas más o menos fue levantada en la segunda mitad del siglo XVI, la de los conceptos y de las categorías obstaculizó la influencia que la iglesia pretendía ejercer¹³⁸.

En conclusión, se entiende entonces la evangelización como un proceso contradictorio, asimétrico y en disputa, en el que intervienen la Iglesia, los poderes locales y las comunidades indígenas y en el que son evidentes pactos, acuerdos y alianzas. En este sentido, el cristianismo se entendió a partir de cuatro ejes de acción, la primacía del monoteísmo, el protagonismo del dogma escrito, la ambición de universalidad y la exclusión de toda forma de creencia distinta¹³⁹. Es innegable que el cristianismo, en sus primeros momentos en territorio hispanoamericano, fue de corte público, ceremonial y colectivo, en el que concurrieron dinámicas como la imposición, pero también el intercambio y la flexibilización de lazos entre las comunidades indígenas y los primeros colonizadores, construyendo formas diferentes de cristianismo, un cristianismo a la ‘americana’.

¹³⁷ “también está claro que la cristianización no se entiende como mera eclesiastización los indios, por el bautismo, sino que se considera asociada al mantenimiento de la justicia en la administración civil, en las encomiendas y la promoción cívica y humanización de los indios, por la instrucción en los preceptos del Decálogo en el rector amor así mismos, la moral al prójimo y el rechazo a la idolatría y al sacrificio humano” Vivo, “Teoría Y Praxis de La Evangelización de La Iglesia En Su Evolución Histórica. Investigación Hermenéutica de Los Modelos de La Iglesia.” 51.

¹³⁸ Gruzinski, “La Colonización de Lo Imaginario. Sociedades Indígenas Y Occidentalización En El México Español. Siglos XVI- XVIII.” 155.

¹³⁹ Bernand and Gruzinski, *De La Idolatría. Una Arqueología de Las Ciencias Religiosas*. 20.

Con respecto al papel propiamente institucional, la Iglesia se convierte en el actor institucional capaz de dotar de sentido y articulación a un proyecto ideológico-político con la totalidad de la sociedad. Este consistía en la dejación de las creencias paganas e idólatras, y la adquisición de una nueva fe, en la que el Dios verdadero, el Dios cristiano, sería el articulador de la estructura social, es decir de los fieles y de los evangelizadores. Este modelo de cristiandad, característico desde el siglo IV, define la acción conjunta de Estado e Iglesia, obligando a ambas a detentar el poder recíprocamente y dirigiendo la consolidación del cristianismo hispano-lusitano¹⁴⁰. Una realidad ligada a las ideas de civilización y occidentalización, en las que el evangelio y la espada real serían las banderas que darían soporte tanto a la labor de la Iglesia como a la de la Corona en territorio americano.

La puesta en práctica de todo este aparataje jurídico-político tomó forma en la recepción de los decretos tridentinos en los territorios hispánicos ultramarinos y se caracterizó por la entrada de las órdenes religiosas más prosperas, como actor fundamental en el proyecto evangelizador. Ejemplo de ello son los franciscanos, quienes mediante prácticas de pobreza y el bautismo como sacramento fundamental del adoctrinamiento¹⁴¹, ofrecían una ‘nueva mirada’ frente al proceso. El despliegue de la labor misionera se enmarcó en una idea en la cual

América aparece como el ámbito propicio para la cristiandad ejemplar, con el mito del "buen salvaje" como su protagonista. En este sentido, la Utopía representa la construcción de Reino de Dios a partir de la Iglesia Indiana, una Iglesia de indios, para indios, con pastores indios. Por ello, la propuesta franciscana de crear pueblos de indios diferentes de los pueblos de los castellanos, para así expandir su influjo misionero y evangelizador que permitiera la construcción de las ideas utópicas¹⁴².

El proyecto franciscano, tenía en mente, que América ofrecía un espacio y una posibilidad para desarrollar un proyecto eclesiástico diferente. En el que se crearan comunidades organizadas¹⁴³ de acuerdo a sus principios, acercándose a “[la] inocencia y [la] simplicidad de Adán antes del pecado original”¹⁴⁴. La propuesta desarrollada por la orden tenía como punto de partida el proceso de bautismos de manera masiva como mecanismo que permitiría la

¹⁴⁰ Luque, “El Primer Ciclo Evangelizador Hispano Y Lusoamericano.”

¹⁴¹ Luque, “El Primer Ciclo Evangelizador Hispano Y Lusoamericano.”21.

¹⁴² Antonio J Pérez Echeverry, «Construyendo la `Iglesia indiana´de utopías y envagelizaciones franciscanas», *Revista Historia Y Espacio* 43 (2014): 4.

¹⁴³ “En el fondo, el proceso de evangelización liderado por los franciscanos, no trataba pues de imponerles a los naturales una religión, sino simplemente de ayudarlos a depurarse, a acelerar su evolución hacia el “hombre nuevo” Antonio J Pérez Echeverry, «Construyendo la `Iglesia indiana´de utopías y envagelizaciones franciscanas», *Revista Historia Y Espacio*.14.

¹⁴⁴ Antonio J Pérez Echeverry, «Construyendo la `Iglesia indiana´de utopías y envagelizaciones franciscanas», *Revista Historia Y Espacio*.7.

construcción del Reino de Dios en la tierra, “[d]e hecho, la primera Custodia en el Nuevo Reino de Granada se llamará de San Juan Bautista, patrón por excelencia de esta tarea pastoral. Esta es una respuesta a la urgencia milenarista franciscana”¹⁴⁵. Esta tarea misional franciscana resulta de importancia pues es a partir de ella que se incorpora la cristianización en los territorios que se abordarán en el texto, Suta, Tausa y Cucunubá, siendo determinante que fuera precisamente esta orden la que tuviera presencia en diversos lugares alrededor del altiplano cundiboyacense; lo cual se hará evidente en el siguiente capítulo, en el que la institucionalidad y la multiplicidad de actores permiten entender la complejidad de este proceso.

En suma, al extenderse la dominación española en territorio de las Indias Occidentales son evidentes formas de diálogo, en las que las ordenanzas y las instrucciones provenientes de la Corona y del Papado convergen con las acciones concretas desarrolladas por parte de los encomenderos, los párrocos y los curas doctrineros. El tema de instaurar y adoptar costumbres civilizadas se encontraba directamente relacionado con la cristianización, pudiendo incluso observarse un vínculo casi inquebrantable entre la evangelización y los modos correctos de comportamiento, de costumbres. Desde 1503, observamos como los sacerdotes se convirtieron en un actor social determinante cuya labor radicaba en poner en policía¹⁴⁶ a las autoridades indígenas, como forma de vinculación entre las altas capas sociales y la base piramidal. Adicional a ello, se puede observar cómo la evangelización como fenómeno encarna una serie de matices, de tonalidades, de influencias, modos de pensamiento, modos de concebir el mundo y experiencias políticas entre otras, producto de la herencia castellana y portuguesa. Los espacios de cristianización, entonces, se convirtieron en espacios de disputa, de consenso y de creación, en los que se distingue el proyecto político-espiritual heredado de la península, pero donde surgen relaciones de intercambio, de apropiación y significación en espacios concreto. Estas últimas determinan el surgimiento de un orden colonial en el que la encomienda se convierte en una de las primeras instituciones de cohesión y en la que se orienta la conversión en función de la humanización y la cristianización de los indios, mediante la prédica y la administración de los sacramentos¹⁴⁷.

¹⁴⁵ Antonio J Pérez Echeverry, «Construyendo la `Iglesia indiana´de utopías y envagelizaciones franciscanas», *Revista Historia Y Espacio*.14.

¹⁴⁶ Esto será abordado en profundidad en el capítulo 2.

¹⁴⁷ Vivo, “Teoría Y Praxis de La Evangelización de La Iglesia En Su Evolución Histórica. Investigación Hermenéutica de Los Modelos de La Iglesia”. 51.

Capítulo II. “Que los indios entren en orden y policía”¹⁴⁸

“El historiador no es el humilde siervo ni el tiránico dueño de sus datos. La relación entre el historiador y sus datos es de igualdad, de intercambio”

¿Qué es la historia? Edward Carr¹⁴⁹

La evangelización debe ser pensada a partir de dos aspectos fundamentales, el orden, en perspectiva de la administración territorial y la idea de policía, que se sustenta en el buen comportamiento y en las formas de conducta propias de la civilidad. En este sentido dentro del proyecto político monárquico y eclesiástico convergen ambos, como forma de garantizar el tránsito de los indígenas hacia el cristianismo.

A partir de lo dicho, en este capítulo se presentará un análisis centrado en la encomienda como la institución en la que coexisten diversos intereses: económicos, políticos, simbólicos y eclesiásticos y que, a su vez, se convierte en el primer peldaño de la cadena de la evangelización. Por lo tanto, la encomienda se configura como instrumento fundamental en el desarrollo de la doctrina cristiana en el territorio neogranadino durante el primer periodo colonial, y convirtiéndose en zona de contacto entre los diversos actores.

En este orden de ideas, este capítulo, en un primer momento, realizará una aproximación a la administración jurídico-política del territorio del Nuevo Reino de Granada, haciendo énfasis en los actores participantes en su organización. En este escenario, nos centraremos en la participación de las órdenes religiosas en el proceso de expansión del cristianismo, con atención especial en los Franciscanos. En un segundo, se abordarán las disputas entre poderes, los encuentros y desencuentros que surgieron frente a la conquista, en los que la encomienda se convirtió en punto de conflicto entre los conquistadores y la Corona, al igual que representó, de

¹⁴⁸ “La buena orden que se observa y guarda en las Ciudades y Repúblicas, cumpliendo las leyes o ordenanzas, establecidas para su mejor gobierno” y “también cortesía, buena crianza y urbanidad, en el trato y costumbres” RAE, “Diccionario de Autoridades.” Diccionario de Autoridades - Tomo V (1737), <http://web.frl.es/DA.html> “Continuando la directiva de 1503, el administrador y el sacerdote fueron instruidos para poner en policía a los caciques e indios haciéndoles que anden vestidos y duerman en camas y guarden las herramientas... y cada uno sea contento con tener a su mujer... y que los caciques ni sus indios no truequen ni venden sus haciendas. A los niños un sacristán, indio o español, debía enseñarles castellano” Magnus. Morner, *La Corona Española Y Los Foráneos En Los Pueblos de Indios de América*. (Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1999). 23.

¹⁴⁹ Edward Carr, *¿Qué Es La Historia?* (Planeta, 1985).

una u otra manera, un mecanismo de control poblacional. Por último, se profundizará en las encomiendas de Suta, Tausa y Cucunubá, para presentar un estudio de caso que sumerja al lector en lo que fueron algunos aspectos propios de la evangelización, en el periodo comprendido entre principios del siglo XVI y mediados del XVII en esta zona del “rincón”¹⁵⁰ de la altiplanicie cundiboyacense.

1. El avance hacia Tierra Firme: El Nuevo Reino de Granada

Los hombres que llegaron a las costas del Océano Atlántico desembarcaron y comenzaron el desarrollo de mecanismos de consolidación, a partir del avance tierra adentro, desplegando expediciones de fundación y asentamiento, que implicaban no sólo la posesión de estas tierras sino el control de las mismas. Este adelantarse a tierra firme implicaba dejar de lado las labores de conquista en las islas, o en las costas, y comenzar a establecerse en el continente, es decir en tierras habitables e interiores. Las expectativas producto del proceso de conquista, entendido no sólo como la suma de un grupo de aventureros, caudillos o militares, sino como el conjunto de hombres anclados a empresas privadas, desplegó todo un arsenal de medidas en las costas, para comenzar posteriormente un proceso de expedición y asentamiento.

La continuidad aparente de la “cruzada expansiva para la cual España se había estado preparando”¹⁵¹ da cuenta de sus previas experiencias y antecedentes, de la constitución de nuevos territorios y, conjuntamente, de la consolidación de un sistema político y administrativo, cuyos centros de poder serían denominados Virreinos, gobernaciones y audiencias. La conquista de la Nueva Granada es posterior a la toma y control de las Antillas y del Caribe y se caracterizó por seguir los pasos de su geografía, pues se desplegaron tres grandes movimientos respecto a las tres cordilleras que atraviesan y delimitan el territorio.

Según German Colmenares ¹⁵² son visibles dos fases de exploración e instalación en el territorio: la primera, que va de 1492 a 1510, en la que se lleva a cabo el reconocimiento de las

¹⁵⁰ Está zona donde se encontraban los pueblos de Suta, Tausa y Cucunubá se denomina a lo largo de las visitas realizadas como “el rincón”. “Visitas fiscales de Gaspar Fernández de Sierra y Bernandino de Albornoz sobre las causas de Gonzalo de León Venero”, AGN, Sección Colonia (SC), Fondo Visitas Cundinamarca leg 62,4,doc 13. ff 370- 541

¹⁵¹ Germán Colmenares, “La Formación de La Economía Colonial (1500-1740),” en *Historia Económica de Colombia*, ed. José Antonio. Ocampo (Siglo XXI Editores, 1987).

¹⁵² Germán Colmenares, “La Formación de La Economía Colonial (1500-1740).

cosas y algunas incursiones desde las islas del Caribe en busca de esclavos y botines de guerra y, la segunda, desde 1510 hasta 1536, en la que se llevan a cabo las primeras fundaciones¹⁵³. Esta segunda fase inicia desde Santa Marta en 1536 con la expedición de Gonzalo Jiménez de Quesada, a través del río Magdalena, atravesando todo el territorio de la actual Colombia, para terminar en la sabana de Bogotá. La conquista de territorio interior neogranadino da inicio en 1536 y logra alcanzar un dominio en el altiplano cundiboyacense hacia 1537, consolidando con ello el establecimiento del poder monárquico en territorio, con la fundación definitiva de Santafé en 1539 y el inicio de la organización administrativa del Nuevo Reino de Granada¹⁵⁴.

Mediante las disposiciones reales de la Reina Isabel, desde 1508 comienzan los primeros pasos para construir una organización administrativa, mediante la creación de las primeras gobernaciones, la de Nueva Andalucía -desde el Darién hasta Riohacha- y la de Castilla del Oro-del Darién hacia lo que actualmente es Panamá-. Posteriormente hacia 1538 con Carlos V, se establece la Audiencia de Panamá y luego la Real Audiencia de Santafé la cual representa un cambio significativo en el modo en el que se llevó a cabo la política en el centro, pese a que esta audiencia estuviese sujeta a la administración del Virreinato del Perú. Dentro de este espacio, eran evidentes entonces las siguientes unidades administrativas, dependientes de la Real Audiencia de Santafé, la Provincia de Santafé y la de Tunja, la Gobernación de Santa Marta, la Gobernación de Cartagena, la de Popayán y la Capitanía de Venezuela. En este sentido vale la pena entonces reconocer la diversidad de órganos jurídico-administrativos que se fueron organizando.

El 7 de abril de 1549¹⁵⁵ se funda la Real Audiencia de Santa Fe, la cual funcionaba como tribunal de justicia, órgano gubernativo y de jurisdicción territorial, a cargo de la gobernación de Cartagena, Santa Marta y Popayán. “[E]l Nuevo Reino de Granada se preparaba para dejar atrás su condición de territorio de conquista y de misión, convirtiéndose en sede de una Audiencia

¹⁵³ Es posible identificar dos fundaciones dentro de este periodo que aún se conservan, la ciudad de Santa Marta, de 1525 y Cartagena de 1533.

¹⁵⁴ Jorge Gamboa, “La Encomienda Y Las Sociedades Indígenas Del Nuevo Reino de Granada: El Caso de La Provincia de Pamplona (1549-1650),” *Revista de Indias* LXIV, no. 232 (2004): 751 y El mito de una conquista rápida y total de que habla Gamboa, precisamente permite comprender el modo en el que la conquista se presentó y no los absolutos y homogéneos logros que trajo consigo, sino todo lo contrario, da cuenta de la resistencia, la lucha y los tratos y negociaciones que se llevaron a cabo entre conquistadores e indios. Jorge Gamboa, “Los Mitos de La Conquista Del Nuevo Reino de Granada: Una Reflexión Sobre El Caso de Los Muisca Del Altiplano Cundiboyacense” (Bogotá: Centro cultural y educativo español “Reyes Católicos,” 2005). 12.

¹⁵⁵ Existe todo un debate respecto a la fecha de fundación de la Real Audiencia, la cual oscila entre 1547 y 1549. Esta fecha la tomaremos de las referencias de German Colmenares.

Real, de un convento franciscano y otro dominico y de un obispado”¹⁵⁶, junto al surgimiento de provincias y corregimiento. Es claro como pese a que el Nuevo Reino surgió a partir de los límites de las zonas de influencia música, posteriormente se extendió “con la fundación de nuevas ciudades en el sur hasta la región de Páez, reivindicada por la Provincia de Popayán y en el norte hasta Vitoria y Remedios”¹⁵⁷ adicionalmente mediante expediciones que salieron desde Tunja se adentraron en los llanos orientales. Luego de la pacificación era necesario erigir de modo visible el poder real y la autoridad divina, además de ser la “máxima instancia judicial y administrativa de todas las gobernaciones de su distrito”¹⁵⁸ y eje central de las aprobaciones, fundaciones y apelaciones.

Al compás de esta organización, comienza la empresa de establecer el sistema de encomienda en los perímetros cercanos a los dos mayores centros poblaciones: Tunja y Santafé. Sistema cuyo objetivo principal radica en la adjudicación de mercedes reales, es decir de recompensas a los conquistadores y sus huestes. De los 170 hombres que llegaron con Jiménez de Quesada, sólo algunos fueron depositarios de los beneficios de la conquista, de modo que la distribución de las primeras encomiendas generó una serie de inconformidades y rivalidades, ya que, aparentemente, sólo “46 de los compañeros de Quesada recibieron alguna vez un repartimiento en la provincia de Tunja, la cual era la que tenía más posibilidades por la densidad de la población indígena”¹⁵⁹. No obstante hacia mediados del siglo XVII sólo existían 58 encomiendas en Tunja y 50 en la Provincia de Santafé, siendo menos de la mitad de conquistadores beneméritos¹⁶⁰.

Las actividades conquistadores y colonizadoras de manera concreta se acrecentaron dentro del territorio neogranadino a partir de 1539, poniendo en evidencia diversas confrontaciones, en relación a la legitimidad y la repartición adecuada de la población indígena y los recursos obtenidos. Estas disputas incidieron en que la Corona tratara de establecer orden en la situación

¹⁵⁶ López, *Tiempos Para Rezar Y Tiempos Para Trabajar*. 23.

¹⁵⁷ Germán Colmenares, *Historia Económica Y Social de Colombia 1537-1719 I* (Bogotá: Tercer mundo Editores, 1983). 22.

¹⁵⁸ Luis Carlos. Mantilla, *Los Franciscanos En Colombia* (Bogotá: Editorial Kelly, 1984). 52.

¹⁵⁹ Germán Colmenares, *La Provincia de Tunja En El Nuevo Reino de Granada* (Colombia: Tercer mundo Editores, 1997). 16.

¹⁶⁰ “La primera generación de encomenderos estuvo integrada por hombres de las expediciones de Quesada, Belalcázar y Lebrón y de los séquitos de Alonso Luis de Lugo y el licenciado Diez de Armendáriz” Germán Colmenares, *La Provincia de Tunja En El Nuevo Reino de Granada*, 22. Para el caso de Suta y de Tausa es evidente que se mantiene la linealidad, puesto que Gonzálo de León encomendero, llegó con Gerónimo de Lebrón. Como veremos más adelante.

que vivían los conquistadores, como forma de regular las obligaciones de los encomenderos en tanto súbditos españoles y cristianos, con el fin también de comprometerlos a desarrollar de modo correcto la formación religiosas de los indígenas, para “librarlos de la idolatría propia del estado infiel prehispánico”¹⁶¹. Todo esto en relación a que los méritos obtenidos producto de la conquista necesariamente se relacionaban con la obligación de civilizar.

En este escenario, los recién nombrados encomenderos, es decir los conquistadores beneficiados de su labor, representaron una figura capaz de cohesionar y consolidar el poder, sobre la mano de obra indígena, haciendo posible que entre 1536 y 1560¹⁶² tras la desintegración de la fase militar, se comenzará un proceso de apropiación espacial, en el cual la figura de la ciudad fue determinante. En cuanto a las ciudades, estas fueron un punto clave dentro de la configuración de la sociedad colonial, pues es a partir de su fundación que comienza la ocupación de las periferias, de modo que los caudillos que participaron en la hueste se convertían en poseedores de una encomienda. Lo anterior pone de manifiesto el modo en el que el reparto de encomiendas se lleva a cabo al compás del “fin” de la conquista y el inicio del escenario de colonización, ello puesto que en el siguiente apartado se profundizará en la institución de la encomienda.

1.1. La Pertenencia a Dios debe ser visible¹⁶³

La acción conjunta entre la presencia de Dios, mediante la Iglesia Católica, y la del Rey, dan cuenta de que al compás de la administración civil se organizaba la administración eclesiástica. La consolidación de las diócesis¹⁶⁴, jurisdicción territorial encargada a un obispo, cuya comunidad cristiana respondía a la idea bíblica del cuerpo de la Iglesia, a través de los sacerdotes

¹⁶¹ Mercedes. López, *Tiempos Para Rezar Y Tiempos Para Trabajar*. (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2001). 21.

¹⁶² Según Jacques Aprile el proceso de conquista del territorio tuvo cuatro fases: la primera de exploración costera entre 1508 y 1525, la segunda de consolidación de bases militares en el litoral caribe entre 1525 y 1536, la tercera de penetración andina hacia 1536 y 1560 en la cual se observa la consolidación de un ordenamiento administrativo más claro y finalmente luego de 1560 el proceso de desarrollo económica. Jacques Aprile, *La Ciudad Colombiana Prehispánica de Conquista E Indiana*, ed. Banco Popular (Bogotá, 1991). 159.

¹⁶³ “La pertenencia a Dios debía ser visible, por eso a cada orden religiosa correspondía un símbolo que diferenciaría a los sacerdotes claramente de los demás hombres: la tonsura, la prohibición de usar colores o espada y el hábito, sin el cual no gozaban de fuero escolástico” López, *Tiempos Para Rezar Y Tiempos Para Trabajar*. 43.

¹⁶⁴ Las diócesis que se establecían en lo que actualmente es Colombia eran: la Diócesis de Santa Marta y Cartagena (Arquidiócesis de Santo domingo) y Popayán (Arquidiócesis de Lima).

-siendo ellos los encargados de la dirección de la acción evangelizadora-¹⁶⁵, es el mejor ejemplo de ello, puesto que en simultáneo a la consolidación de las gobernaciones surge la primera Diócesis en Santa Marta en 1534, la cual fue de suma importancia pues fue el eje respecto al cual se construyó lo que posteriormente será la Iglesia en territorio neogranadino. Los obispos¹⁶⁶ y arzobispos¹⁶⁷ tuvieron un alto grado de control e incidencia sobre los poderes eclesiásticos, siendo un medio de materialización de los designios tanto monárquicos como papales, en función de salvaguardar la fe y la moralidad de la comunidad¹⁶⁸.

El primero en desempeñarse como arzobispo de Santafé fue Juan de los Barrios¹⁶⁹, quien se constituyó en el símbolo de la consolidación de la política eclesial y del proyecto evangelizador en territorio neogranadino, siendo en un primer momento obispo de Santa Marta. Su labor principal consistió en desarrollar un plan de cristianización y construcción de un sistema de evangelización eficaz, pues la falta de sacerdotes y de iglesias era evidente. En este momento es clara la vinculación entre la legislación establecida desde Trento con la nueva imagen que se le quería otorgar a la Iglesia y el vuelco de la labor sacerdotal en las Indias Occidentales.

En el Nuevo Reino de Granada, esta realidad hizo presente mediante las peticiones constantes que de los Barrios realizó al Rey, solicitando más sacerdotes y una mejora notoria en ellos, intentando que respondieran al modelo que la Iglesia establecía, pues como se observa en el siguiente fragmento de una carta enviada en 1553¹⁷⁰ al Rey

La mayor necesidad que hay al presente en todas estas vuestras Indias y especialmente en estas iglesias del Nuevo Reino es de ministros, así de clérigos como de frailes, que sean tales cuales convienen para predicar el Sacro Evangelio y la fe de Cristo a infieles, porque acá las más iglesias

¹⁶⁵ Cuando se refiere a acción evangelizadora se hace énfasis en el desarrollo del año litúrgico, el proceso de enseñanza del cristianismo, la fundación de iglesias, la administración de sacramentos, la confesión etc.

¹⁶⁶ Autoridad eclesiástica encargada de la administración de una diócesis.

¹⁶⁷ Autoridad eclesiástica encargada de una jurisdicción especial denominada arquidiócesis. Este fue el caso de la de Santafé fundada en 1562, y en la cual se encontrarían las diócesis de Cartagena, Popayán y Santa Marta. Juan Manuel SJ Pacheco, "Historia Eclesiástica, La Evangelización Del Nuevo Reino, Siglo XVI," in *Historia Extensa de Colombia*. (Bogotá: Lerner, 1965).

¹⁶⁸ Leslie Bethell, "América Latina Colonial: Europa Y América En Los Siglos XVI, XVII, XVIII," in *Historia de América Latina* (Barcelona: Editorial Crítica, n.d.). 15.

¹⁶⁹ Nació en 1495 en Pedroche, fue nieto de Alonso Aguilar. Fue cura franciscano y ordenado en 1521 como sacerdote. En 1547 es nombrado Obispo en Asunción, y posteriormente en 1551 obtiene la diócesis de Santa Marta. Para abordar con mayor profundidad el tema es posible remitirse a los textos de López, *Tiempos Para Rezar Y Tiempos Para Trabajar*. Y Juan Fernando Cobo, *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* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2012).

¹⁷⁰ Llegó a Santafé en 1553, y se convirtió en Arzobispo hasta en 1564. Juan Fernando Cobo, "The Reception of Tridentine Catholicism in the New Kingdom of Granada, 1550-1650" (University of Cambridge, 2014). 26

están sin sacerdotes ni curas y esos que hay en algunas, todos son de *frailes renegados y de los clérigos prohibidos*¹⁷¹.

La reorganización la evangelización en el Nuevo Reino estuvo a cargo de Barrios, pues él sedimentó las bases para lo que posteriormente sería el papel de la Iglesia en todo el territorio neogranadino, siendo el encargado de construir homogeneidad institucional, dentro del clero secular y, a su vez, quien constantemente se encontraba en disputas por la influencia de la autoridad eclesiástica respecto a la civil. Pues como se sabe el poder que tenía no solo garantizaba la ordenación de sacerdotes, sino que le permitía tener poder jurisdiccional, de modo que podía legislar, administrar justicia¹⁷² etc. Unas potestades que en ocasiones se vieron amenazadas por la competencia con el poder monárquico, por su intromisión y, a su vez, por la poca implementación de las medidas tomadas. A él se le atribuye la puesta en marcha del Primer Sínodo de Santafé, en el que estuvieron presentes junto con el fiscal, personas como Gonzalo Jiménez de Quesada, algunos jefes de franciscanos y dominicos y licenciados en derecho canónico¹⁷³.

Sin embargo, pese a la importancia del sínodo y el hecho de ser la primera legislación eclesiástica emitida de manera independiente por parte de la Arquidiócesis, esta no fue puesta en práctica en su totalidad. Autores como Juan Fernando Cobo afirman que ello se debió a la intervención de la Corona sobre los asuntos eclesiásticos, por ejemplo en la inserción de la Real Audiencia en la toma de decisiones por parte del arzobispo. Otro factor a resaltar de la labor de Barrios es su interés por resolver el problema de la escasez de sacerdotes en la evangelización, pretendiendo fortalecer su formación y reiterando constantemente la obligación de los encomenderos para proporcionar adoctrinamiento¹⁷⁴.

Posteriormente, la llegada a Santafé, en 1573, del franciscano Fray Luis Zapata de Cárdenas¹⁷⁵ como nuevo arzobispo significó la consolidación de un poder independiente al de la

¹⁷¹ Cursivas propias, de Friede, 1975 en López, *Tiempos Para Rezar Y Tiempos Para Trabajar*. 45.

¹⁷² Cobo, *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*.

¹⁷³ Cobo, "The Reception of Tridentine Catholicism in the New Kingdom of Granada, 1550-1650." 85.

¹⁷⁴ Cobo, "The Reception of Tridentine Catholicism in the New Kingdom of Granada, 1550-1650."90.

¹⁷⁵ "Zapata nació en Llerena (Extremadura), en 1515 en una familia noble y militar. Quizás siguiendo su ejemplo, fue soldado en su juventud y peleó por Carlos V en Italia, Alemania y Flandes, y alcanzó- ayudado sin duda por sus conexiones familiares- el rango de maestre de campo, lo que le daba mando sobre entre mil y cinco mil hombres. Finalmente, Zapata decidió dejar el Ejército y convertirse en franciscano" Cobo, *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*. 64-65

Real Audiencia y los encomenderos¹⁷⁶. Zapata apostó por desligarse de la incidencia tangible del poder civil y de los encomenderos tanto en el nombramiento como en el accionar mismo de la Iglesia. es necesario comprender el papel desempeñado por el Patronato, pues a través de este fue posible que tanto el clero regular como el secular se vieran limitados por la acción del Rey como máxima cabeza de la Iglesia Católica¹⁷⁷. Siendo el patronato regio la figura otorgada por el papa que reviste de privilegios especiales a los reyes, para tener decisión sobre la elección y sustitución de autoridades religiosas.

En este escenario, Zapata de Cárdenas “constituyó un segundo momento en la evangelización del Nuevo Reino en la construcción de nuevas imágenes y prácticas que modelarían la vida de los sacerdotes”¹⁷⁸. En este sentido, el arzobispo propuso el fortalecimiento de la formación y la ordenación sacerdotal, que además estaría reglada por la arquidiócesis santafereña, siendo un poco más efectivo en las labores de asignación de doctrinas, revisión acerca de las condiciones de las iglesias y de los respectivos ornamentos del sacerdote. Con el fin de la plena evangelización, su meta fue el fin de la infidelidad y la idolatría, debido a que se consideraba un factor determinante que truncaba la eficacia de la enseñanza de la doctrina cristiana.

El carácter centralizado pretendido por Zapata de Cárdenas, producto del proceso ya descrito, en el que el Obispo se convierte en un puente que permite facilitar el adoctrinamiento efectivo de las comunidades indígenas en un primer momento y, en un segundo, consolidar una Iglesia particularmente neogranadina que respondiera a las normas establecidas desde el Papado, se vio constantemente anclado e influenciado por la labor misional emprendida por las órdenes regulares en el territorio, siendo ellas un actor determinante en todo el proceso de acompañamiento, instrucción y policía. El Concilio de Trento y los decretos adoptados por Felipe II alentaron a Zapata a desarrollar un programa de evangelización mucho más activo, favoreciendo una serie de cambios que fortalecieron el papel del clero secular, que pretendía limitar la capacidad de acción de las órdenes regulares, debido a sus antecedentes¹⁷⁹.

A continuación se presenta un cuadro que menciona los años en los que fueron Arzobispos De los Barrios, Zapata de Cárdenas y Bartolomé Lobo Guerrero, Arzobispo de Santafé considerado como un defensor de un enfoque más radical de la evangelización, producto de su experiencia en

¹⁷⁶ López, *Tiempos Para Rezar Y Tiempos Para Trabajar*. 27.

¹⁷⁷ López, *Tiempos Para Rezar Y Tiempos Para Trabajar* 30.

¹⁷⁸ López, *Tiempos Para Rezar Y Tiempos Para Trabajar* 23.

¹⁷⁹ Cobo, “The Reception of Tridentine Catholicism in the New Kingdom of Granada, 1550-1650.” 95

Perú¹⁸⁰. Él buscó transformar la evangelización a través de la incorporación de medidas devocionales, producto de su tradición jesuita¹⁸¹. Además en el mismo gráfico se ponen de manifiesto algunos aspectos claves dentro de la configuración de la Iglesia neogranadina, de modo que se busca dar cuenta de la importancia de la legislación eclesiástica en la configuración de lo que sería la evangelización en territorio neogranadino.

FECHA	PERSONAJE	LEGISLACIÓN ECLESIASTICA
1553	Fray Juan de los Barrios Obispo de Santa Marta y	Primer Sínodo de Santafé
1562	posteriormente primer Arzobispo de Santafé.	Creación de la Diócesis de Santafé
1573	Fray Luis Zapata de Cárdenas Arzobispo de la	
1576	Arquidiócesis de Santafé.	Catecismo de Fray Luis Zapata de Cárdenas
1599	Bartolomé Lobo Guerrero ¹⁸² Arzobispo del Nuevo	
1606	Reino de Granada	Segundo Sínodo de Santafé
1609		
1625		Concilio Provincial

Ilustración 1. Arzobispos de Santafé (1556-1625)¹⁸³

Así, la Iglesia en territorio del Nuevo Reino de Granada adquirió un carácter misional, no sólo por su naturaleza, sino por la construcción de un proyecto catequizador en el que las órdenes

¹⁸⁰ Prácticas ligadas a la extirpación de idolatrías, que se encuentran en alguna medida en las reformas del Virrey Toledo.

¹⁸¹ López, *Tiempos Para Rezar Y Tiempos Para Trabajar*. 122

¹⁸²¹⁸² “Nació en Ronda (Reino de Granada) hacia 1546. Fueron sus padres Don Francisco Alonso Lobo Guerrero y doña Catalina de Góngora y Besa. Comenzó sus estudios en la universidad de Osma: los continuó en Salamanca y luego en Sevilla en el Colegio de Santa María de Jesús llamado Maese Rodrigo, donde estudió por 3 años Filosofía y Sagrados cánones; se doctoró en esta facultad y llegó a ser Catedrático de Vísperas y Prima de Sagrados cánones. Nombrado Fiscal del Santo Tribunal de la inquisición en Méjico el 19 de Diciembre de 1580 y luego ascendió a Inquisidor el 8 de Mayo de 1593” José. Restrepo, *Arquidiócesis de Bogotá. Datos Biográficos de Sus Prelados.*, ed. Academia Colombiana de Historia (Bogotá: Editorial Lumen Christi, 1961). 36.

¹⁸³ Este cuadro surge a partir de la revisión de los textos de Cobo, *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*. Y López, *Tiempos Para Rezar Y Tiempos Para Trabajar*.

religiosas serían quienes estarían a la cabeza de la iniciativa en la “tarea de la evangelización”¹⁸⁴. La expansión de la labor por parte de las órdenes franciscana y dominica, en un principio, y, posteriormente, la agustina y jesuita se vio en algunos períodos como un desafío en contra del clero secular¹⁸⁵, teniendo como intención establecer su predominancia sobre las prácticas de evangelización. Los experimentos misionales desarrollados por las órdenes pusieron en evidencia nuevas formas, o “métodos pedagógicos”¹⁸⁶, contruidos a partir de la incidencia de las intenciones milenaristas, de órdenes como la franciscana, que, en el proceso de cristianización de América, veían la posibilidad de establecer “la edad de espíritu y la renovación del reino de Dios”¹⁸⁷. Esto haciendo uso de imágenes y discursos en donde la idea del fin del mundo, el pecado, la condena y la salvación tuvieron cabida. En este orden de ideas, tanto las diferentes órdenes regulares como los sacerdotes del clero secular participaron de modo activo en el proceso de enseñanza de la doctrina cristiana, desde mediados del siglo XVI.

Para comenzar a dar cuenta de este proceso, es necesario comenzar haciendo la distinción entre órdenes regulares y seculares, siendo las primeras producto de órdenes mendicantes que pretenden alejarse de las comodidades del mundo, para salir a predicar el cristianismo¹⁸⁸, que aproximadamente desde el siglo XII extendieron sus labores, a partir de los votos de pobreza y entrega a los demás. Este tipo de órdenes responden directamente a la autoridad interna, es decir a sus provinciales, priores y comisarios generales. Por su parte el clero secular, autodenominado los “clérigos de San Pedro”¹⁸⁹ se encuentra ligado jerárquicamente a la autoridad del Arzobispo y de Obispo, siendo los sacerdotes que tienen mayor fortalecimiento tras las reformas del Concilio de Trento.

En este escenario, la Orden de los Franciscanos, parte de clero regular, es fundamental para entender el proceso de evangelización en el Nuevo Reino, ya que tuvo una presencia relevante en las doctrinas del altiplano cundiboyacense. Los primeros frailes franciscanos que evangelizaron en el Nuevo Reino tenían como finalidad la construcción de una experiencia misional, en la que el aprendizaje de la lengua indígena, la construcción de iglesias, conventos y colegios permitiera llevar a cabo el desarrollo de unos mecanismos de cristianización eficaces. Estas órdenes

¹⁸⁴ Bethell, “América Latina Colonial: Europa Y América En Los Siglos XVI, XVII, XVIII.” 14.

¹⁸⁵ “Los obispos y sacerdotes organizados en diócesis conformaban el clero secular, se llamaban a sí mismos los clérigos de San Pedro” López, *Tiempos Para Rezar Y Tiempos Para Trabajar*. 26.

¹⁸⁶ ” López, *Tiempos Para Rezar Y Tiempos Para Trabajar*.24.

¹⁸⁷ ” López, *Tiempos Para Rezar Y Tiempos Para Trabajar*.25.

