



La construcción identitaria de la diferencia. El caso del clérigo mestizo

Andrés Romero (1564-1590)

Autor: Jorge Felipe Camargo Hernández

Directora: Juana M^a. Marín Leoz

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

Pontificia Universidad Javeriana

Facultad de Ciencias Sociales

Carrera de Historia

Colombia, Bogotá, julio de 2017

Contenido

AGRADECIMIENTOS	I
INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I. «LA HERMOSURA DE LAS VIRTUDES LIMPIA EN LOS HIJOS LA MANCHA DEL NACIMIENTO Y CON LA LIMPIEZA DE COSTUMBRES SE BORRA LA VERGÜENZA DE ORIGEN»	15
1. LO ESCRITO Y SU RELACIÓN CON LA ADMINISTRACIÓN COLONIAL	17
2. ANÁLISIS CONCEPTUAL SOBRE LOS <i>HIJOS</i> EN EL PERÍODO COLONIAL.....	19
2.1. <i>La concepción biológica y legal de los hijos, una discusión desde el Derecho Civil</i>	19
2.2. <i>Definición de hijos según los diccionarios de la época colonial</i>	20
2.3. <i>«La familia agnaticia sobre la cognaticia»</i>	23
2.4. <i>Los hijos para el Derecho Castellano</i>	25
3. EL «MESTIZAJE», PROCESO DE MÚLTIPLES INTERACCIONES Y TRANSFORMACIONES.....	30
3.1. <i>El mestizo como ilegítimo: Un problema identitario</i>	30
3.2. <i>El concepto Mestizo</i>	34
4. PANORAMA COMPARADO DEL «MESTIZAJE» EN AMÉRICA EN EL SIGLO XVI	40
4.1. <i>Las regiones de México y Perú</i>	41
4.2. <i>El Nuevo Reino de Granada</i>	44
5. LA PETICIÓN DE ANDRÉS ROMERO PARA EL BENEFICIO CURADO DE LA PARROQUIA DE NUESTRA SEÑORA DE LAS NIEVES	46
5.1. <i>Interrogatorio de la Probanza</i>	49
6. CONCLUSIÓN.....	55
CAPÍTULO II. ANDRÉS ROMERO, PRIMER CLÉRIGO MESTIZO DEL NUEVO REINO DE GRANADA	57
1. LA LEGISLACIÓN ECLESIASTICA TRAS EL CONOCIMIENTO DEL NUEVO MUNDO	59
2. FRAY JUAN DE LOS BARRIOS Y LA DIÓCESIS DEL NUEVO REINO DE GRANADA	65
2.1. <i>La situación eclesiástica de Santafé al arribo del prelado</i>	67
2.2. <i>Las dinámicas jurisdiccionales</i>	70
2.3. <i>La arquidiócesis del Nuevo Reino de Granada</i>	73
3. EL SACRAMENTO DEL ORDEN Y EL CAMINO PARA RECIBIRLO	75
3.1. <i>Legislación eclesiástica sobre el sacramento del Orden en el siglo XVI</i>	76
3.2. <i>Los mestizos y el factor indígena en la ordenación sacerdotal</i>	81
3.3. <i>Las ordenaciones de fray Juan de los Barrios</i>	83
3.4. <i>La dispensa de ilegitimidad</i>	85
4. ANDRÉS ROMERO, PRIMER CLÉRIGO MESTIZO DEL NUEVO REINO DE GRANADA.....	90
5. CONCLUSIÓN.....	94

CAPÍTULO III. LA CONFORMACIÓN DE UN CLERO INDÍGENA Y LA EVANGELIZACIÓN EN LENGUAS

VERNÁCULAS (1573-1588).	99
1. FRAY LUIS ZAPATA DE CÁRDENAS, EL SEGUNDO ARZOBISPO DEL NUEVO REINO DE GRANADA	101
1.1. <i>La situación de la jurisdicción eclesiástica a la llegada del nuevo Arzobispo</i>	104
2. LOS REMEDIOS DEL ARZOBISPO	113
2.1. <i>La conformación del clero local</i>	113
2.2. <i>Hacia nuevo proyecto evangelizador: las lenguas vernáculas</i>	121
3. LA CÁTEDRA DE LENGUA GENERAL SE PRONUNCIA	129
4. CONCLUSIÓN.....	135
CONSIDERACIONES FINALES	139
REFERENCIAS	147
ARCHIVOS	147
FUENTES IMPRESAS	147
RECOPIACIONES DOCUMENTALES.....	148
BIBLIOGRAFÍA	148

Agradecimientos

Este es mi trabajo de grado que consolida mi proceso de formación como historiador, por ende, en cada una de las páginas están presentes las personas que de distintas formas acompañaron mi formación y la redacción de esta investigación. En primer lugar, agradezco a Dios y a la Virgen María por su constante guía. Pienso en mi familia. A mi Mamá y Papá por su respaldo incondicional en decisiones y momentos críticos a lo largo de mi vida. A Juan Manuel y Ernesto, mis hermanos, por soportarme diariamente, por su cariño y apoyo. A mi familia materna, mi abuela Margarita, a Margara y José David, gracias por permitirme vivir en su hogar durante tanto tiempo en Bogotá. A mi abuela Gloria, gracias por estar tan pendiente de mí, en la salud y enfermedad, sin ella esto tampoco sería posible. A mí abuelo José Elí que sé que siempre está protegiéndome.

Igualmente, quiero expresar la enorme deuda que tengo con el cuerpo de profesores del departamento de Historia de la Pontificia Universidad Javeriana que, a lo largo de estos años, me formó como un profesional en la disciplina. Inicialmente, quiero agradecerle a la directora de este trabajo, la profesora Juana M^a. Marín Leoz quien inicialmente despertó en mí la pasión por estudiar el mundo colonial y me guió a lo largo de la elaboración de esta investigación. Por cada corrección, cada sugerencia y cada ánimo que me dio, gracias. Asimismo, quiero agradecerles a los profesores César Torres del Río y Abel López que inculcaron en mi formación una serie de inquietudes y aproximaciones teóricas que espero se vean reflejadas en este trabajo. A la profesora Silvia Cogollos la cual me ayudó a superar todos los líos burocráticos para estudiar esta carrera y por su respaldo en distintos momentos de la misma. Al profesor Ángel Román, por permitirme ver que en la historia existen distintas formas de producir conocimiento. Al padre Jorge Enrique Salcedo S.J. por nuestra conversación acerca de esta investigación. Finalmente, al profesor Arístides Ramos, que acompañó toda la etapa de formulación de este proyecto.

No puedo olvidar a mis amigos y compañeros que estuvieron junto a mí a lo largo de esta carrera. Me gustaría mencionar a Erika, Jimena y Daniela que se tomaron el tiempo de leer este trabajo, infinitas gracias por sus comentarios y por aguantar cada una de mis inquietudes. A mi «parche» de la universidad: a Luisa, Camilo, Angello, Santiago, Carlos, Juan, Sebastián y Nicolás, gracias por brindarme una importante amistad en esta etapa de mi vida, por cada conversación, cada alegría y cada momento dentro y fuera de las aulas de clase. A Yolima por su cariño y respaldo durante este proceso. A Iván, Laura, Pedro,

Andrea, Daniel y Juan Sebastián, estoy en deuda por su compañía en varios momentos de mi vida. A los miembros del semillero *Granatum*, Sebastián, Heidy, Helmut, Sofía y Lida, gracias por sus apreciaciones sobre mi trabajo de grado.

Finalmente, esta investigación debe mucho a mi proceso como pasante en la *Fundación Histórica Neogranadina*, ya que allí nació la propuesta de hacer esta investigación. A Natalie Skorupska, Juan Fernando Cobo y Santiago Muñoz Arbeláez, les agradezco por cada una de sus enseñanzas en mi pasantía, espero las vean evidenciadas en este trabajo de grado.

Introducción

Andrés Romero fue un *mestizo* nacido en Santafé, hijo natural del encomendero Diego Romero y de la indígena Catalina Rodríguez¹. No obstante, la familia de Romero tuvo una organización mucho más compleja debido a que Catalina Rodríguez no fue la esposa legítima de Diego Romero. Este estuvo casado con María de Aguilar, y con ella tuvo tres hijos: a Diego Romero de Aguilar el cual heredó las encomiendas de su padre (Une y Engativá), a Melchor que fue doctrinero en Tenjo en la década de 1580 y a Francisca que fue esposa del encomendero santafereño Alonso Gutiérrez Pimentel. En ese sentido, Andrés fue un hijo que nació fuera de matrimonio por lo que era *ilegítimo*². Junto Andrés, Diego Romero tuvo con Catalina Rodríguez a Alonso Romero, que también fue clérigo. Finalmente, nació por fuera de matrimonio Isabel Romero (no tenemos información sobre la madre), la cual fue esposa de Alonso Coronado, escribano del cabildo de la ciudad de Santafé a finales del siglo XVI³.

El 10 de marzo de 1564, Andrés Romero fue dispensado de su ilegitimidad para recibir el sacramento de la ordenación sacerdotal. Esta dispensa fue realizada en Madrid por el Nuncio apostólico Alessandro Crivelli. Debido a esto, pudo iniciar su carrera eclesiástica durante el arzobispado de Juan de Barrios (1564-1569) en 1565, convirtiéndose en el primer clérigo mestizo de la historia eclesiástica del Nuevo Reino de Granada⁴. También fue doctrinero del pueblo de San Juan de los Llanos entre 1573 y 1574 y para 1589, fue el segundo párroco de la Iglesia de las Nieves⁵.

¹ En la documentación del AGI, Romero es reconocido como natural de Santafé: «[...] que es verdad y cosa notoria y por tal la sabe este testigo que el dicho Andrés Romero, clérigo, es natural de esta ciudad de Santafé, patrimonial [de este] arzobispado [...]» AGI, Santafé 236, n.14 f. 4v. Sin embargo, Alberto Lee López en su texto del *Clero Indígena en el Arzobispado de Santafé en el siglo XVI*, afirma que nace en Vitoria. No existe un registro documental que soporte esta afirmación. Lee López, Alberto. *Clero Indígena en el Arzobispado de Santafé en el siglo XVI*. Bogotá: Boletín de Historia y Antigüedades, 1963, 29-30.

² Ampliaremos un estudio sobre este concepto, pero en este contexto se refiere a que los hijos nacidos por fuera del legítimo matrimonio, eran considerados ilegítimos.

³ Flórez de Ocariz, Juan. *Genealogías del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1990, Libro Segundo, 66-67.

⁴ Para tener un panorama general sobre este Arzobispado, léase Cobo Betancourt, Juan Fernando. «La erección de la Arquidiócesis y sus primeros esfuerzos evangelizadores. 1553 -1660». En *Arquidiócesis de Bogotá, 450: Miradas sobre su historia*. Jaime Alberto Mancera Casas, Carlos Mario Alzate Montes, Fabián Leonardo Benavides Silva (editores). Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2015, 37-64.

⁵ Lee López argumenta que Romero fue el segundo párroco de las Nieves, más no el primero, contrastando su información con *El Carnero* de Juan Rodríguez Freyle que, en el capítulo séptimo enuncia lo siguiente: «[...] el otro ordenante fue el padre Romero, que fue el primer cura de Nuestra Señora de las Nieves, y el primer mestizo que se ordenó de los de este reino, ordénale a ruegos del adelantado de Quesada y del García Zorro y capitán Orejuela y otros Conquistadores». Rodríguez Freyle, Juan. *El Carnero*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo. 1984, 63. Flórez de Ocariz, Juan. *Genealogías del Nuevo Reino de Granada*, Libro Primero, 160.

Durante su estancia en Santafé, fue importante en las discusiones sobre la lengua en la que se debía evangelizar a los indígenas, siendo partidario del uso de las lenguas vernáculas como forma eficaz de llevar el mensaje cristiano. Tras la Real Cédula de 1580, en los tiempos del arzobispo fray Luis Zapata de Cárdenas (1573-1590)⁶, se decretó que los sacerdotes que fueran a evangelizar en las doctrinas tenían que saber la lengua de los naturales. Luego de este mandato real, Andrés Romero se mostró a favor de la ordenación de clérigos que dominaran las lenguas vernáculas, posición en la que concordaba con el arzobispo, ya que este veía en el nombramiento de sacerdotes con estas capacidades la clave para la evangelización del territorio. Según Alberto Lee López, tras la muerte del arzobispo Zapata de Cárdenas en 1590, a Romero se le apartó de su servicio en la parroquia de Nuestra Señora de Las Nieves y fue restituido el primero de Julio de 1598⁷. Sirvió entonces en esta parroquia hasta fines de 1605 y, en 1607, participó por otros seis meses. Su último registro, apunta Lee López, fue en Octubre de 1608 cuando aún vivía en Santafé⁸.

La condición de clérigo mestizo de Andrés Romero nos plantea una serie de consideraciones que son de gran utilidad para el análisis del proceso de evangelización y la temprana historia eclesiástica del Nuevo Reino de Granada. Para la comprensión de lo que hemos llamado *La construcción identitaria de la diferencia*, nos planteamos la siguiente pregunta de investigación: ¿Cómo a partir de la trayectoria de vida de Andrés Romero, en su condición *benemérito mestizo*⁹ y clérigo secular, podemos aproximarnos a la construcción de un panorama general de la situación de la Iglesia, y en particular de la evangelización, en el Nuevo Reino de Granada entre 1564 y 1590?

Para responder a ello, hemos sintetizado tres momentos que nos serán de utilidad en esta construcción. Inicialmente, creemos pertinente preguntarnos qué significó ser hijo de un conquistador y, sobre todo, cómo encajó el *mestizo* en la temprana sociedad colonial. La condición de Andrés Romero de *benemérito*¹⁰ y a su vez de *mestizo*, nos pueden

⁶ Para profundizar sobre el tema, véase Cobo Betancourt, Juan Fernando. *Mestizos Heraldos de Dios. La ordenación de sacerdotes descendientes de españoles e indígenas en el Nuevo Reino de Granada y la racialización de la diferencia, 1573 – 1590*. Bogotá: ICANH, 2012, 81.

⁷ Lee López, Alberto. Clero indígena en el Arzobispado de Santafé en el siglo XVI, 30. Flórez de Ocariz, Juan. *Genealogías del Nuevo Reino de Granada*, Libro Primero, 160.

⁸ No hemos encontrado un soporte documental sobre dicha afirmación. Lee López, Alberto. *Clero indígena en el Arzobispado de Santafé en el siglo XVI*, 30.

⁹ Este concepto será desarrollado de manera pormenorizada en nuestro primer capítulo.