¹⁸⁸ ” López, *Tiempos Para Rezar Y Tiempos Para Trabajar*.29.

¹⁸⁹ ” López, *Tiempos Para Rezar Y Tiempos Para Trabajar*.29.

religiosas incidieron de modo diferenciado a lo largo de todo el territorio neogranadino, resaltando particularmente en las Provincias de Tunja y Santafé la dominica y la franciscana. A este respecto, el 9 de octubre de 1549 Fray Francisco de Soto envió por orden del Rey¹⁹⁰ a un grupo de franciscanos con destino a Santa Marta y posteriormente a Cartagena. Los segundos sacerdotes desembarcaron y siguieron rumbo por el Río Grande de la Magdalena hacia Santafé, simultáneamente con la expansión de la orden dominica, fundaron los conventos de Santo Domingo y San Francisco hacia 1550¹⁹¹.

A partir de este momento, los franciscanos comenzaron a establecer una serie de labores doctrinales “de base” que tenían como finalidad la enseñanza del evangelio. Para 1550 tras la constitución efectiva de la Audiencia de Santafé y por petición de Carlos V una serie de frailes llegan a territorio neogranadino con la finalidad de iniciar su trabajo espiritual, e instaurando la Custodia de San Juan Bautista, que estaría compuesta por las gobernaciones de Popayán, Cartagena, Santa Marta, la gobernación de Venezuela y la de Margarita¹⁹². Posteriormente, mediante el nombramiento del primer Custodio Fray Jerónimo de San Miguel, comenzó un proceso de visitas¹⁹³ a las encomiendas ubicadas dentro de las Provincias de Tunja y Santafé, encontrándose con encomenderos que opusieron resistencia ante el deseo por parte de la orden de llevar a cabo la fundación de doctrinas, e “impedían a los caciques la asistencia a las predicaciones de los franciscanos”¹⁹⁴. En consecuencia, se hizo necesaria la creación de estrategias como las misiones o apostolados que tenían como propósito la formación en la doctrina cristiana o la creación de espacios de educación para los hijos e hijas de los caciques.

Así mismo, como parte de las visitas se evidenciaron los malos tratos por parte de los encomenderos hacia los indios, y comenzaron a “fustigar a los conquistadores por las injusticias

¹⁹⁰ Abad Antolin, *Los Franciscanos En América* (Editorial Mapfre, 1992).

¹⁹¹ “La orden franciscana se estableció formalmente en Colombia desde el año de 1550, cuando una docena de frailes salidos de España, después de su arribo a las costas de Santa Marta y Cartagena, subieron hasta el Nuevo reino de Granada y allí plantaron su incipiente organización a la que dieron por nombre Custodia de San Juan Bautista, embrión de la que quince años más tarde fue erigida como la Provincia de la Santa Fe del Nuevo Reino de Granada” Mantilla, *Los Franciscanos En Colombia*. 69.

¹⁹² Antonio Echeverry, “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* 18, no. 2013 (2016): 1–27.

¹⁹³ “VISITA. Se llama también el acto de jurisdicción, con que algún Juez, ù Prelado se informa del proceder de los Ministros inferiores, ù de los súbditos, ù del estado de las cosas en los distritos de su jurisdicción, passando personalmente à reconocerlo, ù enviando en su nombre à quien lo execute. Lat. Recensio. Recognitio. Inquisitio. Visitatio. ALCAZ. Chron. Decad. 2. Año 4. cap. 1. §. 2. El P. Comissario, concluida su visita de los Colegios de España, la dividió conforme al orden, que trahia de S. Ignacio, en tres Provincias” RAE, “Diccionario de Autoridades.” Tomo VI, 1739.

¹⁹⁴ Pacheco, “Historia Eclesiástica, La Evangelización Del Nuevo Reino, Siglo XVI.” 326.

que se cometían con los nativos”¹⁹⁵ de manera pública; situación que tuvo por respuesta que la Real Audiencia tomara medidas enviando a Fray Jerónimo a la cárcel y posteriormente regresándolo a España¹⁹⁶, hacia 1553.

A pesar de las disputas, en el año 1550 se creó el convento de Tunja, lo cual permitió la consolidación de las doctrinas en la zona, puesto que a la llegada de un grupo nuevo de religiosos el cabildo de Santafé dio licencia para la construcción de dicho convento, el de Santa María de la Magdalena. Éste y el de la Purificación en Santafé fueron los primeros y los de mayor relevancia¹⁹⁷. Posteriormente se da la creación del de San Luis de Vélez en 1552. Tras la creación del convento de Tunja, el altiplano cundiboyacense entra en un proceso de consolidación de doctrinas en donde la villa de San Diego de Ubaté fue fundamental, pues allí existía una casa mayor o convento que agrupaba a todas las demás doctrinas de la zona. Siendo erigido uno de los conventos de mayor relevancia, el de San Diego, en cuya administración se encontraban Susa, Tausa, Suta, Cucunubá, Fúquene, Carupa, Suta de marchan y Simijaca¹⁹⁸. En este punto vale la pena hacer la aclaración que el valle de Ubaque junto al de Ubaté fueron de suma importancia para la orden, al igual que Sogamoso, puesto que articulaban el tránsito de Boyacá a Santafé.

Tras la llegada del segundo custodio, Fray Juan de San Filiberto, y con Juan de los Barrios como arzobispo de Santafé la orden asume un nuevo papel, mucho más dinámico y que traería consigo nuevas expediciones de frailes que tenían como labor la evangelización indígena¹⁹⁹. En este momento se hicieron evidentes nuevas medidas con el propósito de implantar la doctrina cristiana:

Los niños irán a la misa después de la cual el sacerdote empezaba a recitar o a contarles, según escogiera, la cartilla del catecismo, y tras de haberles rezado algunas oraciones que aquellos debían memorizar, los despachaba a sus casas. Por la tarde "a la hora de vísperas" regresaban a las puertas del convento y el sacerdote les volvía a recitar la cartilla, después de lo cual se devolvían a sus ranchos. Los domingos y fiestas de guarda, en cambio reunía a todos los indios, hombres y mujeres, viejos y mozos, con todos los niños, así infieles como cristianos y entraban luego al templo, donde daba comienzo a la misa. Llegada la hora del prefacio, sacaba del interior a todos aquellos que no estaban bautizados. Cuando se terminaba la misa, volvían a reunirse todos y el sacerdote, en voz alta, recitaba las oraciones que se llamaban "dominicales" y les enseñaba

¹⁹⁵ Pacheco, “Historia Eclesiástica, La Evangelización Del Nuevo Reino, Siglo XVI.” 326.

¹⁹⁶ “La audiencia decía de él que no era tan quieto y sosegado como era menester, y que a los franciscanos no los entendían, ni nos podemos valer con sus importunaciones e inquietudes y descontentos” Pacheco, “Historia Eclesiástica, La Evangelización Del Nuevo Reino, Siglo XVI.”. 326.

¹⁹⁷ Antonio Echeverry, “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*. 18, no. 2013 (2016): 3.

¹⁹⁸ Arcila Gregorio O.f.M, *Las Misiones Franciscanas En Colombia*. (Bogotá: Imprenta Nacional, 1995). 459

¹⁹⁹ Echeverry, “La Custodia de San Juan Bautista Y Los Primeros Devenires Franciscanos En El Nuevo Reino de Granada.” 6.

Pese a la crisis en tanto cantidad y labor de los sacerdotes durante de la década de los 60²⁰³, posterior a 1575, la orden da un vuelco nuevamente tras la mencionada ordenación del Arzobispo Zapata de Cárdenas, quien, como franciscano, impulsó las visitas a las doctrinas y el nombramiento de curas mestizos como forma de aportar al proceso de evangelización, tanto en el número de sacerdote como a través de la lengua. Así, la utilización de la lengua indígena como forma de facilitar el proceso de adoctrinamiento, ligado a una enseñanza en masa del castellano, amplió el espectro de población a evangelizar. No obstante hacia 1586 la crisis por la deserción de religiosos de las doctrinas, favoreció las tensiones entre las órdenes y el clero secular, permitiendo la asignaciones de las doctrinas vacas a los últimos. De esta manera, el panorama de diálogos y tensiones entre las diversas órdenes, y entre estas y el clero secular, afectó la asignación de las doctrinas e influyó en los métodos no sólo ya misionales, sino también en la formación tanto de los sacerdotes como de su instrucción las prácticas de adoctrinamiento, mediante aparatajes, como lo fueron el Sínodo de 1576 o el catecismo que Zapata de Cárdenas realizó.

Así, la primera mitad del siglo XVI se considera la época dorada de las órdenes religiosas en territorio neogranadino, a partir de la labor desplegada en torno a la proyección del cristianismo como discurso y práctica cohesionadora y a la instauración simultánea de un orden administrativo. Es decir, esta reorganización no sólo trae consigo el reparto de doctrinas sino, a su vez, el de encomiendas. Lo anterior se pone en evidencia a través del siguiente fragmento de Mercedes López “las dos obligaciones ineludibles de los muisecas fueron asistir a la doctrina y entregar el tributo”²⁰⁴. Siendo entonces dos procesos indisolubles, el de la evangelización y el de las labores en el marco de la encomienda.

²⁰³ “Entre 1553 y 1561 no parecen haber llegado nuevos frailes franciscanos a Santafé directamente desde España. El carácter algo áspero de Obispo ha contribuido posiblemente a este hecho. De todos modos, dada la anarquía que reinaba en la Real Audiencia, donde los oidores, faltos de un presidente responsable, se enemistaban unos con otros, formando corrillos y partidos y teniendo en zozobra el Nuevo Reino, tampoco era terreno propicio para organizar una eficaz obra evangelizadora” Juan Friede, “Los Fransicanos En El Nuevo Reino de Granada Y El Movimiento Indigenista Del Siglo XVI,” *Janvier-Mars* LX (1958): 1–29.

²⁰⁴ López, *Tiempos Para Rezar Y Tiempos Para Trabajar*. 77.

2. Disputa de poderes

Partiendo del reconocimiento del espacio como el marco de acción de actores sociales e individuos, es indispensable pensar acerca del modo en el que encomenderos, indios, caciques y curas se relacionan. Ello teniendo como punto de partida las diversas manifestaciones de los intereses de unos y de otros, es decir, sus choques, diferencias, contradicciones y, de igual modo, asociaciones y negociaciones. Así, en este apartado se pretende problematizar en torno a la institución de la encomienda y de los pueblos de indios, como dos partes de un mismo sistema, debido a que como se ha mencionado hasta el momento es claro que el contexto en donde se desarrollan las primeras manifestaciones de la evangelización, es uno en donde cohabitan formas de consolidación de un orden político y económico (encomienda) y mecanismos que pretenden administrar y controlar los espacios (pueblos de indios) ambos, vehementemente con la pretensión de civilizar y adoctrinar. No obstante se deja claro desde ahora, que es posible deducir, debido a lo manifestado por las fuentes primarias trabajadas, que no es posible hablar únicamente de pueblos para el periodo que va desde mediados del siglo XVI hasta mediados del XVII²⁰⁵, y tampoco únicamente de encomienda, puesto que lo que se observa es que se ambas instituciones se traslapan y, en ocasiones, y como hemos dicho se asume la figura de “pueblos de la encomienda”, encomienda de Suta, Tausa y Cucunubá, o pueblos de Suta, Tausa y Cucunubá. Lo anterior, ya que no se busca tener una mirada acartonada acerca de si son o no pueblos, sino que se busca precisamente evidenciar las bifurcaciones existentes dentro de la configuración de ese nuevo orden colonial.

2.1 El espacio como estrategia²⁰⁶.

El desarrollo de formas de administración del espacio es determinante para comprender el modo en el que los diversos actores convivieron, interactuaron y consolidaron vínculos; ya que es a través de lo que representa la posibilidad de establecer control legítimo sobre el espacio que se constituye la dimensión del poder de la Monarquía Hispánica en este territorio. La

²⁰⁵ Claro esta que esto se deduce a partir de los casos de estudio que fueron Suta, Tausa y Cucunubá, y no se pretende hacer una generalización a todos los casos del altiplano cundiboyacense.

²⁰⁶ Al referirse al espacio como estrategia se está hablando de los intentos por dar el paso a la consolidación de los pueblos de indios, como lugar destinado a la policía y la evangelización.

coexistencia de la encomienda y de los pueblos de indios²⁰⁷ para el caso del altiplano cundiboyacense requirió al menos un siglo de consolidación, en el que la encomienda adquirió el carácter temporal de administración poblacional²⁰⁸, existiendo dentro de cada una de ellas, en un primer momento, espacios como la casa del encomendero, la casa del cura doctrinero, las ramadas, que posteriormente se convertirían en iglesias o templos doctrineros, la plaza, o un intento de ella, y, finalmente, las huertas o lugares destinados para el trabajo y el cultivo²⁰⁹. Esta especie de administración poblacional era una de las herramientas concretas del proyecto monárquico, posibilitando la construcción de un nuevo paradigma de Estado, fundamentando en la asimilación y la adopción del mismo mediante la transformación cultural, pues como afirma Martha Herrera, “el control político sobre un espacio no se establece sólo mediante la violencia física y la imposición de un ordenamiento legal, sino que presupone también la erección de imágenes, símbolos, edificios, pueblos y espacios en los que se desarrollen las relaciones humanas”²¹⁰. Por esta razón, es posible afirmar que la administración del espacio se convierte en una estrategia de evangelización, ya que a través del acto de agrupar indígenas se busca dirigirlos y direccionarlos hacia las prácticas cristianas.

La creación entonces de nuevas formas de organización y apropiación del espacio puso en evidencia cómo a través de la regulación territorial y de la distribución y control poblacional se constituían modos de poblar, de administrar y de cristianizar; ya que, como se ha desarrollado hasta ahora, la cristianización se entiende como una forma de organización espacio-temporal en la que convergen diversos actores (funcionarios coloniales, curas, encomenderos, caciques etc.), que, mediante el establecimiento de estrategias, determinan nuevos ritmos a la vida cotidiana. Lo que se materializa tanto como respuesta a un proyecto político como en un desarrollo de modos de ser y de actuar. Este aspecto se desarrollará a profundidad más adelante, en relación a la

²⁰⁷ Aquí es necesario hacer la distinción entre pueblo y pueblo de indio, pues para el periodo a trabajar estamos hablando de la potencialidad de convertirse en pueblos de indios, siendo tácitamente encomiendas. No obstante en algunos documentos se referencian como pueblos, como lo menciona Marcela Quiroga, “...el término pueblo, antes de significar una localidad o de establecer una forma de asentamiento, delimitaba los nuevos conjuntos sociopolíticos en el contexto colonial, es decir, las jefaturas muisca redelineadas por la repartición de las encomiendas”. Quiroga Zuluaga, “El Proceso de Reducciones Entre Los Pueblos Muisca de Santafé Durante Los Siglos XVI Y XVII.”

²⁰⁸ Colmenares, *Historia Económica Y Social de Colombia 1537-1719 I*.

²⁰⁹ López, *Tiempos Para Rezar Y Tiempos Para Trabajar*.

²¹⁰ Martha Herrera, «Ordenamiento espacial de los pueblos de indios. Dominación y resistencia en la sociedad colonial.», *Revista Fronteras* 2, n.º 2 (1998): 100.

disputa entre los diversos actores alrededor de la encomienda: los encomenderos, los caciques y los curas.

Con la finalidad de llevar a cabo un programa de ordenamiento²¹¹, según el criterio de la época y organización de la población, aparece la figura de la encomienda como resultado de las instrucciones de 1503, que impartían mandatos acerca del trato y de las disposiciones a tener con los naturales, haciendo énfasis en la tarea civilizadora, las buenas costumbres y la racionalidad. Ejemplo de ello es el siguiente fragmento

Se vistan y anden como hombres razonables...algunos cristianos se casen con algunas mujeres indias y las mujeres cristianas con algunos indios, porque los unos y los otros se comuniquen y enseñen, para ser doctrinados en las cosas de nuestra Santa Fe Católica, y asimismo como labren sus heredades y entiendan en sus haciendas y se hagan los dichos indios e indias hombres y mujeres de razón²¹².

La particularidad de esta *institución cristiana*²¹³ radica en concebirla como un lugar en el que se busca imponer no sólo un nuevo orden político, sino también instrucción con la finalidad de civilizar. Convirtiéndose, en este sentido, en la herramienta que permitiría el desarrollo de un nuevo sistema tanto político como de creencias, en donde la primacía de la religión católica reemplazaría los antiguos símbolos paganos, idolatras e incluso bárbaros²¹⁴. Una nueva realidad que hacía posible la configuración de una “nueva sociedad” a partir de una sociedad que llega y que, encarnando el papel de dominio, busca e intenta imponer su orden. La encomienda en tanto sistema de explotación sirvió como instrumento que otorgó autoridad a los colonizadores y revistió al encomendero del poder que esta ofrecía. En este sentido, por un lado, se convierte en un instrumento de autoridad, en la que el encomendero, como figura máxima, representa la civilización y, por el otro, en factor esencial para la configuración de una organización local, siendo definida como aquella institución que “no confería propiedad sobre la tierra, jurisdicción

²¹¹ **Ordenar:** “Significa también encaminar y dirigir a algún fin. Latín. *Dirigere. Tendere. Ordinare.* FR. L. DE GRAN. Mem. trat. 7. cap. 5. Mas por el contrario, el amor de Dios todo lo ordena para Dios” y **Ordenamiento:** “Ley. Pragmática o orden que da el Superior, para que se observe alguna cosa” RAE, “Diccionario de Autoridades.”

²¹² Instrucción 20-29 de marzo de 1503 en Mörner, *La Corona Española y los foráneos en los pueblos de indios de América.* 22.

²¹³ Charles. Gibson, *Los Aztecas Bajo El Dominio Español (1519-1810)*, 2 Edición (México: Siglo XXI Editores, 1975). 101.

²¹⁴ “como “sea un derecho concedido por merced real a los beneméritos de las Indias, para percibir, y cobrar para si los tributos de los indios, que se les encomendarán por su vida, y la de un heredero, conforme a la ley de la sucesión, con cargo de cuidar de bien de los indios en lo espiritual, y temporal, y de habitar y defender las provincias, donde fueren encomendadas, y hacer cumplir todo esto, homenaje, o juramento particular” Juan, Solórzano Pereira, *Política Indiana*, libro III, capítulo III, (Ediciones Atlas, 1930) 229.

judicial, dominio o señorío”²¹⁵, sino que “confiaba a cada encomendero el bienestar cristiano de un número designado de indígenas”²¹⁶. Por tanto, se reconoce, en primera medida, el carácter religioso y, en segunda, la carencia de valor de la tierra, no se concede la propiedad de la misma, y la importancia del monopolio sobre los naturales, siendo evidente una transacción en tanto se obtienen tributos y trabajo, a cambio del deber de proteger y enseñar la doctrina. En este sentido es pertinente resaltar la siguiente definición propuesta por Jorge Gamboa en la que se entiende como una “merced que el Rey le otorgaba a un conquistador por sus servicios, mediante la cual se le asignaba un grupo de indígenas para que trabajaran para él a cambio de ser instruidos en la doctrina cristiana. La función principal que las leyes le otorgaban a la encomienda era la evangelización”²¹⁷.

Como menciona Gibson, el rasgo esencial de la encomienda era la adjudicación oficial de grupos de indígenas a ciertos privilegiados colonizadores, quienes por derecho tenían la garantía de recibir tributo y trabajo, a cambio de ofrecer bienestar cristiano. Es decir no es posible entender esta institución en términos meramente económicos, sino que se hace necesario comprenderla como un espacio de cohesión social en la que se articulan diversos ámbitos, como afirma German Colmenares: a) el carácter político de la encomienda en tanto reconocimiento del encomendero como actor social determinante, b) el carácter jurídico de la encomienda debido a que imponía obligaciones recíprocas tanto al encomendero como a los indios, regulando aspectos fundamentales en la relación dominado-dominador, c) el carácter económico en tanto mecanismo de redistribución de excedentes²¹⁸ y d) el carácter social, en el que pese a ser perceptible que el tributo consolida una relación de dominación en doble vía, da cuenta de cómo la encomienda se convierte en un espacio de consolidación de un orden social, a partir de valores y creencias establecidos desde el proyecto político a implantar.

Así las cosas, la encomienda es un mecanismo caracterizado por su dualidad público-privada, ya que directamente proviene de una merced real, otorgada por la representación de la Corona (sea a través de un Virrey o un Gobernador), pero representa, a su vez, una posesión, mas no una propiedad, ya que esta confiere la explotación de la mano de obra indígena, más no otorga la

²¹⁵ Gibson, *Los Aztecas Bajo El Dominio Español (1519-1810)*,63.

²¹⁶ Gibson, *Los Aztecas Bajo El Dominio Español (1519-1810)*,63.

²¹⁷ Gamboa, Jorge. La encomienda y las sociedades indígenas del Nuevo Reino de Granada: el caso de la Provincia de Pamplona (1549-1560), *Revista de Indias*, 2004, vol. LXIV, núm. 232, pág. 75

²¹⁸ Colmenares, “La Formación de La Economía Colonial (1500-1740).” 36.

despersonalización aparente y la restricción de la libertad²¹⁹. La encomienda actúa vinculando lo político, lo religiosos y lo económico, teniendo como foco la población indígena.

La apuesta por hacer una lectura mucho más amplia de la encomienda radica en ceñirse a la lectura planteada tanto por Colmenares, Gibson y Herrera, que busca posicionar a los hombres como actores sociales determinantes y dejar de lado visiones únicas acerca de un fenómeno. En este sentido, la encomienda entonces en tanto institución compleja da cuenta de relaciones sociales de poder, que es en sí misma un intento por ser el reflejo de la organización político social y que, sobre todo, transita entre la imposición de obligaciones a los encomenderos como a los indios, en donde la protección y la evangelización son brindadas a cambio de tributo. “[E]n cuanto a la evangelización esta era impartida por curas doctrineros que el encomendero debía pagar con parte de los tributos que recibía. En su conjunto. la institución regulaba así los aspectos fundamentales de la nueva relación entre dominadores y dominados”²²⁰.

Por tanto, la configuración de un escenario particular en el territorio del altiplano cundiboyacense, junto al despliegue y desarrollo de una artillería administrativa y política alrededor de las Indias Occidentales, incidieron en que se presenciaron choques, conflictos y disputas de intereses entre aquellos conquistadores beneméritos y los nuevos designados para organizar en nombre del Rey las zonas establecidas. En este escenario, surgen los pueblos de indios como intento por “mejorar la calidad de vida y el adoctrinamiento religioso indígena”²²¹ mediante medidas que permitieran el ordenamiento espacial, a través de mecanismos “encaminados a mejorar la vida materia y religiosas de los indígenas, como a disminuir el poder de los encomenderos; sobre todo con el fin de obtener mayor control sobre la fuerza de trabajo, e territorio y el tributo indígena conexos a las encomiendas”²²². De este modo, las primeras medidas tomadas por parte de la autoridad monárquica fueron las órdenes de reducir²²³ y agregar en asentamientos nucleados, es decir pueblos de indios con el fin de civilizar.

El proceso de reorganización territorial, en conjunto con el *corpus* jurídico eclesiástico, pone en evidencia cuatro momentos de suma importancia dentro del proceso de construcción de pueblos de indios y, con ello, de templos doctrineros. El primero fue la Real Cédula de

²¹⁹ Gibson, *Los Aztecas Bajo El Dominio Español (1519-1810)*.

²²⁰ Colmenares, “La Formación de La Economía Colonial (1500-1740).” 36.

²²¹ Ángel Román, “Ordenamiento Territorial Y Resistencia Indígena En Cajicá 1537-1639” (Pontificia Universidad Javeriana, 2006). 14.

²²² Román, “Ordenamiento Territorial Y Resistencia Indígena En Cajicá 1537-1639” 14.

²²³ Reducciones y agregaciones responden a los instrumentos usados para eliminar o añadir un pueblo a otro, o una comunidad a otra.

Valladolid de 1554, en la que se ordenaba a los encomenderos del Nuevo Reino de Granada proteger y defender a los naturales, conforme a lo establecido, favoreciendo que fuesen evangelizados y aprendieran la religión. Esto pues establece que, a la fecha, dentro de la Audiencia no estaban siendo adoctrinados²²⁴. El segundo momento es 1556 con la divulgación y exigencia del cumplimiento del Capítulo Segundo de las Congregaciones de México²²⁵. El tercero con la Junta convocada por Fray Luis Zapata de Cárdenas, en 1575²²⁶, en la que resolvía la elaboración de las reducciones, mencionando los problemas y la escasez en términos de la doctrina establecida. Finalmente, un cuarto momento se relaciona con las instrucciones de Antonio González, presidente de la Real Audiencia, quien en 1591 desarrolló una reforma con respecto a la redistribución de la tierra y la concesión de resguardos a los pueblos de indios, que, a su vez, se convierte en un intento por disminuir la capacidad de influencia de los encomenderos²²⁷.

Estas reformas de la organización tanto del territorio como de la población convergieron constantemente con los designios en materia de cristianización, de modo que mediante la administración del espacio era posible incidir positivamente sobre el proceso efectivo de evangelización. Es decir, los esfuerzos por desarrollar una política territorial tenían como punto de partida la posibilidad de agrupar a la población de indios dispersa, facilitando la labor religiosa. Ya que ella no se reducía exclusivamente a la evangelización sino que involucraba todo proceso de occidentalización o de civilización que en las reducciones o los pueblos tomaba forma y favorecía tanto la construcción de los templos, como el control y la vigilancia de la población²²⁸. Es precisamente cómo la configuración de pueblos al estilo español se convirtió en el modo de reproducir y arraigar “formas de organización social y la jerarquía sociopolítica

²²⁴ Romero, “Los Pueblos de Indios En Nueva Granada: Trazas Urbanas E Iglesias Doctrineras.” 170.

²²⁵ “Por su parte, el 2 de abril de 1578 se volvió a emitir en Santa Fe un auto similar con una nueva copia del Capítulo Segundo de la Congregación de México, lo que indica su escaso cumplimiento” Romero, “Los Pueblos de Indios En Nueva Granada: Trazas Urbanas E Iglesias Doctrineras.”171.

²²⁶ El 22 de febrero de 1575 también se establece la Real provisión con la que se deben trazar los pueblos de indios en la ciudad de Tunja. Romero, “Los Pueblos de Indios En Nueva Granada: Trazas Urbanas E Iglesias Doctrineras.”173.

²²⁷ Romero, “Los Pueblos de Indios En Nueva Granada: Trazas Urbanas E Iglesias Doctrineras.” 179.

²²⁸ Con respecto a este planteamiento autores como Sandra Reina Mendoza elaboran un trabajo juicioso en el que mencionan que “la reducción de las comunidades indígenas a pueblos de indios logró crear un vínculo entre los indígenas y la doctrina, no a la inversa. Es decir, el ofrecimiento de la doctrina y santos sacramentos a los indígenas no fue la razón por la cual estos acudían al templo doctrinero; aunque el ejemplo y las formas de culto que frailes y españoles mostraban influyeron en el cambio de patrones de conducta de los indios, fue obligatoriedad de reducción alrededor del pueblo lo que les hizo acomodarse en el nuevo modelo de ordenamiento” Reina, *Traza Urbana Y Arquitectura En Los Pueblos de Indios de Altiplano Cundiboyacense. Siglo XVI a XVIII, El Caso de Bojacá, Sutatausa, Tausa Y Cucaita*. 50.

indígenas, antes de la intervención española (cacicazgo/capitanías principales)²²⁹, que, a su vez, representaron un cambio bastante complejo en las sociedades indígenas²³⁰.

En este sentido, hacia 1560, comienza todo un intento por constituir tácitamente los pueblos de indios pues éstos eran “el medio más eficaz para controlar el territorio”²³¹. Además de ser una forma de controlar el poder de los encomenderos, el pueblo se convertía en el modo adecuado de garantizar el cumplimiento de la labor evangelizadora, ello ligado a la labor del visitador quien debía velar por el cumplimiento de los designios establecidos en tanto la construcción de templos y los deberes de encomendero. Desde las instrucciones del visitador Tomás López se destacan impulsos por consolidar los pueblos, los cuales, hacia 1590, se empiezan a hacer mucho más evidentes con los visitadores Miguel de Ibarra o Andrés Egas de Guzmán. Sin embargo, para comienzos de 1600, concretamente con el visitador Luis Henríquez²³², se instituyen las bases para establecer núcleos de población siguiendo trazas reticulares y, es a partir de este momento, que se impulsa el proceso de revisión y construcción de los pueblos. No obstante para los casos de Suta, Tausa y Cucunubá no es clara la designación, y se asume que son pueblos debido a la presencia de una pequeña iglesia de tapia, como las que se incluyen en las trazas.

Desde finales del siglo XVI hasta entrado ya el XVII comienza un proceso de reestructuración del territorio neogranadino, de modo que mediante los pueblos de indios, las reducciones o las agregaciones de comunidades de indios se buscaba tanto que encomenderos como curas doctrineros cumplieran sus obligaciones, la a vez que se buscaba imponer un orden jurídico mediante el nombramiento de jueces pobladores que llevarían a la acción los designios

²²⁹ Marcela Quiroga Zuluaga, «El proceso de reducciones entre los pueblos muisca de Santafé durante los siglos XVI y XVII», *Historia Crítica No.40* 52 (2014): 183.

²³⁰ “Así, pues, durante el proceso de repartición de las encomiendas en el altiplano, las distribuciones hechas por los españoles no guardaron las líneas de demarcación de las unidades sociopolíticas mayores —los cacicazgos—; en muchos casos, fueron desmembrados tomando como punto de referencia las capitanías principales. De allí la dificultad de hacer una homologación directa entre los términos *pueblo* y *cacicazgo*. En este sentido, la dinámica de fragmentación de la jerarquía indígena y la ruptura de antiguas solidaridades colectivas conducida por la encomienda fueron la antesala del proceso de reestructuración colonial concretado definitivamente por las reducciones” Quiroga Zuluaga, «El proceso de reducciones entre los pueblos muisca de Santafé durante los siglos XVI y XVII» 183.

²³¹ Romero, “Los Pueblos de Indios En Nueva Granada: Trazas Urbanas E Iglesias Doctrineras.”140

²³² “Henríquez fue recibido en Santa Fe el 11 de octubre de 1598 y comisionado por la Real Audiencia el 6 de agosto de 1599. Este oidor luego fue promovido para ocupar el cargo de alcalde de corte en Lima, viajando más tarde a la ciudad española de Granada, estableciéndose finalmente en el Consejo de Indias de Sevilla” Romero, “Los Pueblos de Indios En Nueva Granada: Trazas Urbanas E Iglesias Doctrineras.”.150.

de la Audiencia. Así mismo con este proceso comienza el levantamiento y contratación de los templos doctrineros (ambos parte de un mismo programa político)²³³.

Por tanto, los pueblos de indios responden tanto a intereses religiosos como a intereses políticos. En el primer aspecto era necesario definir una “política territorial [que] definiera [y] concentrara a la población dispersa alrededor del templo doctrinero”²³⁴ de modo que hacía posible el desarrollo de medidas en las que se entrecruzan lo político, lo económico y lo religioso, en tanto forma de control territorial y poblacional como de edificación de “un sistema tributario fácilmente ejecutable, sentar las bases para la aculturación del indígena e inculcarles la religión cristiana, dentro de un sistema que consideraba al indio como vasallo de Rey”²³⁵. En este sentido la política de reducción a pueblos de indios,

[I]a conformación de las trazas urbanas, el asentamiento de la población y la construcción de las iglesias *forman parte de un mismo programa político* que no necesariamente se establece en este orden, ya que la mayoría de las veces, la construcción del templo es anterior al asentamiento de la población, aunque sus dictados a veces emanen de un proceso de visitas común²³⁶.

A partir fragmento se evidencia como a través de la construcción del templo para los casos de Suta, Tausa y Cucunubá se promueve una estrategia de cohesión en torno a ella, para consolidar el pueblo, puesto que no es evidente la presencia de una estructura social ordenada según los designios monárquicos previa a la emergencia de la Iglesia. Este tipo de transformaciones en la vida de las comunidades tenían como finalidad establecer un cambio ideológico²³⁷ en tanto irrumpen de manera drástica en sus modos de relación con la tierra y constituyen nuevos lazos y formas de relacionarse, a través de pautas de comportamiento y edificación²³⁸.

Los pueblos de indios, en definitiva, responden a una articulación entre política y religión, con el fin de conseguir procesos de evangelización exitosos, puesto que “no se trataba solamente de cristianizarlos sino de inculcarles las costumbres y la forma de vida de los españoles. Se trataba por tanto de aculturizar siendo el doctrinero el máximo exponente del control y vigilancia de la forma de vida de los indios según los dictados del cristianismo”²³⁹ como se verá a continuación.

²³³ Romero, “Los Pueblos de Indios En Nueva Granada: Trazas Urbanas E Iglesias Doctrineras.” 179.

²³⁴ Romero, “Los Pueblos de Indios En Nueva Granada: Trazas Urbanas E Iglesias Doctrineras.” 182.

²³⁵ Romero, “Los Pueblos de Indios En Nueva Granada: Trazas Urbanas E Iglesias Doctrineras.” 185.

²³⁶ Romero, “Los Pueblos de Indios En Nueva Granada: Trazas Urbanas E Iglesias Doctrineras.” 184.

²³⁷ Asumir las costumbres y el modo de vida establecido por la Corona y por parte de los designios cristianos.

²³⁸ Romero, “Los Pueblos de Indios En Nueva Granada: Trazas Urbanas E Iglesias Doctrineras.” 182.

²³⁹ Romero, “Los Pueblos de Indios En Nueva Granada: Trazas Urbanas E Iglesias Doctrineras.” 184.

2.2. Encomendero, cacique y cura doctrinero.

La pregunta por quién es el encomendero se convierte en eje central de este apartado, pues por medio de ella es posible entender el modo en el que se tejen relaciones de poder y vínculos de parentesco ante la consolidación de un nuevo sistema político-administrativo. Para entenderlo se debe partir de que en un principio la encomienda fue una de las formas de recompensar a los conquistadores por servicios de armas meritorios, no obstante, con el paso del tiempo, estas se volvieron mecanismos de ascenso social, en tanto los antecedentes políticos, los vínculos sociales y la importancia de los cargos que ejercían como parte de las huestes fueron condicionantes para acceder a una²⁴⁰. Además, la consolidación de relaciones de paisanaje y las herencias fueron producto de la instauración de la encomienda, pues, por un lado, ciertas familias poseedoras de una o varias de ellas al transferirlas a sus hijos y nietos hacían lo propio con el poder y la administración sobre los indios y, por otro, representaron formas de consolidación de poderes inmutables y sólidos que pretendieron ser erradicados por parte del Rey de Carlos V.

En este escenario, dicho Rey promulgó las Leyes Nuevas²⁴¹ en 1542, reformadas en 1545, cuyo propósito era, por un lado, limitar el poder de lo encomenderos en cuanto a evitar su consolidación como una suerte de clase *feudal*, pues uno de los mayores temores que se tenían por parte de la Corona española era que una especie de nobleza adquiriera demasiado poder en las colonias e intentara esclavizar a los indígenas, como había sucedido en las Antillas o que en su defecto tomara posesión sobre las tierras, que en perspectiva eran de la Corona. Lo anterior queda de manifiesto en el siguiente fragmento de Gamboa

Para evitar que se formara una especie de “nobleza” de tipo feudal que pudiera poner en peligro el poder del Estado, se establecieron una serie de limitaciones. En primer lugar no tenía un carácter hereditario. La sucesión se limitaba a dos generaciones y la Corona se reservaba el derecho de aprobar o revocar los títulos. En segundo lugar, la tierra seguía siendo propiedad de los nativos, quienes disponían de ella libremente, aunque los encomenderos siempre encontraron la forma de apropiarse de vastos terrenos de manera legal o ilegal. Por último, la encomienda no incluía derechos de jurisdicción sobre los indígenas, quienes solamente podían ser juzgados por jueves y funcionarios nombrados por la Corona²⁴².

²⁴⁰ Colmenares, “La Formación de La Economía Colonial (1500-1740).”

²⁴¹ Las Leyes Nuevas surgen como producto del “triumfo aparente de las Casas en su controversia contra Sepúlveda. Como forma de contrarrestar el poder adquirido en las colonias por los conquistadores, la Corona apoyó los experimentos misionales de las órdenes religiosas y toleró las opiniones de sus religiosos a favor de un trato menos cruel hacia las poblaciones americanas sometidas” López, *Tiempos Para Rezar Y Tiempos Para Trabajar*. 69.

²⁴² Gamboa, *Encomienda, Identidad Y Poder: La Construcción de La Identidad de Los Conquistadores Y Encomenderos Del Nuevo Reino de Granada, Vista a Través de Las Probanzas de Mérito Y Servicios (1550-1650)*.

Por otro lado, la Leyes apostaban por instaurar mecanismos de resolución de disputas entre encomenderos y encomendados, con el propósito que, desde la Península, se lograra consolidar un poder capaz de cohesionar y administrar efectivamente todos los territorios recién anexos. En síntesis, las Leyes Nuevas establecieron una regulación frente a las encomiendas, enunciando que no debían ser hereditarias y que cualquier persona que gozara de un cargo oficial menor no podía ser poseedora de una encomienda. La encomienda entonces creada como forma de solventar esta situación, y cuya función principal –otorgada jurídicamente- era la evangelización, comenzó a transformarse.