¹⁰ Andrés Romero fue hijo de Diego Romero el cuál en el segundo tomo de las *Genealogías del Nuevo Reino de Granada* está registrado de la siguiente manera: Don Diego Romero fue el primer encomendero de Uncipa e Ingativa (Engativá), fue mayordomo y procurador general en Santafé en 1552 [...] Venía con

sugerir una arista para responder este «encaje». Como proponemos en nuestro primer capítulo, debemos dejar a un lado la mirada sobre el individuo y tenemos que reconstruir el contexto de definición de Andrés Romero como *mestizo*. En ese sentido, esta primera arista debe ubicar el lugar de negociación que ocupaba Andrés Romero en el contexto legal y el contexto social de la temprana sociedad colonial neogranadina, en palabras de Max Hering, estudiar los *valores sociales* que consolidaron un tipo determinado de orden social, cuya legitimación estaba sostenida por un lenguaje moral¹¹.

Andrés Romero se ordenó como clérigo en 1565, por lo cual es necesario comprender el proceso de la ordenación de *mestizos* (o del único mestizo) durante el arzobispado de fray Juan de los Barrios. Debemos destacar que existe un vacío sobre la ordenación de clérigos durante este periodo (1564 – 1569), por lo que profundizaremos sobre este aspecto, el cual depende de algunas variables para llegar a él. En ese sentido, tenemos que entender la transición del proceso evangelizador a nivel continental, en el que el clero secular empezaría a tener mayor relevancia, también el conflicto jurisdiccional entre los distintos poderes que debatían sobre la posibilidad de ordenar personas de otras *calidades*¹², finalmente, debemos poner en diálogo estas discusiones con la legislación eclesiástica que se creó para esta época, para analizar cómo las figuras de la administración colonial, lograron tener la capacidad de tomar decisiones en los asuntos eclesiásticos.

Como se mencionó anteriormente, este clérigo fue importante en las discusiones sobre la lengua de evangelización. Así pues, abordaremos el trasfondo de estas discusiones entre clero regular y clero secular durante esta coyuntura (1573-1585), cuyos impactos se traducen en la disputa del liderazgo de la Iglesia y la dirección que esta institución debía tomar. Comprender la participación de Romero junto a Gonzalo Bermúdez, primer catedrático de lengua general del territorio neogranadino, a partir de legislación que se promovió tanto desde autoridades papales, peninsulares y locales, nos mostrará las disputas jurisdiccionales que se presentaron en la toma de decisiones de cada figura sobre la evangelización. Los parámetros imposición, interpretación y negociación de la ley, dejan de un lado la visión de un proceso de evangelización homogéneo, señalando cómo

la hueste de Jiménez de Quesada. En Flórez de Ocariz, Juan. *Genealogías del Nuevo Reino de Granada*, Libro Segundo, 67-68.

¹¹ Hering, Max. S. «Color, pureza, raza: la calidad de los sujetos coloniales». En Bonilla Heraclio, Ed. *La Cuestión Colonial*, Parte IV, 451.

¹² Ver el concepto de Rappaport, Joanne de «Sistemas de Calidades». En «"Quién es mestizo" descifrando la mezcla racial en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI y XVII». En *Varia Historia, Belo Horizonte*. Vol. 25, No. 41 (2009): 50; y Hering, Max. S. «Color, pureza, raza», 461.

este tuvo que adaptarse a las circunstancias particulares de cada territorio, que, en nuestro caso en particular, encontró una difusión eficaz de los valores cristianos en el uso de lenguas indígenas. Los doctrineros *mestizos* que manejaban las lenguas vernáculas con propiedad, los consolidó como los principales implicados en esta controversia¹³.

En concordancia con las aristas anteriores, nuestros capítulos estarán organizados de la siguiente manera. El primer capítulo, tiene como objetivo reconstruir el contexto *glocal*¹⁴ en el que Andrés Romero vivió, en el cual nos preguntamos qué significó ser hijo de un conquistador, tratando de identificar desde **cuándo** y desde **dónde** se es, o no se es, mestizo en la vida de Romero. Para abordar estas preguntas, es pertinente realizar un estudio conceptual y un estudio documental sobre el concepto de *hijo mestizo* en el siglo XVI. En ese sentido, estudiaremos la importancia del ejercicio escritural para la instauración de la temprana sociedad colonial ya que el carácter legalista que este poseía, mostraba como era un medio para producir verdades públicas.

Posteriormente, haremos un estudio conceptual sobre las distintas definiciones y subclasificaciones que los *hijos* han tenido históricamente desde los derechos romano, castellano y canónico, y su repercusión en las definiciones de los diccionarios coloniales de la época, concretamente, en el *Tesoro de la lengua castellana* de Sebastián de Covarrubias en 1611, y en los tomos del *Diccionario de Autoridades* (1726-1739). Después, estudiaremos los procesos de *inclusión* y *exclusión* de los mestizos en la sociedad colonial del siglo XVI, en el que analizaremos cómo en algunas décadas, las perspectivas sobre estos se iban transformando. También, trabajaremos el mestizaje desde la perspectiva de la historia comparada para ver qué elementos tienen en común en las regiones de Nueva España, el virreinato del Perú y el Nuevo Reino de Granada. Finalmente, todos estos ejes se articulan en el caso de estudio de Andrés Romero cuando presentó la petición para un beneficio curado en la parroquia de Nuestra Señora de las Nieves en 1588, en el que identificaremos cuándo no y dónde no fue mestizo Andrés Romero.

En el segundo capítulo, nos proponemos comprender a través del nombramiento de Andrés Romero como clérigo en 1565, el arzobispado de fray Juan de Barrios (1564-1569) y particularmente el proceso de ordenación de sacerdotes en su periodo. En esta comprensión trataremos algunas variables. En primera instancia, estudiaremos la legislación eclesiástica que definió el proceso del traslado de la institucionalidad

¹³ Cobo Betancourt, Juan. *Mestizos Heraldos de Dios*, 50.

¹⁴ Más adelante en esta introducción abordaremos el significado del concepto.

eclesiástica al continente americano, a inicios del siglo XVI, la cual permite entender cómo la Iglesia española pasó a ser dependiente de la Corona española, acontecimiento clave para el destino de la evangelización del territorio. Para entender la repercusión de esta legalidad en la realidad, estudiaremos el episcopado de fray Juan de los Barrios, por lo que analizaremos el *cóctel jurisdiccional* en el período de su administración eclesiástica, que compone tanto su obispado como su arzobispado entre 1553 y 1569. Seguido a ello, volveremos a Andrés Romero y su proceso de ordenación como clérigo.

En esta etapa de la vida de Romero, abordaremos el significado del sacramento de la ordenación sacerdotal y sus modificaciones en los distintos concilios que se presentaron en Europa y América durante el siglo XVI, para entender sí un mestizo podía aspirar al camino del sacerdocio para esta época. Dado esto, veremos que la única forma para que un mestizo aspirara a un oficio civil o eclesiástico tenía que ser a través de un documento de *dispensa de ilegitimidad*. Mediante este documento, Andrés Romero se volvió *hábil y capaz* de emprender su carrera eclesiástica. Finalmente, nos referiremos a su ordenación como clérigo en 1565, mostrando las razones por las que el primer arzobispo del territorio neogranadino decidió ordenarlo.

En el tercer y último capítulo, buscamos comprender el trasfondo de las discusiones lingüísticas en los métodos de evangelización durante el arzobispado de fray Luis Zapata de Cárdenas (1573-1590) en el que veremos como la ley se impone, se interpreta y se sumerge en un proceso de negociación basada en la disputa por el liderazgo de la Iglesia entre clero regular y clero secular. El capítulo está organizado así: después de realizar una breve mención de la biografía de Zapata de Cárdenas, estudiaremos su llegada al Nuevo Reino de Granada, en la que se incluye la información que algunas de las autoridades civiles y eclesiásticas le hicieron llegar sobre la situación de la evangelización. Tras la llegada del prelado, estudiaremos el panorama jurisdiccional de la región, haciendo énfasis en las dificultades identificadas por Zapata de Cárdenas, del proceso evangelizador y los *remedios* que empezaría a proponer. Sin embargo, debido a la falta de apoyo de las figuras que componen el *cóctel jurisdiccional* y a la dependencia que este tenía por las *ordenanzas de patronazgo*, Zapata de Cárdenas tomó la iniciativa de empezar a «remediar» los asuntos eclesiásticos desde dos caminos. El primero con la conformación de un clero local, compuesto por criollos y mestizos, beneméritos en su mayoría y, en consecuencia a esto, la propuesta de evangelizar en lenguas vernáculas. Gracias al apoyo de esta propuesta por parte del Papa y de las autoridades peninsulares, iniciaría una disputa por el liderazgo de la Iglesia, ya que estas disposiciones no convenían

a los miembros del clero regular y amenazaban su control de las doctrinas. Aquí es donde ubicaremos la participación de Andrés Romero como estudiante del Seminario San Luis, fundado en 1582, en el que estudiaremos los argumentos con los que defendió el uso de las lenguas vernáculas y las razones por las que lo hizo.

Nuestra propuesta metodológica para abordar la trayectoria de vida del *mestizo* Andrés Romero debe nombrarse en este punto. Desde nuestra perspectiva, proponemos que el «mestizaje» y, por ende, los *mestizos* para el siglo XVI deben abordarse como categorías fluidas o flexibles, ya que esta fue una época en que los movimientos entre ambos mundos¹⁵ no se distinguían con claridad, debido a que: «El proceso de identificación no estaba basado en la apariencia como podría suponer un lector en el siglo XXI»¹⁶. La identificación dependía del contexto documental en que la persona es nombrada, lo cual quiere decir que dependía de cómo se clasificara el individuo por escrito (como veremos en la *papelrealidad*). Esta flexibilidad de las categorías propuestas, nos lleva a otra consideración. El concepto *raza* no concuerda con la diferenciación jurídica presente en el siglo XVI, por lo que el *mestizo* no se puede abordar desde una metodología de diferenciación de *razas*, ya que existieron características más importantes que el color que determinaban dicha diferenciación¹⁷. En términos de Max Hering: «La concepción de raza como categoría jerárquica del orden global, era inexistente en la época. La raza, hablar de ella, significaba linaje»¹⁸.

En ese orden de ideas, proponemos el uso de la categoría *calidad* como factor diferenciador de clasificaciones jurídicas en el siglo XVI. Para la temprana administración colonial, la *calidad* definía los derechos y deberes de un individuo en un contexto legal determinado. Para Joanne Rappaport, la *calidad* está definida como el grado de legitimidad que un sujeto en la sociedad colonial tiene para desempeñar un cargo

¹⁵ Cuando nos referimos a ambos mundos pensamos en el mundo español y el mundo indígena. No obstante, no queremos desconocer la presencia del mundo africano en este proceso.

¹⁶ Rappaport, Joanne. «Letramiento y mestizaje en el Nuevo Reino de Granada». En *Dialogo Andino – Revista de Historia y Geografía y cultura Andina*, No. 46 (marzo 2015): 11-12.

¹⁷ Rappaport, Joanne. «“Quién es mestizo”», 46. De igual manera en el siglo XVI *casta* no era un término para definir grupos humanos desde criterios sociorraciales.

¹⁸ Hering, Max S. «Color, pureza, raza», 455-460. El autor propone el concepto de las categorías caleidoscópicas, ya que el sujeto colonial indígena, no es fácil de categorizar en el proceso de conquista. En términos del autor, no se puede hablar de raza ya que como categoría jerárquica del orden global era inexistente. También afirma que el único antecedente de limpieza que se tiene, es producto de la reconquista, en donde el único criterio verídico era el de la reconstrucción genealógica para constatar que se era cristiano más no el del color de piel. En consecuencia, las categorías del color de la piel eran altamente contextuales y circunstanciales, dependientes de la opinión pública y de la fama que podían cambiar con frecuencia según la negociación de los sujetos involucrados.

público concreto¹⁹. Otra definición que nos puede ayudar, es la de Max Hering que la entiende como: «una valoración, clasificación e inscripción del cuerpo público y social de un individuo dentro de una jerarquía de significados sociales y de valores, de acuerdo con sus personas, su juicio y su circunstancia»²⁰. En síntesis, para este siglo, la palabra que se sugiere usar para en vez de *raza* o *casta*, es *calidad*, ya que responde a las cualidades, comportamiento, aptitudes de un sujeto y su legitimidad para desempeñar su oficio.

El concepto *papelrealidad* es central en nuestra investigación, ya que mediante la comprensión de las estrategias de ascenso social y político, podremos entender qué significó ser hijo de un conquistador, el proceso de ordenación de mestizos, y las discusiones sobre las lenguas vernáculas que tenían como trasfondo la disputa por el liderazgo de la Iglesia en las últimas décadas del siglo XVI. Haciendo uso del concepto de David Dery (*papelreality*²¹) lo definimos como el proceso burocrático por medio del cual las clasificaciones jurídicas en el papel se convierten en realidades sociales para un individuo determinado, siendo esta clasificación la que determinaba los derechos y obligaciones de un individuo en la sociedad colonial.

Un ejemplo claro para ilustrar al lector de las categorías *papelrealidad* y *calidad* es que un individuo podía solicitar a la administración que modificara su definición jurídica (negro, mulato, indio, mestizo, español) para estar exentos de cargas tributarias, o deberes que la definición le adjudicará, siendo el más común de los casos el de *indios* pasarse por *mestizos*, cambiar el estatus de un hijo *ilegítimo* por el *legítimo*, o incluso ocultar su clasificación. Para entender mejor esta diferenciación categorial, Rappaport demuestra que en términos de la actualidad, esto es equivalente al cambio de sexo o, agrego yo, la adopción de un hijo ante un registrador público²². Si bien la realidad biológica de esa persona *determina* su calidad, el *papel* en la *realidad legal*²³, en la que todos nos regimos, puede *definir* otra calidad, y es esta última, la verdadera porque está avalada por la ley.

Esto nos ayuda a sugerir una nueva manera para aproximarnos al fenómeno del «mestizaje». Este proceso debe considerarse como una categoría flexible que dependió

¹⁹ Rappaport, Joanne. ««Quién es mestizo»», 50.

²⁰ Hering, Max S. «Color, pureza, raza», 461.

²¹ Citado por Rappaport, Joanne. «Letramiento y mestizaje en el Nuevo Reino de Granada», 15.

²² Rappaport, Joanne. ««Quién es mestizo»», 49.

²³ Rappaport, Joanne. «Letramiento y mestizaje en el Nuevo Reino de Granada», 12. La autora propone que la ficción legal se empiece a materializar; por otra parte Max Hering sugiere que «los valores sociales pueden determinar un orden social legitimado por un lenguaje moral: Construidos mediante imaginarios sobre la verdad, la justicia y el bien común, pero a su vez a través de referencias sobre el no-deber ser». En Hering, Max S. «Color, pureza, raza», 451.

de un lento proceso de construcción de saber, un proceso de categorización, de apropiación y de diferenciación de otros tipos de categorías adscriptivas como fueron los *españoles* e *indios*, ya que sus límites nunca fueron claros, en ese vaivén entre ambos mundos. En ese orden de ideas, las preguntas que clásicamente se han utilizado para analizar el «mestizaje» en este siglo que son **Qué es mestizo** y **Quiénes son los mestizos** deben sustituirse por **Cuándo** y **Dónde es mestiza una persona**, privilegiando una mirada contextual sobre la enunciación categórica de un individuo²⁴. Como veremos, estas preguntas traen consigo una serie de *silencios*, en los cuales el investigador interesado en el tema puede profundizar. Para resumir estos *silencios*, proponemos agregar la palabra No a cada una de estas preguntas, siendo estas: **cuándo no** y **dónde no** es mestiza una persona, posibilitando la existencia de una serie de mestizos que para la ley nunca lo fueron. En resumen, el estudio de estos *silencios* que incluye la sustitución de las preguntas clásicas, nos muestra la existencia de mestizos en la documentación colonial, como fue el caso de Andrés Romero.

Haciendo uso de la afirmación del profesor Christopher Bayly en su libro de *El nacimiento del Mundo Moderno* en el que sostiene que «toda historia local, nacional o regional tiene que ser, en aspectos importantes, una historia global»²⁵ y se consideran las dinámicas mundiales desde las interconexiones e interdependencias de los distintos actores y regiones que lo componen, hemos propuesto el concepto de *glocalidad*. Con este, buscamos establecer lazos entre una escala estructural, una coyuntural, y una episódica, por ejemplo, la conexión existente entre el derecho romano y la *Recopilación de Leyes de Indias* de 1681, o, la relación de una Real Cédula y su repercusión en la vida de un individuo. Por otra parte, proponemos dejar a un lado la idea de la existencia de un

²⁴ Autores como Magnus Mörner afirman que lo *mestizo* sólo debe designar el cruzamiento de razas. Enfocando este término para el estudio cultural, prefiere utilizar los conceptos de *aculturación* y *asimilación* entendidos como la mezcla y absorción de elementos culturales respectivamente. Por otro lado, Serge Gruzinski considera el *mestizaje* desde el concepto de *Occidentalización* que estudia el *mestizaje* desde un plano macro estructural. La Occidentalización significa para el autor, los modos de vida que Europa Occidental había elaborado a lo largo de los siglos, mediante el cual las autoridades civiles y eclesiásticas, trataron de implementar esos modos, en el continente “descubierto”. Para aproximarnos a una definición, es importante considerarla como una categoría flexible que se definía por una relación particular con el observador del momento, más que por reflejar categorías físicas de un sujeto. Dicho de otro modo, *mestizo* lo entenderemos desde el contexto de enunciación del sujeto, que implica preguntarnos no por el qué, sino por el cuándo y dónde se acude a su uso conceptual. Mörner, Magnus. *La mezcla de Razas en la historia de América Latina*. Buenos Aires: Ed. Pardo, 1969, 19. Gruzinski, Serge. *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del renacimiento*. Buenos Aires: Paidós, 2007; Rappaport, Joanne. «Letramiento y mestizaje en el Nuevo Reino de Granada», 14.

²⁵ Bayly, Christopher. *El nacimiento del Mundo moderno: 1780-1914. Conexiones globales y comparaciones*. México: Siglo XXI, 2004, p. XIV. También consideramos los conceptos de *revoluciones convergentes* y de *onda expansiva* desarrollados por el autor en esta investigación.

acontecimiento clave desde el cual se derivan otro tipo de historias, por ejemplo la Revolución francesa y su influencia en las revoluciones americanas, sino que tratamos de hablar de la pluralidad de hechos simultáneos que dan lugar a un acontecimiento global, sin asignar un grado de prioridad a un hecho sobre otro. Esto significa que para nosotros existe una retroalimentación entre las estructuras, los acontecimientos y los episodios en el tiempo histórico. En ese sentido, creemos pertinente ubicar la historia de vida de Andrés Romero en el contexto *glocal* de la historia eclesiástica del siglo XVI en América²⁶.

Desde nuestra perspectiva Andrés Romero fue un personaje *intermedio* de la historia eclesiástica en el continente. Medófilo Medina en su investigación²⁷ nos muestra que un personaje *intermedio* no es un personaje de primer plano como un presidente, asociado a la historiografía historicista, pero tampoco es una persona anónima de la que no se tenga registro alguno y desde la cual intentemos reivindicar la «historia de los de abajo»²⁸. De esta manera, los personajes *intermedios* están, valga la redundancia, en el punto medio de ambas perspectivas. La disciplina histórica no ha tenido interés en estudiar este tipo de personajes, sino que se ha dedicado a indagar sobre personajes de cada frontera²⁹. Siguiendo la propuesta del profesor Medina, creemos que las investigaciones sobre estos personajes pueden ayudar comprender un panorama mucho más completo y variado de la historia de la región³⁰.

²⁶ Este enfoque puede ofrecer algunas limitaciones. La reflexión de Christian Jouhaud, en la que «una vida no produce su contexto como una suerte de secreción historiográfica espontánea», nos sugiere que podemos estar teniendo una subestimación o un sobre entendimiento en la importancia que pudo tener un simple individuo para la historia eclesiástica. Sin embargo, volviendo a traer a colación nuestras reflexiones, no aspiramos asignarle un grado prioritario a ningún acontecimiento o sujeto histórico, sino que buscamos ponerlos en dialogo y darles un lugar en un contexto. Jouhaud, Christian. «Quand l'historien se fait biographe». En *Espirit* (Julio-Agosto 1992): 36. Este fragmento está citado por Medina, Medófilo. *Juegos de rebeldía. La trayectoria política de Saúl Charriz de la Hoz (1914-)*. Bogotá: Cindec, 1997, 24.

²⁷ Medina, Medófilo. *Juegos de rebeldía*, Introducción.

²⁸ Medina, Medófilo. *Juegos de rebeldía*, 20-21. Este argumento también se puede refutar dependiendo del enfoque historiográfico que se tenga. Por ejemplo, al estudiar personajes *intermedios* también estaríamos entrando en la discusión de entender a los sujetos históricos de una manera simplista, en la que sólo existen los de *arriba*, los del medio y los de *abajo* (nótese incluso que esta manera de nombrarlos sugiere una jerarquía). Por lo que sería mucho más conveniente hacer una reflexión como la de Giovanni Levi en la que, no se debería pensar la historia desde abajo o desde arriba, sino escribir acerca de los hombres en términos de totalidad. En términos de Levi: «Jamás decimos que los pobres son más interesantes que los ricos o que los ignorantes son más interesantes que los cultos. Todos son interesantes y, por ello, se debe estudiar la totalidad, las interacciones entre los distintos grupos sociales». Si bien aceptamos la coherencia de este argumento, creemos que para el estudio de la temprana sociedad colonial en América, esta visión del personaje *intermedio* es una estrategia pedagógica que nos permite comprender el lugar de Andrés Romero, en la sociedad que se estaba configurando. Pérez Pérez, María Cristina y Muñoz Arbeláez, Santiago. «Perspectivas historiográficas: entrevista con el profesor Giovanni Levi». En *Historia Crítica*, No. 40 (enero-abril 2010): 198.

²⁹ Medina, Medófilo. *Juegos de rebeldía*, 21.

³⁰ Medina, Medófilo. *Juegos de rebeldía*, 21.

Sumado a ello, queremos agregar una reflexión de Giovanni Levy sobre los peligros que afronta un historiador cuando este trabaja con biografías o historias de vidas. En la argumentación de Levy, el principal peligro es asumir que los sujetos/objetos de estudio, enfrentan al mundo en el que viven de una manera racional, cuando la esencia misma del hombre ésta basada en la incertidumbre y la contingencia³¹. Sin embargo, independientemente de que consideremos la vida de un hombre en el pasado desde esta incertidumbre, los historiadores tenemos que enfrentarnos a los vestigios que estos dejaron, los cuales son fragmentarios y no pueden darnos un testimonio completo de su vida. En este orden de cosas, disponer de los documentos cuya información sólo contiene acciones o acontecimientos que ocurrieron en la vida de esta persona, no nos permite comprender el panorama de indecisión y las posibilidades de acción que estos tuvieron en su vida³². Para lidiar con esta limitación, el profesor Levy sustenta que los historiadores «debemos trabajar también con los no documentos, dándole sentido a estas huellas en su contexto»³³. Para nuestro trabajo, estas *huellas* las denominaremos *silencios*, en los que podremos enunciar algunas hipótesis sobre qué tipo de factores pudieron llevar a Andrés Romero a tomar alguna decisión.

Respecto al trabajo de fuentes, el primer escalón de esta investigación se remite a la documentación de Andrés Romero del Archivo General Indias (AGI), de la sección gobierno, fondo Santafé. En este fondo fue posible hallar una petición de Romero para acceder al *beneficio curado*³⁴ de la parroquia de las Nieves, que incluía la merced del curado, hasta el interrogatorio de los testigos para que dieran fe de la *calidad* de Andrés Romero para obtener dicho beneficio. También consultamos los fondos Patronato regio para realizar un estudio documental de la *dispensa de ilegitimidad*. En el Archivo General de la Nación (AGN) investigamos los fondos: Caciques e Indios, Curas y obispos, Asuntos civiles, Real Audiencia, Fábrica de iglesias, Miscelánea (I-II), Conventos, Historia Civil, Historia eclesiástica, Notaría primera, para tratar de encontrar información sobre Romero, como de su familia. Otros documentos consultados estuvieron en recopilaciones documentales, especialmente las de *Fuentes Documentales para la*

³¹ Pérez Pérez, María Cristina y Muñoz Arbeláez, Santiago. «Perspectivas historiográficas: entrevista con el profesor Giovanni Levi», 202.

³² Pérez Pérez, María Cristina y Muñoz Arbeláez, Santiago. «Perspectivas historiográficas: entrevista con el profesor Giovanni Levi», 202.

³³ Pérez Pérez, María Cristina y Muñoz Arbeláez, Santiago. «Perspectivas historiográficas: entrevista con el profesor Giovanni Levi», 202.

³⁴ El beneficio curado se entiende como un beneficio eclesiástico que busca obtener derechos y responsabilidades para la protección o cura de las almas.

Historia del Nuevo Reino de Granada de Juan Friede y la *Colección de documentos para la historia de la formación social hispanoamericana* de Richard Konetzke. Las categorías descritas serán transversales en el trabajo de estas fuentes.

La bibliografía consultada para la investigación se ha separado en núcleos que son pertinentes para abarcar desde distintos enfoques nuestra investigación. Cada núcleo, compone elementos particulares que responden a la aproximación de nuestra pregunta de investigación. Dicho de otro modo, los núcleos propuestos en nuestra lectura, están relacionados desde el ámbito religioso hasta el institucional, estos son: historia eclesiástica del siglo XVI y evangelización; mestizaje y raza; y, la evangelización y ordenación de mestizos.

Las investigaciones sobre la historia eclesiástica del siglo XVI, contienen, en términos generales, cómo fue la transición de las relaciones Iglesia y Estado una vez descubierto el territorio americano, la nueva legislación que empezó a aplicar para legitimar un proceso de conquista y otras problemáticas, tales como las discusiones del papel del indígena dentro en el interior de la Iglesia. Estos textos que comparten el mismo tipo de fuentes -las leyes- caen en la consideración de que el poder civil y eclesiástico son poderes separados, lo que nos induce a pensar que existía contradicción en la formulación del *Patronato regio* lo cual no estaría en concordancia con la realidad histórica³⁵. Otros de los textos consultados nos ofrecen un panorama completo del clero regular en el periodo de 1508 y 1549, en los casos de Nueva España, Nueva Granada y el virreinato del Perú, en el que buscamos entender cómo se articuló el clero regular en el territorio y construyó su «monopolio» de la evangelización³⁶. En consecuencia, estas investigaciones tienen un vacío sobre el estudio de la vertiente secular de la Iglesia. Para ello, hemos consultado una serie de autores que rescatan la importancia secular en el territorio, pero que en algunos casos, caen en el error de sólo darles el protagonismo a las máximas autoridades

³⁵ Los textos seleccionados para esta parte del eje fueron García y García, Antonio. «La Donación pontificia de las Indias». En Borges, Pedro (edit). *Historia de la Iglesia en Hispanoamerica y Filipinas (Siglo XV-XIX)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (Ed. B.A.C.) 1992, v.1, 33, en el que hace énfasis del contexto legal del Patronato regio, y los desafíos que a partir del mismo el clero regular tuvo que experimentar; Brading, David. *Orbe Indiano*. México: Fondo de Cultura Económica. 1991. Cap. IV. En el «Gran Debate» se muestra la importancia del derecho en la legitimación del proceso de conquista, desde el Requerimiento (1513) hasta el impacto que tuvieron las Leyes Nuevas en 1542. La repercusión de estas discusiones, en cierta medida, perfiló la forma de actuar de la Iglesia regular respecto a los procesos de evangelización por el resto de siglo. También consideramos las reflexiones sobre el *Patronato regio* del padre González, Fernán E. *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia*. Bogotá: CINEP. 1997.

³⁶ Podemos encontrar en este eje el texto de Dussel, Enrique D. *Historia General de la Iglesia en América Latina*. Salamanca: Ediciones Sígueme & CEHILA, 1983. Tomo I; Barnadas. Josep M. «La Iglesia católica en la hispanoamérica Colonial». En Bethell, Leslie Ed. *Historia general de América Latina*, Tomo II, 185-207; Groot, José Manuel. *Historia civil y eclesiástica del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: A.B.C., 1953.

de este clero³⁷. Sin embargo, una de las ausencias que, a nuestro modo de ver, dejan los textos leídos en este eje, es que no trabajan en profundidad la segunda etapa del arzobispado de Juan de Barrios cuyas estrategias de administración varían en ámbitos como la evangelización.

En el eje mestizaje y raza, estudiamos uno de nuestros objetivos del primer capítulo, donde buscamos entender el proceso de *inclusión/exclusión* del mestizo en la temprana sociedad colonial. Varios de los trabajos dedicados al mestizaje, mostraban este proceso con el objetivo de sacar las generalidades de este, es decir, encontrar los elementos básicos que nos permitieran hablar de un mestizaje a nivel continental³⁸. Sin embargo, desde nuestra propuesta metodológica, hemos decidido entender el mestizaje desde la particularidad y desde la localidad, en la que podemos rescatar algunos parámetros de este proceso y aportar a la historia comparada de este proceso³⁹.