Gran parte de los conflictos, disputas y tensiones que se generaron partieron del uso indiscriminado e indebido de la encomienda, especialmente por los abusos y excesos cometidos por los encomenderos y por el no cumplimiento de la regulación contenida en las Leyes de Burgos de 1512, las cuales en líneas generales establecían que

Los indios eran vasallos libres de la Corona española y no podían ser sometidos a la servidumbre o a la esclavitud, sino en casos muy especiales, como la guerra justa. El título de encomienda no incluía propiedad sobre la tierra, que seguía siendo en teoría de los indios, ni implicaba jurisdicción sobre ellos. Si un indio cometía una falta debía ser juzgado y castigado por los jueces reales y no por los encomenderos²⁴³.

Desde este punto de vista, es posible definir al encomendero en dos tipos: a) como un actor proveniente ya fuera de las huestes conquistadoras, y que por su labor había sido merecedor de una encomienda o b) o como alguien que por motivos como el matrimonio²⁴⁴, negociaciones, alianzas o relaciones de paisanaje o familiares, se hacia acreedor a una de las encomiendas, luego de que esta fuera vaca. En siguiente fragmento, Colmenares aborda el por qué de la construcción de un poder alrededor de la encomienda

para comprender la naturaleza del poder de los encomenderos, sus alcances y la manera tan peculiar de ejercerlo, habría que examinar la totalidad de sus relaciones sociales y económicas a la luz de este concepto de linaje o, más sencillamente, examinando de antemano sus relaciones de parentesco. Debe advertirse, sin embargo, que en ningún caso la encomienda se dijo como bien patrimonial en cabeza de una familia. Es posible que la prohibición contenida en las Leyes nuevas de gozar de una encomienda por más de dos vidas haya contribuido indirectamente a la cohesión familiar del círculo de encomenderos²⁴⁵.

²⁴³ Gamboa, “La Encomienda Y Las Sociedades Indígenas Del Nuevo Reino de Granada: El Caso de La Provincia de Pamplina (1549-1650).” 752.

²⁴⁴ “La mecánica social del matrimonio pudo servir para enaltecer a algún inmigrante reciente o a algún aventurero afortunado, pero este fenómeno debe considerarse excepcional. La regla parecer haber sido la de que el matrimonio contribuyera a cerrar un círculo estrecho de descendientes de conquistadores” Colmenares, *Historia Económica Y Social de Colombia 1537-1719 I*. 127.

²⁴⁵ Colmenares, *Historia Económica Y Social de Colombia 1537-1719 I*. 149.

En este escenario encomendero, la relación entre el encomendero, el cacique y el cura doctrinero como actores protagonistas dentro de la encomienda es crucial para dar cuenta del proceso de evangelización, pues es a partir de los acuerdos y las tensiones que se forjan las particularidades en cada uno de los pueblos. Así, el encomendero debía articular la relación con el cura doctrinero como forma de establecer una doble vía de control sobre la población. No obstante, esto es bastante debatible ya que ni el encomendero, ni mucho menos el cura, actúan como actores desprovistos de interés alguno sobre los indios. Todo lo contrario, son actores políticos que forjan su propio devenir en cada una de las encomiendas.

Partiendo de lo ya dicho, es clave comprender entonces el papel que en términos ideales debería desempeñar el encomendero, el cura y el cacique como autoridades dentro del proceso de evangelización. El primero de ellos, el encomendero, en tanto representación de la Corona debía encargarse de la protección y enseñanza de la doctrina cristiana a los indios, de modo que se convertían en quienes deberían velar por la civilidad, además de garantizar su cuidado. El segundo de ellos, el cura, como representación de la autoridad tanto eclesiástica como divina debía instruir a los indios acerca de la fe católica, velando por el cumplimiento de los sacramentos y por el buen comportamiento de ellos. Sumado a esto tienen el deber de formarse y comportarse correctamente como hombres ejemplares. El tercero de estos actores, el cacique, figura de debates y disputas, se convierte en un actor articulador entre encomenderos, curas e indios, puesto que su posición de autoridad le permite favorecer unos y otros intereses. Ciertamente, reconocer un deber ser claro en él es muy complicado, puesto que depende de la lectura que se haga, no obstante en términos tácitos debía vigilar y hacer cumplir al encomendero con sus funciones, evitando los malos tratos.

No obstante la labor de estos actores en las encomiendas fue diferente a la que en términos ideales debió haber sido, haciendo visible que no puede observarse un tipo-modelo único de cada uno de ellos, sino que según las particularidades de estos pequeños lugares, micro-espacios, y sus dinámicas adquirieron características diferentes como se evidenciará a continuación.

De acuerdo con esto, cada uno de estos agentes no debe ser generalizado, pues en la medida en que los poderes se contraponían se consolidaban alianzas alrededor de los diversos intereses. Por ejemplo, el cura doctrinero no siempre asumía del todo un papel de “veedor del cumplimiento de las Nuevas Leyes, elaboradas para recortar el poder de los encomenderos”²⁴⁶,

²⁴⁶ López, *Tiempos Para Rezar Y Tiempos Para Trabajar*. 81.

sino que también empleaba formas de castigo que sobrepasaban lo permitido²⁴⁷, cayendo en el maltrato real –que era cuando efectivamente la persona quedaba enferma o de sus heridas salía sangre-²⁴⁸. Dentro del sistema colonial esta práctica puede ser observada en diversidad de casos, al igual que los maltratos por parte de los encomenderos, que son relatados a lo largo de las Visitas.

Por ejemplo, en la encomienda de Cucunubá, en 1589, el cura doctrinero Pedro Pablos Fragosso emprende todo un proceso de maltrato hacia los indígenas que se pone en evidencia a través de las fuentes, ello debido a que él poseía un cepo y los prendía en él, golpeándolos. Unos maltratos físicos a los que se sumaba un excesivo cobro de tributos²⁴⁹. Además no llevó carta alguna de presentación del Arzobispado, para ocupar el cargo que había desempeñado por seis años

El capitán Pedro de Bolívar vecino y regidor de esta ciudad en nombre y como defensor de los caciques y capitanes e indios de Cucunubá y Bogotá de mi encomienda digo que a mi repartimiento ha ido por doctrinero un padre llamado Pe[d]ro Pablos Fragosso, el cual demás de no haber llevado conforme a Vuestro Patronazgo Real, a debe un cepo en el dicho repartimiento y prende muchos indios²⁵⁰.

Así mismo, también encontramos encomenderos que ejercían malos tratos a los indios, como Gonzalo de León Venero²⁵¹, encomendero de Suta en 1594, de quien, según la Visita realizada por Miguel de Ibarra, algunos indios respondían que si a la pregunta por si habían recibido “algún maltratamiento, si lo han agotado, cortado el cabello dándole de palos o cosa o hecho alguno maltratamiento”²⁵². A lo que se sumaba que eran usados como indios de servicio en la construcción de casas en Santafé para el encomendero, sin recibir paga alguna por ello²⁵³.

²⁴⁷ “cuando castigaban a los idólatras, los sacerdotes creían con toda certeza que luchaban para salvar las almas de indígenas que se estaban perdiendo por culpa del demonio, sus acciones iban dirigidas a la salvación de cada individuo, los cuerpos de los Muisca dominados por el maligno recibían el signo de la presencia de dios, con el castigo marcaban en su cuerpo el poder de Dios, el del cristianismo y de paso el del doctrinero” López, *Tiempos Para Rezar Y Tiempos Para Trabajar*.88.

²⁴⁸ López, *Tiempos Para Rezar Y Tiempos Para Trabajar*. 88.

²⁴⁹ “le cobra diez y ocho y diez pesos los cuales les cobra y recibe para el y demás de estos. Les tiene en mucho tiempo presos” “Cura de Cucunubá y Bogotá: maltrata a los indios”, 1589, AGN, Sección Colonia (SC), Fondo Caciques e Indios, Tomo. 57, doc. 26, f. 526.

²⁵⁰ Cura de Cucunubá y Bogotá: maltrata a los indios”, 1589, AGN, Sección Colonia (SC), Fondo Caciques e Indios, leg 57, doc .26, f 527

²⁵¹ Este Gonzalo de León es el primero de los encomenderos de está familia, el esposo de Luisa de Venero

²⁵² “Visita Miguel de Ibarra a Gonzalo de León venero encomendero de Suta”,1594, AGN, Sección Colonia (SC) , Fondo Visitas Boyacá, leg 62, doc 5, f. 272 R

²⁵³ “León Venero Gonzalo encomendero de Tausa, Simijaca y Sutatausa”, AGN, Sección Colonia (SC), Fondo Encomienda, leg 3, doc 3, ff. 356-504

Del mismo modo, Joseph de Rojas, encomendero de Cucunubá, impartía malos tratos y daños a los indígenas. Según lo relatado por un testigo “tomó un palo y Joseph de Rojas le dio al dicho en presencia del padre de palos hasta que le dio el palo y luego le dio correr”²⁵⁴. Situaciones que se repetían ya que “es de dicho se le amarrar y azotar a los indios e indias y que en el cuello de la plaza se hizo amarrar y azotar a María india y a Luisilla del servicio del cacique y azotar y trasquilar teniéndola en el cepo”²⁵⁵.

En pocas palabras, la neutralidad tanto en el encomendero como en los curas es inexistente, constituyendo una relación de matices, de intereses, de oportunidades en sus escenarios de poder, en donde coexisten tanto vínculos como oposiciones, pero también en la que resalta constantemente la utilización de medidas abusivas por parte de ambos. Así pues, “los castigos en sí mismos eran prácticas de justicia comunes tanto para los religiosos como para las autoridades coloniales”²⁵⁶, pero según el caso eran utilizados como elemento de afianzamiento sectorial, es decir, por parte del cura para visibilizar el maltrato y oponerse al encomendero y por el encomendero como forma de delatar a los religiosos y restringir sus labores.

Con respecto al cacique, es posible comprenderlo como un actor bisagra, que actuaba conforme a sus intereses personales, siendo el que permitía la articulación entre el nuevo orden colonial y las formas de administración indígenas. Una intermediación que posibilitaba la integración efectiva dentro del proceso de evangelización, pues como se pone de manifiesto para el caso de Cucunubá, el cacique fue quien en 1576 favoreció la realización de una lista de los niños y niñas a adoctrinar (como primer escalón de proceso)²⁵⁷. Esta lista se encuentra dividida según el Capitán Largo y el Capitán Michigüey, es decir según los niños y niñas que cada uno tiene en su comunidad. Por tanto, como menciona Jorge Gamboa²⁵⁸, los caciques a lo largo de las Provincias de Tunja y Santafé adquirieron un papel de intermediarios, que supieron valorar y apreciar. Lo cual les permitió acumular en algunos casos fortunas y de igual manera adoptar costumbres españoles, siendo el primer peldaño del proceso de hispanización.

²⁵⁴ “Indios de Cucunubá se quejan de su encomendero”, 1614, AGN, Sección Colonia (SC), Fondo Caciques e indios, Tomo 60, doc 4, f 27 R

²⁵⁵ “Indios de Cucunubá se quejan de su encomendero”, 1614, AGN, Sección Colonia (SC), Fondo Caciques e indios, leg 60, doc 4. f 91R

²⁵⁶ López, *Tiempos Para Rezar Y Tiempos Para Trabajar*. 89.

²⁵⁷ “Cucunubá y Bobota: título. lista de menores para doctrina”, 1576-1578, AGN, Sección Colonia (SC), Fondo Encomiendas, leg 31, doc.14, ff 563-662.

²⁵⁸ Jorge Gamboa, *El Cacicazgo Muisca En Los Años Posteriores a La Conquista: Del Psihipquia Al Cacique Colonial (1537-1575)* (Bogotá: ICANH, 2013).

No obstante reducir el papel de las autoridades indígenas a este mecanismo de diálogo e intercambio entre las comunidades indígenas y los españoles es demasiado limitado, ya que la sociedad indígena en general también se vio inmersa en todo el proceso de cambio y transformación, de modo que no sólo fue el cacique quien comenzó un proceso de tránsito y transformación o, en otros términos, no sólo el estaría inmerso en de las estrategias políticas del régimen, sino que la sociedad como tal entró en un proceso de cambio y reproducción de las mismas. El papel de las autoridades indígenas resultó de relevancia en tanto se convirtió en un actor fundamental dentro del proceso de Visitas, siendo colaboradores del régimen monárquico en tanto poseedores de la información, convirtiéndose, a su vez, en el medio que permitía el engranaje de la organización colonial.

La importancia de la cristianización del cacique era fundamental y se incluía como pregunta adicional dentro de los interrogatorios: “y si el cacique y dichos los indios de los pueblos son bautizados o algunos que no lo son”²⁵⁹. El siguiente fragmento señala la particularidad de la inserción de las autoridades indígenas en la vida cristiana, es decir en la vida sacramental²⁶⁰

si los dichos caciques y capitanes e indios siendo casados en la orden de la Santa Madre y que lo tiene dicha su mujer o tiene aparte de ella otras y cuales son y que de que se dan y si estas indias mujeres duermen en su casa y si esta con ellas carnalmente y de que otro misterios se sirven y su alguno de estas es su pariente de tal cacique o indio o alguna de estas o si la tal estuvo ya casada o esta carnalmente con algún pariente del cacique o indio²⁶¹.

En consecuencia, es evidente como la figura de la autoridad indígena se convierte en multifacética y poliédrica y responde a las necesidades e intereses propios. En suma, dentro del proceso de institucionalización y organización de un nuevo sistema político y social, son evidentes ambigüedades e incertidumbres frente a las diversas leyes reales, siendo necesaria la pregunta por la funcionalidad y el efecto fáctico que tuvieron las disposiciones monárquicas en tierras americanas. Como se verá a continuación, en las encomiendas de Suta, Tausa y Cucunubá se dio la continuidad y la herencia, los malos tratos²⁶², la explotación, el exceso de tributación y

²⁵⁹ “León Venero Gonzalo encomendero de Tausa, Simijaca y Sutatausa”, AGN, Sección Colonia (SC), Fondo Encomiendas, leg 3, doc 3, f 381R

²⁶⁰ Este es el caso de Don Pedro, cacique de Cucunubá en 1596 quien se convierte en un opositor de la labor del encomendero, a causa de los excesos de trabajo y los malos tratos hacia los indígenas. “Indios de Cucunubá maltrato de encomenderos”, (SC), 1596, Sección Colonia, Fondo Caciques e Indios, leg 53, doc 4, ff 136-144 R

²⁶¹ “León Venero Gonzalo encomendero de Tausa, Simijaca y Sutatausa”, AGN, Sección Colonia (SC), Fondo Encomiendas, leg 3, doc 3, f 381R

²⁶² A partir de las disposiciones de las Leyes de Burgos (1512) y posteriormente con las Leyes Nuevas se disponía que “A los indios solamente estaban en la obligación de pagar un tributo a sus encomenderos, que debía ser

los trabajos forzosos, que permiten poner en duda la veracidad del relato común respecto a la idoneidad de las características de la evangelización. De modo que esto abre el panorama a los efectos nocivos y perversos que tuvo el proceso, además de que permite poner en tela de juicio lo que se concibe aparentemente como la eficacia total de un proyecto político colonizador e imperial en las colonias. Esto es cuestiona que la victoria tácita de la ley monárquica fue parcial, más no general.

En conclusión, tanto los actores como el espacio son determinantes dentro del proceso de cristianización; la encomienda entendida como una institución que articuló en primera medida el proceso de conquista con el de colonización, en segunda que cohesiona dos proyectos en uno, el político y el monárquico (indisolubles), y tercero como una herramienta de control y organización poblacional y económica²⁶³. Además, jurídicamente, se designó como una “institución que imponía obligaciones recíprocas tanto a los indios como a los encomenderos”²⁶⁴. Sumado a ello, ésta relacionó la protección con la evangelización, pues la protección garantizaba el trabajo y el derecho al tributo, siendo a su vez un factor que permitió que fueran los encomenderos los únicos que “tenían la oportunidad de abusar de los indios”²⁶⁵ y concentrando su poder sobre ellos. En este punto, es de reconocer que la encomienda no hace relación al espacio, no obstante los intentos posteriores de organización territorial como lo fueron los pueblos de indios y las agregaciones, si son formas concretas de administración que tenían como finalidad contribuir a fortalecer la cristianización y la enseñanza de Dios, a través de la unificación de encomiendas. A este respecto, podría considerarse la encomienda como zona de contacto, al ser un escenario *cuasi* cerrado en el confluyen diferentes poderes, relaciones, actitudes, espiritualidades e intereses.

3. Los casos de Suta, Tausa y Cucunubá.

razonablemente tasado por una autoridad competente que analizaría las posibilidades económicas de cada comunidad, para que no resultaran excesivos. Si el encomendero les solicitaba trabajo, debía pagarles un salario justo a cambio de sus servicios” Gamboa, *Encomienda, Identidad y Poder*, 14.

²⁶³ “Desde un punto de vista puramente económico, la encomienda puede verse como un mecanismo de redistribución de excedentes” Colmenares, «La Formación de la economía colonial (1500-1740)», 26.

²⁶⁴ Colmenares, «La Formación de la economía colonial (1500-1740)» 25.

²⁶⁵ Colmenares, «La Formación de la economía colonial (1500-1740)» 26.

En este apartado se busca abordar la interacción entre los actores mencionados anteriormente: el encomendero, el cura y el cacique, en los diferentes casos de estudio, ello de modo que sea posible comprender las particularidades de estos tres contextos, presentando un panorama acerca de lo que acontecía, y buscando dar cuenta de los vínculos y de disputas de poderes en ellas.

2.1 Suta-Tausa: Pequeño Tributo²⁶⁶

La población de Suta se encuentra ubicada a 2.550 m.s.n.m, sobre un terreno inclinado, “justo a la derecha del río Suta en su parte alta, donde el valle es más estrecho. Es así que está encerrado por el conjunto de montañas de Tausa, que dejan abierto el boquerón de Tausa o Tierra negra por el cual Santafé se comunica con el fértil valle de Ubaté”²⁶⁷. Desde mediados del siglo XVI, es una encomienda que se caracterizó por la producción trigo, maíz y mantas y la crianza de ganado. Según las fuentes podemos rastrear la repartición de esta hacia mediados del siglo XVI²⁶⁸ y concretamente en 1555 está se encuentra en poder de Francisco Gutiérrez de Murcia, hasta que en 1563 es asignada a Gonzalo de León. Esto se debe a que tras la muerte de Francisco Gutiérrez, su esposa Luisa de Venero se casa con Gonzalo de León y es a él a quien corresponde esta encomienda. Posteriormente, cuando éste se casa con Doña Juana Clavijo, tienen a su único hijo Gonzalo de León Venero (nieto de Gonzalo de León) que será encomendero de Suta, Tausa y Simijaca en 1620 y que le heredará sus encomiendas de Suta y Tausa a su hijo Nicolás de León y la de Simijaca a Don Gonzalo de León Guzmán (bisnieto de Gonzalo de León). A partir de este momento, los León son quienes tiene la merced sobre las encomiendas de Suta, Tausa y Simijaca.

Aquí es interesante observar como pese a los mandatos establecidos respecto a la herencia de la encomienda en las Leyes Nuevas- que buscaban la regulación sobre la figura de la encomienda-, esta se mantiene y sobrepasa las dos generaciones iniciales. Incluso sobreponiéndose a lo establecido en la de Visita Miguel de Ibarra a Suta en la cual prohíbe la herencia de la encomienda, y solicita corroborar los títulos sobre la misma.

²⁶⁶ Denominación de Suta: pequeño, Tausa: tributo, esto en lengua muisca.

²⁶⁷ Reina, *Traza Urbana Y Arquitectura En Los Pueblos de Indios de Altiplano Cundiboyacense. Siglo XVI a XVIII, El Caso de Bojacá, Sutatausa, Tausa Y Cucaita*. 64.

²⁶⁸ Según los datos recolectados por Sandra Reina, observamos un encomendero llamado Antonio Bermúdez antes de 155, pero sin fecha clara. Reina, *Traza Urbana Y Arquitectura En Los Pueblos de Indios de Altiplano Cundiboyacense. Siglo XVI a XVIII, El Caso de Bojacá, Sutatausa, Tausa Y Cucaita* .66.

Entrado el siglo XVII y mediante la solicitud de poblamiento llevada a cabo por Luis Henríquez, se solicita la reducción de Suta, Tausa, Cucunubá y Bobota a un lugar en el que se administrara doctrina y santos sacramentos, sin embargo esta solicitud tampoco se concretó²⁷². Pese a ser algo arriesgado, se considera pertinente intuir que la dificultad en llevar a cabo este proceso de agregación se debió a dos factores, por un lado, a la utilización de tácticas de resistencia²⁷³ por parte de la población indígena, es decir la negación a cumplir con los mandatos establecidos por parte de la Real Audiencia, manteniéndose en los lugares donde habían habitado siempre; y, por otro lado, a las disputas de poderes existentes entre los encomenderos, las autoridades civiles y los mismos caciques, puesto que el hecho de agregarse implicaba también una transformación en las relaciones de poder que se estaban manteniendo y reducía, de una u otra manera, la capacidad de control de los encomenderos sobre sus indígenas²⁷⁴.

Las reformas de 1590 y 1610²⁷⁵ respecto a la labor del encomendero y la función de la encomienda, que, para el caso del Nuevo Reino de Granada, se materializaron en los designios del visitador Tomás López²⁷⁶, respecto al como llevar a cabo un proceso adecuado de

²⁷² “En este contexto, las órdenes para poblar los muiscas serían reiteradas sucesivamente en 1564 por el presidente Venero de Leyva, y, posteriormente, en 1575 la Real Audiencia nombró dos personas encargadas de ejecutar las reducciones indígenas¹⁶. En la práctica, como lo subrayan estos testimonios, aunque las congregaciones indígenas fueron construidas desde épocas tempranas por los encomenderos, los indígenas continuaban habitando sus antiguas poblaciones en cercanías de sus labranzas, dispersos y guardando sus propios patrones de residencia.” Quiroga Zuluaga, «El proceso de reducciones entre los pueblos muiscas de Santafé durante los siglos XVI y XVII», 185.

²⁷³ “Tausa fue objeto en repetidas ocasiones de órdenes de poblamiento y de agregación a otros lugares que fueron ejecutadas, parcial o temporalmente. La primera se registra en 1560, cuando el visitador Tomás López ordena al encomendero sacarlos del campo y reunirlos en un sitio con los de Suta; se organizó un primer poblamiento en Simijaca, pero los indios no quisieron acudir allí” Reina, *Traza Urbana Y Arquitectura En Los Pueblos de Indios de Altiplano Cundiboyacense. Siglo XVI a XVIII, El Caso de Bojacá, Sutatausa, Tausa Y Cucaita*. 73.

²⁷⁴ Esta reducción de poder producto de la pérdida de hegemonía sobre los poderes locales, y los núcleos ya consolidados, haciendo necesario re-legitimarse por así decirlo en el nuevo lugar de agregación, sumado al necesario cumplimiento y la vigilancia por parte del poder monárquico y sus delegados.

²⁷⁵ “1 El monopolio de la mano de obra por parte de los encomenderos quiso reemplazarse por una distribución periódica de los indios entre los propietarios de las haciendas. Para que se lograra tal objetivo debía primero afirmarse la autoridad de la Audiencia y privarse a los encomenderos de su función de intermediarios en el cobro de los tributos. Además, el tributo mismo debía ser reformado y convertido, en lo posible, en un pago en dinero”, “2. La disminución alarmante de la población indígena indujo a una política de poblamientos. Desde mediados del siglo XVI se había buscado que los indios se “poblaran” según la tradición urbana mediterránea. En este momento la finalidad consistía en facilitar su endoctrinamiento al congregarlos “a son de campana”. A finales del siglo XVI y comienzos del XVII habían surgido factores más apremiantes. Uno de ellos, la necesidad de fortalecer las comunidades ya demográficamente muy débiles. Otro, la necesidad de redistribuir a los indios para hacerlos accesibles a todos los propietarios de haciendas y no exclusivamente a su encomendero” y “3. Casi simultáneamente con las reformas anteriores, la Corona hizo valer su dominio eminente sobre las tierras conquistadas” Colmenares, “La Formación de La Economía Colonial (1500-1740).”

²⁷⁶ “Era natural de Tordesillas, provincia de Guadalajara y fue trasladado a la Audiencia de Santa Fe en 1552”, adicional a ello fue quien elaboró las “Instrucciones para juntar y poblar en el Nuevo Reino de Granada” en 1559. Romero, “Los Pueblos de Indios En Nueva Granada: Trazas Urbanas E Iglesias Doctrineras.” 149.

poblamiento según la traza urbana peninsular. Este tipo de traza establecía una forma de poblamiento, de construcción y distribución del espacio, en el que la plaza y la iglesia eran fundamentales. Esto en un contexto donde apremiaba la reducción de la población indígena y se hacía necesario redistribuir la población indígena alrededor de los propietarios de haciendas y no sólo en las encomiendas.

En cuanto a la labor evangelizadora, esta era impartida en su mayoría por frailes franciscanos, siendo Suta doctrina de esta orden, y compartiendo cura²⁷⁷ con la encomienda de Tausa. Esto se debió precisamente a la escasez de curas y a que al ser ambas encomiendas parte de una misma doctrina tenían designado un cura para las dos. Es necesario mencionar que la labor de adoctrinamiento en la zona fue bastante itinerante, pues hacia 1585 la doctrina de estos pueblos se encontraba en Ubaté haciendo necesario entonces que los indígenas se trasladarían hasta allí para recibir el evangelio. Posteriormente, hacia 1600 era rotada cada determinado tiempo entre Suta, Tausa, Cucunubá y Bobota de modo que dependiendo de cual fuera el centro de la doctrina, los indios de las demás encomiendas debían asistir a misa en ese lugar. Sin embargo, existieron momentos en los que se designó un cura doctrinero a cada encomienda, pero por espacios de tiempo reducidos, pues como afirma Mercedes López

el proyecto cristianizador, presentado por un doctrinero que cada temporada cambiaba de rostro, intentaba consolidar su posición mediante un discurso benévolo hacia los indígenas, y de prácticas que aparecían ante los ojos de los otros colonizadores como de bondad y caridad cristiana. Esta forma de poder debía ser majestuosa pero benévola, debía invitar a la admiración y en este caso a la imitación; debía atraer la voluntad de los indígenas, facilitando ganarse su confianza y permitiendo su cristianización²⁷⁸.

Para el caso de estos territorios se presencia una relación de alianza e interés entre los encomenderos y el cura, en donde el papel del primero no se reduce únicamente a los designios establecidos desde la orden o en los casos de clero secular del obispo. Estos, en tanto individuos, tienen intereses y afinidades que varían según las relaciones de poder, comerciales y económicas que construyan allí, no se pueden leer como un actor directamente receptor y reproductor del discurso de la Iglesia, deben ser leídos inmersos en los espacios en los que se constituyen. Lo anterior se pone de manifiesto en el siguiente fragmento, los abusos y sometimientos no fueron efectuados únicamente por los encomenderos, sino que, en conjunto, cura y encomendero

²⁷⁷ “en cuanto a la evangelización, esta era impartida por curas doctrineros que el encomendero debía pagar con parte de los tributos que recibía” López, *Tiempos Para Rezar Y Tiempos Para Trabajar*. 26

²⁷⁸ López, *Tiempos Para Rezar Y Tiempos Para Trabajar*. 66.

teniendo como interés el incremento en sus ganancias ocupaban mucho del tiempo de los indios en diferentes trabajos: “el padre ocupa muchos muchachos en traer leña para hacer sal. En cuatro meses hace tres hornadas de panes de sal (...) y hace que las indias viejas les cueza la sal (no les paga) sólo el provechuelo de que las indias colocan sus propios testezuelos para hacer un poco de sal”²⁷⁹.

A continuación, se presentará un cuadro²⁸⁰ donde se relacionan los diferentes encomenderos que tuvo Suta, con la presencia de algunos de los curas doctrineros, y ello con las visitas de algunos de los visitadores más representativos. Esto con el fin de que el lector observe la posesión de esta encomienda, a manos de una misma familia por varias generaciones, y tenga presente cuál fue la incidencia sacerdotal en la misma. La importancia de comprender el mantenimiento de esta encomienda durante cuatro generaciones, pone de precedente cómo pese a ser prohibido por las Leyes Nuevas, no funcionó. Además permite ver la presencia de curas de la orden franciscana y los años en los que estuvieron, para así comprender su impacto y actividad, siendo esta interrumpida en ocasiones, que sugiere la ruptura entre ese deber ser establecido desde las pretensiones de las autoridades y el ser.

²⁷⁹ Reina, *Traza Urbana Y Arquitectura En Los Pueblos de Indios de Altiplano Cundiboyacense. Siglo XVI a XVIII, El Caso de Bojacá, Sutatausa, Tausa Y Cucaita*. 71.

²⁸⁰ Este cuadro está inspirado del texto de Reina, *Traza urbana y arquitectura en los pueblos de indios de altiplano cundiboyacense. Siglo XVI a XVIII, el caso de Bojacá, Sutatausa, Tausa y Cucaita*, 66 y 67, y modificado y ampliado por la autora del presente trabajo.

AÑO	ENCOMENDERO	DOCTRINERO	VISITA
1560	Francisco Gutiérrez de Murcia	Los indios de Suta se doctrinan en Ubaté.	
1563	Gonzalo de León, vecino de Santafé. Encomienda de Simijaca, Suta y Tausa		1563-1565 Visitas Diego de Villafañe
1583	El menor Gonzalo de León. Luisa de Venero madre del encomendero. Su nuevo marido es Juan de Almanza.		
1585		Juan Alonso Pozo	
1591	Gonzalo de León Venero, hijo de Gonzalo de León. Posesión de la encomienda de Simijaca, Suta y Tausa		1592 Visita Fiscal Bernardino de Albornoz y Gaspar Fernández
1592	Gonzalo de León Venero (el viejo), vecino de Santafé. Posesión de la encomienda de Simijaca, Suta y Tausa.	Pedro de Aguirre	
1595	Gonzalo de León (Venero)	Pedro de Aguirre	1594-1598 Visita Miguel de Ibarra ¹
1597	Gonzalo de León Venero.		
1600		Cristóbal Rodríguez	1600 Visita Luis Henríquez ²
1605		Cristóbal Pacheco (Suta, Tausa y Cucunubá)	
1613		Mateo de León	
1620	Gonzalo de León Venero.		
1637		Francisco Humanes	
1643	Ana de Guzmán, viuda de Gonzalo de León Venero.		
1649	Nicolás de Guzmán.	Antonio Solano	
1653	Nicolás de Guzmán.	Fray Baltazar de Yepes	
1659	Francisco Téllez de Mayorga		
1662	Nicolás de León		
1670		Simón de Roxas (Tausa)	
1686	Nicolás de León	Francisco de García (Tausa)	

Tabla 1. Encomenderos y curas de la encomienda de Suta (1560-1686)

2.2. Tausa: Tributo²⁸¹.

El pueblo de Tausa se encuentra ubicado en el lado opuesto a Suta, sobre el sistema de montañas que conecta “los valles de los ríos Neusa y Aguasal”²⁸² y está situado en el corregimiento de Ubaté de la provincia de Santafé, al igual que Suta y Cucunubá. Esta encomienda, en su mayoría, se dedicaba a la explotación de las minas de sal, que, al igual que las de Nemocón y Zipaquirá, eran de gran relevancia y significaban una provisión fundamental para los indios y, a su vez, para Santafé. Así mismo, se dedicaron al cultivo de maíz y a la elaboración de mantas.

Desde la visita de Bernardino de Albornoz en 1592²⁸³, se lleva a cabo un intento por organizar la producción de sal, debido a los malos tratos, a la explotación constante por parte del encomendero y al hecho de que las labores de los indios no eran remuneradas debidamente. Posteriormente, hacia el año de 1630, se lleva a cabo toda una iniciativa desde la Real Audiencia de Santafé en la que se establecía la fijación de los salarios de los indios, como se muestra en el siguiente fragmento

Protectores generales; Por los caciques y capitanes de los pueblos de Suta y Tausa encomienda de don Gonzalo de León Venero digo que me informan que hasta ahora se les a pagado en conformidad de la ordenanza de visitas medio tomín por día, y por la (mudanca) de una moneda a otra. Les dan ahora medio Real que es menos de medio tomín, y que el trabajo, y servicio que tienen es mucho mayor que entonces para ver mas estancias y gana dos, y no es justa paga ni que vale al trabajo de todo un día porque no tienen con medio real comer ni sus mujeres y hijos mediante lo cual ya que por V(as)está proveído a pedimento de los indios de Zipaquirá que por ahora se pague a los indios peones que se alquilan en los pueblos para las estancias tres cuartillos por día. Suplico a V[uestra] S[eñoría] mande se les pague a los indios de estos pueblos lo mismo y el corregidor haga su cumplida con penas que se le pongan y lo notifique persona que sepa leer y escribir y se lo que el habido judicial²⁸⁴.

²⁸¹ Tausa: tributo en lengua muisca.

²⁸² Reina, Traza urbana y arquitectura en los pueblos de indios de altiplano cundiboyacense. Siglo XVI a XVIII, el caso de Bojacá, Sutatausa, Tausa y Cucaita. 70.

²⁸³ “El dicho Gaspar Fernández de sierra vuestro fiscal y defensor de los naturales digo que el capitán pedro de Bolívar y Gonzalo de León y domingo de Guevara y el capitán Rojas encomenderos de los repartimientos del rincón estando como estaban aquí presos por mucha cantidad de pesos de oro de vuestras real cámara y fisco en que habían sido condenados por el licenciado Bernardino de Albornoz vuestro visitador que fue en esta provincia según soy informado fueron sueltos en fiado de ellos si han sido de su propia autoridad lo cual no ha tenido efecto ninguno mas de para que los susodichos se fuesen a sus encomiendas y a otras partes y las susodichas condenaciones no tuviesen efecto que conforme a derecho y a la dicha sentencia se requería seguir los dichos pleitos” “Visitas fiscales de Gaspar Fernández de Sierra y Bernardino de Albornoz sobre las causas de Gonzalo de León Venero”, AGN, Sección Colonia (SC), Fondo Visitas Cundinamarca leg 4, doc 13, f 1033 R.

²⁸⁴ “Real Audiencia de Santafé fijación de salarios de indios”, 1630-1632, AGN, Sección Colonia (SC), Fondo Caciques e indios, Tomo. 63, doc 20. f 590 R

Tausa ligó muchos de sus procesos directos a la experiencia de Suta, de modo que su encomendero fue el mismo que el de esta encomienda. No obstante, siempre fue objeto de diversas disputas por las que se pretendía reordenar el poblamiento, agregarlo o reducirlo fuese parcial o temporalmente. Una de las primeras iniciativas de agregación data de 1560 “cuando el visitador Tomás López ordena al encomendero sacarlos del campo y reunirlos en un sitio junto con los de Suta; se organizó un primer poblamiento en Simijaca, pero los indios no quisieron acudir allí”²⁸⁵. Todo este proceso hizo evidente un proceso de reapropiación de la población indígena y un cohabitar de una institución de control de la mano de obra con otra de control sobre el espacio, teniendo como punto de partida la consolidación de poblamientos como forma de reagrupación de comunidades indígenas en un mismo lugar, y dando origen al pueblo de indios como “forma urbana, con una capilla doctrinera, el trazado de una plaza y de manzanas a la usanza española”²⁸⁶. No obstante esto no hizo realmente efectivo hasta finales del siglo XVII. Vale la pena recordar que ello no implica un tránsito de una institución a otra, sino que da luces del fin del periodo de la conquista caracterizado por el poder de los encomenderos y los beneméritos, hacia los inicios de la colonización con el control de la monarquía sobre los intereses del poder encomendero.

Como se mencionó anteriormente la encomienda de Suta y Tausa siempre perteneció a un mismo encomendero, siendo entonces de suma relevancia. No obstante esta última a lo largo del siglo XVI e incluso entrado ya el XVII fue un espacio de disputas por parte de las autoridades civiles, siendo de su interés unirlo a Suta o a Simijaca.

2.3. Cucunubá: Semejanza de cara²⁸⁷.

El territorio en el que se localiza Cucunubá es relativamente montañoso; una parte de éste cae sobre el Valle de Ubaté y la otra se adentra en la montaña, logrando alturas de 3200 m.s.n.m. Destaca allí, la laguna de Cucunubá como una de las fuentes hídricas más grandes de la zona. De allí proviene la importancia de esta como encomienda y, posteriormente, como pueblo, visible incluso hasta la actualidad, ya que sus vestigios dan cuenta de la riqueza que experimentó.

²⁸⁵ Reina, Traza urbana y arquitectura en los pueblos de indios de altiplano cundiboyacense. Siglo XVI a XVIII, el caso de Bojacá, Sutatausa, Tausa y Cucaita. 72.

²⁸⁶ Colmenares, “La Formación de La Economía Colonial (1500-1740).” 31.

²⁸⁷ Cucunubá en lengua muisca significa semejanza de cara y según los actuales pobladores de la zona, producto de una visita a terreno que se realizó, afirman que es debido a que sus montañas parecen rostros semejantes acostados.