La comprensión del proceso de evangelización, el cual estuvo sujeto a transformaciones tras el proceso de *exploración y conquista*⁴⁰ de América nos lleva a estudiar sus prácticas durante el siglo XVI. Sin embargo, aparte de mirar quiénes eran las autoridades

³⁷ Sobre este aspecto, consúltese a Romero, Mario Germán. *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia, 1960; Lee López, Alberto. *Clero indígena en el arzobispado de Santafé en el siglo XVI*; Marín Tamayo, John Jairo. *La construcción de una nueva identidad en los indígenas del Nuevo Reino de Granada. La producción del catecismo de Fray Luis Zapata de Cárdenas (1576)*. Bogotá: ICANH. 2008; Cobo Betancourt, Juan Fernando. «La erección de la Arquidiócesis y sus primeros esfuerzos evangelizadores. 1553 -1660».

³⁸ Las siguientes investigaciones están marcadas en esta perspectiva: Mörner, Magnus. *La mezcla de razas en la historia de América Latina*; Gruzinski, Serge. *El pensamiento mestizo*; Olaechea, Juan B. *El Mestizaje como gesta*. Madrid: Editorial Mapfre, 1992; Rosenblat, Angel. *La población indígena y el mestizaje en América*. Buenos Aires: Editorial Nova, 1954. Tomo II.

³⁹ Los principales trabajos que enunciamos aquí, son los de Joanne Rappaport y Max Hering. Ambos autores concuerdan que para estudiar procesos como el Mestizaje en el siglo XVI, es preferible utilizar el concepto de *calidad*. Concluyen que se debe cambiar la mirada del individuo y pensar en el contexto de enunciación de la categoría. Por un lado, Rappaport examina los casos en los que se presentan este nombramiento desde la probanza de méritos de Gonzalo García Zorro, hasta el famoso caso del «desnarigado». La autora nos muestra a partir de tres conceptos relacionados con la ley y su práctica, se puede entender la realidad histórica que se estaba configurando en la temprana sociedad colonial. *Letramiento, Performance, y papelrealidad*, le dan sentido a la asignación de derechos y responsabilidades en el nuevo orden Colonial. El concepto de *letramiento* tiene que ver con todas las prácticas que se incluían en la puesta en marcha de un proceso legislativo, como las visitas generales. Rappaport considera que el mestizo a mediados del siglo XVI era una categoría flexible, la cual no tenía una única definición, más bien, era una categoría definida por una relación particular con el observador del momento, más que por reflejar categorías físicas de un sujeto. Por otro lado, Hering nos muestra la transformación de la noción racial, tras el descubrimiento de América, donde nuevas conceptualizaciones aparecen -indio, mestizo-, y se van volviendo flexibles dependiendo del lugar y el momento de enunciación. La importancia de cambiar la mirada al contexto y estudiar los valores sociales que van configurando un orden colonial temprano, nos permiten entender, cómo desde allí se van definiendo los roles, oportunidades y acciones de cada categoría jurídica, sobre todo de las flexibles, como el mestizo. Rappaport, Joanne. «Letramiento y mestizaje en el Nuevo Reino de Granada»; Rappaport, Joanne. «“Quién es mestizo”». Hering, Max. S. «Color, pureza, raza», 451 – 470.

⁴⁰ Véase Seed, Patricia. «Exploration and Conquest». En Thomas H. Holloway (ed.). *A Companion to Latin American History*. Oxford: 2010, 73-88.

responsables del proceso evangelizador, ya enunciado en nuestro eje de historia eclesiástica, es pertinente visibilizar la importancia de la «doctrina» en el destino de la evangelización, como los actores que estuvieron inmersos en ella. El texto de Mercedes López nos puede dar luces al respecto. En *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar*⁴¹, se acerca a la situación del sacerdote en la doctrina. A partir de este texto, se pretende tener un enfoque general y a su vez permitir hablar a otros actores inmersos dentro del proceso de evangelización como lo fueron los clérigos mestizos, su participación en las discusiones de la evangelización y la relación entre encomendero, grupo indígena y doctrinero.

En concordancia a la importancia de rescatar estos actores, para el período de fray Luis Zapata de Cárdenas, debemos mencionar el aporte de Juan Fernando Cobo en *Mestizos Heraldos de Dios*. Los argumentos dados por el autor en este texto, nos sirven para comprender las modificaciones que tuvo el sacramento de la ordenación respecto a la posibilidad de que los mestizos lo recibieran, modificaciones que despertaron conflictos sobre los límites jurisdiccionales y mostraron el campo de acción que fray Luis Zapata de Cárdenas tuvo dentro de la sociedad en la que se encontraba.

Al igual que los otros ejes, el vacío que ambos autores dejan en sus análisis, es que no mencionan en ningún momento la ordenación de mestizos de fray Juan de Barrios, es como si desde su perspectiva, en ese arzobispado no hubiese existido. Este vacío que mencionamos está relacionado principalmente con nuestro caso de estudio ya que Andrés Romero fue ordenado en este arzobispado, lo que nos abre una posibilidad de investigación sobre la ordenación de mestizos en este arzobispado.

La Historia Eclesiástica en el siglo XVI se ha vuelto en los últimos años foco de investigación para una nueva generación de historiadores que tiene como objetivo revisar de forma crítica las investigaciones relacionadas con este periodo. En términos generales, las generaciones anteriores nos mostraron un panorama que situaba a la Iglesia como una institución en proceso de construcción, dependiente de sus cabezas principales y de las relaciones que éstas afianzarían -o no- con las autoridades civiles. Esto cristalizó una narrativa que subrayaba el clima de las constantes contradicciones entre estos poderes, los cuales se han trabajado por separado⁴². En consecuencia, estas investigaciones no se

⁴¹ López Rodríguez, Mercedes. *Tiempos para Rezar y Tiempos para Trabajar. La Cristianización de las comunidades muiscas durante el siglo XVI*. Bogotá: ICAHN, 2001.

⁴² Se puede destacar el trabajo de Groot, José Manuel. *Historia civil y eclesiástica del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: A.B.C., 1953.

centraron en trabajar estos poderes en conjunto, por lo que concluían que la Historia de la Iglesia tuvo transformaciones dentro de su misma lógica, asumiéndola como una institución homogénea en la cual el clero institucional tenía a cargo su dirección.

El *Patronato regio*⁴³ determinó una nueva jerarquización en la Iglesia del Imperio Español, cuya operatividad estaría al servicio de la monarquía, teniendo como nueva autoridad el rey en vez del Papa. Esto significó que en vez de oposición entre poderes civiles y eclesiásticos lo que existió fue un poder único en el cual autoridades civiles y eclesiásticas tenían que tomar decisiones compartidas en el plano eclesiástico. Así pues, el entramado que estudiaremos estará definido por las tensiones jurisdiccionales que se presentaron en el proceso de construcción de la institucionalidad eclesiástica en el contexto neogranadino. En este escenario, la evangelización fue el eje en torno al cual estas autoridades discutieron sobre sus alcances y limitaciones, sobre la toma de decisiones eclesiásticas.

Es aquí donde encontramos una posibilidad de desarrollar una aproximación sobre este periodo, tomando como punto de entrada un elemento clave que modificó las prácticas de la Iglesia americana y, particularmente, la neogranadina a mediados del siglo XVI, que fue la evangelización y los remedios que se intentaron poner en marcha. A través de los ojos del primer clérigo mestizo del territorio, analizaremos el *coctel de jurisdicciones*⁴⁴ de la toma de decisiones sobre este proceso a través de tres momentos. Recapitulando, el primero, relacionado al proceso de construcción, discusión y apropiación de un nuevo actor que aparecería tras el choque entre el indígena y el español: el mestizo. Segundo, relacionado a la ordenación del primer clérigo mestizo del territorio neogranadino en 1565 y, el tercero, estudiando los parámetros de imposición, interpretación y negociación de la ley que hubo en el arzobispado de fray Luis Zapata de Cárdenas, sobre la conformación de un clero local y la propuesta de cambiar los métodos de evangelización por el uso de las lenguas vernáculas en la doctrina.

⁴³ Para profundizar, se recomienda estudiar la bula *Eximia Devotionis Sinceritas* del 16 de Noviembre de 1501, que permitió que la Corona percibiera el diezmo eclesiástico a cambio del mantenimiento de las iglesias y los clérigos en el Nuevo Mundo en la bula *Universalis Ecclesiae* del 28 de Julio de 1508 Julio II, concedió al Rey Fernando el *patronato* sobre todas las iglesias, y la capacidad de nombrar cargos eclesiásticos en los obispados de su jurisdicción; finalmente en el papado de Adriano VI en 1522 mediante la bula *Omnimoda* otorgó a Carlos V la posibilidad de seleccionar o descartar misioneros enviados al nuevo mundo, en efecto con esta bula se concretaría el cambio de jerarquía con la Iglesia Americana. En Marín Tamayo, John Jairo. *La construcción de una nueva identidad en los indígenas del Nuevo Reino de Granada*, 34.

⁴⁴ Este concepto lo estudiaremos con detenimiento en el segundo capítulo. No obstante, véase el concepto en Cobo Betancourt, Juan Fernando. *Mestizos Heraldos de Dios*, 32.

Capítulo I.

«La hermosura de las virtudes limpia en los hijos la mancha del nacimiento y con la limpieza de costumbres se borra la vergüenza de origen»⁴⁵

La necesidad de comprender la historia de vida de un clérigo *mestizo* y el contexto del siglo XVI donde ejercía su oficio eclesiástico, nos obliga a preguntarnos por su condición jurídica. El presente capítulo tiene como finalidad reconstruir desde la *glocalidad*⁴⁶, es decir, desde el dialogo entre el contexto global y local, la clasificación de Andrés Romero como *hijo mestizo* de Diego Romero, miembro de la hueste conquistadora de Gonzalo Jiménez de Quesada y establecido en el Nuevo Reino de Granada a mediados del siglo XVI.

El capítulo estará organizado de la siguiente manera. Inicialmente queremos realizar una consideración general sobre la importancia de la escritura para la organización de los procesos de *exploración y conquista*⁴⁷, así como de la instauración del temprano Orden y Estado colonial, argumentando que la practicidad y el carácter legalista que posee la escritura fue determinante en la caracterización de los símbolos, valores y oportunidades que un individuo tenía en la temprana sociedad colonial del siglo XVI⁴⁸.

Desde la reflexión escritural propuesta, trataremos de realizar un análisis conceptual sobre los tipos de hijos *legítimos* e *ilegítimos* para los principales ordenamientos jurídicos precedentes al derecho castellano y previo a la incorporación de una nueva clasificación que se construiría en el escenario americano: el *hijo mestizo*. El estudio de la condición jurídica del *hijo mestizo* de un conquistador permite realizar un estudio conceptual por separado de ambos términos. Por un lado, la de *hijos*, para comprender a la primera generación de los descendientes de conquistadores y, por otro, el concepto *mestizo*.

⁴⁵ Bula del papa Clemente VII para dispensar de la ilegitimidad a los hijos mestizos de Hernán Cortés, 16 de abril de 1529.

⁴⁶ Categoría de Bayly, Christopher. *El nacimiento del Mundo moderno: 1780-1914*.

⁴⁷ Para profundizar en este concepto véase Seed, Patricia. «Exploration and Conquest».

⁴⁸ Para ello utilizaremos las reflexiones de la profesora Martha Zambrano Escovar sobre lo escrito, de Joanne Rappaport sobre la categoría de *papelrealidad y performance Burocrático* y de Max Hering para entender la *gramática del poder*. Zambrano Escovar, Marta. *Trabajadores villanos y amantes: encuentros entre indígenas y españoles en la ciudad letrada. Santafé de Bogotá (1550-1650)*. Bogotá: ICANH, 2008. Rappaport, Joanne. «Letramiento y mestizaje en el Nuevo Reino de Granada», 9-26. Hering, Max S. «Color, pureza, raza », 451.

Dado el primer concepto, nos aproximaremos a: 1) una reflexión biológica y jurídica de la condición de *hijo* y las distintas subclasificaciones de *hijos* existentes desde ambas acepciones; 2) al análisis conceptual desde lo legislativo basado en los principales diccionarios de la lengua castellana disponibles, en específico el *Tesoro de la lengua Castellana* de Sebastián de Covarrubias (1611) y el *Diccionario de Autoridades* (1726-1739); y, 3) un examen desde los derechos *romano*, *castellano* y *canónico* de las distintas condiciones de *hijos* en especial los que son *ilegítimos*.

El análisis del concepto *mestizo* también estará sometido a un estudio desde fuentes similares. Así, analizaremos los principales diccionarios de lengua castellana, como también describiremos los distintos tipos de *mestizos* que se presentaron para esta época en relación al tipo de hijo que era, como también al rango al que perteneciera el padre en la *hueste*⁴⁹ de «conquista», lo que condicionó las posibilidades de sus vástagos en la temprana sociedad colonial. A continuación de dicho planteamiento, estudiaremos los procesos de inclusión y exclusión de *mestizos* en la sociedad colonial, mediante la identificación de la construcción, discusión y apropiación de un nuevo actor entre el mundo indígena y español.

Posteriormente, nos aproximaremos a un panorama comparado del mestizaje en Nueva España, el Virreinato del Perú y el Nuevo Reino de Granada, recorriendo brevemente los dos momentos que el mestizaje enfrentó en el continente: el primero, de *inclusión*, vinculado a las primeras generaciones de mestizos; y, el segundo, de *exclusión*, debido a la centralización del poder colonial mediante la llegada de funcionarios peninsulares con un sistema de valores que fue marginando la participación de mestizos del Orden y Estado colonial⁵⁰.

En consecuencia a este apartado, nuestro último acápite abarca una reflexión documental sobre la *probanza de méritos* de Andrés Romero, el cual buscaba aspirar al beneficio curado de la parroquia de Nuestra Señora de las Nieves en 1588. Gracias a este examen, podremos relacionar el estudio *conceptual* con el estudio *contextual* para responder qué tipo de *hijo* y qué tipo de *mestizo* fue Andrés Romero.

⁴⁹ En el *Tesoro de la lengua Castellana* de Sebastián de Covarrubias y Orozco (1611) *Hueste* se entiende como: «En la lengua antigua Castellana, vale ejercito puesto en campo contra enemigo: dicho de la Palabra Hostis». No obstante, para inicios del siglo XVI esta debe entenderse desde un carácter privado, ya que dependía del grado de inversión de sus miembros, más no de un pago por parte de la Corona.

⁵⁰ Así pues, estudiaremos cada región en ambos momentos del siglo XVI, el primer momento mediante el estudio de los primeros hijos de conquistadores e indígenas; y, el segundo, lo estudiaremos desde la correspondencia de las *Cartas de Indias* de los virreyes en los dos primeros escenarios, profundizando en la transición de las responsabilidades desde que se conformó el Nuevo Reino de Granada como Audiencia en 1549.