Los inicios de esta encomienda pueden rastrearse hacia mediados del siglo XVI con doña Bernardina de Vitoria como encomendera, quien posteriormente, hacia 1594, cede su encomienda a don Pedro de Bolívar (1592-1605). Una vez vacante, hacia 1607 es tomada por Bernardino de Rojas y, posteriormente, por su hijo (en claro contraste con la encomienda de Suta y Tausa). La importancia de abordar estos tres espacios es su relación constante, ello evidente en aspectos como las políticas de reducción y agregación, pues dentro de los interés que tenía la Real Audiencia se encontraba sumar a Suta y Tausa a Cucunubá²⁸⁸. Y en la presencia de los mismos doctrineros, este es el caso del sacerdote Fray Cristóbal Pacheco llevo a cabo adoctrinamiento en Suta, Tausa y Cucunubá, como se pondrá en evidencia en el siguiente cuadro.

En este aspecto vale la pena destacar que las historias de estos tres espacios se encuentran relacionadas, puesto que pese a que no se llevó a cabo el proceso de agregación, ello no impidió modificaciones. Esto queda de precedente en las declaraciones de los Caciques de Bobota y Cucunubá ante las disposiciones del oidor Francisco de Auncibay, afirmando el traslado de 4 a 5 kilómetros desde el lugar original, lo cual había desencadenado la huida por parte de algunos indios²⁸⁹. De este modo, a partir de este ejemplo se puede observar cómo el proceso de reducciones fue usado como una estrategia no solo de evangelización sino también para implantar nuevas dinámicas por parte de la Corona.

A continuación, se presenta un cuadro con los encomenderos de Cucunubá y los curas doctrineros, a partir de las fuentes consultadas

²⁸⁸ A partir de las instrucciones de Tomás López incidieron en el cómo sería abordado este espacio posteriormente, pues fue mediante ellas que comenzó el agrupamiento de indios en Cucunubá y en Bobota, determinando las relaciones con respecto a la doctrina, y la administración poblacional y territorial, que para 1600 por orden del Visitador Luis Henríquez ordenaba la agregación de Tausa, Suta y Cucunubá en una sola población que facilitara la evangelización, y posibilitara el control sobre la población. Sin embargo esto no se hizo efectivo, y siguió funcionando de manera autónoma como encomienda.

²⁸⁹ Quiroga Zuluaga, “El Proceso de Reducciones Entre Los Pueblos Muisca de Santafé Durante Los Siglos XVI Y XVII.” 185.

AÑO	ENCOMENDERO	DOCTRINERO	VISITA
1564	Bernardina de Vitoria		Visita Fiscal Bernardino de Albornoz
1592		Melchor Romero de Aguilar	
1594		Pedro Pellón	
1604	Pedro de Bolívar	Fray Lorenzo Durán	
1605		Fray Cristóbal Pacheco (Suta, Tausa y Cucunubá)	
1607	Bernardino de Rojas	Fray Francisco Noboa	
1614		Ciliseo Francisco	
1621			
1631	José de Rojas, hijo de Bernardino de Rojas	Rodrigo Mantilla	
1637		Fray Luis de Bervas	
1670	Vicente Rodríguez		

Tabla 2. Encomenderos y curas doctrineros de Cucunubá (1564-1670²⁹⁰)

²⁹⁰ Fuentes para la realización del cuadro: “Cacique de Cucunubá defensa de su cacicazgo”, AGN, Sección Colonia (SC), Fondo Caciques e indios, leg 35, Doc 16, ff 589-613. “Encomienda de Cucunubá y Bobota demanda por agresión”, 1603, AGN, Sección Colonia (SC), Fondo Caciques e indios, leg 36, doc 22. f 942-989. “Ciliseo Francisco religioso franciscano cura de Sesquile y Cucunubá”, AGN, Sección Colonia (SC), Fondo Curas y Obispos, leg 21, doc 90. “Fray Cristóbal Pacheco de la orden franciscana reclama limosna de estipendio por haber adoctrinado el pueblo de Cucunubá, Suta y Tausa”, 1605, AGN, Sección Colonia (SC), Fondo Miscelánea leg 39, doc 43 f 298. “Cacicazgo de Cucunubá postulación”, 1637, AGN, Sección Colonia (SC), Fondo Caciques e indios, leg 48, doc 69. “Cucunubá: pleito de encomendero, propiedad de indios”, 1592, Sección Colonia (SC), Fondo Encomiendas, leg 12, doc 23. “Cacique de Cucunubá defensa de su cacicazgo”, 1617, AGN, Sección Colonia (SC), Fondo Caciques e indios, leg 36, doc 16, ff 589-613. “Indios de Cucunubá se quejan de su encomendero”, 1614, AGN, Sección Colonia (SC), Fondo Caciques e indios, leg 60, doc 4, ff 25-151.

En 1596, la encomienda de Cucunubá tenía como autoridades a Don Pedro de Bolívar, encomendero ²⁹¹ y a Don Pedro Neachasenguya, Cacique de Cucunubá, los cuales se encontraban a cargo del mantenimiento de orden y la tributación. Además de ello, el encomendero debía encargarse del buen trato y el ejemplo, sumado a la protección de los indios, caso lejano a la realidad pues como se observa en algunas de las fuentes consultadas, siempre ejerció malos tratos y excesos hacia los indígenas. Otro ejemplo de uso de la fuerza, pero como respuesta, es el que se relata en la querrela realizada por Fray Francisco de Novoa, cura doctrinero y Bernardino de Rojas encomendero que siguió a Pedro de Bolívar, en contra de Antón Pinche en 1603 y demás personas (indios), quienes ante la negativa por parte del cura de casa a Antón por parte de cura, lo agreden. Lo cual se pone de manifiesto a continuación

Estando en dicho pueblo de Cucunubá miércoles que se contaron quince de este mes de agosto de este año de seiscientos y siete salvo y seguro habiendo acabado de decir misa fray Francisco de Novoa de la orden de san francisco doctrinero a percibió del dicho Anton indio que pues se tenía amonestado para casarse con Anna india de dicho pueblo porque acababa de hacerlo y el dicho indio como iba con la dicha doña Francisca a quien sirve con el caso pensado respondió al dicho religioso con mucha ira que si era solo él el que estaba amancebado en ese pueblo²⁹².

Estas agresiones no se limitaron al cura sino que se ampliaron contra el encomendero Bernardino de Rojas, “Diego de Tovar mulato vino por detrás con una espada desenvainada y medio con ella una cuchillada en la cabeza de que me corto cuero y carne de que me salió mucha sangre ejecutando en mi su odio”²⁹³.

Frente a esto, en 1596, Mateo Suarez mayordomo del encomendero Pedro de Bolívar abusa de los indios, que en palabras de ellos mismos queda de precedente

²⁹¹ “Indios de Cucunubá maltrato de encomenderos”, 1596, AGN, Sección Colonia (SC), Fondo Caciques e indios, leg 53, doc 4, ff 136- 144R. Adicional a ello podemos observar lo siguiente “Don Pedro Neachasenguya, cacique del pueblo de Cucunubá a la octava pregunta dijo por la dicha lengua que este testigo ha oydo decir a yndios viejos y antiguos y en particular a su tío antecesor en el cacicazgo que agora tienen que antes que entra sen los cristianos en esta tierra todos los yndios della tributaban y pagaban tributo a su cacique, ocho y diez mantas chingas y los demás yndios una manta chinga o medio peso del oro que entonces tenían y demás desto les hazían sus labranzas, buhíos y cercados y el dicho tributo se pagaba cuando yban los yndios a hacer la labranza del cacique el cual daba a los dichos yndios a de comer y beber y que en esto despendía el maiz que cogía y a los capitanes les daba mantas coloradas e pintadas y lo mismo vido este testigo hazer en su tiempo con su tío deste testigo cacique que fue deste pueblo y podrá aver veynte y dos años queste testigo es cacique y primero le daban el dicho tributo aunque no tan cumplidamente como a su tío y esto // se a ydo y va perdiendo cada día que al presente solo le dan los capitanes medio peso y los demas yndios le dan un tomín o una gallina y hacen su labranza, buhíos y cercados y esto es lo que sabe de lo contenido en la pregunta.” Hermes Tovar, *La Formación Social Chibcha* (Bogotá: Ediciones CIEC, 1980).

²⁹² “Encomienda de Cucunubá y Bobota demanda por agresión”, 1603, AGN, Sección Colonia (SC), Fondo Caciques e indios, Tomo 36, doc 22. ff 942-989

²⁹³ “Encomienda de Cucunubá y Bobota demanda por agresión”, 1603, AGN, Sección Colonia (SC), Fondo Caciques e indios, Tomo 36, doc 22, f. 947 R.

Gonzalo y los demás indios que estamos heridos del pueblo de Cucunubá decimos que nosotros estamos heridos de mano de Martín Suarez como parece esta la querrela e información que tenemos dada y para que nuestras personas no tengan riesgo tenemos necesidad que un medico o cirujano y para que coste de la gravedad de las dichas heridas que tenemos por tanto A V.M pedimos y suplicamos se mande que el juicio²⁹⁴.

De ello se deduce cómo el trato y la relación entre encomenderos, curas e indios es relativa según el lugar en el que se lleva a cabo, siendo claro que para Cucunubá era bastante tensa. Esto producto de los diversos acontecimientos que se llevaron a cabo por parte de los encomenderos y del cura, además del no cumplimiento efectivo del deber ser de la labor de ambos, ello respecto al ejercicio evangelizador por un lado, y respecto a las relaciones de poder que se establecían en función a la dominación de poder tanto eclesiástico como civil sobre los indios. Lo anterior se refiere a cómo a través del uso de la fuerza, y de este tipo de alianzas se constituyeron espacios de dominación y de poder alrededor de lo que representaba la figura del indio.

Con todo lo mencionado hasta ahora, es posible afirmar entonces que durante mediados del siglo XVI a mitad del XVII, la encomienda fue una institución determinante en el modo en el que se construyeron las relaciones de poder entre los diversos actores presentes en cada una de ellas (Ilustración 5), convirtiéndose en la institución protagónica por antonomasia. No obstante la ineficacia en la administración por parte de la Corona, y las medidas precarias en la organización de las doctrinas, la escasez de curas, las dificultades en términos de lenguaje y la poca formación de los sacerdotes hicieron necesario que los pueblos de indios aparecieran como consecuencia de la legislación en la que el objetivo religiosos era fundamental. Ejemplo de esto es como posterior a 1593 “el pronunciamiento de estas órdenes de poblamiento tuvo su mayor concreción, aunque se inició desde 1560 con las instrucciones del oidor y visitador Tomás López. Tal fue el caso de Tausa, Suta y Cucaita, cuyo principal fin fue lograr la reunión de las parcialidades en cada pueblo”²⁹⁵.

²⁹⁴ “Indios de Cucunubá maltrato de encomenderos”, AGN, 1596, Sección Colonia (SC), Fondo Caciques e indios, leg 53, doc 4, f 136 R

²⁹⁵ Reina, *Traza Urbana Y Arquitectura En Los Pueblos de Indios de Altiplano Cundiboyacense. Siglo XVI a XVIII, El Caso de Bojacá, Sutatausa, Tausa Y Cucaita*. 83.

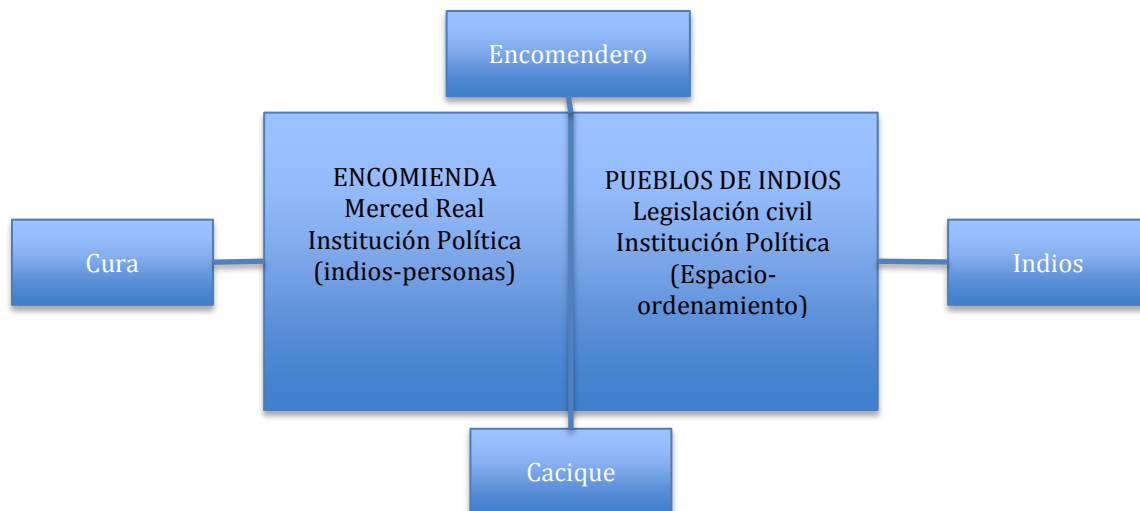


Ilustración 4. Relación encomienda, espacio y actores.

Por tanto, a partir de lo presentado a lo largo de este capítulo se reconoce cómo hay una interacción constante en tres dimensiones, la legislativa e institucional, la territorial y la poblacional, en donde convergen multiplicidad de intereses, y que ellas a su vez, fueron fundantes del orden colonial, teniendo como objetivo claro la evangelización de las comunidades indígenas. Como se puede ver en la imagen precedente en la que es posible evidenciar la correlación existente entre la encomienda y los pueblos de indios, siendo ambas parte de un mismo sistema político colonial, y dentro de las cuales es posible evidenciar las relaciones de poder que se construyen entre los diversos actores. En este sentido a lo largo de capítulo es posible observar el modo en el que convergen diversas dinámicas relacionales alrededor de la institucionalidad, en tanto por un lado unas como el encomendero mantienen un statu quo en el que se benefician, y otras como la Real Audiencia o los visitadores y oidores, que promueven la finalización de este tipo de instituciones, y la consolidación de pueblos en los que sea posible concentrar el poder y establecer una representación directa tanto de la Iglesia y de la Corona con organizaciones concretas. Ello con la finalidad de consolidar un nuevo orden en el que fuese posible controlar a la población y al espacio, lo anterior también como medio que limitara la labor del encomendero. Sin embargo, en la realidad pese a los intentos siguen existiendo instituciones que se mantienen a lo largo del tiempo, producto de la negociación y alianza de actores respecto a intereses concretos: caso encomendero, cura, cacique, que de una u otra manera inciden en la lentitud del proceso de consolidación de los pueblos.

Capítulo III. Las estrategias de evangelización: la obligación que los encomenderos tienen a la instrucción y conversión de los indios que los tributan²⁹⁶.

A ti llamamos
los desterrados hijos de Eva;
a ti suspiramos, gimiendo y llorando
en este valle de lágrimas.

Salve Regina

Tras lo analizado en los dos capítulos precedentes, es evidente el modo en el que se construye un proyecto político imperial en lo simbólico, es decir en las aspiraciones en términos de valores, prácticas y actitudes, cuyo objetivo radicaba en la tarea civilizatoria y la evangelización. Un proyecto que se materializa en herramientas o en instituciones concretas como la encomienda en tanto forma de control de la mano de obra indígena que permite la vigilancia sobre la población y busca la protección y adoctrinamiento a cambio de trabajo y tributación; o los pueblos de indios cuyo foco era la organización y el ordenamiento territorial como forma de administración del espacio y en el que confluyen las prácticas religiosas y las político-económicas.

Las dificultades en el proceso de translocación²⁹⁷ del régimen de encomiendas a pueblos de indios hace evidente la poca eficacia en la implementación del marco jurídico monárquico, haciendo visible la permanencia de la encomienda como figura económico-religiosa²⁹⁸, como se puso de manifiesto en el capítulo anterior. Así, lo largo del periodo analizado, en Suta, Tausa y Cucunubá, pese a que se designe como pueblo en algunas ocasiones, o como encomienda en las

²⁹⁶ Recurso del Sínodo de Santafé al Concilio de Trento 1556, en Escuela de Salamanca, *Carta Magna de Los Indios. Fuentes Constitucionales 1534-1609* (Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1988). 138

²⁹⁷ Tránsito no entendido como transición de un momento a otro del mismo orden, es decir no se está afirmando que se da el paso de la encomienda al pueblo de indios, pues son dos instrumentos de naturaleza diferente. El primero en términos de población y el segundo de espacialidad. Referencia o en qué te basas para construir esta explicación.

²⁹⁸ Al hacer referencia a que es una figura económica, me acojo a las lecturas clásicas acerca de la encomienda. No obstante agregó religiosa, debido a diversas lecturas, como las realizadas por Charles Gibson, respecto a la encomienda como un espacio mucho más amplio. Postura muy cercana a la de Germán Colmenares en la que se comprende esta institución como un espacio socio-económico, que implica la transformación en las relaciones sociales. A mi modo de ver, para efectos de este texto se concibe como un espacio de cohesión social. A este respecto también quisiera mencionar un fragmento bastante dicente de Sandra Reina Mendoza quien afirma “en la primera etapa de conquista eran los mismos exploradores descubridores los encargados de fundar las ciudades y villas adjudicando solares y tierras, pero en el caso de las reducciones indígenas, los encomendero, conquistadores asentados en el territorio, eran quienes tenían esta obligación, dada la base ideológica de la institución de la encomienda: la evangelización” Reina, *Traza Urbana Y Arquitectura En Los Pueblos de Indios de Altiplano Cundiboyacense. Siglo XVI a XVIII, El Caso de Bojacá, Sutatausa, Tausa Y Cucaita*. 99

fuentes trabajadas²⁹⁹. No obstante en términos fácticos la institución se mantuvo desde entrado el siglo XVI hasta mediados e, incluso, finales del XVII; realidad que cuestiona la aplicabilidad de las órdenes imperiales en los territorios de Ultramar y, a su vez, manifiesta formas cohabitación de instituciones de naturaleza diversa. Esto posiciona al lector en un escenario de rupturas y continuidades en torno a las figuras institucionales ya mencionadas.

La ruptura entre el Deber ser establecido desde el centro y las formas propias producto de las dinámicas locales, demuestra la continuidad de la encomienda como figura protagónica, en contravía de los designios reales, que, desde la Idea de Imperio, buscaban contener el poder incipiente en las colonias. En este sentido, es posible afirmar que la idea de Imperio se hace relativa y que la noción que apremia realmente es la de monarquía compuesta, debido a que, pese en los intereses establecidos desde la Corona, la realidad de sus designios fue bastante relativa y terminó por enmarcarse a procesos autónomos, producto de las relaciones particulares de las diferentes zonas. En este sentido, no es posible hablar del proceso de evangelización para la Nueva España, en los mismos términos que para la Nueva Granada e, incluso, no es posible incluir del mismo modo en este proceso a Pijaos como a Muiscas; cada comunidad, cada encomienda y cada pueblo asumió de modo distinto las lógicas provenientes del mandato real de evangelización.

Continuando entonces con esta línea argumentativa, este capítulo tiene como finalidad evidenciar el modo en el que en la encomienda, como institución cristiana, y en los pueblos de indios como proyecto de administración espacial convergen diversas estrategias de evangelización, producto de las necesidades del contexto. Así, comenzaremos con la figura del cura doctrinero como actor fundamental dentro del desarrollo de la evangelización, para, posteriormente, acercarnos a los sacramentos como forma real de consolidar prácticas cristianas en las comunidades indígenas. Finalmente, abordaremos los espacios en los que se llevaba a cabo la evangelización, centrándonos en los distintos tipos de iglesias existentes en las encomiendas trabajadas, con el propósito de analizar la consolidación del complejo doctrinero de Suta, donde se evidencia la utilización de la imagen como estrategia simbólica de evangelización.

²⁹⁹ En las fuentes rastreadas, en la mayoría de casos, se mencionan “los pueblos de Suta, Tausa y Simijaca de la encomienda de Don...” o “los pueblos de Cucunubá y Bobotá de la encomienda de...”, o en algunas ocasiones expresiones como: “las encomiendas de Suta y Tausa de Don...”.

1 .En sus manos estaba la absolución de la culpa: curas doctrineros y cristianización.

A partir de mediados del siglo XVI, la situación, en términos generales, respecto a las órdenes religiosas y la labor de los curas en territorio neogranadino no era la mejor. El rey Felipe II recibía constantemente peticiones por parte de los obispos, el arzobispo y los curas en las que el común denominador era que la mayoría de “idiotas” que llegaron al territorio “no sabían ni leer ni rezar, y sus únicas actividades eran comprar, vender y sentar mil mal ejemplos”³⁰⁰. Del mismo modo, algunos Oidores, como Tomás López en 1557, reportaban que los primeros frailes, más allá de ser ejemplos de buenos actos y comportamiento, causaban escándalos, tanto así que sería mejor si no hubiesen llegado³⁰¹.

Por tanto, los problemas que enfrentaba la labor evangelizadora eran múltiples, siendo en su mayoría producto de la escasez de sacerdotes, de la poca formación de los mismos o de los inconvenientes en relación al conocimiento de las lenguas autóctonas. Una realidad, a la que se sumaban las precarias condiciones para la enseñanza de la religión católica. A saber, tener un doctrinero en cada pueblo era una responsabilidad que recaía en los encomenderos, debido a que la encomienda, en su condición de merced real, determinaba la labor evangelizadora como parte de sus obligaciones. No obstante, junto con la defensa de la enseñanza de la fe cristiana, el problema siempre era quién debía asumir los costos de la conversión.

Lo anterior evidencia la relación directa entre tributación a cambio de evangelización. Ello debido a que la relación entre gastos y obligaciones era fundamental en relación al cómo llevar a cabo el proceso de evangelización, pues se exigía al indígena tributo (carga económica como obligación) a cambio del beneficio de la salvación del alma y la vida eterna, producto de la fe en Cristo, es decir de la evangelización. En este sentido, la linealidad entre costo/evangelización se hacía manifiesta en el valor que tenía cada una de las ceremonias o sacramentos, adicional al estipendio del cura doctrinero y a la ganancia del encomendero³⁰².

En este escenario, el mundo de la encomienda logra entrelazar el espacio del trabajo con el deber evangelizador, siendo entonces visible que las relaciones entre doctrineros, indígenas y

³⁰⁰ Michael Francis, «La tierra clama por remedio. La Conquista Espiritual Del Territorio Muisca», *Fronteras de la Historia* 5 (2000): 99.

³⁰¹ López, *Tiempos Para Rezar Y Tiempos Para Trabajar*.

³⁰² Mercedes. López, *Tiempos Para Rezar Y Tiempos Para Trabajar*. Y Francis, “La Tierra Clama Por Remedio. La Conquista Espiritual Del Territorio Muisca.”

encomenderos consolidaban puntos de contacto diversos, en los que coexistían formas varias de asumir y Ser en el mundo. De modo que la evangelización no trajo consigo sólo la cristianización, sino que implicó transformaciones en la cotidianidad misma, es decir en el devenir de la cotidianidad colonial, ya que posterior a las transformaciones de mitad del siglo XVI se hacen evidentes cambios con respecto al proceso de Conquista, de modo que el proceso de evangelización trastoca y modifica la realidad laboral y económica de la encomienda, muestra de ello serían los horarios de asistencia a la misa, los días de fiesta, las prácticas religiosas etc. Un claro ejemplo de ello es el cambio en los patrones de venta de la mano de obra, como se muestra a continuación

Protectores generales; Por los caciques y capitanes de los pueblos de Suta y Tausa encomienda de don Gonzalo de León Venero digo que me informan que hasta ahora se les a pagado en conformidad de la ordenanza de visitas medio tomín por día, y por la (mudanca) de una moneda a otra. Les dan ahora medio Real que es menos de medio tomín, y que el trabajo, y servicio que tienen es mucho mayor que entonces para ver mas estancias y ganados, y no es justa paga ni que vale al trabajo de todo un día porque no tienen con medio real comer ni sus mujeres y hijos mediante lo cual ya que por V(as)está proveído a pedimento de los indios de Zipaquirá que por ahora se pague a los indios peones que se alquilan en los pueblos para las estancias tres cuartillos por día³⁰³.

Por tanto, es claro como se establecen nuevas formas de intercambio a partir del trabajo, que generan cambios en las prácticas cotidianas como, por ejemplo, en el pago de los salarios, o como se pone de manifiesto a continuación, en transformaciones que se establecieron desde el concilio de Lima de 1583, con respecto al modo de asumir dentro del rito católico, las horas de la misa y los momentos e instrucciones de enseñanza de la doctrina Transformando, incluso, las formas de emplear y relacionarse con el tiempo, al condicionar la evangelización el en que se determinan las horas y los espacios, según la regulación establecida por las prácticas cristianas.

Que se enseñe a los indios que cada día luego de mañana vayan a la iglesia y hagan oración devotamente. Y todos los viernes y miércoles, si no hubiere fiesta de guardar en la semana, se les diga y enseñe la doctrina cristiana por su cura o en su ausencia, por algún mancebo bien instruido, y esto sea por la mañana antes que vayan a sus labores y ocupaciones³⁰⁴.

Es en este escenario, era el cura doctrinero la figura clave de la jerarquía eclesiástica para extender la enseñanza de la religión y, con ello, la promover la instauración de una nueva moralidad y unas nuevas costumbres, pues, como se afirma en Hebreos, 5: 1-3

³⁰³ “Real Audiencia de Santafé fijación de salarios de indios”, AGN,1630-1632, Sección Colonia (SC), Fondo Caciques e indios Tomo 63, doc. 20 ff 581-596

³⁰⁴ Suess, *La Conquista Espiritual de La América Española. 200 Documento Siglos XVI*. 163.

[T]odo sumo sacerdote tomado de entre los hombres es constituido a favor de los hombres en lo que a Dios se refiere, para que presente ofrendas y sacrificios por los pecados; para que se muestre paciente con los ignorantes y extraviados, puesto que él también está rodeado de debilidad; y por causa de ella debe ofrecer por los pecados, tanto por sí mismo como también por el pueblo.

Siendo entonces el sacerdote un eslabón clave dentro de la labor evangelizadora, pues es el encargado de ofrecer la guía a aquellos hombres extraviados que se han movido a los límites del error y del pecado. Adicional a ello, el cura doctrinero en tanto figura bien particular que resalta por ser desconocida, y no tenida en cuenta por los análisis que se han llevado a cabo acerca de la evangelización, es una pieza determinante para comprender la labor de enseñanza del cristianismo³⁰⁵.

Los curas doctrineros acompañaron y fueron la columna vertebral de las relaciones económicas y políticas de las comunidades en las que se encontraron, pues influyeron en la forma en la que se emprendieron las prácticas eclesíásticas establecidas desde el arzobispado. Por tanto, eran vitales al estar a cargo de “la enseñanza de la religión y la vigilancia moral de las comunidades”³⁰⁶, pues pese a ser considerados por los altos mandos de la Iglesia como aquellos de menor orden, debían ser en perspectiva ética ejemplares y de mayor calidad, pues eran los portadores de las enseñanzas de la fe católica y por ende de la moralidad hispánica, siendo los “pastores” encargados de “agrupar a las gentes, para conducir las por medio de su ejemplo y diligencia por la senda de la Santa Iglesia”³⁰⁷. Además, los doctrineros eran encargados de entablar un diálogo constante con el encomendero, el visitador, los caciques y propiamente con las autoridades de la Iglesia y las comunidades de indios, siendo figuras de autoridad dentro de la comunidad y sirviendo como puente de acción, diálogo y negociación.

A partir de lo mencionado en este apartado se busca dar cuenta de la labor del cura doctrinero, en términos efectivos y del imaginario colectivo que se tenía acerca de él, de modo que se propone presentar un contraste entre lo que debía ser este cura y lo que pasaba efectivamente con ellos en los casos de estudio. Ello con la finalidad de comprender el por qué de la importancia de esta figura en la sociedad colonial neogranadina.

³⁰⁵ Mercedes. López, *Tiempos Para Rezar Y Tiempos Para Trabajar*.

³⁰⁶ Hector Cuevas, “El Cura Doctrinero En La Antigua Jurisdicción de La Ciudad de Cali. Siglo XVIII.,” 28.

³⁰⁷ Hector Cuevas, “El Cura Doctrinero En La Antigua Jurisdicción de La Ciudad de Cali. Siglo XVIII.,” 28

1.1 El imaginario del Cura Doctrinero

Partiendo del reconocimiento del cura doctrinero como una figura dentro del escenario de los pueblos encomendados, es fundamental entender el papel que en términos del deber ser debía desempeñar como protector y disipador de los maltratos y excesivos castigos efectuados por los encomenderos.

Tras esta situación, y en general dentro de un contexto de Reforma en Europa, las autoridades de la Iglesia Católica mediante el Concilio de Trento transforman el sentido mismo de la Iglesia, estableciendo nuevos lineamientos que deben ser tenidos en cuenta y cuya finalidad radica en el refuerzo de la imagen positiva del sacerdote, intentando así una reforma radical en la vida religiosa de su comunidad, y fortaleciendo las autoridades eclesiásticas en los territorios. “Todas estas medidas estaban encaminadas a producir una nueva imagen de los religiosos que les devolviera el respeto en las comunidades locales”³⁰⁸. No obstante este no fue el único intento por regular la labor clerical,

[e]n España, aun antes del Concilio, la Corona había empezado la reforma de las órdenes mendicantes (franciscanos, dominicos y agustinos). Desde Juan I de Castilla en el siglo XIV, hasta los Reyes Católicos, se puede seguir la intención de la Corona por modificar las conductas y pretensiones temporales, especialmente de los religiosos de las órdenes de San Francisco, San Agustín y Santo Domingo³⁰⁹.

De modo que existía una preocupación constante en el centro del poder eclesiástico por establecer pautas de comportamiento que dirigieran y que limitaran, a su vez, la labor sacerdotal. No obstante, en este punto se debe hacer hincapié en el hecho de que, debido a la correlación existente entre los poderes monárquicos con los de la Iglesia y la fusión de ellos en la figura de la encomienda, cuyas pretensiones debían incluir la instrucción religiosa de los indios, era necesario contar –así fuera en términos ideales o discursivos- con “sacerdotes cualificados, que con su obra, vida y predicación se convirtieran en gestores de la conversión de los nuevos súbditos de la Corona”³¹⁰.

Así, la Iglesia exigía, en un contexto tan polémico y que representaba tantos peligros en términos de pérdida de feligreses y contradicciones en la doctrina, producto de la Reforma,

³⁰⁸ Mercedes. López, “Los Hombres de Dios En El Nuevo Reino: Curas Y Frayles Doctrineros En Tunja Y Santafé.” *Historia Crítica* Dic (2001): 132.

³⁰⁹ Mercedes. López, “Los Hombres de Dios En El Nuevo Reino: Curas Y Frayles Doctrineros En Tunja Y Santafé.”... 132.

³¹⁰ Mercedes. López, “Los Hombres de Dios En El Nuevo Reino: Curas Y Frayles Doctrineros En Tunja Y Santafé.”... 132.

fortalecer y desplegar estrategias de acción que garantizaran la cristianización de las nuevas tierras para intentar crear el “Reino de Dios” en la tierra, en donde “los sacerdotes españoles, investidos por sí mismos como nuevos cruzados, abanderados de la Contrarreforma, lucharían como guerreros contra los protestantes, los infieles, moros y judíos, y los idólatras americanos”³¹¹.

En este contexto, la figura del cura doctrinero surge entonces como aquel mediador, capacitado y ejemplar, capaz de brindar apoyo espiritual, guía y enseñanza a los indios, no sólo enseñarles la doctrina católica, sino para llevarlos por el camino de la civilización. A partir de este momento, este actor es fundamental para comprender el proceso de evangelización, siendo motivo de constantes tensiones dentro de las altas capas de las autoridades eclesiásticas.

El nombramiento de los curas doctrineros fue motivo de disputas entre los altos mandos de la Iglesia, “por una parte los obispos reclamaban el derecho de nombrarlos; por otra los superiores religiosos sostenían que a ellos correspondía esta designación; la audiencia la reclama para sí, y los encomenderos por último, se arrogaban el poder de escogerlos a su arbitrio”³¹². Esta realidad generó diversas quejas y manifestaciones por parte de las autoridades coloniales, como, por ejemplo, el presidente Venero de Leiva, quien, en 1564 comunicaba que “[h]asta ahora no le pone nadie, sino ellos se van a donde quieren que es a los mejores repartimientos y más regalados, y que estén dos o cuatro leguas del pueblo. Y en todos los demás lejanos, y que son pobres o tierras ásperas, no hay religiosos que vayan ni se puede acabar con ellos. Y siempre han estado sin doctrina”³¹³. Una denuncia que pone de manifiesto la dificultad tanto en el nombramiento como en el cumplimiento de la labor evangelizadora.

Los nombramientos de los curas doctrineros, debían ser avalados por el arzobispo como se observa a continuación en el nombramiento del cura

Don Fray Luis zapata de Cárdenas arzobispo de este Nuevo Reino de Granada se Vio en lo que digo con el oficio de cura y administración de los santos sacramentos de los pueblos de Simijaca, Suta y Tausa enter mi de esta ciudad de Santafé (...) en [cumplimiento] de vuestro real patronazgo por el padre Alonso del Pozo el cual por ser hábil y suficiente fue admitido y atento a no haber otro opositor³¹⁴.

³¹¹ Mercedes. López, “Los Hombres de Dios En El Nuevo Reino: Curas Y Frayles Doctrineros En Tunja Y Santafé.”... 132.

³¹² Juan Manuel SJ Pacheco, “Historia Eclesiástica, La Evangelización Del Nuevo Reino, Siglo XVI,” en *Historia Extensa de Colombia*. (Bogotá: Lerner, 1965). 470.

³¹³ Carta del presidente Venero de Leiva al rey en ” en *Historia Extensa de Colombia*. (Bogotá: Lerner, 1965). 470.

³¹⁴ “Juan Alonso Pozo cura Simijaca, Tausa y Suta”, 1585, AGN, Sección Colonia (SC), Fondo Curas y obispos, Tomo 21, doc 48.

Además de ser elegidos a manos libres³¹⁵ es decir, en virtud del real patronato, deberían ser elegidos sin ningún tipo de interés y debían responder a los designios de prédica y evangelización³¹⁶, como se menciona en el siguiente fragmento:

En conformidad del real patronazgo, ante Vuestra Ilustrísima presento para Curas doctrineros de la doctrina de Suta y Tausa al padre fray Francisco de Humanes lector jubilado y definidor que ha sido de esta provincia lengua examinada y aprobada fray Alonso Rosales y Fray Antonio López para que vuestra señoría escoja y señale al que mas bien le pareciere convenir al servicio de Dios mío señor y descargo de la real conciencia³¹⁷.

En el escenario anterior, surge una dualidad entre los mecanismos impuestos por las autoridades eclesiásticas y sus intereses por designar y nombrar a los mejores sacerdotes como curas doctrineros, con respecto a la realidad en la designación de los mismos. Ello puesto que pese a que se trataron de imponer filtros rigurosos con el fin de definir un cuerpo idóneo de doctrineros, el resultado terminó siendo muy distante a lo buscado. Esta dualidad entre el ideal y la realidad se relaciona también con el hecho de que aquellas obligaciones severas y acciones rigurosas dentro del proceso de elección y nombramiento de los curas doctrineros no se correspondían tan vehementemente con la realidad. De este modo, el propósito de depuración del cuerpo de la Iglesia en el Nuevo Reino y de producción de una nueva imagen del sacerdote a partir de una vida ejemplar que sirviera como modelo para los demás cristianos y que impresionara y atrajera a los indígenas con su honestidad quedó totalmente en los papeles³¹⁸.

Ahora bien la labor de cura doctrinero “consistía en el cambio de tributo y trabajo por protección y adoctrinamiento de cada pueblo”³¹⁹. De modo que era él quien encarnaba la representación del mensaje de Dios, más que el mismo encomendero y representaba la jurisdicción eclesiástica en los territorios. Algunas características que debían ser parte de aquella figura tan particular eran el paternalismo, la paciencia, la ternura, la moralidad, la prudencia y la firmeza en la actitud³²⁰ -respecto a la labor tanto de los indios como del encomendero³²¹ -.

³¹⁵ “Juan Alonso Pozo cura Simijaca, Tausa y Suta”, 1585, AGN, Sección Colonia (SC), Fondo Curas y obispos, leg 21, doc 48.

³¹⁶ “Por la cedula magna de 1 de junio de 1574 el prelado, para proveer a un curato o doctrina, debía convocar primero a oposiciones, y luego presentar dos candidatos a la autoridad civil para que esta eligiera uno de los dos” Juan Manuel SJ Pacheco, “Historia Eclesiástica, La Evangelización Del Nuevo Reino, Siglo XVI,” en *Historia Extensa de Colombia*. 471

³¹⁷ “Francisco Humanes electo cura de Suta y Tausa franciscano”, 1637, ANG, Sección Colonia (SC), Fondo Curas y obispos, leg 21, doc. 107, f 444

³¹⁸ López, *Tiempos Para Rezar Y Tiempos Para Trabajar*.

³¹⁹ Cuevas, “El Cura Doctrinero En La Antigua Jurisdicción de La Ciudad de Cali. Siglo XVIII.” 33.

³²⁰ Cuevas, “El Cura Doctrinero En La Antigua Jurisdicción de La Ciudad de Cali. Siglo XVIII.” 35.

Además de ser nacidos de padres limpios de macula, nacer en legítimo matrimonio, saber leer y escribir, y cumplir con la rigurosidad de la vida religiosa, “evitando los pretendientes manchados de algún defecto en cosas sensuales [...] o de juegos ilícitos, y de no confesarse, ni comulgar cuando es obligado o fuere notado de juramento, contra Dios nuestro Señor y sus Santos”³²². Además de que se esperaba “la vigilancia y corrección de la moral de su rebaño”³²³ puesto que una de sus obligaciones fundamentales era “separar amancebados, eliminar borracheras, evitar la dispersión en los montes, remediar incestos, evitar que la iglesia se convirtiera en taberna, castigar a los que no reconocieran las jerarquías sociales, y en general, eliminar las malas costumbres”³²⁴, dentro de este ejercicio de vigilar, era el cura doctrinero quien establecía los límites.

En definitiva, en términos ideales el doctrinero debía ser quien se convirtiera en el mediador entre “lo sacro y lo profano a nivel colectivo. Era el hacedor de ritos que salvaguardaba la seguridad local y colectiva y por lo tanto, las autoridades indias se supeditaban en muchos casos”³²⁵ a él. Era quien, mediante el uso del poder simbólico, creaba necesidades religiosas en los indios y, a su vez, las suplía. Igualmente, era quien debía figurar como máxima autoridad, garantizando el cumplimiento de las labores tanto de los indios como del encomendero, en tanto elemento de cohesión social³²⁶.

A este respecto, Héctor Cuevas considera que el cura “se insertaba en las redes de poder y le tocaba negociar algunas condiciones con los indios, los libres y blancos agregados a los pueblos para que su posición y oficio no fueran incómodos en la población, buscando un equilibrio entre sus intereses y obligaciones administrativas y pastorales, con los de sus doctrinados y agregados no indios”³²⁷. Sin embargo, las fuentes no nos presentan esta búsqueda de equilibrio entre los intereses del cura y de los demás, más bien todo lo contrario, como sucede con el padre Pedro Pablo Fragosso en Cucunubá o con Fray Cristóbal Pacheco en Suta y Tausa. Por tales razones, para el territorio analizado podemos concluir que esta labor conciliadora es debatible puesto que

³²¹ Con esto de la firmeza de actitud se hace referencia a la posibilidad de acción que tiene el doctrinero, ante las medidas desmedidas y las imposiciones establecidas por el encomendero o ante acciones que según el criterio religioso católico se consideraban erróneas en los indios. Cuevas, “El Cura Doctrinero En La Antigua Jurisdicción de La Ciudad de Cali. Siglo XVIII.”

³²² López, “Los Hombres de Dios En El Nuevo Reino: Curas Y Frayles Doctrineros En Tunja Y Santafé.” 140

³²³ Cuevas, “El Cura Doctrinero En La Antigua Jurisdicción de La Ciudad de Cali. Siglo XVIII.” 37.

³²⁴ Cuevas, “El Cura Doctrinero En La Antigua Jurisdicción de La Ciudad de Cali. Siglo XVIII.” 37.

³²⁵ Cuevas, “El Cura Doctrinero En La Antigua Jurisdicción de La Ciudad de Cali. Siglo XVIII.” 44.

³²⁶ Cuevas, “El Cura Doctrinero En La Antigua Jurisdicción de La Ciudad de Cali. Siglo XVIII.” 40.

³²⁷ Cuevas, “El Cura Doctrinero En La Antigua Jurisdicción de La Ciudad de Cali. Siglo XVIII.” 35.

el cura doctrinero actúa en tanto agente político individual, claro es, esto no se puede generalizar, pero por lo menos brinda vestigios acerca de la relatividad del papel que desempeña el cura doctrinero en los diversos escenarios en los que hizo presencia.

Partiendo de esta aparente labor ejemplar a desempeñar por los mejores enviados por las órdenes, surge como factor opuesto la experiencia real vivida por los indios en encomiendas como las de Suta, Tausa y Cucunubá, en donde es claro el quiebre entre el imaginario del “buen cura” con la labor interesada, política e intencionada de aquellos que desempeñaron el cargo de doctrineros. Labor que será puesta en evidencia a continuación.

1.2 Los curas doctrinero en Suta, Tausa y Cucunubá

Entre 1550 y 1580, la figura del doctrinero neogranadino se transformó de la mano de quien se encontraba en la cabeza del arzobispado. Así, con Juan de los Barrios las pretensiones del arzobispo por transformar el sentido mismo de la imagen del sacerdote, se unieron con el interés por limitar el proceso de elección de los curas, como forma de incidir en la selección de ellos según sus cualidades y virtudes. Posteriormente, con la llegada de Zapata de Cárdenas en 1573³²⁸, se dio un viraje en las ordenaciones y postulaciones sacerdotales, al incluir dentro de los elegibles a hijos de padre español y madre indígena, es decir a curas mestizos³²⁹.

Las medidas arzobispales nos muestran cómo la escasez sacerdotal y la problemática con el idioma, el no conocimiento del mismo, influyeron en el proceso de evangelización. Así, en relación a la primera circunstancia, la poca presencia sacerdotal y la interrumpida evangelización influyó las prácticas de cristianización en la zona, pues como sucede en Tausa “consta y parece no haber habido en cada uno de ellos doctrinas más tiempo de cuatro meses en el año y el demás tiempo del año sin doctrina”³³⁰. Esto se suma a la rotación de curas, elemento clave, ya que diversas encomiendas conformaban una doctrina y queda claro en el siguiente fragmento “los pueblos de Simijaca, Suta y Tausa el dicho Gonzalo de León posee el día de hoy todos tres son una doctrina y esta repartida los tiempos que cada pueblo a de doctrinar el doctrinero y que

³²⁸ Cobo, “The Reception of Tridentine Catholicism in the New Kingdom of Granada, 1550-1650.” 94.

³²⁹ López, “Los Hombres de Dios En El Nuevo Reino: Curas Y Frayles Doctrineros En Tunja Y Santafé.” 146.

³³⁰ “Visita Miguel de Ibarra a Gonzalo de León venero encomendero de Suta”, 1594-1598, AGN, Sección Colonia (SC), Fondo Visitas Boyacá, leg 62, doc 5, f 335 R.

ordinariamente ha habido y hay en los dichos tiempos que ahí esta repartido en los dichos pueblos”³³¹.

En los pueblos encomendado de Suta y Tausa es posible rastrear la presencia de curas desde mediados del siglo XVI, de modo que es clara la presencia de las órden franciscana allí, y de los primeros intentos de evangelización en el pueblo de Ubaté, de modo que era necesario que los indios de Suta y Tausa se trasladaran hasta este lugar para recibir la doctrina. No obstante hacia 1585 es nombrado un cura para la doctrina de Suta y Tausa con la llegada de Juan Alonso del Pozo. Posterior a esto hacia 1595 llega Pedro de Aguirre quien hasta 1597 ejerce como cura doctrinero. Entre este año y 1600 no hay presencia de ningún sacerdote, y es posible rastrearlo nuevamente hacia 1600 con el nombramiento de Fray Cristóbal Rodríguez, poniendo en evidencia una presencia casi continua de curas en la zona.

Hacia comienzos del siglo XVII la presencia de curas doctrineros disminuye notoriamente, siendo amplios los espectros de tiempo en donde no es posible reconocer cura alguno, por ejemplo entre 1613 y 1637, que culmina con la designación de Francisco Humanes, o entre este año y 1649 con la llegada de Fray Antonio Solano. Es clave resaltar en este aspecto que hacia 1670 se da la separación de la doctrina de Suta y la de Tausa siendo nombrado en esta última Simón de Rosas y posteriormente en 1680 Francisco García.

Para el caso de Cucunubá se observa un caso similar no obstante, hay mayor presencia de curas doctrineros entre 1592 con Melchor Romero de Aguilar franciscano y 1614 con Ciliseo Francisco. A partir de este momento la presencia disminuye y se observa ocasionalmente uno que otro sacerdote como lo fueron Rodrigo Mantilla en 1631 y Fray Luis de Bervas en 1637. Lo anterior expuesto es producto de una pesquisa realizada en el Archivo General de la Nación, en la Sección Colonia en los Fondos Visitas Cundinamarca y Curas y Obispos, de modo que fue posible rastrear la presencia de estos sacerdotes mediante sus actas de nombramiento, pleitos por sus estipendios, o por ser mencionados.

Tras el rastreo y como se pone de manifiesto a lo largo de este capítulo, se puede afirmar que el tipo de doctrinero que existe en esta zona no converge con los ideales establecidos desde el deber ser siendo entonces uno con presencia relativa, que en ocasiones tiene acciones indebidas contra los indios, sin mayor práctica del ejercicio de los sacramentos, como se pondrá en

³³¹ “León Venero Gonzalo encomendero de Tausa, Simijaca y Sutatausa”, AGN, Sección Colonia (SC), Fondo Encomienda, leg 3, doc 3, f 471

evidencia con los ejemplos posteriores. Adicional a ello demuestra las dificultades de las políticas destinadas a la evangelización, permitiendo entrever los desvíos y formas que adquirió.

Ciliseo Francisco³³², Juan Alonzo Poso³³³, Francisco Humanes³³⁴ y Baltazar de Yepes³³⁵, entre otros, fueron curas franciscanos con una amplia presencia en la zona, como se mencionó en el capítulo anterior y doctrineros de las doctrinas de Suta, Tausa y Cucunubá entre 1550 y 1614. Por lo tanto, fueron personajes clave dentro del proceso de adoctrinamiento en la zona, como actores determinantes que se manifiestan como testigos durante las visitas, como veedores y testimonios en los pleitos por defensa de los cacicazgos, y como elementos determinantes dentro del orden colonial local.

Con los siguientes ejemplos es posible comprender la realidad de la presencia de los doctrineros, que significó no sólo castigos físicos, que permiten entender el modo en el que el uso de la violencia se convierte también en una estrategia de sometimiento, sino que a su vez arrojan luces sobre los curas doctrineros como aquellos sujetos que trastocan los designios jurídicos en los que se hace específico que no debían de tener excesivo dinero propio, ni debían aprovecharse de las propiedades, o de las limosnas (manifestado desde el Concilio de Trento³³⁶). Siendo efectivamente una manifestación con bastantes tonalidades matizadas, en relación a lo que debería haber sido.

El primero de ellos el del padre Pedro Pablo Frago de la encomienda de Cucunubá de don Pedro de Bolívar en 1589, quien es acusado por malos tratamientos, uso excesivo del cepo,

³³² “Ciliseo Francisco religioso franciscano electo cura”, AGN, Sección Colonia (SC), Fondo Curas y obispos, leg 21, d 90. ff 154-156.

³³³ “Juan Alonso Pozo cura Simijaca, Tausa y Suta”, AGN, Sección Colonia (SC), Fondo Curas y obispos, leg 21, doc 48.

³³⁴ “Francisco Humanes electo cura de Suta y Tausa franciscano”, AGN, Sección Colonia, Fondo Curas y obispos, leg 21 doc 107, f 444.

³³⁵ “Cacique de Cucunubá defensa de su cacicazgo”, 1617, AGN, Sección Colonia (SC), Fondo Caciques e indios, leg 6, doc 16. ff 589-613.

³³⁶ “CAP. II. Prohíbese absolutamente a los religiosos la propiedad. No pueda persona regular, hombre ni mujer, poseer, o tener como propios, ni aun a nombre del convento, bienes muebles, ni raíces, de cualquier calidad que sean, ni de cualquier modo que los hayan adquirido, sino que se deben entregar inmediatamente al superior, e incorporarse al convento. Ni sea permitido en adelante a los superiores conceder a religioso alguno bienes raíces, ni aun en usufructo, uso, administración o encomienda. Pertenezca también la administración de los bienes de los monasterios, o de los conventos a sólo oficiales de estos, los que han de ser amovibles a voluntad del superior. Y el uso de los bienes muebles ha de permitirse por los superiores en tales términos, que corresponda el ajuar de sus religiosos al estado de pobreza que han profesado: nada haya superfluo en su menaje; mas nada tampoco se les niegue de lo necesario. Y si se hallare, o convenciere alguno que posea alguna cosa en otros términos, quede privado por dos años de voz activa y pasiva, y castíguesele también según las constituciones de su regla y orden” S.a, “Concilio de Trento. Los Religiosos Y Las Monjas,” consultado en noviembre 22 de 2015, http://www.intratext.com/IXT/ESL0057/_P1H.HTM.

cobros de penas pecuniarias de hasta diez pesos a los indios para su uso personal, azotes debido a aparente amancebamiento, y prácticas como trasquilar y cortar el cabello, y el segundo el del padre Fray Cristóbal Pacheco quien en 1605 radica una petición por el no pago efectivo de su estipendio³³⁷, solicitando que “han manifestado los santísimos sacramentos a los dichos indios que ahora le promueven a los doctrinados y en necesidad se les acuda con la limosna”³³⁸ por su labor en la doctrina de Suta y Tausa

1.3 las dificultades del proceso

El factor lingüístico³³⁹ se convirtió en un tema clave en las dinámicas de evangelización que representó tanto inconvenientes como ventajas. Con Zapata de Cárdenas comenzó toda una labor por lograr que los sacerdotes aprendieran las lenguas de los indios, producto de las experiencias dominicas y franciscanas que consideraban que “la conversión de los indígenas sólo podía llevarse a cabo en su propia lengua”³⁴⁰. La enseñanza de la lengua se convierte en un aspecto fundamental desde el *Sínodo de Santafé* de 1556, pues se dispone que los encomenderos, adicional a instruir a los indios en la doctrina cristiana, debían “enseñarles la lengua castellana” o los indios a su cargo le serían quitados, luego de efectuarles una sanción adecuada. También los encomenderos debían encargarse de poblar asentamientos de modo que mediante la cercanía pudieran asistir a la iglesia, y generaran un “espacio propio para que los naturales aprendieran la lengua y costumbres de los cristianos”³⁴¹. No obstante, pese a esta apuesta, la monarquía buscaba el establecimiento de una lengua franca a lo largo del territorio que no sólo sirviera como

³³⁷ “El estipendio le dan con esta condición de que administre sacramentos, y en faltando a esta obligación en todo, no puede llevar nada de la limosna que le dan para su sustento. De la misma manera, el que faltó en parte debe restituir parte de su estipendio mas o menos proporcionado con la falta que hace, midiendo también lo que lleva con cuidado y trabajo de su parte” Además “los encomenderos que gozan de los tributos están obligados en conciencia a reparar, cuanto es de su parte, el daño que reciben sus indios de no tener cura que les administre sacramentos” Alonso De la Peña, *Itinerario Para Parrocos de Indios* (Madrid: C.S.I.C, 1995). 177.

³³⁸ “Fray Cristóbal Pacheco de la orden franciscana reclama limosna de estipendio por haber adoctrinado el pueblo de Cucunubá, Suta y Tausa” 1605, AGN, Sección Colonia (SC), Fondo Miscelánea leg 39, doc 43 f 298.

³³⁹ Según la catalogación realizada por el franciscano Fray Esteban de Asencio en 1585, los naturales de los alrededores de las ciudades de Santafé, Tunja y Velez pertenecían a la lengua mosca. Además esto es evidente en las visitas y pleitos analizados pues allí se habla de la lengua muisca como la lengua de los naturales. Humberto Triana, “El Ordenamiento Lingüístico En La Evangelización de Nuevo Reino de Granada,” *Universitas Humanisticas* 16, no. 27 (1987): 205–50.

³⁴⁰ López, *Tiempos Para Rezar Y Tiempos Para Trabajar*. 181

³⁴¹ Angélica Chica, “Aspectos Histórico-Tecnológicos de Las Iglesias de Los Pueblos de Indios Del Siglo XVII En El Altiplano Cundiboyacense Como Herramienta Para Su Valoración Y Conservación” (Universidad Nacional de Colombia, 2014). 99.

catalizador dentro de la evangelización, sino que permitiera el control socio-político sobre las poblaciones³⁴².

Este planteamiento de establecer una única lengua como mecanismo de homogeneización social emergía de la noción de Imperio propia del siglo XVI y que responde claramente a pensadores como Tomas de Campanella, ya que como afirmaba él todas las cosas del universo de Dios tienen un fundamento triádico que se condensa en “la lengua, la riqueza y la espada”, en donde la lengua “es el instrumento de la religión, de la prudencia, es decir, de los bienes del alma”³⁴³. Este sentido implícito de la lengua se convierte en la herramienta clave de Imperio pues permite llevar a cabo el ejercicio de poder sobre el espíritu y sobre el cuerpo, que en pretensiones simbólicas y fácticas aspiraba a dominar las costumbres locales, mediante la imposición de un orden que garantizara una sola comunidad y una misma unidad³⁴⁴. Pero, cómo es sabido, esta pretensión no logró ser alcanzada.

En el caso del territorio neogranadino, esta realidad es perceptible en la dualidad de medidas existentes. Por un lado, se impulsaba a los sacerdotes a aprender las lenguas indígenas y, por el otro, se les presionaba para que enseñaran e instruyeran la doctrina a los indios en latín, en un primero momento, y luego en castellano. Ejemplo de esta batalla, entre las diversas lenguas a enseñar queda de manifiesto en el siguiente fragmento: “Fray Luis Zapata de cárdenas y los franciscanos del Nuevo Reino se enfrentaron durante casi diez años por el tema del uso de la lengua indígena en la evangelización”³⁴⁵, factor que fue determinante para llevar a cabo la enseñanza de la doctrina cristiana.

El interés particular de esta discusión radicaba en cuál era el modo correcto y más fructífero para adoctrinar y, en consecuencia, llevar a cabo el cumplimiento sacramental. Por ejemplo, la confesión³⁴⁶, en tanto sacramento era de índole privada y, por evidentes dificultades en el lenguaje, debía ser presidido por un intermediario que era un mestizo o un indígena que servía a manera de interprete, lo que podía generar tergiversaciones y malos entendidos³⁴⁷.

³⁴² Cobo, “The Reception of Tridentine Catholicism in the New Kingdom of Granada, 1550-1650.”

³⁴³ Pagden, *El Imperialismo Español Y La Imaginación Política*. 92

³⁴⁴ Anthony Pagden, *El Imperialismo Español Y La Imaginación Política*, 92.

³⁴⁵ López, *Tiempos Para Rezar Y Tiempos Para Trabajar*. 184

³⁴⁶ “la práctica de la confesión no estaba extendida den los pueblos, sin mencionar la poca efectividad de una confesión en la que el doctrinero formulaba preguntas traducidas a la lengua muisca, cuyas respuestas no estaba en capacidad de entender” López, *Tiempos Para Rezar Y Tiempos Para Trabajar*. 189

³⁴⁷ Mercedes López da un ejemplo de esto en un relato de don Juan Ubatoque cacique del pueblo de Ubatoque que decía en 1594 al visitador Miguel de Ibarra que aquellos padres que no conocían la lengua habían tenido muchas

Esto permite pensar que el desconocimiento de la lengua actuó “como barrera para la cristianización de las prácticas cotidianas indígenas y el aprendizaje de la nueva doctrina”³⁴⁸ y, además, dificultó la enseñanza de algunas de las conductas y de los principios morales que se buscaban imponer. En este sentido, barrera lingüística no solo dificultaba la prédica sino que impedía “una relación personal entre colonizados y evangelizadores” en tanto los sacerdotes que no conocían el idioma “no podían representar su papel de pastores, tampoco podían ingresar en la intimidad de sus fieles a través de la confesión”. Pese a que por motivos de escasez de fuentes el sacramento de la confesión no se hizo visible en los casos abordados, si se presentan menciones dentro de las visitas, acerca de la lengua en la que se va a llevar el interrogatorio, siendo en su mayoría en lengua de los naturales, como es evidente a continuación “sea dada en este pueblo de este partido del rincon en la primera pregunta que de ellos se habiese ante a saber decreta de *atender por lengua de estos* la presente a visita”³⁴⁹.

Otro factor fundamental que dificultó la evangelización fue la dispersión³⁵⁰ de los indios, ya que el hecho de que vivieran lejos o no se encontrarán en un mismo espacio impedía la asistencia a misa. En este sentido, en el siguiente fragmento, vemos como el cura debía conocer la procedencia de los indios que iban a la misa, de modo que pudiera garantizar que asistieran pese a lejanía: “si en el teniendo su casas o [labradas] de asiento para que puedan acudir a misa y a la doctrina cristiana con sus mujeres y enviar a sus hijos si residen en sus poblados”³⁵¹. A este respecto, es pertinente pensar que esto que resultó ser un impedimento para los curas doctrineros, se convirtió en un modo de tomar distancia por parte de los indios y de no imbricación dentro del orden colonial que se buscaba establecer, es decir un táctica de resistencia, en contra de la estrategia usada por parte de las autoridades..

En este escenario surgieron varias formas de respuesta por parte de las autoridades coloniales. En 1559, el fiscal de la Audiencia García Valverde y, posteriormente, en 1575, el arzobispo Zapata de Cárdenas y el presidente Briceño consideraron que era “menester reunir a los indios en

dificultades para evangelizar, siendo necesario proveerse de otras personas, o dejando indios que murieran sin confesión. López, *Tiempos Para Rezar Y Tiempos Para Trabajar*, 191.

³⁴⁸ López, *Tiempos Para Rezar Y Tiempos Para Trabajar*. 187.

³⁴⁹ Visita Miguel de Ibarra a Gonzalo de León venero encomendero de Suta”, 1594-1598, AGN, Sección Colonia (SC), Fondo Visitas Boyacá, leg 62, doc 5. F 270V

³⁵⁰ Pacheco, “Historia Eclesiástica, La Evangelización Del Nuevo Reino, Siglo XVI.” 447.

³⁵¹ “Suta y Tausa investigaciones en repartimientos indígenas”, AGN, Sección Colonia (SC), Fondo Visitas Boyacá, 62, leg 17, doc 5, f 335 V.

poblaciones, a manera de los pueblos españoles”³⁵² como forma de consolidación de instauración del poder espiritual y temporal. Sin embargo, estas medidas no fueron eficaces y el problema de la dispersión continuó manifestándose, como vimos en el segundo capítulo, con los casos de las agregaciones de Suta, Tausa y Simijaca.

El tercer obstáculo al que se enfrentó el proceso evangelizador fue a la propia desorganización de las doctrinas, producto tanto de la dispersión social como de las tensiones presentes a lo largo de todo el proceso de consolidación de un nuevo orden administrativo, tanto civil como eclesiástico. Esto repercutió en la reducida articulación entre el alto poder eclesiástico y las labores concretas que se estaban efectuando a nivel local. Una coyuntura anclada directamente a las tensiones políticas latentes entre aquello que se establecía como orden y lo que se hacía realmente. Es decir, dentro del ejercicio de poder se suscitaron enfrentamientos, muchos de ellos originados en los intereses personales, entre sus actores, los curas, los altos mandos de la Iglesia, los encomenderos, la Real Audiencia etc., que dificultaron el diálogo y la cohesión. Ejemplo de ello es la poca organización que se hace evidente respecto a los interrogatorios que se les hacen a los indios tanto de Suta, Tausa y Cucunubá en las visitas, con respecto a las doctrinas, en donde se responde que están en malas o pobres condiciones³⁵³.

En este sentido, es posible pensar el inicial cristianismo neogranadino como aquella fórmula en la que “la invocación trinitaria, el signo de la cruz y algunos sacramentos (el bautismo, el matrimonio, raras veces la confesión)” se fusionaron con los intereses y las particularidades de los espacios a los que llegaban, limitado a trámites de “fidelidad” al rito más que de creencia³⁵⁴.

Finalmente, otra de las problemáticas a las que se tuvo que enfrentar constantemente el proceso fue la preservación del orden indígena, concretamente en relación a las celebraciones o manifestaciones nativas. Así, el objetivo principal era que ningún indio “en su pueblo y no en rancherías ni labranza no tengan santuarios ni ofrecimientos ni hagan borracheras con (...) ni bailes ni otros ritos ni ceremonias antiguas del tiempo de su infidelidad”³⁵⁵, además de que en las visitas había una parte concreta que preguntaba por

³⁵² Pacheco, “Historia Eclesiástica, La Evangelización Del Nuevo Reino, Siglo XVI.” 447.

³⁵³ “Capitán de Suta y sus títulos”, 1643, AGN, Sección Colonia (SC), Fondo Caciques e indios, leg 54, doc 31, ff 532-534 y “Visitas Luis Henríquez”, 1600, AGN, Sección Colonia (SC), Fondo Visitas Cundinamarca, leg 62, doc 5

³⁵⁴ López, *Tiempos Para Rezar Y Tiempos Para Trabajar*. 203.

³⁵⁵ “Visita Miguel de Ibarra a Gonzalo de León venero encomendero de Suta”, 1594-1598, AGN, Sección Colonia (SC), Fondo Visitas Boyacá, leg 62, doc 5, f 363 R

Yten si el cacique y capitanes siendo cristianos batizados viven como tales conforme a la lei evangelica si ellos o algunos de ellos yndios deste pueblo guardan todavía algunas ceremonias o ydolatrias del tiempo de su infidelidad adorando o sacrificando a sus ydolos o haciendo ofrecimientos en sus santuarios o si tienen otras supersticiones y ritos antiguos o tienen zeques y quienes y cuantos son y a dónde están ellos y sus santuarios³⁵⁶.

Lo cual demuestra que este fue otro de los grandes impedimentos para la iglesia, pues representaba, pese a que en el caso trabajo no se hace explícito, un peligro constante de retorno al error. En este sentido, es evidente de que manera convergen diversas dificultades que dificultan y limitan la labor del cura doctrinero, sumado al hecho de que como se mostraba en el segundo capítulo éste es un actor clave en el entramado de poderes locales y, por tanto, un actor político fundamental, que de una u otra manera lo sumerge en las redes sociales y lo configura como eje fundamental dentro de la sociedad colonial, inmerso dentro del orden social establecido desde la institucionalidad.

2. Los sacramentos el ciclo vital del cristianismo.

La enseñanza de los Sacramentos fue un factor determinante, que no sólo tenía como finalidad incorporar a los indios al ciclo vital del cristianismo, a través de la práctica efectiva de los ritos y misterios de la Iglesia, sino que en su esencia fue una estrategia en si misma de expansión de la doctrina cristiana. Se debe considerar entonces que mediante los sacramentos no sólo se buscaba el cambio efectivo de la fe, sino que se tenía como objetivo la mera adhesión al culto católico, pero es bastante posible que se haya dado de ese modo, como se pondrá de manifiesto a continuación.

Tras las disposiciones del Concilio de Trento sobre los sacramentos, la Iglesia americana, mediante el Concilio de Lima de 1551, adopta los intereses especiales en el ámbito tanto de la educación pastoral como de los aspectos doctrinales, de modo que fija el modo en el que se debe dar la enseñanza y los medios mediante los cuales se establecen las pautas para llevar a cabo el adoctrinamiento. Así, se establecen los lineamientos de acción respecto a los cuales se mencionaban aspectos de suma relevancia que debían ser tenidos en cuenta dentro del proceso de adoctrinamiento.

³⁵⁶ Yten si el cacique y capitanes siendo cristianos batizados viven como tales conforme a la lei evangelica si ellos o algunos de ellos yndios deste pueblo guardan todavía algunas ceremonias o ydolatrias del tiempo de su infidelidad adorando o sacrificando a sus ydolos o haciendo ofrecimientos en sus santuarios o si tienen otras supersticiones y ritos antiguos o tienen zeques y quienes y cuantos son y a dónde están ellos y sus santuarios” Tovar, *La Formación Social Chibcha*.

Sin embargo, en este escenario, el Concilio provincial mexicano de 1555 estableció la prohibición en torno a la administración de los sacramentos, al considerar que el control y el manejo de lo sagrado debía ser con decencia, celo y reserva y que debía guardarse el acceso a estos únicamente al virtuoso. Por tanto, ningún indio podía manejar este tipo de elementos, “comenzando a segregar a los indios de las actividades religiosas en su condición de infieles, lo cual aportaría elementos importantes para la traza y la definición espacial interna y externa de las iglesias”³⁵⁷.

Con el Sínodo de Santafé de 1556 se retoman las prácticas relativas al catolicismo, es decir el modo en el que debía comportarse y asumirse un nuevo cristiano un neófito

[P]asarían como todo infiel a conocer, en su propia lengua, el compromiso que asumían para ingresar al feligresado, serían entonces bautizados los niños hijos de fieles, y de allí en adelante desde la edad de 8 años quienes así lo pretendieran, deberían recibir 2 meses de instrucción de la fe católica, antes de acceder a ello. A ello seguiría el aprendizaje de los mandamientos a los que quedarían sujetos, las oraciones, sus obligaciones, bases del nuevo credo que luego se ampliarían, y la gracia del perdón de sus pecados al bautizarse. Quienes no pudieran aprenderlo por su avanzada edad o su inhabilidad recibirían la explicación de ello, y si voluntariamente lo pidieran, serían bautizados³⁵⁸.

Por tanto, las obligaciones del cura radicaban en doctrinar a los indios, administrándoles debidamente los sacramentos claves de la vida cristiana bautismo, el matrimonio y la extremaunción e instruyéndolos en los dogmas de la fe. Éstos debían tener un especial cuidado de los niños, ya que eran el primer eslabón dentro del cuerpo social a evangelizar, siendo dispuestas escuelas de doctrina para ellos.

Para analizar la importancia de los sacramentos se debe, en un primer momento, entender cómo se llevaba a cabo el proceso de enseñanza de la religión católica. Así, las prácticas de repetición, de enseñanza y explicación de las oraciones y la asistencia a misa pretendían que la población de indios se acercara y comprendiera los postulados base de la Iglesia. Para ello era clave que se logaran entender los artículos de la fe y que éstos fueran considerados verdaderos. Es aquí donde se inserta, y prevalece, la idea constante del después de la vida, de la muerte, del cielo y del infierno, pues “sirve la fe y el creer lo que Dios nos dice, porque como todos los hombres desean vivir para siempre y tener descanso sin fatiga ni trabajo, desean ir donde tengan

³⁵⁷ Chica, “Aspectos Histórico-Tecnológicos de Las Iglesias de Los Pueblos de Indios Del Siglo XVII En El Altiplano Cundiboyacense Como Herramienta Para Su Valoración Y Conservación.” 93.

³⁵⁸ Chica, “Aspectos Histórico-Tecnológicos de Las Iglesias de Los Pueblos de Indios Del Siglo XVII En El Altiplano Cundiboyacense Como Herramienta Para Su Valoración Y Conservación.”103.

todo este bien y si no saben donde lo hay no se moverán a ir a buscarlo a ninguna parte”³⁵⁹. Modificando la vida de los indios en tanto relaciona el buen vivir en el cielo con el trabajo excesivo en la tierra, es decir en vida, de modo que permite anclar de nuevo, como se mencionó, la tributación, el trabajo y la explotación con la buena práctica cristiana y el ejercicio religioso.

En este sentido, los sedimentos morales y teológicos presentes en la enseñanza del cristianismo son, en primer lugar, “creer en un solo Dios todopoderoso y así lo habéis de creer bien y verdaderamente, como buenos cristianos e hijos de Dios”³⁶⁰. En segundo, creer que Dios es creador, es decir que es omnipotente, omnisciente y que, además, debido a su gracia creó a todas las criaturas del mundo, convirtiéndose en una figura clara de cohesión alrededor del génesis y, a su vez, en forma de justificar el proceso mismo de conquista. Por tanto, mediante el discurso se buscaba generar convencimiento respecto a la labor misional que tenían los venidos de Europa en territorio recién descubierto, como se pone de manifiesto

Es el que crió en el principio del mundo a un hombre y una mujer de donde todos nosotros y vosotros venimos, los cuales es llamaron, el hombre Adán y la mujer Eva, y estos fueron nuestros primeros padres, los cuales como tuvieron muchos hijos e hijas y se casaron los hombres con las mujeres, vinieron hinchando el mundo de gentes por todas las partes de él, y así unos fueron hacia Castilla y otros vinieron a Indias, y los que fueron a Castilla engendraron a nuestros padres y nuestros padres a nosotros, y los que vinieron a Indias engendraron a vuestros padres y a todos aquellos de quien vosotros venís, de suerte, hijos míos, que todos somos hermanos y parientes descendientes de un padre y de una madre primera³⁶¹.

Por tanto, como parte de la visión original no sólo de la creación, sino de la llegada española a territorio americano Dios y Santa María son ejes fundamentales³⁶². En tercero, entender y creer que Dios es salvador. Un principio que se enseña mediante el uso de ejemplos en los que se muestra la imagen vengativa y de enojo de Dios ante el no cumplimiento de lo mandado y la desobediencia, “por lo cual Dios se enojo con él y le quitó muchos de los bienes que le había

³⁵⁹ Fray Luis Zapata de Cárdenas, *Primer Catecismo En Santa Fe de Bogotá (1573-1590)* (Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano., 1988). 106.

³⁶⁰ Zapata de Cardenas Fray Luis, *Primer Catecismo En Santa Fe de Bogotá (1573-1590)*, 107.

³⁶¹ Zapata de Cardenas Fray Luis, *Primer Catecismo En Santa Fe de Bogotá (1573-1590)*, 111.

³⁶² Según el Sínodo de Santa fe “- Título Primero. Capítulo 1. Apartado 1. Que a los naturales de los pueblos de indios “especialmente les enseñen, como se han de signar, y santiguar con la señal de la Cruz, diziéndoselo en romance, porque mejor lo puedan entender y aprender: y que han de creer en la Santissima Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres personas, y un solo Dios verdadero, y los catorce artículos de la Fe: y los diez mandamientos de la Ley de Dios, amonestandoles que se guarden de los quebrantar. Y declaralles quales son los siete pecados mortales para que lo sepal, y mejor se puedan guardar de caer en ellos: y esenienles la Confesión general, y las obras de Misericordia espirituales y corporales; y las Virtudes Theologales, y Cardinales, y los dones del Espíritu Santo, y los cinco sentidos corporales, y las Oraciones de el Pater noster, Ave Maria, Credo y Salve Regina en romance, y amonestenles a todos, que los procuren saber bien y distintamente”. Romero, “Los Pueblos de Indios En Nueva Granada: Trazas Urbanas E Iglesias Doctrineras.” 191.

dado, entre los cuales bienes uno de ellos era que todas las criaturas quedaban sujetas a lo que él mandaba, y en castigo de su pecado quiso Dios que desobedeciesen y les fuesen enemigos”³⁶³. En cuarto, la glorificación de Dios como factor determinante. En quinto, la enseñanza a los indios de que Dios envió a Jesús su único hijo y que los feligreses deben creer que fue concebido por el Espíritu Santo en la virgen María. En sexto, propagar entre los creyentes el hecho de que Jesucristo nació de la Virgen María y que ella fue su madre siendo virgen y luego de tenerlo continuo siéndolo. En séptimo, entender que el hijo de Dios murió en la cruz por la redención de los pecados del mundo y, en octavo y último, creer que Jesucristo bajó al infierno y sacó de allí a los santos que se encontraban esperándolo, para lograr el acceso al cielo, producto del pecado original de los hombres, lo cual los obligaba a ir al infierno, pero que pese a ello “fue Dios tan misericordioso, que aunque castigaba con penas de infierno a los que eran sus enemigos, pero a los que procuraban de hacer lo que Él les mandaba recíbalos en su gracia”³⁶⁴ y permitió que su hijo único viniera al mundo a redimir los pecados por su entera gracia. Junto a este último principio se suma la creencia de que Jesucristo resucitó de entre los muertos y subió en cuerpo y alma al paraíso, para venir luego (en el fin del mundo) a juzgar tanto a los vivos como a los muertos.

Este *corpus* teológico da cuenta de la cristianización o expansión del cristianismo a partir de cuatro ejes de acción, la primacía del monoteísmo, el protagonismo del dogma escrito, la ambición de universalidad y la exclusión a toda forma de creencia distinta³⁶⁵. Es innegable que el cristianismo, en sus primeros momentos, fue de carácter público, ceremonial y colectivo, pero que se imbricaba constantemente con el ideal de lograr el convencimiento y la fe en los indios.

A propósito de la formalización de estas creencias en prácticas efectivas, se suscita la obligación tanto de los doctrineros de decir la misa³⁶⁶ como de los indios a asistir, pues la misa “es el verdadero sacrificio que a Dios se le ofrece desde su Iglesia y el más perfecto y agradable

³⁶³ Zapata de Cardenas Fray Luis, *Primer Catecismo En Santa Fe de Bogotá (1573-1590)*, 113.

³⁶⁴ Zapata de Cardenas Fray Luis, *Primer Catecismo En Santa Fe de Bogotá (1573-1590)*, 121.

³⁶⁵ Bernand and Gruzinski, *De La Idolatría. Una Arqueología de Las Ciencias Religiosas*. 20.

³⁶⁶ Existen fiestas a las que los naturales que vivían en los pueblos de indios estaban obligados a guardar, producto de la Bula de Paulo tercio, que serían “todos los domingos del año, la circuncisión, la pascua de reyes, los tres primeros días de las tres pascuas del año: resurrección, pentecostés, navidad; el día de la ascensión, el Corpus Christi, las fiestas de natividad, anunciación, purificación, las fiestas de San Pedro y san Pablo” Zapata de Cárdenas, *Primer Catecismo En Santa Fe de Bogotá (1573-1590)*. 128.

que jamás se ofreció ni se le pudo ofrecer, y que este es el propio oficio del sacerdote”³⁶⁷. La misa, en definitiva, era el espacio real en el que vuelve a la vida, se rememora, la última cena de Jesucristo y en la cual, mediante la eucaristía y en memoria de la pasión de Cristo, se consagra la hostia por el cuerpo y la sangre de Jesús³⁶⁸. Siendo entonces la misa el lugar en el que se lleva a cabo el sacramento de la Eucaristía, es decir el sacramento del cuerpo y la sangre de Jesús.