1. Lo escrito y su relación con la administración colonial

Antes de iniciar con el estudio conceptual de la categoría *hijo mestizo*, creemos pertinente establecer una serie de reflexiones sobre el papel de la escritura en el ejercicio de poder de la administración colonial. El siglo XVI en América fue el escenario de prueba para la Corona Española de consolidarse como un Imperio. Esto implicaba establecer parámetros de orden y conducta (como vivir en *policía*⁵¹) en los territorios recién conquistados. Por dicha razón, la implementación de una cultura de la escritura -o una religión del libro-⁵² fue necesaria para la eficiencia y eficacia de los trámites que implicaban la instauración de un nuevo poder al otro lado del Atlántico. Por eso, como afirma Martha Zambrano, la inscripción alfabética se volvió parte estructural del uso del poder y de la construcción del conocimiento en este siglo, desde la documentación como la Capitulación⁵³ y el Requerimiento⁵⁴ en el período de conquista, hasta la instauración de Notarías y los documentos que estas manejaron después de la fundación de una nueva ciudad en América⁵⁵. En ese sentido, la escritura y la lengua castellana adquieren un carácter instrumental para difundir e imponer la ley, haciendo uso del registro de información para legitimar un esfuerzo organizativo de gobierno, en palabras de Zambrano Escovar, «un esfuerzo por codificar el comportamiento, recolectar información, controlar la memoria y producir el conocimiento»⁵⁶.

Este ejercicio escritural permitió a la Corona fijar códigos de creación e imposición de verdades oficiales. El ejemplo más claro es la paulatina construcción de una *Ley* para las Indias Occidentales con el fin de concretar la eficacia del aparato administrativo. Así pues, estos códigos lograron distinguir derechos específicos y deberes individuales para un trámite determinado, como también las preeminencias de ciertos sectores sociales⁵⁷.

⁵¹ Policía en el *Diccionario de Autoridades* (1737) es: «La buena orden que se observa y guarda en las Ciudades y Repúblicas, cumpliendo las leyes u ordenanzas, establecidas para su mejor gobierno. Latín. Disciplina política, vel civilis. FUENM. S. Pio V. f. 77.»; «Vale también cortesía, buena crianza y urbanidad, en el trato y costumbres. Latín. Urbanitas».

⁵² Zambrano Escovar, Marta. *Trabajadores villanos y amantes*, 82.

⁵³ Definición de este término del *Diccionario de Autoridades* (1729): «Concierto, pacto, convenio hecho entre dos o más personas para dar fin a alguna dependencia, sobre que se altercaba o litigaba, o para ajustar algún tratado común a las partes».

⁵⁴ Requerimiento en *Diccionario de Autoridades* (1737): «Acto judicial, amonestando, que se haga, o se debe de ejecutar alguna cosa».

⁵⁵ Zambrano Escovar, Martha. *Trabajadores villanos y amantes*, 82.

⁵⁶ Zambrano Escovar, Martha. *Trabajadores villanos y amantes*, 82-83.

⁵⁷ Las fuentes de las que bebió esta temprana administración Colonial son diversas y difícilmente rastreables. Como veremos, esta temprana administración colonial hizo uso de las leyes del Derecho Romano hasta el Derecho Castellano, podríamos hablar que existió una estructura legislativa de larga data en la que se fundamentó este ejercicio gubernamental. José María Ots Capdequi se encarga de establecer una cronología para del derecho indiano. Afirma que existe una primera época relacionada con la *edad*

Adicionalmente, este primer ejercicio burocrático trató de establecer un dictamen frente a la definición de nuevos grupos colectivos que fueron naciendo -como la *hueste*-, y los tipos de obediencia que debían responder a la Corona. Sin embargo, podemos afirmar que existió un esfuerzo determinante de apropiación de la realidad por medio de la escritura tan acentuado, que los instrumentos orales y de observación necesitaron de lo escrito para su comprobación, en definitiva, lo escrito se tradujo en lo verdadero⁵⁸.

En este escenario, además, la escritura alfabética logró aterrizar en la realidad, la ficción legal que se estaba tejiendo para la administración de los territorios americanos. Joanne Rappaport denomina este «aterrizaje» como un proceso de *Letramiento* definido como el estudio de las prácticas que contiene todo trámite burocrático⁵⁹. Uno de los ejemplos que Rappaport expone para el siglo XVI es el procedimiento de la *visita general*, que no se puede estudiar solamente desde el aspecto burocrático que contiene, es decir, el responsable de la encomienda, el número de habitantes, el tipo de habitantes, la tasa de mantas, la tasa de lminas, las fanegas de sembradura; sino el *performance* que hay dentro de ella. Por ejemplo, el *performance* contiene el proceso de convocar a los indígenas de las distintas partes de la encomienda, la forma de contabilidad de los *indios* o el diálogo entre el visitador y el responsable a cargo del espacio visitado⁶⁰. El *Letramiento* nos permite comprender lo *escrito* como un fenómeno que tiene dentro de sí un sinfín de *performances*, pero es éste el que determina/legitima la información de alguna persona o región para la Administración Real. Es decir que, independientemente del *performance* burocrático que se encuentra dentro de una *visita*, lo que diga el visitador frente al escribano designado va a ser lo que en última instancia sea lo verdadero.

En concordancia con lo anterior, Rappaport propone la categoría de la *papelrealidad* entendida como el proceso burocrático por medio del cual las clasificaciones de una determinada persona o espacio se convierten en realidades sociales con las cuales dichos sujetos debían enfrentarse a la sociedad de su momento. Esto significa que esta

antigua en la que se presentan los ordenamientos jurídicos de la España pre-romana (iberos-celtas) y la España romana. Otra temporalidad que es la *edad media* desde la llegada de la caída del Imperio romano de Occidente hasta el descubrimiento de América, en donde se destacan los visigodos y sus códigos de derecho (como el de Eurico y el de Alarico II), y el uso del derecho germánico para el proyecto de *reconquista*. El último criterio cronológico sería la *edad moderna* entre el siglo XVI y el XVIII y la legislación producto de la unidad dinástica. Ots Capdequi, José María. *España en América. Las instituciones Coloniales*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1948, 11-16.

⁵⁸ Zambrano Escovar, Martha. *Trabajadores villanos y amantes*, 89.

⁵⁹ Rappaport, Joanne. «Letramiento y mestizaje en el Nuevo Reino de Granada», 11.

⁶⁰ Rappaport, Joanne. «Letramiento y mestizaje en el Nuevo Reino de Granada», 10.

«La hermosura de las virtudes limpia en los hijos la mancha del nacimiento y con la limpieza de costumbres se borra la vergüenza de origen»

clasificación dictamina las obligaciones y derechos que la persona o la región en específico tenían frente a la sociedad⁶¹.

Esta aclaración va a ser de vital importancia para el estudio de la primera generación de los *hijos mestizos* de los conquistadores. La definición del estatus legal de una persona en un documento escrito, sería la definición de su condición nomológica en la temprana sociedad colonial del siglo XVI. Los nuevos sujetos que empezaron a configurarla como los mestizos, indios, mulatos y españoles tuvieron que empezar a aprender la gramática de la ley y a apropiarse de la lengua castellana, porque tanto una como la otra, definían y perjudicaban sus vidas⁶². En ese sentido, debemos realizar un estudio conceptual para entender jurídicamente que se entendía por *hijo mestizo* en el siglo XVI.

2. Análisis conceptual sobre los hijos en el período colonial

El estudio de los *hijos mestizos* nos sugiere comprender los tipos de *hijos* que existían para la ley antes y después del siglo XVI. Sin embargo, debemos recalcar que, durante el encuentro de *dos mundos*⁶³, no es posible encontrar definiciones consensuadas al respecto de la categoría, ya que ésta se encontraba en un proceso de construcción, discusión y de apropiación, por tanto, nos tenemos que nutrir de fuentes tanto antecedentes, contemporáneas y posteriores a la temporalidad para construir un panorama general de esta categoría.

2.1. La concepción biológica y legal de los hijos, una discusión desde el Derecho Civil

Antes de profundizar en nuestro estudio conceptual, permítasenos hacer una reflexión sobre las discusiones existentes de la relación padres e hijos desde la biología y el parámetro que es de nuestro interés, el legislativo. Para la biología, la filiación es el lazo que une a generantes y generados, empero, para el derecho, la filiación es el lazo de quienes ante la ley son padres e hijos, esto significa que, jurídicamente, pueden existir lazos de parentesco sin filiación biológica. Ahora bien, esta filiación biológica no puede ser indiferente para el derecho, ya que si este tipo de filiación puede ser probada -como

⁶¹ Rappaport, Joanne. «Letramiento y mestizaje en el Nuevo Reino de Granada», 15.

⁶² Zambrano Escovar, Martha. *Trabajadores villanos y amantes*, 79.

⁶³ Cuando nos referimos al encuentro de *dos mundos* tomamos las reflexiones de Berta Ares Queija y Serge Gruzinski que entienden este encuentro desde los términos de *frontera, agentes y mestizaje cultural*, en dónde la intersección del mundo europeo y el mundo americano permite crear nuevas formas de organización social, política y económica. Ares Queija, Berta y Gruzinski, Serge, coord. *Entre Dos Mundos. Fronteras Culturales y Agentes Mediadores*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano Americanos, 1997, Introducción.

lo genético-, debe tener consecuencias jurídicas⁶⁴. Para Enrique Oltra, la filiación es para el Derecho «la relación o posición recíproca de dos personas por atribución del recíproco papel de procreante y procreado de los que dimanen derechos o facultades y deberes o cargas para ambos»⁶⁵.

Ahora bien, independientemente desde la postura que se mire, esta filiación se complejiza cuando se estudian variables como la ilegitimidad y la naturaleza de los hijos. Dichos tipos de filiación -o tipos de hijos- históricamente han sido susceptibles de subclasificaciones⁶⁶. En términos generales, y como consideración inicial en este complejo recorrido legislativo, debemos partir que en principio son *legítimos* los hijos nacidos de matrimonio -inscrito en los términos civiles o canónicos dependiendo la época-; y los *ilegítimos* como aquellos nacidos fuera de matrimonio. Cuando empezamos a profundizar en los ilegítimos encontramos que, existen dos clasificaciones: los *ilegítimos naturales* que son aquellos que nacieron por fuera del matrimonio, pero los padres tienen la oportunidad de casarse, y los *ilegítimos no naturales* que son los denominados *stricto sensu*⁶⁷. Estudiemos estas subclasificaciones para los diccionarios del período colonial.

2.2. Definición de hijos según los diccionarios de la época colonial

Para aproximarnos a un estudio conceptual, inicialmente creemos necesario revisar los principales diccionarios de la lengua castellana del período colonial, para comprender cómo se entendían y se caracterizaban los hijos en estos textos que significaban de cierta manera un *consenso* conceptual y, por ende, una definición «objetiva» de los términos que estos contenían. En este acápite, revisaremos el *Tesoro de la Lengua Castellana* de Sebastián de Covarrubias y Orozco (1611) y los tomos del *Diccionario de Autoridades* (1726 – 1739).

El *Tesoro de la Lengua Castellana* (1611) nos trae una diversidad de nociones sobre lo que caracteriza a un hijo. En primer lugar, *hijo* se interpreta como (471v.): «La atadura,

⁶⁴ Oltra Moltó, Enrique. *El Hijo Ilegítimo no natural. (Su situación jurídica)*. Madrid: Editorial Montecorvo S.A, 1976, 31.

⁶⁵ Oltra Moltó, Enrique. *El Hijo Ilegítimo no natural*, 32.

⁶⁶ En la actualidad para el Derecho Civil Español, existen cuatro especies de filiación: legítima, legitimada, ilegítima y adoptiva. Para nuestro análisis conceptual, estudiaremos detenidamente el panorama ilegítimo ya que como desarrollaremos más adelante, el ser mestizo significó nacer en la ilegitimidad.

⁶⁷ La ilegitimidad *stricto sensu* son los hijos nacidos de uniones ilegales al ordenamiento jurídico y que su existencia afecta el orden y conducta social de una época. Oltra Moltó, Enrique. *El Hijo Ilegítimo no natural*, 44; Gacto Fernández, Enrique. «La filiación no legítima en el Derecho Histórico Español». *Anales de la Universidad Hispalense*, 1965, 3.

«La hermosura de las virtudes limpia en los hijos la mancha del nacimiento y con la limpieza de costumbres se borra la vergüenza de origen»

y lazada de amor de los casados, por concurrir ambos en quererle, cual de los dos les ame más». Más delante de esta definición inicial, Covarrubias realiza una rápida caracterización de otros tipos de hijos existentes, por ejemplo:

Proverbio el hijo *de la puta* a su madre saca de duda, quedando parece al padre, pues entonces (como dicen) no lo puede negar. Con todo ello según buena filosofía el hijo *del adúltero* puede parecer al *cornudo* si cuando se concibió estaba la madre pensando en su marido, y aquella vehemente imaginación pudo imprimirle su semejanza. Muchos hijos y poco pan contento con afán. Proveyó Dios que los pobres no reciban pesar de que les nazcan muchos hijos, aunque no tengan que darles, fiados en la misericordia suya, que no de lámpara los hijos *de los cuerunos* cuando más de los de sus criaturas racionales. Hijos llamamos *los renuevos* que echa el árbol por el pie⁶⁸ (471v.).

Como vemos, Covarrubias propone una serie de adjetivos como el hijo de la puta, adúltero, de los cuerunos y los renuevos. Al terminar su definición encontramos una última adjetivación desarrollada por el autor: (471v.) «Hijo legítimo, o bastardo, son opuestos; espurio, natural: hijo mayor, que llamamos mayorazgo, o primogénito: hijo adoptivo, hijo espiritual, hijo póstumo», examinemos con más detalle algunos de estos adjetivos.

El hijo *legítimo* (518v.) «Vulgarmente entendemos el nacido de legítimo matrimonio: en rigor, legítimo es todo aquello que se hace conforme a la ley». Parece que esta definición niega la posibilidad que una persona se pueda *legitimar* ya que también está definida en el *diccionario* como (518v.): «Hacer legítimo al que no lo es, gracia que suelen hacer los Reyes por causas que a ellos les parecen». La afirmación que acabamos de realizar se complejiza aún más debido a que la palabra *ilegítimo* o *ilegitimidad* no se encuentran sistematizadas en el diccionario.