2.1 El bautismo³⁶⁹

Y Jesús, después que fue bautizado, subió luego del agua; y he aquí los cielos le fueron abiertos, y vio al Espíritu de Dios que descendía como paloma, y venía sobre él. Y hubo una voz de los cielos, que decía:
Este es mi Hijo amado, en quien tengo complacencia.

(Mr. 1.9-11; Lc. 3.21-22)

Desde el inicio de la predica cristiana, en el siglo IV, el bautismo se convierte en un factor determinante, que no sólo implica el ingreso dentro de una comunidad de fe, sino que simbólicamente mediante el agua, se limpia el pecado y se acepta la fe de Dios. El bautismo en tanto puerta de entrada que hace al creyente cristiano, y a su vez miembro de la Iglesia, da la gracia de ser hijo de Dios y permite el renacimiento del hombre para la salvación. Este sacramento es uno de los más importantes dentro de la Iglesia siendo fundamental para ser participe del cuerpo de la Iglesia.

A partir de esto, el bautismo será uno de los elementos clave del discurso evangelizador, respondiendo a la necesidad de iniciar al indio dentro de la vida cristiana y recibiendo con éste el hecho de ser hijo de Dios. Este sacramento se encuentra presente a lo largo de las visitas a los diversos pueblos encomendados, siendo fundamental para comprender la labor evangelizadora. En ellas, se hace mención del bautismo como una pregunta concreta, siendo claro el interés por parte del visitador de saber si los indios en general habían sido bautizados, no obstante se tiene un interés particular por el bautismo de los caciques, “y que indios hay en las parcialidad de cada una y si el cacique y todos los demás indios de dicho pueblo son cristianos viejos bautizados o hay alguno que no lo sean, ítem, si tiene este pueblo doctrina todo el año o que tiempo le esta

³⁶⁷ De la Peña, *Itinerario Para Parrocos de Indios*. 181 además “era costumbre juntarse todos los indios e indias (xxx) en esta iglesia a misa y rezar y debiendo aquel día tener libertad sin mas” en “Suta y Tausa investigaciones en repartimientos indígenas”, AGN, Sección Colonia (SC), Fondo Visitas Boyacá, leg 62, doc 5, f 335

³⁶⁸ Zapata de Cárdenas, *Primer Catecismo En Santa Fe de Bogotá (1573-1590)*.183.

³⁶⁹ “porque en los principios del cristianismo es bien que se entienda la santidad de los sacramentos y la reverencia que les han de tener, y la santidad y respecto con que los han de recibir, se manda que todos los sacerdotes se conformen en mandar que el hubiere de ser baptizado lo traigan a la iglesia con el mejor ornato que pudieren”

repartido y quienes sirven”³⁷⁰ o, para el caso de Suta y Tausa, igualmente “si dichos caciques y capitanes y los demás indios siendo bautizados viven como tal en conformidad a la ley evangélica o si guardan alguna de sus ceremonias y doctrinas de este tipo de su infidelidad y haciendo sacrificios en sus santuarios”³⁷¹. Una insistencia que pone de manifiesto la importancia de la figura del cacique y la relevancia que tenía que fuese bautizada la autoridad indígena. Ello debido a que mediante el ejemplo y lo que representaba simbólicamente el Cacique, era un referente para los demás miembros de la comunidad, es decir, bautizar al máximo líder político implicaba abrir la puerta para hacerlo con los demás.

Por otra parte, es fundamental entender cómo desde la edificación de las primeras piedras de las Iglesias se pensaba la pila bautismal como elemento necesario, pues allí “se consume el agua bendita donde se hubiere bautizado a la criatura por razón del olio que se le pone al bendecir el agua, y advertirá el sacerdote que este la dicha pila cerrada con una tabla y muy limpia (...) y haga adornar la dicha capilla cuando se hubiere de bautizar algún niño”³⁷².

En el caso concreto del bautismo existía una preferencia por la población infantil³⁷³, puesto que los mas jóvenes representaban la posibilidad desde los inicios de ser los futuros feligreses, además de tener menor arraigo directo por la experiencia a sus costumbres anteriores. En efecto en el campo de la evangelización, “los niños, o muchachos de la doctrina, ocupaban un lugar fundamental. Los sacerdotes centraban la enseñanza de las oraciones y de la doctrina en la población infantil; los niños asistían cada mañana a la doctrina, pues sobre ellos se había puesto el énfasis de la evangelización”³⁷⁴.

Por tanto, el adoctrinamiento³⁷⁵ de los niños fue una estrategia de cristianización en si, pues “los franciscanos, como bien decía Fray Pedro Simón, escogieron como centro de su trabajo a los

³⁷⁰ “Visita Miguel de Ibarra a Gonzalo de León venero encomendero de Suta”, 1594-1598,AGN, Sección Colonia (SC), Fondo Visitas Boyacá, leg 62, doc 5. f 421 R

³⁷¹ “León Venero Gonzalo encomendero de Tausa, Simijaca y Sutatausa”, AGN, Sección Colonia (SC), Fondo Encomienda, leg 3, doc 3, f 381 R.

³⁷² Zapata de Cárdenas, *Primer Catecismo En Santa Fe de Bogotá (1573-1590)*. 58.

³⁷³ “obedezcan al sacerdote o religioso que esta en la doctrina de este pueblo y acudan a la iglesia y a misa y a la doctrina. Traer a bautismo a sus hijos, recibir los sacramentos y no oculten ni escondan a los dichos sus hijos para que no vengan a la doctrina antes bien envíen a ella y los manifiesten a los dichos sacerdotes y todos los indios obedezcan a sus capitanes y a los dichos capitanes de indios a su cacique y el que no lo cumpliere será castigado corregido por el propio caso” en “Visita Miguel de Ibarra a Gonzalo de León venero encomendero de Suta” , 1594-1598,AGN, Sección Colonia (SC), Fondo Visitas Boyacá, leg 62, doc 5. f 364R

³⁷⁴ López, *Tiempos Para Rezar Y Tiempos Para Trabajar*. 132.

³⁷⁵ Dentro del escenario bautismal, fue relevante el papel de los padrinos ya que ellos eran quienes garantizaban el buen comportamiento y la enseñanza del menor, que, según el registro de libros bautismales de Nuestra señora de

niños hasta los quince años y a las niñas hasta los doce. De manera que desde muy pequeños, los indígenas entraban en contacto con las oraciones y catecismo, aunque de forma limitada por los inconvenientes que ya se han visto como la lengua y el interés de los doctrineros”³⁷⁶

Este sacramento también tenía finalidad diferenciada con respecto a la edad, pues si eran adultos “el que se hubiere de bautizar sea de suerte que el agua caiga dentro y en ninguna manera fuera del la pila por el santo olio dicho”³⁷⁷, además de que según el Título Primero. Capítulo 4. Apartado 9 del Sínodo de Santafé “mandamos que ninguno Sacerdote baptise *Yndio ninguno adulto de ocho años* adelante, sin que primero por espacio de dos meses sea instruido en las cosas de nuestra Santa Fe Catholica”³⁷⁸.

Con respecto a lo anterior un documento de Cucunubá da cuenta de un listado de niños y de niñas a adoctrinar, en el que son evidentes cincuenta y tres nombres entre niños y niñas o como dice tal “muchachos y muchachas, niños y niñas de la doctrina de la parte de cacique de Cucunubá”³⁷⁹, en el cual se mencionan algunos nombres como Ehoya, Camga Cua, Naymacca y Saca Muse, quien, al lado, es renombrado como Pedro-aspecto bastante diciente-. Los anteriores son parte de un grupo de 17 niños que conforman el listado del cacique, sumado a dos niñas Gargay y Piraguay. Por su parte, el Capitán Largo menciona que de su parte existen 12 niños y 8 niñas, sumado a los que corresponden a la zona del Capitán Michigüey que son 12 niños y una niña llamada Pisaguey. Esto para un total de 52 niños dentro de la doctrina de Cucunubá, siendo un número bastante considerable, cuya finalidad radica en ser evangelizados. Respecto a los nombres el hecho de que sean evidentes los intentos por renombrar o por designar con nombres en castellano, indica no sólo la transformación de un orden a otro, sino también la incorporación de la lengua.

En síntesis el sacramento del bautismo, y con ello la importancia de la población infantil, es fundamental para comprender el inicio del camino hacia el adoctrinamiento, siendo el peldaño más importante para poder ingresar en la comunidad cristiana. No obstante pese a no ser abundante, y por escasez de fuentes al no ser posible rastrear los libros bautismales para corroborar, parece ser que por la falta de presencia de los sacerdotes, en ocasiones algunos

las Nieves, permite ver que el encomendero Joseph de Rojas de Cucunubá fue padrino junto con su esposa, de diversos indios.

³⁷⁶ López, *Tiempos Para Rezar Y Tiempos Para Trabajar*. 193.

³⁷⁷ Zapata de Cárdenas, *Primer Catecismo En Santa Fe de Bogotá (1573-1590)*. 58.

³⁷⁸ Romero, “Los Pueblos de Indios En Nueva Granada: Trazas Urbanas E Iglesias Doctrineras.” 192

³⁷⁹ “Cucunubá y Bobota: título. lista de menores para doctrinar”, 1576, AGN, Sección Colonia (SC), Fondo encomiendas, leg 31, doc 40.

adultos morían sin ser bautizados, siendo clara también una ambigüedad frente a las intenciones de expandir el cristianismo, puesto que si este era uno de los pilares que sostenían el proyecto evangelizador, cómo era posible ver algunos sin hacer parte de ello. Otra lectura que sugiere puede ser la resistencia de los indígenas a ser evangelizados, es decir, el hecho de que no hayan sido bautismos mayoritarios, indica que o por omisión o con intención los indios no participaron en esto.

2.2 El matrimonio y la extrema unción.

El matrimonio, en tanto sacramento, tenía como finalidad la santificación cristiana de la unión de un solo hombre con una única mujer, para siempre y con la finalidad de cumplir las labores maritales de esposo y esposa. Este fue uno de los elementos clave para la ruptura de algunas de las instituciones informales que prevalecían en las comunidades de indios, fue el mecanismo de control tanto de la población como de las relaciones sexuales. Pues mediante ello, los curas garantizaban que no existieran relaciones extra-maritales³⁸⁰, ya que se oponían tajantemente al amancebamiento, referencia constante en las fuentes de Suta, Tausa y Cucunubá, defendiendo el hecho de que los caciques debían ser casados y que no debían mantener ninguna relación aparte³⁸¹. Por consiguiente, este sacramento era fundamental pues permitía que el sacerdote, reconociendo la “incapacidad” de los indios de profesar otro estado, estableciera en esta institución el modo de evitar “graves daños que de no casarse siguen como es de estar siempre amancebados, o no multiplicarse y quedar las tierras desiertas”³⁸².

Las dificultades que tuvo la administración e imposición de este sacramento quedan expuestas en el relato de Anton Pinche, indio de Cucunubá³⁸³, quien por encontrarse en amancebamiento

³⁸⁰ “los dichos caciques y capitanes e indios han acostumbrado a tener indias por mancebas de mas de las mujeres legítimas que tienen con quien están casados y según orden de la santa madre iglesia y en ella han tenido y tienen hijos disculpándose son de alegar costumbre antigua que entre ellos... y porque de haber consentimiento de amancebamiento lo podría ser el dicho amancebamiento conparental suya o unas de otras de secundaria ofensa de dios nuestro señor y para lo que deben cesar semejantes inconvenientes” en “Visita Miguel de Ibarra a Gonzalo de León venero encomendero de Suta”, 1594-1598, AGN, Sección Colonia (SC), Fondo Visitas Boyacá, leg 62, doc 5. f 363 v.

³⁸¹ “Yten si el dicho cacique y capitanes siendo casados según orden de la Santa Madre Iglesia tienen sola su mujer o tienen allende della otras y cuantas son y de que edad y si están y duermen en sus cercos y buhíos y si trata con ellas carnalmente y de que otro ministerio le sirven y si alguna dellas es su parienta u unas de otras” Tovar, *La Formación Social Chibcha*. Número de página.

³⁸² Zapata de Cárdenas, *Primer Catecismo En Santa Fe de Bogotá (1573-1590)*. 74

³⁸³ “Antón indio que pues se tenía amonestado para casarse con Anna india de dicho pueblo porque no acababa de hacerlo con (xx)” “Encomienda de Cucunubá y Bobotá demanda por agresión” 1603, AGN, Sección Colonia (SC), Fondo Caciques e indios, leg 36, doc 22. f 943

con una india, no podía acceder al matrimonio con otra mujer, lo cual generó una pelea con el cura y el encomendero, que traería problemas graves para el indio, ya que él caería en el impulso de golpear y acuchillar en la cabeza al sacerdote. Esto es un claro ejemplo de que no había un claro entendimiento por un lado del sacramento del matrimonio, en tanto lo que implicaba casarse un hombre y una mujer, y, por otro, los posibles intereses que existían alrededor de la figura misma del matrimonio, es decir puede que simplemente no les interesaría casarse a lo católico y preferían mantener sus relaciones personales del modo en el que las manejaban previamente.

Complementarios a este sacramento, se encuentran la extremaunción, por un lado, y la confesión, por el otro, estas como parte del camino hacia la cristianización. Respecto al primero surgen diversos interrogantes, pues por un lado es clave entender que es considerado como sacramentos, pero en la práctica es muy evidente si se asumía como sacramento o era comprendido como un rito o ceremonia que correspondía no sólo al hecho de testar previo a la muerte, que no es muy claro en las fuentes analizadas, sino que implicaba el morir en “paz” y posteriormente ser enterrado en un cementerio. Según el Título Primero. Capítulo 4. Apartado 30 de Sínodo de Santafé se dispone

[Q]ue todos los que fueren Christianos quando mueran sean enterrados en la Yglesia, y cimiterio, y sean llevados con la Cruz, y agua bendita y con el Oficio de finados que a todos los Christianos se suele hacer Y esto se guarde en los Pueblos de Yndios donde ai Cura. Y para los Yndios que no son Christianos se señale un lugar publico a vista del Pueblo donde los difuntos sean enterrados. Y hagan a todos los Yndios Christianos que traigan los cuerpos difuntos que tienen en sus casas, y en otros sepulcros a enterrar en este lugar por quitar los inconvenientes que se siguen de tenerlos en sus casas. Y el Sacerdote, o Español que a esto se hallare no permita llorar al difunto mas de un dia, y al tiempo que lo enterrare hagale descubrir el rostro para ver si es él, o otro no consintiendo que les pongan mas ropa que la mortaja, ni después de enterrado sobre la sepultura comida, ni bebida, ni otra cosa³⁸⁴.

Lo anterior pone de manifiesto la importancia del ritual, antes y después de morir, puesto que previo a fallecer debía llevarse a cabo la confesión, y posterior a morir y tras efectuar de la extremaunción, se debía acatar la práctica de sepultura católica, ello evitando cualquier tipo de manifestación de cultos indígenas. Esta preocupación puede ser vista a través de las visitas revisadas, puesto que para el caso de Suta y Tausa se resalta que se pregunta por el adecuado bautizo y matrimonio, y por las prácticas de entierro y sepultura, como se muestra ahora “enterrar los muertos o si sea han muerto de algunos indios sin bautismo y confesión por culpa y

³⁸⁴ Romero, “Los Pueblos de Indios En Nueva Granada: Trazas Urbanas E Iglesias Doctrineras.” 192.

negligencia de los sacerdotes”³⁸⁵. Ante tal cuestionamiento lo que se hace evidente es que según los testimonios de los mismos naturales “se mueren muchos indios e indias sin confesión por estar en tanto tiempo sin sacerdote en especial en enfermedades de viruela y catarro”³⁸⁶, y que muchos no se lograba enterrar a los muertos, y que muchos de ellos murieron sin bautismo ni confesión³⁸⁷. Esto producto de la ausencia y de la ineficacia en la labor del cura doctrinero.

A partir de lo anterior, se observa que no era muy eficaz la labor del cura en tanto que no lograba evitar este tipo de sucesos, ello producto de la presencia ocasional de los curas doctrineros, puesto que como se ha hecho explicito hasta el momento uno de los mayores inconvenientes era el reducido numero de curas, y el poco tiempo que se encontraban en las doctrinas, pues al hacer presencia únicamente 2 o 3 meses a lo largo del año, descuidaban la labor evangelizadora en si misma. A través del ejemplo mencionado es indiscutible que pese a que el mayor interés era extirpar la idolatría, se estaba dejando un amplio espacio para el retorno a las antiguas creencias ante un factor tan fundamental como la muerte. Es obvio que la muerte se constituye como un elemento vital dentro de las prácticas religiosas tanto indígenas como católicas, para el último caso esto es un punto recurrente en las visitas, pues en ellas se menciona acerca de los lugares para enterrar a los muertos, “los sacerdotes doctrineros en sus doctrinas tienen pues la costumbre de llevar a los indios por las casas que hacen tres cuatro y mas indios de esos y por enterrar a los que mueren llevan a peso o mantas”³⁸⁸.

En resumen pese a que los sacramentos se consideran dentro de deber ser y según los estamentos de la Iglesia como parte del ciclo vital del cristianismo, es evidente las dificultades que tuvieron los curas doctrineros para llevarlos a cabo, no sólo por su reducida presencia, sino también por la respuesta y la resistencia por parte de las comunidades indígenas ante ellos. Demostrando que las pretensiones evangelizadoras en perspectiva amplia presentaron problemas de adopción por parte de los indios, de enseñanza, instauración y aún más fueron llevadas a cabo intermitentemente.

³⁸⁵ “Visita Miguel de Ibarra a Gonzalo de León venero encomendero de Suta”, 1594-1598, AGN, Sección Colonia (SC), Fondo Visitas Boyacá, leg 62, doc 5. f 295 V

³⁸⁶ “Visita Miguel de Ibarra a Gonzalo de León venero encomendero de Suta”, 1594-1598, AGN, Sección Colonia (SC), Fondo Visitas Boyacá, leg 62, doc 5. f 335 R

³⁸⁷ “enterrar los muertos o si se han muerto algunos indios sin bautismo y confesión” en “Suta y Tausa investigaciones en repartimientos indígenas”, 1594-1598, AGN, Sección Colonia (SC), Fondo Visitas Boyaca, leg 62, doc 5, f 295 V.

³⁸⁸ “León Venero Gonzalo encomendero de Tausa, Simijaca y Sutatausa”, AGN, Sección Colonia (SC), Fondo Encomienda, leg 3, doc 3, ff 421R

3. Capillas doctrineras: espacios de evangelización.

El espacio no sólo se constituye en un escenario imprescindible para la acción humana, sino que su ordenamiento representa e inculca un orden social y unas creencias cosmológicas.

Martha Herrera³⁸⁹

La presencia de las diferentes órdenes religiosas en el territorio neogranadino posibilitó la consolidación de relaciones de poder en las que la predominancia de la cristianización era evidente. A este respecto, se hizo necesaria la construcción de espacios propicios para la evangelización, en los cuales fuese posible enseñar la doctrina, y con los cuales se posibilitaba un nuevo ordenamiento del espacio.

Para el caso del territorio de altiplano cundiboyacense fueron las instrucciones del Oidor Tomás López, en 1560, las que consolidaron los cimientos para las reducciones dentro de las poblaciones indígenas, siendo objeto primordial agregar diferentes poblaciones en un solo lugar. Esto con la finalidad de facilitar y regular los cobros del tributo y facilitar el proceso de evangelización en sí mismo³⁹⁰. No obstante la imposibilidad de llevar a cabo este tipo de reducciones, puso en evidencia la construcción de las primeras “iglesias primitivas”³⁹¹, las cuales se consideraban precarias e indebidas para ofrecer una buena doctrina. Ello ya que para la construcción de las iglesias se hacía necesaria mano de obra indígena, además de organización y un espacio propicio destinado para su construcción.

Así pues, las primeras iglesias aparecen de la mano de los primeros intentos por organizar y reducir, no obstante esto no llega a efectuarse en su totalidad, emergiendo las iglesias de tapia. Posteriormente los templos se ubican como factor esencial dentro del trazado de los pueblos y de las ciudades, y es allí donde surgen las iglesias doctrineras como espacios destinados claramente para la evangelización. Por ello en este apartado se pretende analizar el tránsito de la arquitectura de las iglesias, ello definiéndola como aquel espacio provisto para el adoctrinamiento.

³⁸⁹ Herrera, “Los Pueblos Que No Eran Pueblos.”

³⁹⁰ “Primeramente mándese notificar al encomendero cuyo pueblo e indios pretendiere ajuntar y poblar que juntamente que se halle presente los susodichos cada uno se junten conjuntamente con el encomendero el religioso o sacerdote que doctrinare a los dichos indios pasares y daréis por vista de ojos el termino del dicho pueblo y señalaréis la parte y lugar mas conveniente para juntar los dichos indios y hacer el dicho pueblo procurando que el dicho sitio y lugar sean sanos” “Cucunubá y Bobota: título. lista de menores para doctrinar”, 1576, AGN, Sección Colonia (SC), Fondo encomiendas, leg 31, doc 40, f 566 R.

³⁹¹ Nombre utilizado por Guadalupe Romero Sánchez para referirse a las primeras iglesias o templos construidos en las encomiendas.

3.1 Las primeras iglesias

El concepto que tenía la Corona Hispánica respecto al cómo debía llevarse a cabo la evangelización puede distinguirse en tres momentos, el primero caracterizado por la etapa de la Conquista y los primeros intentos de colonización, en donde los bautismos colectivos fueron predominantes; el segundo parroquial y misional, en el que la labor evangelizadora y la consolidación de espacios propios para la evangelización fueron protagonistas y, en tercero, el de la de consolidación del proyecto cristiano³⁹².

Este apartado se centra en estos dos primeros momentos, pues es entre mediados del siglo XVI y el XVII que la evangelización se vislumbra como parte fundamental del proceso de conquista y consolidación de un nuevo poder político y religiosos, en donde la “meta de la salvación de las almas indígenas”³⁹³ deja de ser el fundamento. Ese cambio significativo que posicionaba la labor espiritual y la política en un solo *corpus*, hizo uso de la consolidación de nuevos sistemas de colonización y la construcción de templos como máxima expresión de la relación evangelización y arquitectura³⁹⁴.

Centrándonos en Suta y Tausa, la visita de Diego de Villafañe de 1563³⁹⁵ enuncia la necesidad de construir templos propicios para la evangelización conforme a la designado por la Real Audiencia. En este sentido, Sandra Reina menciona que aunque, desde 1548, es clara la “existencia de un edificio para iglesia en el valle de Suta, a donde acudían los de Tausa. Sin

³⁹² Ybot León, “La Iglesia Y Los Eclesiásticos Españoles En La Empresa de Indias.” in *Historia de América Latina*, ed. A Ballesteros (Barcelona, 1954), 362.

³⁹³ Cornelis. Goslina, *Templos Doctrineros Neogranadinos*, ed. Universidad del Valle., Cuadernos (Calí, 1972). 12

³⁹⁴ Aquí es necesario tener en cuenta que desde lo establecido en las Leyes de Burgos de 1512, se ordenaba a los indios permanecer en doctrina cristiana, lo cual en un primer momento, previo a la aparición de los templos pudo “haberse realizado dentro de la misma casa para la iglesia que debían construir para los indios, marcando esta una actividad adicional a las cotidianas de las iglesias de los españoles y que daría, seguramente, lugar a la destinación de un espacio diferente en las iglesias construidas posteriormente, como fueron las capillas abiertas y los soportales o ante iglesias. Teniendo en cuenta que a estas primeras iglesias de pueblos de indios el cura llegaba con el Santo Sacramento y se le volvía a llevar consigo al partir, estas casas para las iglesias habrían sido concebidas como un lugar principalmente para el adoctrinamiento e instrucción, pero asistirían a misa en las iglesias de los españoles o en estas casas cuando el cura fuera al pueblo o lugar del asentamiento” Chica, “Aspectos Histórico-Tecnológicos de Las Iglesias de Los Pueblos de Indios Del Siglo XVII En El Altiplano Cundiboyacense Como Herramienta Para Su Valoración Y Conservación.” 81.

³⁹⁵ “a ver personalmente los asientos de los pueblos de Suta y Tausa y pasó por ellos y señaló por sitio y asiento donde ambos pueblos se junten y pueblen un llano a media ladera que está junto a un arroyo yendo del pueblo de Suta al de Tausa cerca de donde están unas peñas grandes que pareció el asiento de todas para ello” “Interrogatorios tomados por el Oidor Diego de Villafañe sobre al administración del encomendero Gonzalo de León Venero en las parcialidades indígenas de Suta, Tausa y Simijaca y cargo que de la investigación resultaran contra dicho encomendero” 1563,AGN, Sección Colonia (SC), Fondo Visitas Cundinamarca, leg 4, ff.935-986

embargo, en 1563³⁹⁶ aquel templo de Suta debió haber sido muy precario e insuficiente, pues el visitador escogió un nuevo sitio, diferente al de Simijaca que había ordenado Tomás López³⁹⁷.

Con la posterior visita de Miguel de Ibarra en 1594, se hace visible la descripción de la iglesia, y con ello la denuncia de las miserables circunstancias en las que se encuentra pues “no tiene iglesia de rezar, [ni] ornamentos decentes³⁹⁸ como debiera”³⁹⁹, , denunciando al encomendero por ello, y obligándolo a llevar a cabo la construcción de una nueva. Y a su vez la Real Audiencia procedió a condenar sus bienes como se pone de manifiesto en el siguiente fragmento “a que sus bienes y hacienda se embarguen y deposite la cantidad que pareciere ser necesaria para hacerse la dicha iglesia”⁴⁰⁰.

Adicional, a partir de las visitas realizadas hasta 1594 es de constar que la iglesia de Tausa es “una enramada pequeña de bahareque cubierta de paja sin puerta que de muchas hay indecencia”⁴⁰¹ opuesto a lo que sucede con la de Suta, al ser esta de tapias, “cubierta de paja las paredes de las cuales están de ventanas abiertas y se quiere caer”⁴⁰² lo cual demuestra que pese a existir una diferencia respecto a la construcción de ambas, las condiciones eran pésimas. Siendo entonces obligado el encomendero como ya se hizo mención a tener en cada una de estas iglesias, una puerta, “cerradura y llave y porque con bienes en conformidad de lo que nuestro señor tiene ordenado y mandado”⁴⁰³ y donde sea posible celebrar “el culto divino a la decencia”⁴⁰⁴.

Por tanto, tras el análisis de la documentación es claro que pese a las órdenes establecidas por los diferentes visitadores y oidores, desde López hasta Ibarra, por un lado, no se logra establecer

³⁹⁶ AGN, Sección Colonia (SC), Fondo Visitas Cundinamarca, leg 4, f 978R.

³⁹⁷ Reina, *Traza Urbana Y Arquitectura En Los Pueblos de Indios de Altiplano Cundiboyacense. Siglo XVI a XVIII, El Caso de Bojacá, Sutatausa, Tausa Y Cucaita*. 88.

³⁹⁸ El aspecto de lo decente dentro de los documentos da cuenta del cuidado que debía tenerse con los ornamentos y con los espacios para realizar el Santo Sacramento. Adicional a ello en 1545 con el Concilio de Trento, y concretamente en el Capítulo dedicado al santísimo sacramento, resulta revelador el objeto de la decencia como cohesionador.

³⁹⁹ “Visita Miguel de Ibarra a Gonzalo de León venero encomendero de Suta”, 1594-1598,AGN, Sección Colonia (SC),Fondo Visitas Boyacá, leg 62, doc 5. f 285R

⁴⁰⁰ “Visita Miguel de Ibarra a Gonzalo de León venero encomendero de Suta”, 1594-1598,AGN, Sección Colonia (SC),Fondo Visitas Boyacá, leg 62, doc 5. f 285R

⁴⁰¹ “Visita Miguel de Ibarra a Gonzalo de León venero encomendero de Suta”, 1594-1598,AGN, Sección Colonia (SC),Fondo Visitas Boyacá, leg 62, doc 5. f369V

⁴⁰² “Visita Miguel de Ibarra a Gonzalo de León venero encomendero de Suta”, 1594-1598,AGN, Sección Colonia (SC),Fondo Visitas Boyacá, leg 62, doc 5. f 369V

⁴⁰³ “Visita Miguel de Ibarra a Gonzalo de León venero encomendero de Suta”, 1594-1598,AGN, Sección Colonia (SC),Fondo Visitas Boyacá, leg 62, doc 5. f 369V

⁴⁰⁴ “Visita Miguel de Ibarra a Gonzalo de León venero encomendero de Suta”, 1594-1598,AGN, Sección Colonia (SC),Fondo Visitas Boyacá, leg 62, doc 5. f 369V

de modo tajante una agregación de estas poblaciones en pueblo alguno, poniendo en tela de juicio la efectividad real de estos pueblos de indios y, por otro, que para 1594 -fecha que data el registro de la visita de Miguel de Ibarra- las condiciones de “mala doctrina cristiana”⁴⁰⁵ se mantienen debido a la insuficiencia de las medidas evangelizadoras, la dificultad en la movilización de algunos indios que vivían retirados del templo y la presunción aparente de idolatría⁴⁰⁶.

En este escenario, a partir de 1600 Luis Henríquez visitador, procederá a agregar diversas comunidades, para los casos de análisis se dictará la agregación de Suta, Tausa, Cucunubá y Bobota, en el último por ser el más conveniente. Ello pues respondía a las condiciones establecidas, es decir que debía ser llano, seco y a una distancia considerable de los demás. Esta nueva situación permitiría que agruparan por lo menos 300 indios tributarios, cantidad suficiente como para recoger el estipendio necesario para el mantenimiento de la doctrina y el mejoramiento del templo⁴⁰⁷.

Las particularidades propias de la encomienda de Cucunubá dan cuenta de que allí también se establecieron relaciones locales alrededor de lo que significó la evangelización, es decir que se constituyeron relaciones particulares respecto al proceso de adoctrinamiento. Estas son rastreables desde 1594, fecha en la que el oidor visitador Miguel de Ibarra afirmaba que “[p]rimeramente se visitó la iglesia de este dicho pueblo de Cucunubá y se halló ser de bahareque, cubierta de paja sin puertas ningunas. Ítem, se vio la campana para llamar a misa, pareció ser pequeña”⁴⁰⁸ y en la cual es posible hallar los siguientes ornamentos:

[U]n hostiario, un candelero de azófar, una cruz de palo grande con su manga, un niño Jesús, un Cristo, una campanilla de tocar santos, dos vinajeras de estaño, las palabras de la consagración en papel sin guarnecer⁴⁰⁹, un ara⁴¹⁰ consagrada guarnecida, un cáliz y patena de plata con su manta de

⁴⁰⁵ “Visita Miguel de Ibarra a Gonzalo de León venero encomendero de Suta”, 1594-1598,AGN, Sección Colonia (SC),Fondo Visitas Boyacá, leg 62, doc 5. ff 269-410.

⁴⁰⁶ “Visita Miguel de Ibarra a Gonzalo de León venero encomendero de Suta”, 1594-1598,AGN, Sección Colonia (SC),Fondo Visitas Boyacá, leg 62, doc 5. f 364. Es de anotar que la palabra idolatría no es tan recurrente en la documentación acerca de las encomiendas en cuestión, no obstante se menciona en esta visita, no en modo de afirmación de prácticas idolátricas, sino en presunción de ellas, producto de la ausencia de doctrina.

⁴⁰⁷ Reina, *Traza urbana y arquitectura en los pueblos de indios de altiplano cundiboyacense. Siglo XVI a XVIII, el caso de Boyacá, Sutatausa, Tausa y Cucaita*. 89.

⁴⁰⁸ AGN, 1594, Sección Colonia (SC), Fondo Visitas Cundinamarca. Tomo 4. Rollo 42. ff 110r- 111r.

⁴⁰⁹ “Vale también adornar los vestidos, ropas, colgaduras y otras cosas, por las extremidades y medios, con algo que les dé hermosura y gracia: como Puntas, galones, flecos y otras cosas” RAE, *Diccionario de Autoridades*, Tomo IV, 1734, Consultado 22 de noviembre de 2015 en <http://web.frl.es/DA.html>.

⁴¹⁰ “Comúnmente se entiende la piedra consagrada, sobre la qual se extiende el corporál para celebrar el Santo sacrificio del Altar” RAE, *Diccionario de Autoridades*, Tomo IV, 1734, Consultado 22 de noviembre de 2015 en <http://web.frl.es/DA.html>.

lienzo, una palia⁴¹¹ de ruan⁴¹² guarnecida de seda, unos corporales, una casulla⁴¹³ de tafetán amarillo con su azanefa de tafetán verde y un franjón de oro y seda. Una alba⁴¹⁴ de ruan con su amito y faldones de tafetán encarnado, una estola y manipulo de tafetán encarnado⁴¹⁵.

Además, el visitador encontró un misal viejo con el atril de madera y un viejo manual, presentándose una ausencia en la pila bautismal, y llevando el visitador diversos elementos para complementar el ornamento de la iglesia⁴¹⁶, junto a los libros de bautismo y matrimonio, y poniendo de manifiesto la necesidad de escribir en ellos las personas que recibieran los sacramentos. Es clave tener en cuenta que dentro de las visitas es posible develar los inconvenientes presentes dentro del proceso al igual, que permiten comprender la carencia material que de una u otra manera afecto el desarrollo de las prácticas de evangelización en el territorio.

Cuatro años después, se siguen presentando las mismas dificultades con respecto a la mala doctrina, haciendo necesario llevar a cabo un llamamiento a Pedro de Bolívar encomendero de Cucunubá para construir una iglesia. Esta debía ser mucho más sólida y con capacidad para

⁴¹¹ “El lienzo sobre que descogen los corporales para decir Missa. Es del Latino *Palla*” RAE, *Diccionario de Autoridades*, Tomo IV, 1734, Consultado 22 de noviembre de 2015 en <http://web.frl.es/DA.html>.

⁴¹² “Especie de lienzo fino, llamado así por el nombre de la Ciudad de Ruán en Francia, donde se teje y fabrica. Latín. *Tela linea Rothomagensis*” RAE, *Diccionario de Autoridades*, Tomo IV, 1734, Consultado 22 de noviembre de 2015 en <http://web.frl.es/DA.html>.

⁴¹³ “La última vestidura que se pone el Sacerdote sobre todas las otras, con que se adorna y viste para celebrar el Santo Sacrificio de la Missa. Antiguamente eran cerradas hasta abaxo con una abertura para sacar la cabeza; [ii.227] pero por ser muy embarazosas se fueron acomodando al uso que oy tienen, que es en forma de un capotillo, partido en dos mitades, y abierto por los lados hasta abaxo, con una abertura redonda en medio, para entrar por ella la cabeza. En las dos caídas de atrás y adelante se le suele poner una cenefa, que llega hasta abaxo, ancha y en medio de ellas, que es regularmente de distinta tela. Hácense de damasco, raso, o tela muy rica y de diversos colores, segun las festividades de la Iglesia” RAE, *Diccionario de Autoridades*, Tomo IV, 1734, Consultado 22 de noviembre de 2015 en <http://web.frl.es/DA.html>.

⁴¹⁴ “Significa también aquella túnica de lienzo blanco, que sobre su hábito Clerical, o Religioso se ponen después del Amito los Sacerdotes, y ordenados de mayores órdenes para celebrar el Santo sacrificio de la Missa, y otros Oficios Divinos.” RAE, *Diccionario de Autoridades*, Tomo IV, 1734, Consultado 22 de noviembre de 2015 en <http://web.frl.es/DA.html>.

⁴¹⁵ AGN, 1594, Sección Colonia (SC), Fondo Visitas Cundinamarca. Tomo 4. Rollo 42. ff 110r- 111r.

⁴¹⁶ Adicional a ello es pertinente tener en cuenta el siguiente fragmento: “no tiene ni se a hallado en ellas pila de bautismo, ni cruz de plata ni alquimia, ni crismeras, ni misal, ni manual de los nuevos, ni andas para enterrar, ni otras cosas, y porque convendrá proveer cerca de ello en conformidad de lo que el Rey Nuestro Señor tiene proveído y mandado tenga iglesias de tapias, cubiertas de teja y por haber duda donde se hará la iglesia para ambos los dichos pueblos y no haber perlado con quien de presente consultarlo, ni el encomendero de los dichos pueblos no está al presente en él para que informe de lo que más convenga, por lo cual dijo que reservaba y reservó en sí el proveer cerca de mandar hacer la iglesia de tapias, cubierta de teja para cada y cuando le pareciere convenir, y en lo demás mandaba y mando se notifique al dicho capitán Pedro de Bolívar o a la persona que su poder tenga que dentro de dos meses cumplidos primeros siguientes se prevenga y tenga en una de las dichas iglesias cruz de plata o alquimia y andas para enterrar los muertos y pila de bautismo y misal y manual de los nuevos” AGN, 1594, Sección Colonia (SC), Fondo Visitas Cundinamarca. Tomo 4. Rollo 42. ff 121r- 121v.

recibir a lo indios de la encomienda de Bobota. Estableciendo un periodo de cuatro meses para llevar a cabo la labor, esto es visible en el siguiente fragmento

una iglesia con sus cimientos de piedra y lo demás de rafas y tapiería y teja competente y grande en que los dichos indios de estos repartimientos puedan ser bien doctrinados, lo cual cumpla y empiece a poner por obra dentro de un mes cumplido primero siguiente, y la acabe dentro de cuatro meses primeros siguientes con apercibimiento que siendo pasada y no la habiendo cumplido se le embargarán las demoras del dicho repartimiento y se depositarán y venderán, y con lo procedido de ellas, e hará la dicha iglesia e comprará para ella los ornamentos y campana necesarios demás de que a su costa el dicho término pasado se enviará a cumplir y ejecutar y se proveerá del demás rigor que convenga⁴¹⁷.