Encontramos otras caracterizaciones mencionadas con antelación como hijo *natural* (561r.) «El que no es legítimo, ni tampoco bastardo» y (125v.) «[...] el que nace de soltero y soltera llamamos *natural*». *Bastardo* se percibía como (125r.) «Lo que es grosero, y no hecho con orden, razón y regla. Bastardo el nacido de ayuntamiento *ilegítimo*. [...]» también como:

Todo lo dicho se ha de entender, no de los hijos, cuyas madres solo han hecho flaqueza con un hombre, o por las haber engañado, o por no tener valor y fuerzas para resistir, sino de los de aquellas que desenfrenadamente han sido perdidas, y dado ocasión a que no hallen padres a sus hijos por haber tratado con muchos (125v.).

⁶⁸ Cursiva añadida.

De este último adjetivo se derivan otros dos. El hijo *spurio* (380v.): «El que no tiene padre cierto, por haberse ayuntado su madre con muchos en un mismo tiempo» y el hijo *expósito* (392v.) «El niño que ha sido echado de sus padres, o de otras personas en los campos, o en las puertas de los templos desamparándolos a su ventura: y de ordinario son hijos de personas que padecerían sus honras, o sus vidas si se supieren cuyos son».

Por su parte, en el siglo XVIII, el *Diccionario de Autoridades* trae una enriquecedora variedad conceptual sobre los hijos. Empezando por la definición de *hijo*, que en el tomo IV de 1734 se entiende de la siguiente manera: «El engendrado del hombre y de la mujer u otro cualquier viviente, y que nace y procede de ellos. Latín. Filius, que es de donde viene». Al leer esta definición, nos damos cuenta de que ante todo es una definición *biológica* entendida como la relación de generantes y generados, sin ninguna injerencia religiosa al respecto.

No obstante, al entrar a estudiar los distintos adjetivos que lo acompañan encontraremos un tono diferente. El hijo *legítimo* es (1734) «El nacido en matrimonio legítimo», siendo lo *legítimo* (1734) «Lo que es según las Leyes Divinas o humanas, o lo que es justo [...], puesto en equidad y razón». El hijo *ilegítimo* (1734): «Se toma también por el nacido, o procreado fuera de matrimonio, y de padres que no podían contraerle. Latín. Illegitimus. Nothus⁶⁹», concibiendo lo *ilegítimo* como (1734) «Lo que es contra la ley, o regla debida». Esta diferencia inicial nos muestra el carácter legal o ilegal que podía adquirir un hijo, principalmente por nacer fuera del matrimonio, en otras palabras, por nacer fuera de la *ley divina y humana*.

Ahora bien, encontraremos también una tipología mucho más compleja que pone en discusión muchos más conceptos. Por un lado, observemos los adjetivos más favorables. El hijo *natural* se caracteriza como (1734): «El que es habido de mujer [sic] soltera y de padre libre, que podían casarse al tiempo de tenerle» o «Se toma también [sic] por el que ha nacido en algún Pueblo o Reino». El hijo *adoptivo* es (1726): «El que por haber sido recibido, o admitido por hijo, no siéndolo natural, adquiere por este título derecho à la hacienda del padre, y se llama por el mismo hijo adoptivo. Los Justos se llaman y son hijos adoptivos de Dios, porque los elevó a esta dignidad por medio de la gracia [sic]». Finalmente el hijo *de leche* que (1734) «Se llama el niño que cría el ama, que por eso se llama Madre de leche. Latín. Alumnus».

⁶⁹ Adjetivo, sinónimo de ilegítimo, bastardo, espurio y falso.

«La hermosura de las virtudes limpia en los hijos la mancha del nacimiento y con la limpieza de costumbres se borra la vergüenza de origen»

Por otra parte, el *Diccionario* tiene una considerable heterogeneidad de significados al tratar la parte *ilegítima*. El hijo *bastardo* se entendía como (1726): «Cosa grosera, no castiza ni legítima, y que se desvía y degenera de su primera calidad, ser y pureza: como especie bastarda de animales, aves, plantas, y así de otras cosas, que no retienen ni conservan su primera y pura raíz en su producción»; el hijo *espurio* fue descrito como (1732): «El hijo o hija que no tiene padre cierto, por haberse ayuntado su madre con muchos en un mismo tiempo»; del que se deriva el hijo *de puta* (1734) «El que no es procreado de legítimo matrimonio»; el hijo *expósito* (1732) «En lo literal significa echado y puesto al público; pero comúnmente se toma esta palabra por el niño o niña que han sido echados de sus padres, o por otra persona a las puertas de las Iglesias, de las casas y otros parajes públicos, o por no tener con que criarlos, o porque no se sepa cuyos hijos son»; el hijo *de la piedra* (1734) «El *expósito* que se cría de limosna, sin saberse sus padres. Gozan de las exenciones de hidalgo por privilegio»; y finalmente el hijo *de la tierra* (1734) «Se llama el que no tiene padres ni parientes conocidos».

Las fuentes con las cuales estos *diccionarios* se fundamentaron son de diversa procedencia y de temporalidades distintas⁷⁰. Esto significa que experiencias organizativas de parámetros de orden y conducta de tiempos anteriores fueron determinantes para la construcción de las subclasificaciones que inicialmente revisamos. Por lo tanto, a continuación estudiaremos brevemente algunas de estas fuentes que, en su tiempo, tenían definiciones jurídicas y adjetivos sobre los *hijos*. Empezaremos con un examen del derecho romano, posteriormente del derecho castellano en especial las *Siete Partidas* de Alfonso X el Sabio y terminaremos con el derecho canónico, con la finalidad de ver la influencia de estos derechos en las definiciones sobre hijo y sus subclasificaciones.

2.3. «La familia agnaticia sobre la cognaticia»⁷¹

Desde el ordenamiento jurídico que gobernó a los ciudadanos romanos hasta la llegada de los emperadores cristianos, solo se concebían dos clases de hijos. Los *iusti liberi* (hijos justos) y los *liberi spurri* (hijos ilegítimos). Dicho de otra manera, en el derecho romano, el matrimonio (*justae nuptiae*) representaba la única forma de unión legítima ante la ley y reconocida por el ordenamiento jurídico. Empero, conviene destacar que los vínculos

⁷⁰ Una referencia que nos faltaría incluir sería la *Recopilación de las Leyes de Indias* de 1681 nacidas de la disposición de la casa de los Austrias para estandarizar toda la reglamentación que se había dictaminado hasta el momento para el continente Americano. Muchas de las definiciones que se presentan en *Diccionario de Autoridades* tienen en cuenta algún título de esta recopilación por lo que sería reiterativo volverlas a citar.

⁷¹ Oltra Moltó, Enrique. *El Hijo Ilegítimo no natural*, 51.

políticos de dependencia con respecto a la figura paterna (*pater familiae*) fueron muchos más importantes -es decir, lo agnaticio- que una descendencia sanguínea -lo cognaticio-⁷². Según, Ramón Bonet, existieron las siguientes clases de hijos *ilegítimos* para el Derecho Romano: a) **Incestuosi**: Los nacidos de personas consanguíneas o ligadas de alguna forma que fuera ilegal para el Derecho Romano en términos de contraer matrimonio; b) **Adulterini**: Los nacidos de unión ilegítima con mujer casada. Como mencionamos recientemente, en esta clasificación no se podía incluir los nacidos de un hombre casado con mujer soltera, ya que la figura paterna era la que legitimaba el derecho de paternidad sobre los hijos. No se incluían, por tanto los procreados por un hombre casado con una mujer soltera; c) **Naturali**: Los nacidos de concubina; d) **Spurri o vulgo quaest o concepti**: Los nacidos fuera de matrimonio de toda mujer, fuese o no prostituta (meretriz)⁷³.

En definitiva la única vía para ser reconocido en el derecho romano como hijo debía ser desde el nacimiento del matrimonio legítimo, independientemente existieran posibilidades de movilidad social en la que la figura del padre garantizaba su legitimidad. Tras el fin del dominio del Imperio romano en la península ibérica, los visigodos⁷⁴ serán el grupo poblacional que pase a dominar esta región, empero, sobre el tema de los *hijos* no dejaron mucha información pertinente, a excepción del canon XVI del tercer concilio de Toledo (589), en el que estipulaban que los hijos que nacieran de las uniones entre hombres católicos y mujeres paganas debían ser conducidos al bautismo⁷⁵. Por dicha razón examinaremos el derecho histórico español desde las *Siete Partidas* de Alfonso X el Sabio, que nos permite tener datos relevantes para este estudio conceptual.

⁷² Oltra Moltó, Enrique. *El Hijo Ilegítimo no natural*, 52.

⁷³ Bonet, Ramón. *Compendio de Derecho Civil*. Madrid: 1960, Tomo IV, 535. Citado por Oltra Moltó, Enrique. *El Hijo Ilegítimo no natural*, 55.

⁷⁴ Para Rosa Sanz Serrano los godos eran habitantes del «barbaricum» en los que eran catalogados algunas veces como germanos y otras veces como escitas. Los godos son un grupo poblacional que migran de la región de Scandia (qué significa vagina de pueblos) al norte de Europa en busca de tierras hacia el Mar Negro. Aquellos grupos que migraron hacia la zona del Danubio fueron los visigodos que su sufijo significaba cercanos al Oeste. Para el siglo IV los contactos entre el líder Balthos y los romanos, marcaron la consolidación de este grupo, que migró a la zona de Hispania en el siglo V. Sanz Serrano, Rosa. «Análisis de las principales fuentes para el estudio de la presencia de los godos en el Imperio romano: de Adrianópolis al Saco de Roma». *Los Visigodos y el Reino de Toledo*. <https://www.youtube.com/watch?v=YASnEDuDnkU> (Consultado el 25/05/2017).

⁷⁵ Sanz Serrano, Rosa. «Los visigodos entre Barcino y Toletum: La herencia de la hija del Austro (Gala Placidia) y el rey del Aquilón (Ataúlfo)». *Los Visigodos y el Reino de Toledo*. <https://www.youtube.com/watch?v=tcnHg-zvsbQ> (Consultado el 25/05/2017).

«La hermosura de las virtudes limpia en los hijos la mancha del nacimiento y con la limpieza de costumbres se borra la vergüenza de origen»

2.4. Los hijos para el Derecho Castellano

Las *Siete Partidas* de Alfonso X⁷⁶ el Sabio fueron la respuesta desde el siglo XIII al vacío legislativo que dejaron los visigodos respecto al tema de la descendencia⁷⁷. Enrique Oltra deduce que las costumbres de pureza⁷⁸ que tenía dicha forma de gobierno, desde la cual no se autorizó el concubinato, no los obligó a reglamentar sobre la descendencia ilegítima⁷⁹. Frente a eso, la Partida IV, título XIII, ley primera define a los hijos *legítimos* como los:

Que nacen de él son derechos y hechos según ley; y a tales hijos como estos, según dijeron los santos ama Dios ay ayúdales y dales esfuerzo y poder para vencer a los enemigos de su fe, pues son así como sagrados, puesto que son hechos sin malestancia y sin pecado, y sin todo esto son considerados como más nobles, porque son ciertos y conocidos más que los otros que nacen de muchas mujeres que no pueden ser tan bien guardadas como la una⁸⁰.

Por su parte, la Partida IV, título XV, ley primera, define a los hijos *naturales* como «los que non nascen de casamiento según ley; así como los que hacen en las barragenas⁸¹»; además aclara que «E otra manera ha de hijos que son llamados en latín

⁷⁶ Alfonso X (1221-1284) ocupó el trono de León y Castilla tras la muerte de su padre Fernando III en 1252. En su reinado trató de continuar una política de integración y de conquista del territorio abarcado por los *taifas* tras la fragmentación del califato de Córdoba. En el año de 1275 muere su sucesor Fernando de la Cerca y empieza una serie de conflictos sobre la sucesión de la corona, en donde se discutió a través del derecho consuetudinario y el derecho romano si el sucesor debía ser su segundo hijo, o los hijos del primogénito. El rey muere en esta coyuntura el 4 de abril de 1284 y su hijo Sancho fue coronado en Toledo el 30 de abril de ese mismo año. Es ampliamente conocida la *empresa cultural* y científica que en el reinado de Alfonso X se promulgó. Las *Partidas* –que su nombre original era del Libro de las Leyes– trató de ser un texto jurídico en base a las leyes del derecho romano de Justiniano que tratará de ser válido para toda la extensión del reinado de Alfonso X y, en su momento, su intención de proclamar un proyecto imperial. Su contenido va desde lo divino a lo cotidiano. Wambaugh, Eugene. «Las Siete Partidas». En *Harvard Law Review*, 1933 (abril): 1054-1058; Alcalá Galiano, Antonio. *Historia de España desde los tiempos primitivos hasta la mayoría de la reina doña Isabel II*. Madrid: Imprenta de la sociedad literaria y tipográfica, 1844, Tomo III, 81-82; «Las Siete Partidas de Alfonso X el Sabio». En *Pensamientopenal.com.ar*. <http://ficus.pntic.mec.es/jals0026/documentos/textos/7partidas.pdf> (Consultado el 26/05/2017). Ots Capdequí, José María. *España en América*, 11.

⁷⁷ Oltra Moltó, Enrique. *El Hijo Ilegítimo no natural*, 57.

⁷⁸ La profesora Rosa Sanz Serrano nos puede dar algunas luces sobre este tema. La autora afirma que en la época visigoda en la península ibérica, las distinciones entre el poder civil y eclesiástico no se presentaron con mayor claridad. La *Lex Visigothorum* y los cánones conciliares que se empezaron a fomentar desde que el rey Recaredo (559-601) «jurara la fe de Nicea, Constantinopla, Calcedona y Efeso, rechazando el arrianismo en presencia de todos los obispos católicos de Galia y España». Esta ley mostraba la unión de Dios con la monarquía a través de las leyes, que si bien eran elaboradas por el rey y su aparato institucional, estaban inspiradas por la ley divina para el bienestar de los súbditos. En ese sentido, el reino visigodo era un *Estado confesional*. Sanz Serrano, Rosa. «La excomunión como sanción política en el Reino Visigodo de Toledo». En *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, No. 3 (1986): 275-276.

⁷⁹ Oltra Moltó, Enrique. *El Hijo Ilegítimo no natural*, 52.

⁸⁰ «Las Siete Partidas de Alfonso X el Sabio», 91.

⁸¹ «Y tomó este nombre de dos palabras, de barra, que es de arábigo, que quiere tanto decir como fuera, y gana que es de ladino, que es por ganancia; y estas dos palabras juntas en uno quieren tanto decir como ganancia que es hecha fuera de mandamiento de la iglesia, y por ello los que nacen de tales mujeres son llamados hijos de ganancia». *Siete Partidas* de Alfonso el Sabio. Partida IV, título XIV, ley primera.

spurri, que quieren tanto decir, como de los que nascen de las mujeres, que tienen algunos por barraganes de fuera de sus casas, e son ellas a tales que se dan a otros hombres, no saben quién es su padre del que nasce de tal mujer».

En el título que estamos siguiendo, la tipología de los *hijos ilegítimos* se resume en: a) En los **fornecidos**: a) « que nacen de adulterio, o son hechos en parienta o en mujeres de orden, estos no son llamados naturales, porque hechos contra la ley y contra razón natural»; b) *Mánceres*⁸²: Son los nacidos de prostituta.; c) *Spurrii* (espurio); d) *notos*: « porque semeja que son hijos conocidos del marido que la tiene en casa, y no lo son».

Los hijos, para las *Siete Partidas*, están relacionados con el concepto de legitimidad, en donde la verificación de su condición ante la ley real y la ley divina es determinante para garantizar su condición de noble. Veamos, por último, la fuente eclesiástica de la que se nutrieron las definiciones de estos diccionarios del período colonial.

2.5. La concepción desde el Derecho Canónico

Los códigos de derecho canónico son compilaciones de reglamentación tanto civil y eclesiástica que nos permiten aproximarnos a un análisis conceptual, especialmente cuando hablamos de los derechos que puede tener o no tener un *hijo* a la hora de postularse a un cargo eclesiástico. En ese sentido, desde el *Curso de derecho canónico hispano e indiano* de Pedro Murillo Velarde S.J.⁸³ en la primera mitad del siglo XVIII, miraremos brevemente si existen puntos en común o divergentes con los ordenamientos jurídicos ya esbozados. Este curso de derecho canónico contiene un apartado titulado *quienes sean hijos legítimos* (Libro IV, título XVII) que describe a los *hijos* de la siguiente manera (163): «Por hijos (filii) se entiende propiamente sólo quienes han sido engendrados inmediatamente por sus padres. Hijos (liberi) son también otros descendientes. Las hijas se incluyen bajo el nombre de hijos». Para considerarse legítimos⁸⁴ existen tres maneras

⁸² *Manzer* quiere decir manchado, bastardo.

⁸³ « (Laujar 1696- Puerto de Santa María 1753). Hidalgo de familia de caballeros, sobrino de un Obispo de Pamplona, rompe en principio con el entorno familiar de búsqueda de ascenso social para dedicarse a la misión en Filipinas, llegando a ser procurador provincial de la Compañía allí, ante la Corte de Madrid y Roma. Gran jurista, historiador, geógrafo, poeta, político y orador. Por medio de documentos y obras del autor no sólo se desentraña la vida del jesuita sino también su pensamiento frente a las Filipinas, la política o la religión». Díaz de la Guardia y López, Luis. «Datos para una biografía del jurista Pedro Murillo Velarde y Bravo». En *Espacio, Tiempo y Forma. Serie IV. Historia Moderna*. No. 14 (2001): 407-471. El fragmento es del *abstract* del autor.

⁸⁴ Y continúa: «Cuando un hijo no es legítimo del primer modo, se sigue el segundo mientras sea hijo natural y se equipara casi en todo a los nacidos legítimamente, al grado que se incluyen en los estatutos que requieren que alguien sea legítimo por nacimiento. Si no sucede de la segunda manera, se sigue la tercera que ciertamente es extraordinaria y regularmente no se concede si existe algún hijo legítimo o al menos natural, que pueda legitimarse por un subsecuente matrimonio, a no ser que el Príncipe que legitima así lo quiera expresamente».

«La hermosura de las virtudes limpia en los hijos la mancha del nacimiento y con la limpieza de costumbres se borra la vergüenza de origen»

(163): «1. Por nacimiento; 2. Por matrimonio subsecuente; 3. Por rescripto de un príncipe».

Unos renglones más adelante, encontramos otra definición de *legítimo*, *ilegítimo*, y *natural*. Murillo Valverde nos dice que (163): «Aquellos deben ser llamados legítimos, que nacen de padre, e de Madre, que son casados verdaderamente, según manda Santa Iglesia. *Ilegítimos* son los procreados fuera del matrimonio, al menos putativo. Hijos *naturales*, son cuando el matrimonio entre sus padres pudo perdurar⁸⁵ al tiempo de la concepción, del nacimiento o en medio», basado en el código civil lo define también como (163): «los que nacen de un soltero y una concubina que se tenía en la casa como si fuera su mujer y entre los que no existía ningún impedimento dirimente».

En el siguiente apartado, tenemos dos nuevas adjetivaciones que aporta este curso y, en general, el derecho canónico que son el hijo *sacrílego* y el hijo *nefario*, además de tener definiciones de *espurio*, *adulterino* e *incestuoso* (163): «Si el matrimonio entre los padres no pudo subsistir en ninguno de los supradichos tiempos, los hijos se llaman *espurios*. Se llaman *adulterinos* cuando alguno de ellos era casado, *sacrílegos* cuando alguno de sus padres era religioso o monja, *incestuosos*, cuando sus padres eran consanguíneos o afines, *nefarios*, si nacen de un concúbite de sus ascendientes».

En conclusión, los *hijos* para el derecho canónico son aquellos que están habilitados dentro de la potestad sacramental del matrimonio, siendo este el ritual en el que Dios expresa su amor a la humanidad y a la institución eclesiástica. Aquellos que pueden hacer parte del matrimonio sólo pueden ser personas que son bautizadas, por lo que la ilegitimidad empieza desde poseer o no este sacramento.

Hemos terminado nuestro estudio conceptual sobre los *hijos* y las subclasificaciones que históricamente se le han asignado hasta la legislación del período colonial. La utilidad de realizar este estudio conceptual es que nos va a mostrar que, en el siglo XVI, una nueva subclasificación entró en un proceso de construcción, y fue el *hijo mestizo*. Como veremos más adelante en la investigación, este estudio conceptual puede ayudar a la investigación sobre las distintas subclasificaciones de hijos que existían para la sociedad colonial, en particular, para comprender el significado de estas adjetivaciones en un documento clave como lo fue la *dispensa de ilegitimidad*. Adicionalmente, veremos que Andrés Romero fue *hijo natural* de Diego Romero y ubicaremos el por qué se le denominó así.

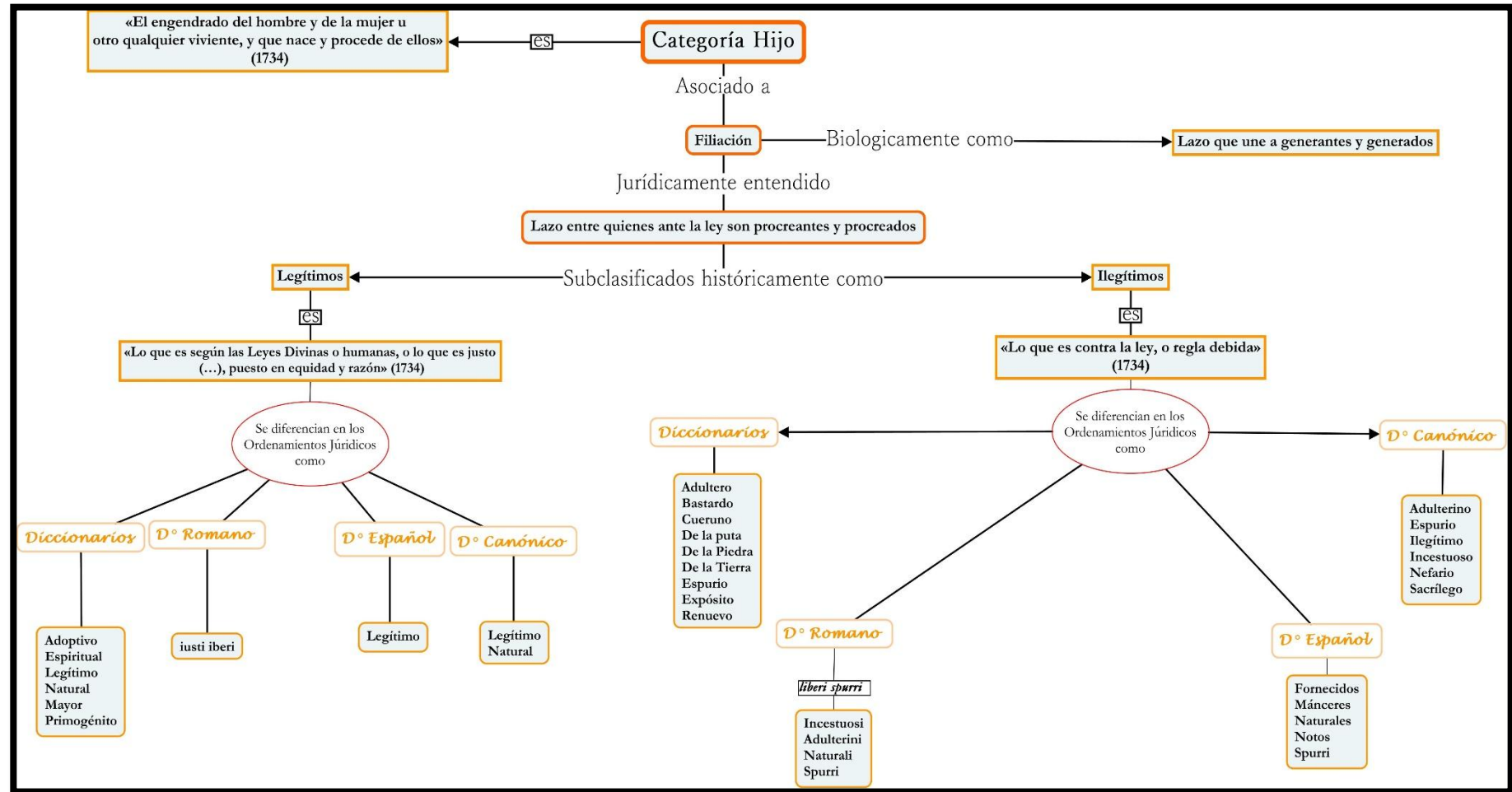
⁸⁵ Es decir, el matrimonio pudo realizarse en la concepción, el nacimiento o en una fase intermedia entre ambas.

El esquema número uno pretende sintetizar la tipología anteriormente expuesta y los adjetivos presentados. En primer lugar, estandarizamos la definición que se tiene para 1734 en el *Diccionario de Autoridades* y su separación entre lo biológico y lo jurídico. A continuación realizamos una distinción general entre *legítimo* e *ilegítimo* donde las definimos de acuerdo a esta misma fuente. A continuación, el lector encontrará las adjetivaciones que se le han otorgado en distintos ordenamientos jurídicos, es decir los códigos legislativos tanto del derecho romano, el derecho castellano y el derecho canónico.

Sintetizado esto, podemos sumergirnos en el estudio conceptual del otro concepto, el *mestizo*:

«La hermosura de las virtudes limpia en los hijos la mancha del nacimiento y con la limpieza de costumbres se borra la vergüenza de origen»

Tabla 1 Sistematización de la tipología de hijos:



3. El «Mestizaje», proceso de múltiples interacciones y transformaciones

Llegados a este punto, debemos relacionar los dos primeros acápite. Como hemos argumentado el ejercicio *escritural* fue una forma de establecer los parámetros de orden y conducta en la temprana sociedad colonial del siglo XVI en América. Los ordenamientos jurídicos como son las recopilaciones legislativas, los códigos de derecho civil y eclesiástico y los *diccionarios* fueron resultado de un consenso en el lenguaje de la sociedad colonial. Estos ordenamientos fueron los que dictaminaron los criterios de verdad sobre la clasificación de individuos, grupos o espacios dependiendo de su realidad cotidiana. Ahora bien, con el proceso de *exploración y conquista* de América una nueva categoría de *hijos* entraría en un proceso de discusión, adaptación y construcción de saber que abarcaría todo el siglo XVI, ya que estos parámetros de orden y conducta estarían sujetos a una redefinición. El *hijo mestizo* entraría en el vaivén de lo *legítimo* y lo *ilegítimo*, en el que, dependiendo del individuo en particular, todas las adjetivaciones esbozadas con anterioridad van a ser cruciales en la comprensión del concepto.

Ahora bien, antes de estudiar dicho *vaivén* debemos reconstruir desde las fuentes del siglo XVI, los primeros intentos y aproximaciones al nombramiento de esta categoría. Se debe señalar que, dependiendo del territorio, es complicado encontrar un documento en el que haga alusión por primera vez a este término, empero, podemos demostrar que, a partir de la documentación revisada, el concepto *mestizo* tiene algunas generalidades.

3.1. El mestizo como ilegítimo: Un problema identitario

Para 1567 el rey Felipe II promulgó, en la *Recopilación de las Leyes del Reino*, la Partida IV, que recogía las distinciones que habíamos mencionado anteriormente sobre los *hijos*. En dicho texto distinguía al hijo *legítimo* el cual es *hecho según la ley*; al hijo *natural* que, como mencionamos, era el engendrado por padres solteros que tenían la posibilidad de casarse; al hijo *fornechino*; *incestuoso* y el *sacrílego*. Sumado a ello, en esta *Recopilación* vuelve aparecer los hijos *munzeres* «que nascen de las mujeres que están en la putería». Para Juan Olaechea, esta última figura pudo tener en las Indias una versión paralela, aunque en esta ocasión aplicada al género masculino. Esto se refiere principalmente a aquellos españoles que en los primeros años de conquista sin responsabilidad alguna dentro del espacio americano fueron dejando hijos con distintas

«La hermosura de las virtudes limpia en los hijos la mancha del nacimiento y con la limpieza de costumbres se borra la vergüenza de origen»

madres⁸⁶. Un nuevo tipo de ilegitimidad iba a recaer en los hijos de estas madres ya que, en su mayoría, los padres no estuvieron presentes para el reconocimiento de sus hijos.

La condición de «ilegitimidad» del *mestizo*, también se puede abstraer del estudio conceptual que hemos realizado. Recordando que la ilegitimidad tiene que ver con la ilegalidad frente a las leyes terrenales y divinas, en especial el matrimonio, un porcentaje importante de los conquistadores que llegaron sin sus mujeres a América, o en su defecto, sin haberse casado, nos llevaría a pensar dos clasificaciones. La primera es que al no tener compromiso con una indígena en América y al no estar casado el conquistador, el hijo derivado de esta relación era *natural*. Si, por el contrario, el conquistador estaba casado, el hijo iba a ser *ilegítimo*, algo que mediante el proceso de construcción de saber sobre este nuevo «intermediario» entre ambos mundos, tendría la posibilidad de ser *dispensado* de acuerdo a las leyes formuladas para esta nueva problemática⁸⁷.

Este tipo de relaciones fue generando un problema identitario que debe mirarse con precaución. Este problema depende de qué tipo de mestizo estamos hablando en términos de la posición social de sus progenitores y la relación que estos tuvieron, ya que esto definiría el espectro de posibilidades de los niños *mestizos* en la sociedad a la que se enfrentarían en algún momento.