En este escenario, es clave anotar la diferencia en las condiciones de los templos. Por un lado los de Suta y Tausa, de precarias condiciones y sin ornamento alguno, con respecto a la de Cucunubá, en la que se menciona el ornato, las campanas, imágenes etc. Que dan cuenta del tránsito hacia la formalidad y la suficiencia de los templos.

Del mismo modo, es de reconocer que estos primeros templos de ramada, bahareque y paja, a pesar de ser poco propicios, sirvieron como el lugar primero en el que los encomenderos establecieron junto con las órdenes la labor misional. Las primeras trazas para las encomiendas de Suta, Tausa y Cucunubá datan de mediados del siglo XVI, permitiendo inferir que previamente o no existían⁴¹⁸, debiéndose a la desobediencia de los encomenderos, o por escases de las fuentes no son rastreables. Es realmente interesante ver el modo en el que convergen las disposiciones del Concilio de Lima de 1551 respecto a la construcción de las iglesias y el Sínodo de Santafé, pues de una u otra manera pese a divulgarse con firmeza la necesidad de transformar la materialidad de estos templos, mejorando las condiciones de los mismos es, hasta casi cincuenta años después que se lleva a cabo. En este sentido, la relevancia de estos primeros templos es clave, pues son las primeras aproximaciones a lo que serían las iglesias posteriores, estableciéndose como los primeros espacios de evangelización en las encomiendas.

⁴¹⁷ “una iglesia con sus cimientos de piedra y lo demás de rafas y tapiería y teja competente y grande en que los dichos indios de estos repartimientos puedan ser bien doctrinados, lo cual cumpla y empiece a poner por obra dentro de un mes cumplido primero siguiente, y la acabe dentro de cuatro meses primeros siguientes con apercibimiento que siendo pasada y no la habiendo cumplido se le embargarán las demoras del dicho repartimiento y se depositarán y venderán, y con lo procedido de ellas, e hará la dicha iglesia e comprará para ella los ornamentos y campana necesarios demás de que a su costa el dicho término pasado se enviará a cumplir y ejecutar y se proveerá del demás rigor que convenga” AGN, 1594, Sección Colonia (SC), Fondo Visitas Cundinamarca. Tomo 4. Rollo 42. ff 249r-249v.

⁴¹⁸ A partir de la visita realizada por el licenciado Bernardino de Albornoz en 1592, es clara la no tenencia de iglesia en Tausa y la precariedad en las condiciones de la de Suta. En “Visitas fiscales de Gaspar Fernández de sierra y Bernardino de Albornoz sobre las causas de Gonzalo de León Venero”, 1592, AGN, Sección Colonia (SC), Fondo Visitas Cundinamarca, leg 62, doc 13.

3.2 Los templos doctrineros

Para mediados del siglo XVII los pueblos de indios se asociaron al imaginario de las Iglesias, es decir, “en varios lugares, el pueblo se reducía a la Iglesia, la demarcación de la plaza y unas cuantas casas”⁴¹⁹. Una realidad relacionada con la persistencia activa de la encomienda como institución sólida que, a su vez, incidía en la obligación que tenía el encomendero en asegurar la enseñanza, la verificación y las prácticas dentro de la doctrina. En este escenario de correlación, se da el paso hacia la mejora y la construcción de las primeras iglesias oficiales, por así decirlo, que respondían a las trazas⁴²⁰ establecidas para los pueblos.

La iglesia doctrinera surge en el altiplano cundiboyacense hacia 1600, pues es con el visitador Luis Henríquez⁴²¹ que se define la tercera etapa de consolidación de las iglesias “decentes”, es decir de aquellas en condiciones óptimas, y se disponen las condiciones de traza para construirlas⁴²². Estos templos doctrineros son la fase cúspide dentro de la construcción de las iglesias, y responden a la labor de todos los predecesores de Henríquez, pues “[él] solo vendría a recoger los frutos de lo que se había sembrado de tiempo atrás y que se venía gestando ya por parte de sus antecesores tanto política, como administrativa, económica y técnicamente”⁴²³, y permitiendo que los pueblos de indios encomendados pasaran de tener iglesias indecentes a constituir lugares propicios para la evangelización. Por tanto, las iglesias doctrineras son “un espacio y una forma que correspondió de manera excelente con el papel que tenía que desempeñar. Construida sobre un nivel de uno a dos metros más alto que el de la plaza, ocupó por esta razón sitio prominente y dominó el lugar en el que concentró la vida pública”⁴²⁴.

⁴¹⁹ Chica, “Aspectos Histórico-Tecnológicos de Las Iglesias de Los Pueblos de Indios Del Siglo XVII En El Altiplano Cundiboyacense Como Herramienta Para Su Valoración Y Conservación.” 61.

⁴²⁰ “Una vez conscientes de la necesidad de poblar los indios y construir una iglesia para garantizar su conversión, el primer paso en firme en Santa fe y Tunja, serían las instrucciones y disposiciones del oidor Tomás López en 1560” quien se refirió respecto a las razas y las condiciones de las iglesias, respecto a “construir la iglesia de la obra más perpetua que se pueda hacer... dotarla con una campana de 15 libras o mas hasta 1 arroba... y un retablo simple, una tabla retablo de pincel o de lienzo guarnecida de la abdocacion que por el señor obispo de este obispado o por el arzobispado de esta ciudad fuera señalado” Chica, “Aspectos Histórico-Tecnológicos de Las Iglesias de Los Pueblos de Indios Del Siglo XVII En El Altiplano Cundiboyacense Como Herramienta Para Su Valoración Y Conservación.”352.

⁴²¹ “Visita Luis Henríquez”, 1600,AGN, Sección Colonia (SC), Fondo Visitas Cundinamarca, leg 62, doc.5.

⁴²² Chica, “Aspectos Histórico-Tecnológicos de Las Iglesias de Los Pueblos de Indios Del Siglo XVII En El Altiplano Cundiboyacense Como Herramienta Para Su Valoración Y Conservación.”355.

⁴²³ Chica, “Aspectos Histórico-Tecnológicos de Las Iglesias de Los Pueblos de Indios Del Siglo XVII En El Altiplano Cundiboyacense Como Herramienta Para Su Valoración Y Conservación.”371.

⁴²⁴ Goslina, *Templos Doctrineros Neogranadinos*. 17.

En este escenario de tránsito, y gracias a la tesis doctoral de Ángela Chica⁴²⁵ y a la documentación revisada en el Archivo General de la Nación, podemos analizar la transformación de las iglesias de Suta, Tausa y Cucunubá desde mediados del siglo XVI hasta mediados del siglo XVII; es decir desde el establecimiento de las iglesias de paja al surgimiento de un nuevo estilo arquitectónico.

A partir de la elaboración de la traza por parte del visitador Luis Henríquez se establecen las pautas para llevar a cabo la construcción de las iglesias del Valle de Ubaté, del rincón. Para ello él se instaló en Cucunubá⁴²⁶ y llevó a cabo los contratos de construcción. Siendo posible apreciar en este documento las siguientes características:

- *Dimensiones*: la planta fuera de 60 varas por 12. “la altura total sería de 6 varas desde el ras de la tierra, sobre levando la capilla mayor a 6.5 varas”⁴²⁷.
- *Altars*: un altar con 3 gradas.
- *Sacristía*: “construida con esquinas de ladrillo y piedra”⁴²⁸ y acompañada de “cajones o tareas en tapia”⁴²⁹.
- *Baptisterio y campanario*: debería tener baptisterio interior con una reja y pila. Además de que el campanario “sería acaballado en la cumbre de la fachada, todo en ladrillo, de tres ojos con remate, cornisa y encalado”⁴³⁰.
- *Cubierta*: “en par y nudillo el enmaderado, sin embargo no especifica si cierra el testero con otro faldón o con mojinete, y tampoco especifica la forma de resolver la cubierta en caso de ser ochavada o seisavada”⁴³¹.
- *Puertas y ventanas*: “habría de llevar 4 ventanas en el cuerpo, y dos puertas, la principal y la lateral”⁴³²

⁴²⁵ Chica, “Aspectos Histórico-Tecnológicos de Las Iglesias de Los Pueblos de Indios Del Siglo XVII En El Altiplano Cundiboyacense Como Herramienta Para Su Valoración Y Conservación.”

⁴²⁶ Chica, “Aspectos Histórico-Tecnológicos de Las Iglesias de Los Pueblos de Indios Del Siglo XVII En El Altiplano Cundiboyacense Como Herramienta Para Su Valoración Y Conservación.”381.

⁴²⁷ Chica, “Aspectos Histórico-Tecnológicos de Las Iglesias de Los Pueblos de Indios Del Siglo XVII En El Altiplano Cundiboyacense Como Herramienta Para Su Valoración Y Conservación.”382.

⁴²⁸ Chica, “Aspectos Histórico-Tecnológicos de Las Iglesias de Los Pueblos de Indios Del Siglo XVII En El Altiplano Cundiboyacense Como Herramienta Para Su Valoración Y Conservación.”382.

⁴²⁹ Chica, “Aspectos Histórico-Tecnológicos de Las Iglesias de Los Pueblos de Indios Del Siglo XVII En El Altiplano Cundiboyacense Como Herramienta Para Su Valoración Y Conservación.”382.

⁴³⁰ Chica, “Aspectos Histórico-Tecnológicos de Las Iglesias de Los Pueblos de Indios Del Siglo XVII En El Altiplano Cundiboyacense Como Herramienta Para Su Valoración Y Conservación.”382.

⁴³¹ Chica, “Aspectos Histórico-Tecnológicos de Las Iglesias de Los Pueblos de Indios Del Siglo XVII En El Altiplano Cundiboyacense Como Herramienta Para Su Valoración Y Conservación.”382.

- *Cimentación*: 1.5 varas, y permitiendo libertad al constructor en tanto profundidad.

Lo mencionado permite comprender que existía entonces un modelo a desarrollar, para la construcción de las iglesias del Valle de Ubaté, siendo clara la intencionalidad entonces de las autoridades civil, en definir y establecer pautas para tener un patrón dentro de los templos, que permitiera apropiarse de los espacios destinados para la evangelización.

Por su parte en el contrato de la iglesia de Suta, compilado en la visita de Cucunubá, Bobota y Suta de 1600, se precisa las condiciones que ha de tener la iglesia para adoctrinar a los indios de Suta, Tausa y Cucunubá, indicando que primeramente “se han de abrir los cimientos y zanjas al anchor de vara y media al largor de cincuenta y cuatro varas y hondados hasta lo fijo se sacaran de muy buena piedra a pisón hasta un pie más debajo de la faz de la tierra”⁴³³. También se define que “a de llevar once estribos los cuales sea han de formar desde la parte de bajo de la zanja dicha y se han de recoger ni más ni menos que han de tener de dentro una vara de grueso”⁴³⁴, que debería tener cuatro ventanas, dos puertas de ladrillo y piedra y una principal “con su arco de vuelta redonda y umbralada por dentro y su sobreamo”⁴³⁵ y demás especificaciones.

La presencia de este tipo de construcciones en territorio neogranadino, se convierten en “núcleo y punto de partida de la organización territorial y en el sistema de control más eficaz impuesto por la Real Audiencia, adquiriendo carácter de permanencia”⁴³⁶. Si bien podría decirse que fue poco a poco que pudo llevarse a cabo la formalización de este tipo de iglesias, no es del todo clara la fecha de finalización de construcción de las mismas, oscilando entre la segunda y la tercera década del siglo XVII. Y siendo a su vez un importante espacio con fines doctrinales, que implicaba una transformación radical en la espacialidad, y en el modo de concebir lo público, que correspondía a los postulados establecidos desde las Leyes de Indias⁴³⁷. Y que sumado a esto

⁴³² Chica, “Aspectos Histórico-Tecnológicos de Las Iglesias de Los Pueblos de Indios Del Siglo XVII En El Altiplano Cundiboyacense Como Herramienta Para Su Valoración Y Conservación.”382.

⁴³³ Transcripción de Reina, *Traza Urbana Y Arquitectura En Los Pueblos de Indios de Altiplano Cundiboyacense. Siglo XVI a XVIII, El Caso de Bojacá, Sutatausa, Tausa Y Cucaita*. 248.

⁴³⁴ Reina, *Traza Urbana Y Arquitectura En Los Pueblos de Indios de Altiplano Cundiboyacense. Siglo XVI a XVIII, El Caso de Bojacá, Sutatausa, Tausa Y Cucaita* .248.

⁴³⁵ “Contrato de la Iglesia de Suta por Luis Henríquez”, 1600, AGN, Sección Colonia (SC), Fondo Visitas Cundinamarca, leg 13, f 780.

⁴³⁶ Romero, “Los Pueblos de Indios En Nueva Granada: Trazas Urbanas E Iglesias Doctrineras.” 265.

⁴³⁷ José Almansa, “Pintura Mural En Los Templos Doctrineros Del Altiplano Cundiboyacense,” *CONGRESSO INTERNACIONAL DO BARROCO ÍBERO-AMERICANO XIII*, no. siglo XVI (2003). 175.

tenían como motivación el control sobre los pueblos sometidos, a través de la configuración de espacios para la religiosidad.

En síntesis la materialidad y la construcción de las nuevas iglesias se hace evidente en el tránsito del bahareque y la paja, a iglesias hechas a base de piedra. A este respecto es evidente como la iglesia de Suta se convierte en una especie de modelo, en tanto se constituye como templo doctrinero, no obstante no fue el único complejo de este estilo. En el actual departamento de Boyacá se ubicaron varias de estas, como es el caso de la de Oicatá.

Construcción y financiación de los templos.

Las condiciones iniciales de construcción de los templos doctrineros son claves para entender el proceso de aparición de ellos, pues la materialización en ocasiones se hizo bastante larga, sobrepasando los límites de tiempo establecidos por los visitadores, generalmente de uno a dos años, al enfrentarse con dificultades económicas y de mano de obra. A continuación, se da cuenta de la relación respecto al proceso de construcción de las iglesias, en términos de financiación, ya que es determinante comprender el modo en el que la gestación de las iglesias, implicaba el reforzamiento de posiciones de poder por parte de los encomenderos. Siendo éste un punto álgido que generaba conflictos de intereses y “constituiría un motivo de discusión y también un argumento y forma para apropiarse de la tierra, [de] los lugares y [de] los indios encomendados”⁴³⁸.

Como hemos visto, el licenciado Luis Henríquez emitió diferentes amonestaciones referentes al incumplimiento de las órdenes dadas con relación a la consolidación y tenencia de una iglesia decente en los pueblos encomendados. Estas amonestaciones fueron producto de la asesoría del artesano Juan de Robles, quien fue el albañil, el maestro encargado de la obra, de un gran número de iglesias del Altiplano, y cuyo fiador fue el encomendero de Suta y Tausa, Don Gonzalo de León Venero, como se muestra en la siguiente tabla:

⁴³⁸ Chica, “Aspectos Histórico-Tecnológicos de Las Iglesias de Los Pueblos de Indios Del Siglo XVII En El Altiplano Cundiboyacense Como Herramienta Para Su Valoración Y Conservación.” 62.

Año	Descripción	Albañil
1600	Gonzalo de León Venero (encomendero de Suta) es nombrado fiador de la iglesia doctrinera de Nemocón⁴³⁹.	Juan de Robles
1600	Gonzalo de León Venero fiador de la iglesia doctrinera de Suesca⁴⁴⁰.	Juan de Robles
1600	Gonzalo de León Venero fiador de la iglesia doctrinera de Ubaté⁴⁴¹.	Juan de Robles
1600	Gonzalo de León Venero fiador de la iglesia doctrinera de Zipaquirá⁴⁴².	Juan de Robles

Tabla 3. Gonzalo de León Venero encomendero de Suta y fiador de algunas de las Iglesias del altiplano Cundiboyacense.

Ello demuestra cómo varias de iglesias que se llevaron a cabo en el altiplano fueron encargadas a Juan de Robles, factor que pudo incidir en la traza y elaboración de las mismas. Además de poner en evidencia la importancia de esta figura dentro del proceso de construcción de los templos, debido a que era él quien dirigía y supervisaba que efectivamente se cumplieran las pautas establecidas.

Centrémonos en la contratación, pues resulta que este tema, junto al pago, la fábrica e incluso el mantenimiento de las instalaciones de la iglesia, incidieron en los resultados de las mismas, haciendo ineludible diferenciar las vetas que podía tomar la contratación “pues por una parte estaban los acuerdos directos entre los encomenderos y los artesanos, por otra estarían aquellos en que intermediaba la Real Audiencia y la Real Hacienda en ello, que podían ser las iglesias de pueblos de la corona real...o algunas de los encomendados en particulares”⁴⁴³. Una realidad que para los casos estudiados está mediada por la presencia del visitador Luis Henríquez, producto de incumplimientos sobre la construcción como el que se evidencia en la visita de 1594,

⁴³⁹ AGN. Sección Colonia (SC), Fondo Visitas Cundinamarca. Tomo 5. Rollo 43. Ff 776r-781r.

⁴⁴⁰ AGN. Sección Colonia (SC), Fondo Visitas Cundinamarca. Tomo 5. Rollo 43, ff 782r-786v.

⁴⁴¹ AGN. Sección Colonia (SC), Fondo Visitas Cundinamarca. Tomo 5. Rollo 43, ff 787r-791v.

⁴⁴² AGN. Sección Colonia (SC), Fondo Visitas Cundinamarca. Tomo 5. Rollo 43, ff 770r-775r.

⁴⁴³ Chica, “Aspectos Histórico-Tecnológicos de Las Iglesias de Los Pueblos de Indios Del Siglo XVII En El Altiplano Cundiboyacense Como Herramienta Para Su Valoración Y Conservación. 577.

Atento aquel sitio donde el presente está la iglesia en el pueblo de Suta es bueno ordeno que el encomendero dentro de ocho meses haga labrar y edificar en el pueblo de Suta y en el sitio de la iglesia de él, otra iglesia de tapias con sus rafas de ladrillo o adobes, cubierta de teja bien labrada, competente para la gente del dicho pueblo que al presente hay y se espera adelante habrá que tenga cruz de plata o alquimia para enterrar los muertos y procesiones y pila de bautismo de piedra⁴⁴⁴.

Por tanto, y como hemos visto, la labor de Henríquez era juntar las poblaciones de Cucunubá, Suta, Tausa y Bobota, reconociendo a la última como el lugar más cómodo para la construcción de la iglesia y delegando ésta al artesano Juan Gómez

Licenciado Luis Henríquez del rey nuestro señor su oidor en la real audiencia de este reino y visitador general de el: dijo que en cumplimiento de las cédulas reales que mandan que se hagan iglesias en los pueblos de indios suficientes para que sean doctrinados y en conformidad de sus comisiones de visita esta contenido y concertado con Juan Gómez de Grajeda oficial albañil que esta presente para que haga una iglesia en el pueblo y sitio nuevo de Cucunubá y Bobota en la parte que por el dicho señor oidor fue señalada para que en ella se doctrinen los indios de los dichos pueblos y los de Suta y Tausa que todos se han de poblar juntos para cuyo efecto sea ha concertado con el dicho Juan Gómez para hacer la dicha iglesia con la traza hechura y modelo que se declara⁴⁴⁵.

Este fragmento nos acerca a los detalles de financiamiento de la misma, al decir que los indios servirían de peones y que por el trabajo que tendrá el albañil se le darán mil doscientos pesos de oro de veinte quilates, los cuales serían pagados en tres momentos, “el primero al principio que se comience la obra y el segundo cuando este enrazada la iglesia lo cual a de constar por certificación del padre doctrinero o del corregidor de aquel partido y el ultimo tercio acabada la dicha iglesia de todo punto”⁴⁴⁶.

Un tipo de contratación que responde a una modalidad de delegación por tasación, en la cual se encarga a un artesano de confianza y reconocimiento la ejecución de la obra, siendo esta asumida por él y siendo “responsable de lo que en ella se haga, dando cuenta posteriormente al

⁴⁴⁴ “Visita Miguel de Ibarra a Gonzalo de León venero encomendero de Suta”, 1594-1598, AGN, Sección Colonia (SC), Fondo Visitas Boyacá, leg 62, doc 5. ff 269-410

⁴⁴⁵ Transcripción realizada por Reina, *Traza Urbana Y Arquitectura En Los Pueblos de Indios de Altiplano Cundiboyacense. Siglo XVI a XVIII, El Caso de Bojacá, Sutatausa, Tausa Y Cucaita*. 248 el párrafo termina del siguiente modo: “el dicho Juan Gómez se obligo a no dejar de la mano la dicha obra la cual a de dar acabada dentro de año y medio en cual a de comenzar a correr desde primero día del mes de septiembre del presente año de mil seiscientos conforme a las condiciones de esta escritura y el dicho termino pasado no habiendo ¡la acabado que el dicho señor oidor visitador general o los señores presidente y oidores de la dicha real audiencia a costa del dicho Juan Gómez la puedan mandar acabar con oficiales de albañería y carpintería que lo entienda y por todo lo que costare puede ser ejecutado el susodicho por la remisión y descuido que tuviere estando presente el dicho Juan Gómez acepto esta escritura y condiciones de ella según como en ellas se contiene y dijo que tomaba y tomó a su cargo de hacer y que hará la obra de la dicha iglesia al tenor y forma de las dichas condiciones sin que falte cosa alguna dándole todo lo que en ellas se declara”

⁴⁴⁶ Reina, *Traza Urbana Y Arquitectura En Los Pueblos de Indios de Altiplano Cundiboyacense. Siglo XVI a XVIII, El Caso de Bojacá, Sutatausa, Tausa Y Cucaita*, 251.

contratante sobre lo realizado y lo gastado, respondiendo así mismo por la calidad ante este”⁴⁴⁷. Volviendo al cuadro en el que se menciona a León Venero como financiador o fiador se debe comprender que dentro del proceso de construcción de las iglesias de los pueblos a trabajar, existen dos figuras claves a parte del albañil: el encomendero y el fiador.

En nuestro escenario de análisis, el primer actor determinante Pedro de Bolívar encomendero de Cucunubá desde 1594 hasta 1607, quien debía ser quien financiaba económicamente los gastos que implicaba la construcción de la iglesia, ya que “estaba obligado a suministrar todo lo necesario para que el contratista pudiera hacer la obra, dando la mayoría de las veces, solamente su trabajo. Es decir debía garantizar que se le dieran los materiales y sostenimiento de contratista y oficiales, así como garantizar el pago con cargo a las demoras”⁴⁴⁸. Este sería, así mismo, el responsable mediante sus muebles, bienes y raíces de responder tanto ante el incumplimiento como por el pago del contratista. En escenario de financiación específica, aparece el segundo actor protagónico, el fiador, quien en la mayoría de veces era enunciado en el contrato y debía ser una persona de riqueza suficiente como para garantizar que se llevara a cabo la obra, a falta del encomendero, respondiendo tanto por el dinero, como por la finalización del templo, y el pago al contratista.

El ejemplo en mención permite comprender la influencia que tenía el encomendero de Suta, en términos económicos y sociales en la zona, pues fue fiador de cuatro iglesias claves del altiplano cundiboyacense: Nemocón, Suesca que actualmente mantiene aún pinturas murales, Zipaquirá que para el siglo XVII era clave dentro de las relaciones económicas alrededor del recurso de la sal, y Ubaté corregimiento clave de la provincia de Santafé. Hay que recordar que el papel del fiador era determinante, pues debía ser una persona que tuviera respaldo económico y reconocimiento social como para cumplir, en dado caso con la culminación de la construcción de la iglesia, o en su defecto aportar monetariamente en la puesta en marcha de la misma. Así, Gonzalo de León Venero representa una figura de poder dentro del entramado de relaciones sociales que se efectúan a lo largo del Valle de Ubaté, siendo clave no sólo como encomendero, sino por el tipo de vínculos que tenía.

⁴⁴⁷ Chica, “Aspectos Histórico-Tecnológicos de Las Iglesias de Los Pueblos de Indios Del Siglo XVII En El Altiplano Cundiboyacense Como Herramienta Para Su Valoración Y Conservación.” 603.

⁴⁴⁸ Chica, “Aspectos Histórico-Tecnológicos de Las Iglesias de Los Pueblos de Indios Del Siglo XVII En El Altiplano Cundiboyacense Como Herramienta Para Su Valoración Y Conservación. 622.

3.3 La imagen como estrategia simbólica de evangelización.

Ahora bien tras relatar el proceso de construcción de las iglesias en esta sección se abordará la imagen como estrategia simbólica dentro del proceso de evangelización, y para ello se centrará en el caso del complejo doctrinero de Sutatausa, debido a que aún hoy es posible observar las pinturas en sus muros. Para comenzar según las fuentes consultadas, es posible rastrear la construcción de la iglesia de Suta⁴⁴⁹, actual Sutatausa, hacia mediados del siglo XVII, que José Manuel Almanza fecha tras la visita de Henríquez debido a que “lo confirma el testamento del arquitecto Martín de Archiva, otorgado en Tunja el 1 de junio de 1642, en donde declara el haber construido seis iglesias en pueblos de indios, entre ellos Cómbita y Suta”⁴⁵⁰. A partir de ello se propone en este último apartado dar cuenta de la imagen como estrategia simbólica de evangelización, teniendo como punto de partida el concepto pictográfico que maneja la iglesia de Suta, para luego profundizar en algunas imágenes concretas y su función.

El complejo doctrinero de Sutatausa está diseñado en forma rectangular, en el centro se ubica la iglesia y en los cuatro extremos capillas posas. En primera medida las capillas posas y el atrio, pues como “ya se ha observado los frailes convivieron la disposición de sus centros misioneros teniendo en cuenta la psicología del indígena. El hecho más sobresaliente en este campo consistió en el gran amor del indio por las festividades al aire libre junto con su evidente repugnancia por los espacios cerrados”⁴⁵¹. Cuando se hace mención de capillas posas, son aquellos “edículos de dimensiones limitadas, ubicadas en los cuatro costados del atrio y destinadas a posar el Santísimo Sacramento durante el recorrido procesional”⁴⁵², que en el centro en la plaza o el atrio cuentan en su mayoría con una cruz atrial⁴⁵³ que expresa “la presencia y

⁴⁴⁹ “Las pinturas fueron recubiertas con pañetes de cal a finales del siglo XVII, época en que decayó la autoridad de los caciques, principales mecenas de estas pinturas. Posteriormente en el siglo XVIII se instalaron unos cuadros de madera a modo de vía crucis, complementados con una rocalla mural rococó. Las pinturas existentes aparecieron tras la restauración efectuada en el templo por la Subdirección de Monumentos del Instituto Nacional de Vías en 1994” José Manuel Almanza Moreno, «Un arte para la evangelización. Las pinturas murales del templo doctrinero de Sutatausa», *Atrio* 14, n.º 13 y 14 (2008): 18.

⁴⁵⁰ José Manuel Almanza Moreno, «Un arte para la evangelización. Las pinturas murales del templo doctrinero de Sutatausa», *Atrio* 14, n.º 13 y 14 (2008): 16.

⁴⁵¹ Goslina, *Templos Doctrineros Neogranadinos*. 33.

⁴⁵² Goslina, *Templos Doctrineros Neogranadinos*, 35.

⁴⁵³ “Fray Juan de los Barrios establecía en algunos capítulos del sínodo de 1556 que en los lugares donde se llevaran a cabo actividades evangelizadoras se colocaran cruces para marca la labor de doctrina que se desempeñaba en las tierras” Romero, “Los Pueblos de Indios En Nueva Granada: Trazas Urbanas E Iglesias Doctrineras.” 223.

victoria de la nueva fe, formó también parte del conjunto doctrinero⁴⁵⁴. El templo se compone de una nave con coro de madera, paredes de vara y medio de espesor, techo artesonado, sumado a los altares de madera decorados con oro y tallados. Cuenta con imágenes importantes como la de la Virgen de Chiquinquirá y la Anunciación, además de poseer pinturas murales que narran la pasión de Cristo. Estas escenas se encuentran ubicadas de forma cronológica alrededor de templo⁴⁵⁵ como se muestra en la siguiente imagen⁴⁵⁶.

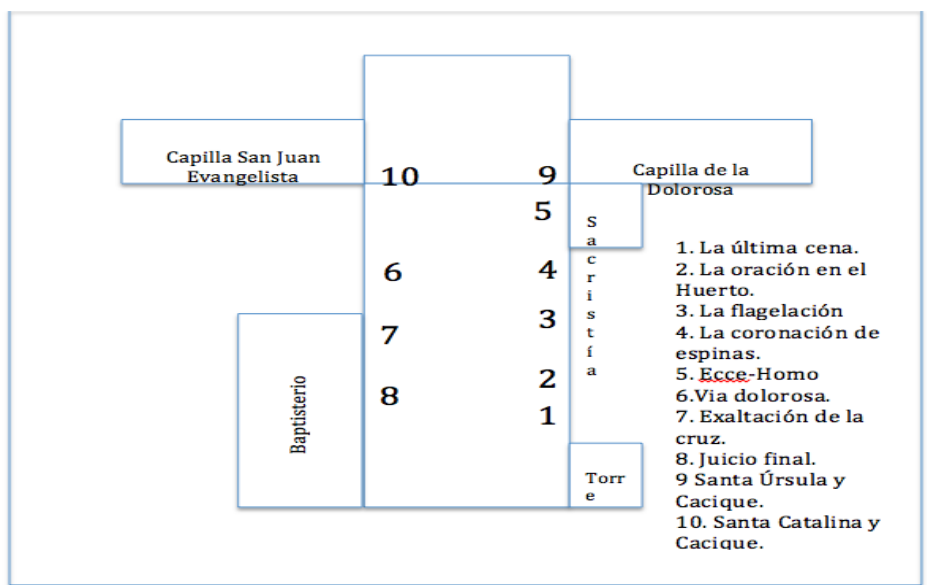


Ilustración 5. Esquema de las pinturas del templo de Sutatausa.

Con respecto a las pinturas su función esta asociada directamente a enfatizar en hechos concretos de la vida de Jesús de modo que se encuentran ancladas a un discurso evangelizador en el que la finalidad es establecer “un programa litúrgico asociado con la Semana Santa”⁴⁵⁷, pero que en últimas- y a modo de hipótesis- tenía como propósito relatar los máximos hechos de la vida de Jesucristo como medio que permitiera obtener la atención de los ya devotos, neófitos, o de aquellos a quienes se les enseñaba. Aquí es clave advertir que “en aquel tiempo no había

⁴⁵⁴ Con la llegada de las ordenes religiosas se llevaba a cabo la fundación de poblaciones en cuyo centro se levantaba una cruz grande, probablemente de madera como menciona Goslinga. Es evidente como en el caso de Fontibón “que en la casa del cacique se conservaban, dos gruesos pilares de piedra, de mas o menos dos metros de alto, que probablemente habían sido objeto de culto indígena. El misionero determinó hacer de ellas una cruz de piedra en frente del templo” Goslinga, *Templos Doctrineros Neogranadinos*. 37

⁴⁵⁵ Estas pinturas parece ser fueron cubiertas con pañete de cal posterior al siglo XVII y hacia el XVIII fueron tapadas con cuadros. No obstante hacia 1994 fueron recuperadas y restauradas en su totalidad.

⁴⁵⁶ A partir de la información y los gráficos de Almansa, “Un Arte Para La Evangelización.Las Pinturas Murales Del Templo Doctrinero de Sutatausa.”

⁴⁵⁷ Almansa, “Un Arte Para La Evangelización.Las Pinturas Murales Del Templo Doctrinero de Sutatausa.”18.

bancas en los templos, lo cual facilitaba el movimiento de los fieles de una estación a otra⁴⁵⁸, es decir de una imagen a otra, todas relacionadas y ubicadas en orden secuencial, y que responden al discurso evangélico, en donde por un lado aparece la idea de sufrimiento y crucifixión, y por el otro de paraíso e infierno.

Respecto a las imágenes, es claro incluso desde las Constituciones de Lima y posterior con el Primer concilio provincia de México en 1555 como las cosas sagradas, y con ellas las imágenes adquieren un papel fundamental dentro de las Iglesias, siendo explícito el uso de imágenes cristianas⁴⁵⁹, y a este respecto es de destacar cuál fue el uso que se propuso para ellas, siendo de corte explicativo y cuya función era la enseñanza, sin caer en el culto a las imágenes por sí mismas. Lo mencionado producto de pensamiento medieval que veían en la imagen la posibilidad instruir a las “gentes menos instruidas”⁴⁶⁰. Ahora bien en la imagen posterior se encuentra un esquema de la ubicación de las pinturas a lo largo de templo, que es claro corresponden a el método también usado en el Virreinato de la Nueva España de las paredes de imágenes, que desarrollan el orden habitual de la vida de Jesús, en un marco litúrgico o de catequesis, en donde se buscaba seguir el orden de las imágenes mientras se rezaba y enseñaba un nuevo orden moral⁴⁶¹

La imagen comprendida entonces como aquella representación visual dotada de propiedades mnemotécnicas, emocionales, materiales e incluso taumaturgicas, es un factor clave dentro del desarrollo discursivo de la enseñanza del evangelio, puesto que se convierte en la posibilidad real de comprender la historia de la vida de Jesucristo, mediante elementos figurativos (que en este caso son pintados) y que encarnan la posibilidad mismas de conocer a Dios. Ello como forma de superar los limitantes producto de la dificultad del lenguaje, pues como es sabido uno de los mayores problemas durante el siglo XVI y XVII fue la poca eficacia en las políticas eclesiales en la enseñanza de la lengua muisca a los sacerdotes, y la misma dificultad en la enseñanza del castellano a las poblaciones de indios⁴⁶².

⁴⁵⁸ Almansa, “Un Arte Para La Evangelización. Las Pinturas Murales Del Templo Doctrinero de Sutatausa.” 18.

⁴⁵⁹ También se establecían pinturas de retablos y esculturas, de las primeras aún se conservan tras el retablo superpuesto en Sutatausa.

⁴⁶⁰ Serge Gruzinski, *La guerra de las imagenes. De Cristóbal Colón a «Blade Runner» (1492-2019)*. 75.

⁴⁶¹ “El aprendizaje parecía tanto más complejo cuanto que el conjunto de esas manifestaciones plásticas también ponía en juego valores y principios menos explícitos que los del catecismo, los de un orden visual y de un imaginario cuya interiorización tenían que trastornar profundamente el imaginario autóctono” Serge Gruzinski, *La guerra de las imagenes. De Cristóbal Colón a «Blade Runner» (1492-2019)*. 84.

⁴⁶² López, *Tiempos Para Rezar Y Tiempos Para Trabajar*.

Cuando se hace referencia a la posibilidad de conocer a Dios, es de aprehenderlo, más no de venerarlo en tanto imagen, puesto que una de las intenciones de fondo que impulsaron la utilización de imágenes, fue el intercambio y la sustitución de aparentes ídolos, pretendiendo otorgarles un nuevo sentido, “[a]nte todo los franciscanos temían la deriva idolátrica. Es preciso evitar que los naturales crean en imágenes de piedra y de madera. Estas sólo deben servir para suscitar la devoción hacia lo que representan y que se encuentra en el cielo”⁴⁶³. La imagen entonces se comprende como un “instrumento del recuerdo y de la memoria”⁴⁶⁴ que contribuye a la instrucción de los indios, pues el hombre necesita un signo perceptible que haga posible “materializar y hacer visible a la divinidad, para que al verla con ojos corporales pueda fiarse de ella en el conflicto, en que presente todas sus angustias y necesidades”⁴⁶⁵.

Esto se encuentra claramente ejemplificado en dos episodios plasmados en las paredes del templo, la primera de ellas la imagen de la cacica, que se podría afirmar es la representación gestual mariana, que hace énfasis en la figura misma de la Virgen María, como forma de generar devoción hacia lo representado y, a su vez, como puente que permite relacionarla (de memoria) con la madre de Cristo, pues al verla, inmediatamente viene a la mente aquella única que merece ser admirada.

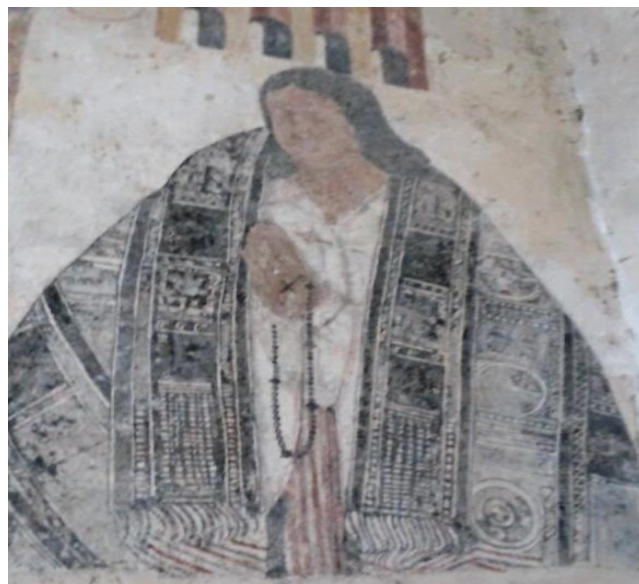


Ilustración 6. Cacica del Templo de Sutatausa.

⁴⁶³ Serge Gruzinski, *La Guerra de Las Imagenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)* (México: Fondo de Cultura Económica, 1994). 75.

⁴⁶⁴ Serge Gruzinski, *La guerra de las imagenes. De Cristóbal Colón a «Blade Runner» (1492-2019)*. 75.

⁴⁶⁵ Serge Gruzinski, *La guerra de las imagenes. De Cristóbal Colón a «Blade Runner» (1492-2019)*. 77.

A su vez, es de rescatar que esta pintura tiene en la manta figuras propias de las comunidades indígenas que habitaban la zona, y que coinciden con algunas de las pictografías que aún se conservan en rocas del cementerio de Sutatausa. Además es interesante, ver cómo mediante la utilización de este orden figurativo conocido se inviste a la cacica de un sentimiento de semejanza, que permite la familiarización con objetos como el rosario, los atuendos, velos, etc. propios de la iconografía católica y, que al mismo tiempo, reflejan la utilidad de la imagen como herramienta que logra cohesionar intereses diversos, puesto que pese a la prohibición por parte de la legislación eclesiástica en hacer uso de imágenes de “ídolos”, se observa en esta figura el uso de ellos como medio de correlación entre el nuevo orden que se pretende establecer y el que debe ser sustituido.

Por otro lado, otra de las imágenes que resalta dentro de una de las pinturas murales que da cuenta de la dicotomía entre el paraíso y el infierno, ubicada en la pintura del Juicio Final, es aquella en la que se ubica una vasija muisca⁴⁶⁶ en la sección de los pecadores, de aquellos que están en las llamas del infierno, que permite inferir que es una estrategia de destrucción, que busca estigmatizar al indio a través de la “imposición de un orden visual que pasa por la representación monopólica de lo sagrado”⁴⁶⁷ y que mediante la expresión de lo visual asocia lo indígena con lo erróneo, al ser un “objeto falso, [una] maquina de engaño”⁴⁶⁸. La implicación política de ello no es sólo establecer al indio como equívoco, sino despertar en sus objetos el arquetipo de negativo, de ídolo, como forma de proyectar en ellos el adversario a combatir; a partir de la interiorización de que todo aquello relativo a sus modos de concebir el mundo de facto debe ser deshecho para “imponer la imagen verdadera”⁴⁶⁹ de la Iglesia.

⁴⁶⁶ Este análisis de la vasija es personal y producto del trabajo de campo llevado a cabo en Sutatausa.

⁴⁶⁷ Serge Gruzinski, *La guerra de las imagenes. De Cristóbal Colón a «Blade Runner» (1492-2019)*. 58.

⁴⁶⁸ Serge Gruzinski, *La guerra de las imagenes. De Cristóbal Colón a «Blade Runner» (1492-2019)*. 58.

⁴⁶⁹ Serge Gruzinski, *La guerra de las imagenes. De Cristóbal Colón a «Blade Runner» (1492-2019)*. 58.



Ilustración 7. Vasija ubicada en el infierno.

En este orden establecido es imprescindible entender el carácter ideológico, simbólico y europeo encarnado en la religión cristiana, pues es la suplantación de un sistema de valores y de creencias por otro, que no sólo impone un nuevo repertorio iconográfico, sino que en el encarna la manifestación desbordada de un imaginario, que es sinónimo de europeización, y a su vez que devela aspectos como qué se entiende por individuo, cuáles son las divinidades, cuál es la relaciones espacio-tiempo, qué viene luego de la muerte, y cuál es el camino a seguir en vida⁴⁷⁰. Las imágenes del costado derecho de la uno a la cinco, ponen de manifiesto el tránsito inicial de la muerte de Jesús, siendo la última cena, y la oración en el huerto dos episodios en donde la teatralidad es manifestada en la figura de Judas, aquel que vendió a Jesús. Y que a su vez, plantean un vínculo entre el espacio que sería la iglesia, con el público de espectadores, que son los indios que para el desarrollo litúrgico permitían una “traducción visual de la predica más accesible”⁴⁷¹ orientadas a la enseñanza del catecismo en los indios.

Por tanto, la imagen adquirió un carácter moral en si misma, pues fue figura y ejemplo de vida, en tanto “revelaba al indio su nuevo cuerpo, cuya carne visible recubría un alma invisible” que dota de un nuevo sentido ontológico la relación hombre-naturaleza y hombre-Dios, mediante “un ojo moral que gracias al libre albedrio y a la fe, debía adquirir el dominio de la imagen verdadera para librarse del engaño del demonio y de las trampas de la idolatría”⁴⁷².

⁴⁷⁰ Herrera, “Los Pueblos Que No Eran Pueblos.”

⁴⁷¹ Serge Gruzinski, *La guerra de las imagenes. De Cristóbal Colón a «Blade Runner»* (1492-2019). 58.

⁴⁷² Gruzinski, *La Guerra de Las Imagenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner”* (1492-2019). 100.

Para concluir este capítulo es pertinente comenzar por las preguntas acerca de ¿eran realmente conscientes las autoridades eclesiásticas, respecto a la doble vía existente dentro del proceso de evangelización: jurídica y de facto? Y ¿a caso realmente el proceso evangelizador se llevó a cabo de modo tan tajante e inmanente?. La respuesta a ambos cuestionamientos sería un no, pero un no relativo, pues como se pone de manifiesto a lo largo de este apartado la evangelización más allá de ser un *corpus* teórico, teológico y práctico entendido como una estructura unilineal, se presenta como un proceso de matices, de tránsitos, tensiones y conflictos, en los que las dificultades experimentadas incidieron tácitamente sobre el modo en el que se llevó a cabo y sobre las estrategias que se elaboraron. En éstas, en primer lugar, la figura del doctrinero no responde a lo que jurídica, discursiva e idealmente debería haber sido, sino que se trastoca y asume una multiplicidad de caras e intereses producto del contacto con la comunidad; en segundo, la idea de los sacramentos como ciclo vital del cristianismo se rompe en este momento, para los casos estudiados, pues da cuenta de la poca presencia real de los mismos, debido a la intermitente acción del cura doctrinero, sumado a que debido a la insuficiencia de fuentes como libros bautismales o datos referente a los matrimonios, no podemos conocer realmente su eficacia, no obstante su finalidad era la instauración del ciclo social, y el establecimiento de uno nuevo; y tercero, que la imagen surge como una medida que pretende solucionar los problemas experimentados ante la dificultad del lenguaje y que, a además, asume un papel de memorización y se convierte en la forma más precisa de enseñanza de la doctrina. Adicionalmente esto, permite comprender al cristianismo como un vehículo que pretendía garantizar la instauración de espacios de poder colonial a través de determinadas prácticas, que involucraba el diálogo constante entre la verdadera religión católica y la negación de cualquier otra forma de creencia.

Adicional a esto la coexistencia de las encomiendas y de los pueblos encomendados, si se quiere, representó diversos matices que en ocasiones difuminan las líneas de claridad entre qué y cuál es la institución fundamental. Pues coexistían de manera clara e innegable. Ello permite afirmar entonces que la construcción de los templos, adicional a ser un factor clave como estrategia de evangelización y de establecimiento claro del control de la Iglesia Católica, también representó ser el eje respecto al cual se construyó la idea de los pueblos de indios⁴⁷³, pues en

⁴⁷³ “Durmieran o no los habitantes en el pueblo de indios, incluso en los primeros años en que los bohíos aún no estaban contruidos, el templo doctrinero generaba la imagen de pueblo y era el aglutinador de población y actividades de todo tipo” Reina, *Traza Urbana Y Arquitectura En Los Pueblos de Indios de Altiplano Cundiboyacense. Siglo XVI a XVIII, El Caso de Bojacá, Sutatausa, Tausa Y Cucaita*. 189.

teoría este tipo de instituciones de ordenamiento espacial, entre finales del siglo XVI y principios del XVII se “limitaron a la construcción de un templo porque era necesario obligar a los indios a asistir cada domingo y días de fiesta a oír misa, y el resto de la semana los indios permanecían apartados unos de otros en sus bohíos junto a sus cultivos”⁴⁷⁴.

⁴⁷⁴ Reina, *Traza Urbana Y Arquitectura En Los Pueblos de Indios de Altiplano Cundiboyacense. Siglo XVI a XVIII, El Caso de Bojacá, Sutatausa, Tausa Y Cucaita*. 182.

Conclusiones

Teniendo en cuenta la totalidad de lo ya mencionado es clave reconocer que abordar y ampliar el conocimiento de temáticas propias de los estudios coloniales es fundamental para fortalecer no sólo la disciplina, sino para generar transformaciones efectivas en las prácticas cotidianas y en los asuntos políticos actuales. Las diversas experiencias de los actores que habitaron el territorio de la actual Colombia configurarán la memoria a partir de la cual se construye y estructura el presente, y respecto a la cual se piensa el futuro.

Ahora bien el análisis del proceso y las herramientas de evangelización en territorio neogranadino, y concretamente en los pueblos de Suta, Tausa y Cucunubá, ubicados en la altiplanicie cundiboyacense, pone de manifiesto diversos aspectos que son de relevancia para futuros estudios acerca del tema, el primero de ellos es la escasez de análisis e investigaciones alrededor de lo que fueron los inicios del proceso de evangelización, al igual que de la apropiación religiosa por parte de la sociedad. Siendo incluso un problema que se identifica a lo largo de la investigación, puesto que la dificultad en cuanto a las fuentes secundarias lo que generó algunos tropiezos. Aquí vale la pena hacer un llamado de atención atento a volver y repensar procesos históricos fundamentales como estos.

La investigación permite concluir que la evangelización no se entiende como un proceso homogéneo, ni mucho menos totalizante, sino que es más bien una serie de estrategias que unidas, y en el marco de un proyecto político, responden necesariamente a acciones que dan cuenta de un interés de dominación, en el que se busca que el indio asuma como parte de sí mismo, una identificación con el lugar de poder de otro, es decir que asuma como suyo un discurso ajeno y que, a su vez, este permita la reproducción de determinadas relaciones sociales. Siendo entonces este proceso uno lleno de matices, contradicciones, intereses y sobre todo de dificultades, en las cuales se encuentran: a) los problemas con respecto a la diferencia de lengua, b) la insuficiencia de curas doctrineros, c) la precariedad de las condiciones de las iglesias y de las doctrinas, d) la incongruencia en ocasiones entre los designios monárquicos y eclesiásticos y la puesta en práctica de estos y e) las tácticas de resistencia utilizadas por parte de los indígenas.

Ello poniendo de manifiesto como la evangelización, pese a tener efectos claros dentro de la población, en sus inicios no fue como normalmente se piensa, es decir no abarcó y estableció pautas de comportamiento tan sólidas y absolutas, sino que en tanto proceso fue difuso, en

ocasiones concreto, que tuvo incongruencias internas, y aún más que se puede reconocer como un ejemplo preciso, para los casos abordados en los que el ser y el deber ser se encuentran en disonancia.

A partir entonces de lo mencionado es posible observar tres grandes conclusiones producto de la investigación, la primera que la evangelización como fenómeno parte de los antecedentes y de las experiencias previas de la Corona de Castilla, que de una u otra manera permiten que se establezca una relación entre la misión espiritual y los espacios de cristianización, siendo los últimos “campos de disputa” de consenso y de creación de proyectos locales, que dan cuenta del intercambio, la apropiación y la significación de la religión católica, ligados directa o indirectamente al espacio y a la civilidad. Es decir que es evidente una ruptura entre lo que se pensaba en términos explícitos que debía ser el proceso de evangelización en América y, en general, el imaginario que se tenía por teóricos, políticos y sacerdotes respecto a lo que implicaba, con esto quiero decir que el proyecto imperial y las pretensiones de lograr consolidar el reino de Dios en la tierra americana fueron intenciones amplias, que intentaron ponerse en práctica, pero que terminaron por enfrentarse a dificultades que no sólo provenían de la respuesta indígena (externa) sino que emergían del mismo proceso. Ejemplo de ello es la condición de los sacerdotes, la poca presencia de los mismos y los reducidos mecanismos de implementación de los sacramentos.

La segunda, que corresponde a la pregunta por la relación entre espacialidad-institucionalidad y evangelización, es decir el vínculo indisoluble que existe entre estos tres ámbitos, pues por un lado la evangelización en tanto fenómeno se llevó a cabo en lugares concretos y dentro de marcos jurídicos, económicos y políticos, que de una u otra manera incidieron en su resultado. Esto a partir de las dificultades que en un primer momento generó la documentación en la que se nombraban los objetos de estudio (Suta, Tausa y Cucunubá) como encomiendas y pueblos indiscriminadamente. Haciendo posible guiar la investigación a la localización del proceso de evangelización, pues por medio de ello fue posible proponer una lectura de encomienda mucho más amplia, e incluso presentar una lectura de ella como zona de contacto, o lugar de cohesión. Adicional a esto, amplió el espectro de análisis a lugares como ¿cuándo fue la decadencia de la encomienda? y ¿en qué momento comenzaron los pueblos de indios a establecerse?, ello debido a que nos guió a dudas acerca de transformación institucional y la instauración misma de un nuevo orden en las comunidades. En este sentido, considero que este resultado es uno de los más

relevantes de la investigación, pues por medio de este fue posible tener una mirada con una perspectiva diferente acerca del proceso de evangelización. La pregunta anterior guió un eje de estudio, y allí fue posible comprender como la encomienda y los pueblos de indios no eran instituciones opuestas, sino que convivieron simultáneamente en determinados espacios, en donde, por un lado, el encomendero funcionaba como autoridad y, a su vez, en el que existía la idea de consolidar fácticamente alrededor de una Iglesia un pueblo con todas las de la ley.

La tercera conclusión, que corresponde directamente a las estrategias de evangelización, permitió tener una visión acerca de la multiplicidad de medios utilizados por parte de la Iglesia y de la Corona, con el fin de enseñar la doctrina cristiana a los indios, en donde, por un lado, fue posible comprender la importancia de la labor de cura, y concretamente la particular figura del cura doctrinero, como actor clave dentro del escenario colonial, por el otro se hizo visible la importancia de la lengua y de los sacramentos como prácticas en si mismas y, a su vez, como medios de incorporación a un proyecto religiosos y, por último, los espacios y la arquitectura de la evangelización como factores claves que fueron incorporados dentro de el discurso. Ello en el marco de la relación espacio-religión, puesto que es indiscutible que no es posible pensarse la evangelización, sin hacer evidentes los cambios y las transformaciones dentro del ordenamiento espacial y en la administración política.

Otro aspecto a resaltar es que existe una transformación entre los templos de encomienda y las iglesias de los pueblos, lo anterior como consecuencia del “fin” de la conquista y de la consolidación de un orden colonial en el que incluso la materialidad se ve inmersa. El significado y razón de ser de estos primeros templos en las encomiendas y en pueblos de indios es fundamental, siendo un instrumento de evangelización en el que es posible hallar la mano de obra indígena como factor determinante dentro del proceso de construcción de los templos. En relación a esto, es posible destacar tres momentos dentro de la edificación de los espacios para la evangelización: el primero, que se amplía hasta la segunda mitad del siglo XVI, en el que el encomendero estaba obligado a velar por la enseñanza de la doctrina a los indios encomendados y en el templo no representaba un espacio tan significativo; el segundo, entrado el siglo XVII, cuando, debido a mecanismos usados por la Corona y la iglesia en la consolidación de poblaciones, como forma de “controlar a los indios y mantenerlos poblados siendo instruidos en

la fe católica”⁴⁷⁵, y tercero, y último, el fortalecimiento de los espacios de evangelización, posterior al siglo XVII, ya no sólo como medios de cristianización, sino como representaciones de lo sagrado.

Por último, fue posible observar la evangelización en tanto fenómeno que aborda múltiples dimensiones y variadas estrategias, algunas producto de la experiencia directa en las comunidades a evangelizar, y otras productos del diálogo y la interacción entre los planteamientos establecidos desde la institucionalidad monárquica y la legislación papal. Incidiendo activamente aparatajes jurídicos centrales como lo fueron las Leyes de Burgos, las Ordenanzas de Felipe II, las Leyes Nuevas y el Concilio de Trento junto con iniciativas locales, como los Sínodos de Lima, México y Santafé y las instrucciones de Tomás López y Luis Henríquez. Las cuales se manifestaron en ocasiones con éxito y en las encomiendas de Suta, Tausa y Cucunubá con bastante dificultad, poniendo en evidencia la ruptura real dentro de esta sociedad colonial, lo cual genera cuestionamientos acerca de las lecturas verticales de la evangelización ceñida al Imperio como acontecimiento verídico, al igual que abre la puerta a interpretaciones más críticas ante un fenómeno de tanta relevancia como lo fue la cristianización de las comunidades indígenas, pues es demasiado idealista creer que fue un proyecto sistemático y efectivo en el que se impuso triunfante la fe católica. Este fue un proceso lleno de matices, de vaivenes, de intereses, alianzas y sobre todo en donde la pasividad de los actores es incluso rebatible.

Con esto quisiera hacer énfasis en particular en el modo en el que la misma Iglesia se pensó el proceso, y la forma y los problemas a los que se enfrentó para llevarlo a cabo. Ello no implica que hayan sido solamente dificultades producto de las relaciones del contexto, sino que emergen dentro de las mismas disputas dentro del clero, alrededor de las órdenes, entre seculares y regulares, respecto a las autoridades civiles, y específicamente ante lo que los curas doctrineros enfrentaban, tanto en su formación, como en las comunidades.

Adicional, es clave preguntarse por las medidas tomadas por parte de los indígenas ante este tipo de situaciones, puede que ya no para los casos analizados, pero si en otros espacios hacer evidente su voz, sus intereses, las medidas tomadas por ellos ante este proceso.

⁴⁷⁵ Chica, “Aspectos Histórico-Tecnológicos de Las Iglesias de Los Pueblos de Indios Del Siglo XVII En El Altiplano Cundiboyacense Como Herramienta Para Su Valoración Y Conservación.” 62.

Finalmente y producto del proceso investigativo considero pertinente hacer una invitación a la relectura y re-evaluación de fuentes coloniales y, a su vez, tradicionales, ello como forma de tener una mejor comprensión de los procesos históricos. Valorando la paleografía como un elemento que permite y hace posible conocer y acercarse a lo que múltiples voces tienen por decir, puesto que es mediante la labor rigurosa, disciplinada, analítica y, sobre todo, con paciencia de costurero y vocación de artesano, que es posible hilar y tejer espacios, como menciona Matthew Restall, a nuevos protagonistas, buscando que ellos se hagan partícipes en la reconstrucción de los relatos y sea posible aportar nuevas narrativas y experiencias al análisis histórico. Esto, pues considero que la Historia Colonial, además de ser fascinante, nos pone a prueba como historiadores, pues hace necesario que nos sumerjamos en los vericuetos de las fuentes, en sus problemas, que nos veamos enfrentados ante el documento, ante la escasez de ellos. Teniendo la intención de ofrecer al lector una visión un poco más cercana y objetiva alrededor de determinados sujetos.

Quisiera agregar un aspecto a la reflexión y es la necesidad e importancia de las salidas a terreno, de tener contacto con los lugares y con las personas que los habitan, pues es por medio de ese habitar, de ese recordar, que se hace posible tener miradas diferentes acerca de los fenómenos. Esto pues es fundamental promover los acercamientos a enfoques como el etno-histórico, pues considero que producto de mis visitas, de mis pesquisas procuré ofrecer al lector una visión diferente respecto a lo que implicó la evangelización. En última instancia considero pertinente abordar cuestiones como la encomienda o los pueblos de indios para el periodo de estudio, pues producto de esta investigación es claro que no son temas cerrados, y que requieren nuevos lentes de interpretación.

Fuentes y Bibliografía

Fuentes de archivo.

Archivo General de la Nación, Bogotá, Colombia

- Sección Colonia
 - Caciques e indios, legajos 23, 35, 36, 48,53, 54, 57, 60, 63
 - Curas y Obispos, legajos 21,
 - Encomienda, legajos, 3, 12, 20, 28
 - Fabrica de Iglesias, legajos, 26
 - Miscelánea 39
 - Visitas Cundinamarca, legajos, 42,43, 62
 - Visitas Boyacá, legajos 62

Fuentes primarias impresas

De la Peña, Alonso. *Itinerario Para Párrocos de Indios*. Madrid: C.S.I.C, 1995.

De las casas, Fray Bartolomé. *Apologética Historia Sumaria*. Editado por Juan Pérez. Madrid: Biblioteca de autores españoles, 1958.

———. *Doctrina*. Editado por Agustín Yañez. México: Ediciones de la Universidad Nacional Autónoma de México., 1941.

De Vitoria, Francisco. *Sobre El Poder Civil, Sobre Los Indios, Sobre El Derecho de La Guerra*. Madrid: Tecnos, 1998.

Escuela de Salamanca. *Carta Magna de Los Indios. Fuentes Constitucionales 1534-1609*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1988.

Fernández de Piedrahita, Lucas. *Historia General de Las Conquistas Del Nuevo Reyno de Granada*. Cali: Carvajal, 1986.

Flórez de Ocáriz, Juan. *Genealogías de Nuevo Reino de Granada*. 2da ed. Prensa de la Biblioteca Nacional, 1943.

Santo Tomas de Aquino. *Summa Teológica*. Madrid: Católica S.A, 1970.

Solórzano Pereira, Juan, *Política Indiana*, libro III, Ediciones Atlas, 1930.

Zapata de Cárdenas, Fray Luis. *Primer Catecismo En Santa Fe de Bogotá (1573-1590)*. Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano, 1988.

Fuentes secundarias

———. “Biografía de Fray Bartolomé de Las Casas,” 2002. <http://www.ciudadseva.com/textos/estudios/casas/casas04.htm>.

———. “Concilio de Trento. Los Religiosos Y Las Monjas.” Consultado el 22 de noviembre de 2015, http://www.intratext.com/IXT/ESL0057/_P1H.HTM.

———. “La Primera Bula «Inter Caetera» Alejandro VI. 3 de Mayo de 1493,” n.d. <http://www.mgar.net/docs/caetera.htm>.

———. “Órdenes de Caballería de Santiago, Calatrava, Alcántara Y Montesa,” 2010. <http://www.ordenesmilitares.es/>.

Almansa, José. “Pintura Mural En Los Templos Doctrineros Del Altiplano Cundiboyancense.” *CONGRESSO INTERNACIONAL DO BARROCO ÍBERO-AMERICANO XIII*, no. siglo XVI (2003).

———. “Un Arte Para La Evangelización . Las Pinturas Murales Del Templo Doctrinero de Sutatausa.” *Atrio* 14, no. 13 y 14 (2008): 15–28.

Ancizar, Manuel. *Peregrinación de Alpha Por Las Provincias Del Norte de La Nueva Granada, En 1850 Y 1851*. Bogotá: Presidencia de la República, 1853. <http://www.banrepcultural.org/sites/default/files/libros/brblaa805595.pdf>.

Antolin, Abad. *Los Franciscanos En América*. Editorial Mapfre, 1992.

Aprile, Jacques. *La Ciudad Colombiana Prehispánica de Conquista E Indiana*. Editado por Banco Popular. Bogotá, 1991.

Arcila Gregorio O.F.M. *Las Misiones Franciscanas En Colombia*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1995.

Aróstegui, Julio. “Los Instrumentos Del Análisis Histórico (el Método de La Historiografía).” en *La Investigación Histórica: Teoría Y Método*, 324–434. Barcelona: Crítica, 2001.

- Bernard, Carmen, and Serge Gruzinski. *De La Idolatría. Una Arqueología de Las Ciencias Religiosas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Bethell, Leslie. “América Latina Colonial: Europa Y América En Los Siglos XVI, XVII, XVIII.” en *Historia de América Latina*. Barcelona: Editorial Crítica, n.d.
- Carr, Edward. *¿Qué Es La Historia?* Planeta, 1985.
- Chica, Angélica. “Aspectos Histórico-Tecnológicos de Las Iglesias de Los Pueblos de Indios Del Siglo XVII En El Altiplano Cundiboyacense Como Herramienta Para Su Valoración Y Conservación.” Universidad Nacional de Colombia, 2014.
- Cobo, Juan Fernando. *Mestizos Heraldos de Dios. La Ordenación de Sacerdotes Descendientes de Españoles E Indígenas En El Nuevo Reino de Granada Y La Racialización de La Diferencia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2012.
- . “The Reception of Tridentine Catholicism in the New Kingdom of Granada, 1550-1650.” University of Cambridge, 2014.
- Colmenares, Germán. *Historia Económica Y Social de Colombia 1537-1719 I*. Bogotá: Tercer mundo Editores, 1983.
- . “La Formación de La Economía Colonial (1500-1740).” en *Historia Económica de Colombia*, editado por José Antonio Ocampo, Colmenares, Germán. “La Formación de La Economía C. Siglo XXI Editores, 1987.
- . *La Provincia de Tunja En El Nuevo Reino de Granada*. Colombia: Tercer mundo Editores, 1997.
- Cuevas, Héctor. “El Cura Doctrinero En La Antigua Jurisdicción de La Ciudad de Cali. Siglo XVIII.” *Anuario de Historia Regional Y de Las Fronteras* 17 (2012): 27–43.
- De Certeau, Michel. *La Invención de Lo Cotidiano*. México: Universidad Iberoamericana, 1999.
- Del Vas, Marta. “Las Ordenanzas de 1573, Sus Antecedentes Y Consecuencias.” *Quinto Centenario* 83–101 (1985).
- Dussel, Enrique. “Descubrimiento O Invasión de América Enrique Dussel.” *Concilium* Noviembre, no. 220 (1988): 480–88.
- Echeverry, Antonio. “Construyendo La ‘Iglesia Indiana’ de Utopías Y Evangelizaciones Franciscanas.” *Revista Historia Y Espacio* 43 (2014): 15–31.
- . “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* 18, no. 2013 (2016): 1–27.

- Elliott, John. *Imperios Del Mundo Atlántico*. Madrid: Santillana Ediciones Generales, 2006.
- . *La España Imperial 1469-1716*. Barcelona: Editorial Vicens-Vives, 1974.
- . “Una Europa de Monarquías Compuestas.” en *España, Europa Y El Mundo de Ultramar (1500-1800)*, 65–91. Madrid: Editorial Taurus, 2010.
- Fazio, Mariano. “Francisco de Vitoria.” *Philosophica Enciclopedia*. consultado el 25 de enero 2015. <http://www.philosophica.info/archivo/2011/voces/vitoria/Vitoria.html>.
- Fernández, Manuel. *Isabel La Católica*. Espasa libros, 2003.
- Francis, Michael. “La Tierra Clama Por Remedio. La Conquista Espiritual Del Territorio Muisca.” *Fronteras de La Historia* 5 (2000): 93–118.
- Friede, Juan. “Los Franciscanos En El Nuevo Reino de Granada Y El Movimiento Indigenista Del Siglo XVI.” *Janvier-Mars* LX (1958): 1–29.
- Gamboa, Jorge. *El Cacicazgo Muisca En Los Años Posteriores a La Conquista: Del Psihipquia Al Cacique Colonial (1537-1575)*. Bogotá: ICANH, 2013.
- . *Encomienda, Identidad Y Poder: La Construcción de La Identidad de Los Conquistadores Y Encomenderos Del Nuevo Reino de Granada, Vista a través de Las Probanzas de Mérito Y Servicios (1550-1650)*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2002.
- . “La Encomienda Y Las Sociedades Indígenas Del Nuevo Reino de Granada: El Caso de La Provincia de Pamplina (1549-1650).” *Revista de Indias* LXIV, no. 232 (2004): 749–70.
- . “Los Mitos de La Conquista Del Nuevo Reino de Granada: Una Reflexión Sobre El Caso de Los Muiscas Del Altiplano Cundiboyacense.” Bogotá: Centro cultural y educativo español “Reyes Católicos,” 2005.
- Gibson, Charles. *Los Aztecas Bajo El Dominio Español (1519-1810)*. 2 Edición. México: Siglo XXI Editores, 1975.
- Goslina, Cornelis. *Templos Doctrineros Neogranadinos*. Editado por Universidad del Valle. Cuadernos. Calí, 1972.
- Gruzinski, Serge. “La Colonización de Lo Imaginario. Sociedades Indígenas Y Occidentalización En El México Español. Siglos XVI- XVIII,” 149–85. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- . *La Guerra de Las Imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

- Herrera, Marta. "Historia de La Geografía, Tiempo Y Espacio." *Historia Critica* enero-junio (2004): 169–86.
- . "Los Pueblos Que No Eran Pueblos." *Anuario de Historia Regional Y de Las Fronteras*. 2–3 (1996): 14–44.
- . "Ordenamiento Espacial de Los Pueblos de Indios. Dominación Y Resistencia En La Sociedad Colonial." *Revista Fronteras* 2, no. 2 (1998): 93–128.
- . *Poder Local, Población Y Ordenamiento Territorial*. Bogotá: Archivo General de la Nación, 1996.
- Jean, Dumont. *La Incomparable Isabel La Católica*. España: Ediciones Encuentro S.A, 2012.
- Kamen, Henry. "La Política Religiosa de Felipe II." *Anuario de Historia de La Iglesia* 7, no. 1998 (1998): 21–33. <http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/236272.pdf>.
- Lefebvre, Henri. *La Producción Social Del Espacio*. Madrid: Capitán Swing, 2013.
- Lemperiere, Annick. "El Paradigma Colonial En La Historiografía Latinoamericanista." en *La Sociedad Monárquica En La América Hispánica*, editado por Isidro Carrillo, Magali y Vanegas. Colombia: Ediciones Plural, 2009.
- León, Ybot. "La Iglesia Y Los Eclesiásticos Españoles En La Empresa de Indias." en *Historia de América Latina*, editado por A Ballesteros, 362. Barcelona, 1954.
- López, Mercedes. "Los Hombres de Dios En El Nuevo Reino: Curas y Frayles Doctrineros En Tunja Y Santafé." *Historia Critica Dic* (2001): 129–58.
- . *Tiempos Para Rezar Y Tiempos Para Trabajar*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2001.
- Luque, Alcaide Elisa. "El Primer Ciclo Evangelizador Hispano Y Lusoamericano." *Anuario de Historia de La Iglesia*, no. 9 (2000): 115–30.
- Mantilla, Luis Carlos. *Los Franciscanos En Colombia*. Bogotá: Editorial Kelly, 1984.
- Morales, Francisco. *Teoría Y Leyes de La Conquista*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1979.
- Morner, Magnus. *La Corona Española Y Los Foráneos En Los Pueblos de Indios de América*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1999.
- O’Gorman, Edmundo. *La Invención de América*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

- Pacheco, Juan Manuel SJ. "Historia Eclesiástica, La Evangelización Del Nuevo Reino, Siglo XVI." en *Historia Extensa de Colombia*. Bogotá: Lerner, 1965.
- Pagden, Anthony. "Dispossessing the Barbarian: Right and Property in Spanish America." en *Spanish Imperialism and the Political Imagination.*, 13–36. London: Yale University Press, 1990.
- . *El Imperialismo Español Y La Imaginación Política*. Barcelona: Editorial Planeta S.A, 1991.
- . *La Caída de Hombre. El Indio Americano Y Los Orígenes de La Etnología Comparativa*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- . "Las Bases Ideológicas de La Disputa Sobre El Dominium Y Los Derechos Naturales de Los Indios Americanos." *Historia*, 2004, 13–44.
- Pérez, Amada. "Hacer Visible, Hacerse Visibles: La Nación Representada En Las Colecciones Del Museo. Colombia, 1880-1912." *Memoria Y Sociedad* enero-junio, no. 28 (2010): 85–110.
- Pizarro, Antonio. "Leyes de Burgos: 500 Años." *Diálogos Revista Electrónica. Historia*. 14 (2013): 31–78.
- Porras, Guillermo. "El Regio Patronato Indiano Y La Evangelización." *Scripta Theologica* 19, no. 3 (1987): 755–69.
- Quiroga Zuluaga, Marcela. "El Proceso de Reducciones Entre Los Pueblos Muisca de Santafé Durante Los Siglos XVI Y XVII." *Historia Crítica No.40 52* (2014): 179–203.
- RAE. "Diccionario de Autoridades," n.d.
- Ramos, Aristides. "Criollos: Configuración de Una Mentalidad." en *El Nuevo Reino de Granada Y Sus Provincias. Crisis de La Independencia Y Experiencias Republicanas.*, editado por Aristides Ramos, Oscar Saldarriaga, and Radamiro Gaviria, Primera Ed., 16–31. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario, 2009.
- Reina, Sandra. *Traza Urbana Y Arquitectura En Los Pueblos de Indios de Altiplano Cundiboyacense. Siglo XVI a XVIII, El Caso de Bojacá, Sutatausa, Tausa Y Cucaita*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008.
- Restrepo, José. *Arquidiócesis de Bogotá. Datos Biográficos de Sus Prelados*. Editado por Academia Colombiana de Historia. Bogotá: Editorial Lumen Christi, 1961.
- Román, Ángel. "Ordenamiento Territorial Y Resistencia Indígena En Cajicá 1537-1639." Pontificia Universidad Javeriana, 2006.

- Romero, Guadalupe. “Los Pueblos de Indios En Nueva Granada: Trazas Urbanas E Iglesias Doctrineras.” Editorial de la Universidad de Granada, 2012.
- Sánchez, Rafael. “Las Leyes de Burgos de 1512 Y La Doctrina Jurídica de La Conquista.” *Revista Jurídica de Castilla Y León* 28 (2012): 1–55.
- Sánchez-Lauro, Sixto. “Itinerario Vital Y Doctrinal de Domingo de Soto: Implicación Político-Social Desde La Ortodoxia.” *Revista Europea de Historia de Las Ideas Políticas Y de Las Instituciones Públicas*. marzo (2011): 113–37.
- Suess, Pablo. *La Conquista Espiritual de La América Español. 200 Documento Siglos XVI*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1992.
- Tánacs, Erika. “El Concilio de Trento Y Las Iglesias de La América Española : La Problemática de Su Falta de Representación” 7 (2002): 117–40.
- Tovar, Hermes. *La Formación Social Chibcha*. Bogotá: Ediciones CIEC, 1980.
- Triana, Humberto. “El Ordenamiento Lingüístico En La Evangelización de Nuevo Reino de Granada.” *Universitas Humanísticas* 16, no. 27 (1987): 205–50.
- Vilar, Pierre. *Oro Y Moneda En La Historia (1450-1920)*. Ariel, 1969.
- Virginia, Aspe. “Del Viejo Al Nuevo Mundo: El Tránsito de La Noción de Dominio Y Derecho Natural de Francisco de Vitoria a Alonso de La Veracruz.” *Revista Española de Filosofía Medieval* 17 (2010): 143–55.
- Vivo, Antonio. “Teoría Y Praxis de La Evangelización de La Iglesia En Su Evolución Histórica. Investigación Hermenéutica de Los Modelos de La Iglesia.” Universidad de Alicante, 1999.
- Vollet, Matthias. “La Vana Europeización de Los Bárbaros. El Aspecto Autorreferencial de La Discusión Española Sobre La Conquista.” en *Concepciones de La Conquista. Aproximaciones Interdisciplinarias.*, editado por Felipe. Castañeda and Matthias. Vollet, Primera Ed., 119–33. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2001.
- Wilkens, Ulrich. “Tradición de Jesús Y Kerigma de Cristo.” consultado 2 de febrero de 2015. http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol7/26/026_wilkens.pdf.

Resumen

La evangelización entendida como aquel proceso que se llevó a cabo posterior a la Conquista, es un fenómeno que para el caso del territorio de la Nueva Granada no ha sido analizado a profundidad. Por esta razón, a partir de este texto se propone poner en el escenario académico la temática respecto a las continuidades y las rupturas que tuvo este fenómeno en las zonas de Suta, Tausa y Cucunubá, entre 1550 y 1650, con la finalidad de comprender las dinámicas de poder y la construcción de un nuevo orden social, al compás del tránsito de la “finalización” de la Conquista a la consolidación de la colonia. Esto en el marco de análisis en donde es evidente una ruptura entre el Deber ser, establecido desde la institucionalidad monárquica y eclesiástica y el Ser como la puesta en práctica de las labores doctrineras en el territorio.

Abstract

The evangelization phenomenon in the New Granada during the sixteenth century has been a process poorly studied. Most of the current works see evangelization as part of the effort made by the Spanish crown to spread the catholic religion in American, without wondering about the means through which indigenous communities appropriated catholic religion. For this reason, the purpose of this text is to address this problem neglected by the academy, in the context of the towns of Suta, Tausa and Cucunubá, located in the central Andean region of Colombia, between 1550 and 1650. This in order to understand how does the dynamics of power work and the construction of a new social order took place, this seen in the context of the transit from the Conquest to the consolidation of the colony.