Juan Olaechea sintetiza los siguientes tipos de *identidad* en los mestizos⁸⁸. Un primer grupo, correspondiente a un porcentaje de hijos nacidos de madres indias como resultado de las relaciones sexuales con españoles que, sin responsabilidad alguna, no se hicieron cargo de su hijo, o, también, de alguna relación pasajera mientras el español estaba en una región, siendo este ignorado y despreocupado de sus menesteres y dejando todo a cargo de la madre, la cual tuvo que educarlo en el medio indígena y lo entregó al mismo⁸⁹. El segundo grupo, tuvo una situación similar a la anterior, pero en esta, el hijo se aleja del mundo indígena, pero tampoco se identifica a la sociedad española, quedando en él un vacío identitario, y por ende, sin un espacio en el cual desempeñarse. Probablemente fue este grupo, el que participó en algunas de las sublevaciones contra la Corona, ya que no aceptaban su administración. El tercero, en la que la relación entre padre y madre fue más normal, más no de legítimo matrimonio. Independientemente de que el hijo de ambos no tuviera algún reconocimiento legal (legitimidad), el *mestizo* disfrutaba de cierta

⁸⁶ Olaechea, Juan B. *El Mestizaje como gesta*.

⁸⁷ El documento de la *dispensa de ilegitimidad* será abordado en el siguiente capítulo.

⁸⁸ Olaechea, Juan B. *El Mestizaje como gesta*, 84.

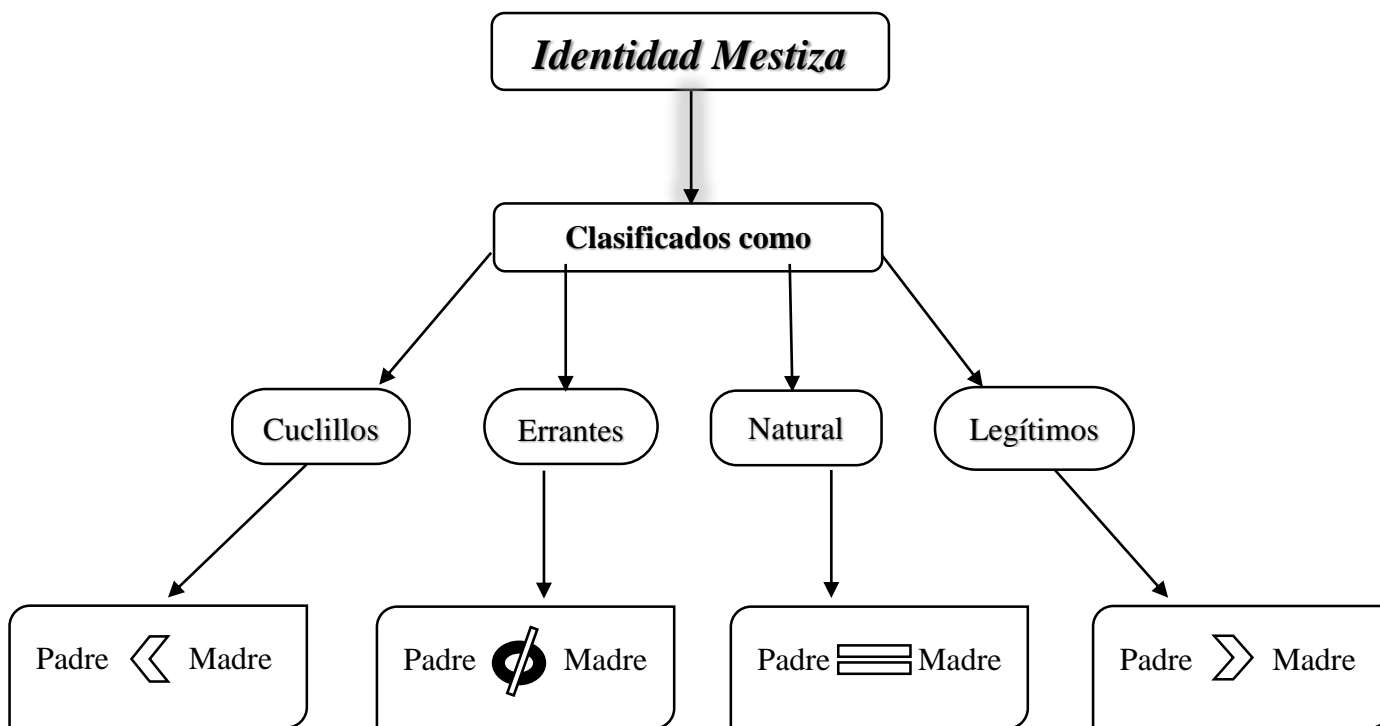
⁸⁹ Olaechea argumenta en este ítem, la existencia del *cuchillo* que se definía como la no aceptación por nacer en nido ajeno a la comunidad étnica.

protección y apoyo por parte del padre. El último grupo, que era minoría, representaban los nacidos en legítimo matrimonio, interétnico o, al menos reconocidos desde el ámbito legal por los padres (legitimación) y fueron introducidos en la temprana sociedad hispana.

La tabla número dos sintetiza estas identidades dependiendo del grado de influencia del padre español y la madre indígena:

«La hermosura de las virtudes limpia en los hijos la mancha del nacimiento y con la limpieza de costumbres se borra la vergüenza de origen»

Tabla 2 Identidad Mestiza⁹⁰:



Sí el grado de influencia de la madre era mayor (<) significó que el hijo estaba más identificado con el mundo indígena; o por el contrario, si el grado de influencia del padre es superior (>) se tradujo en la legitimación de los hijos, proceso que estudiaremos más adelante. El punto medio equivalente al símbolo vacío (∅) representó que el grado de influencia entre padre y madre fue nulo, convirtiéndose el mestizo en errante por una ausencia de identidad. Finalmente, el símbolo de igualdad (=) muestra que al no destacarse ningún grado de influencia, el hijo fue natural y convivió en ambos mundos.

Es claro que frente a la disyuntiva presentada para la primera generación de mestizos de decidir entre dos mundos, el costo de oportunidad del mundo indígena era inferior que el español, ya que la cultura europea traía la superioridad en términos de tecnología y desarrollo económico que, en la percepción del mestizo, poseía un mayores posibilidades de desenvolverse en este hemisferio, que en el indígena, por lo que podemos afirmar que una gran mayoría prefirió estar en los usos y costumbres de la sociedad hispana, lo que no significa que fuesen aceptados con facilidad⁹¹. Ahora bien, esta disposición real de 1567 tuvo

⁹⁰ La tabla la construimos a partir de la información suministrada por Olaechea, Juan B. *El Mestizaje como gesta*, 84.

⁹¹ Olaechea, Juan B. *El Mestizaje como gesta*, 94.

un contexto conceptual y documental que explica por qué el *mestizo* se calificó de manera *ilegítima* para esta década. Analicémoslo con detenimiento.

3.2. *El concepto Mestizo*

En el siglo XVI, una pequeña minoría de mestizos logró hacer parte de la administración colonial, sin que su origen fuera un impedimento para aspirar algún oficio. Esto se debe en parte a que esta pequeña minoría descendía de los hijos de conquistadores y de indias pertenecientes a altos rangos jerárquicos en su grupo, ya que heredaban la condición de *beneméritos*⁹² de estos y, por ende, representaban los estratos sociales más altos entre ambos mundos. Además, la posibilidad de ser *legitimado* permitió a algunos desenvolverse en importantes cargos militares, participando en nuevos procesos de *exploración y conquista*; en cargos públicos como notarios, escribanos, procuradores, interpretes oficiales; y, cargos eclesiásticos, donde su carrera en muchas ocasiones se limitó a ser clérigo, esperando una ordenanza para ser sacerdotes. En resumen, la importancia de quién era el padre e, incluso, quién era la madre, sería importante para el futuro del *hijo* en la temprana sociedad colonial⁹³. En este escenario, una gran mayoría de los conquistadores pertenecientes a una hueste, desde capitanes hasta soldados, tuvieron hijos mestizos. Esto significa que las distintas jerarquías de *mestizos* dependieron también del rango de la *hueste* en la que el padre se encontrará, definiendo el futuro que estos tendrían en la sociedad⁹⁴.

Las primeras décadas del siglo XVI fueron favorables a la inclusión de estos, a la educación junto a los españoles. Esto se debe a que la población en las ciudades americanas necesitaba aumentar para su supervivencia⁹⁵. Por ello, la admisión de este hijo y el

⁹² *Benemérito* en el *Diccionario de Autoridades* (1726) es: «Digno de ser atendido y estimado por las obras buenas que ha hecho, y por las cuales merece la común aceptación y estimación pública».

⁹³ Ares Queija, Berta. «El Papel de los mediadores y la construcción de un discurso sobre la identidad de los mestizos peruanos (siglo XVI)». En *Entre Dos Mundos. Fronteras Culturales y Agentes Mediadores*. Berta Ares Queija y Serge Gruzinski (Coord.). Sevilla: Escuela de Estudios Hispano Americanos, 1997, 42-46. Adicionalmente para la autora, desde la perspectiva de la sociedad colonial de la época, el padre transmitía la condición de *hidalgo* o de *noble* incluso a los hijos ilegítimos independientemente de la condición de la madre. Sin embargo, nosotros proponemos que la condición de la madre también sería influyente en el destino del *mestizo*.

⁹⁴ Rosenblat, Ángel. *La población indígena y el mestizaje en América*, 24.

⁹⁵ Olaechea, Juan B. *El Mestizaje como gesta*, 97.

«La hermosura de las virtudes limpia en los hijos la mancha del nacimiento y con la limpieza de costumbres se borra la vergüenza de origen»

reconocimiento de su filiación con el padre, significó la inclusión a la sociedad que se quería forjar, como también tuvo una consecuencia jurídica sobre su clasificación⁹⁶.

Este fenómeno de integración entre ambos mundos, que podríamos llamar también fenómeno de «mestizaje»⁹⁷, muestra una serie de impactos distintos, dependiendo la región y la proporción de población de los grupos étnicos que allí habitaren⁹⁸. En términos comparados podemos hablar de dos etapas en las que se puede abordar el «mestizaje» en el siglo XVI. La primera relacionada con los tiempos de «conquista» entre 1493 y 1550 en la cual los conquistadores se unieron de manera *legítima* (matrimonio)⁹⁹ o *ilegítima* con las indias ofrecidas por muchos de los líderes indígenas en cada región, como fueron Sebastián de Belalcázar, Hernán Cortés, Pedro de Alvarado, Garcilaso de la Vega, Almagro y Francisco Pizarro¹⁰⁰ y sus hijos mestizos se incorporaron por su condición a la temprana sociedad, conociendo claramente qué clasificación recibían, ya que pertenecían directamente a una de las dos clasificaciones jurídicas existentes hasta el momento, *español-indio*. El otro momento, abarca los años de 1550 a 1590, los cuales representan la lenta instauración del Orden y Estado colonial, con la llegada de funcionarios peninsulares que, en su gestión, fueron arrojando todos los tipos de mezclas a una posición subalterna¹⁰¹. Empero, este

⁹⁶ Olaechea, Juan B. *El Mestizaje como gesta*, 106; Mörner Magnus. *La mezcla de razas en la historia de América Latina*, 32-37. Para Mörner la única posibilidad de que el hijo fuera aceptado en la sociedad colonial es que este estuviera dentro del marco jurídico del matrimonio. Esto no es correcto, ya que existieron casos registrados de hijos legitimados sin pertenecer necesariamente al matrimonio. Las *dispensas de ilegitimidad* fueron el recurso utilizado por el rey y el Papa para legitimar a estos tipos de hijos, siempre y cuando demostrarán ser buenos súbditos de la Corona.

⁹⁷ Mörner Magnus. *La mezcla de razas en la historia de América Latina*, 17-19. Para el autor, América fue el escenario global de un proceso de «miscegenación». En el abordaje de este proceso, utiliza dos categorías que son la *Aculturación* -entendida como la mezcla de elementos culturales- y la *Asimilación* -definida como la absorción de un individuo o un pueblo por otra cultura-. El mestizaje estuvo determinado por los procesos particulares de ambos conceptos en cada región americana. Para Ángel Rosenblat, en *La población indígena y el mestizaje en América*, el «mestizaje» fue producto de la ausencia de prejuicios raciales por parte de los españoles y portugueses y el espíritu evangelizador que tenía trazada la iglesia tras el «descubrimiento». Adicionalmente, Rosenblat considera que el «mestizaje» fue inevitable debido a la ausencia de las mujeres españolas en el territorio. Rosenblat, Ángel. *La población indígena y el mestizaje en América*, 70. Gruzinski, Serge. *El pensamiento mestizo*, 101-126.

⁹⁸ Olaechea, Juan B. *El Mestizaje como gesta*, 108.

⁹⁹ En 1542 las Leyes Nuevas de Carlos V los declaró vasallos de Su Majestad, al igual que los españoles, y después de ese año se dieron previsoras ordenanzas sobre matrimonio. Una Real Cédula de Fernando el Católico dictaminada el 19 de octubre de 1514, autorizó las uniones matrimoniales de ambos mundos. *Las leyes de Indias en 1680*, confirma esa Real Cédula del Rey Católico en estos términos: «Es nuestra voluntad que los indios e indias, tengan, como deben, entera libertad para casarse con quien quisieren, así con indios, como con naturales de estos nuestros reinos o españoles nacidos en las Indias, y que en esto no se les ponga impedimento». En Arboleda, José María. *El Indio en la Colonia*. Bogotá: Prensas del Ministerio de Educación, 1948, 37-39.

¹⁰⁰ Rosenblat, Ángel. *La población indígena y el mestizaje en América*, 11.

¹⁰¹ Rosenblat, Ángel. *La población indígena y el mestizaje en América*, 11.

proceso de *exclusión* se consolidó hasta la primera parte del siglo XVII¹⁰², ya que, en la temporalidad propuesta, la primera generación de mestizos seguía activa y comprendiendo sus posibilidades legales, resistieron a muchos obstáculos que estos funcionarios civiles y eclesiásticos querían imponerles, como también al lento proceso de discusión y definición del *mestizo*.

Siguiendo a Berta Ares Queija, en la primera mitad del siglo XVI parece no haberse presenciado una diferencia entre los *mestizos* y los no mestizos, derivados de un doble origen biológico. Así en la Real Cédula del 3 de octubre 1533, aún no existe una distinción de los *hijos* españoles e indias, pero sí una preocupación por su situación de abandono:

He sido informado que en toda esa tierra ya mucha cantidad de *hijos de españoles que han habido de indias*, los cuales andan perdidos entre los indios, e muchos dellos, por mal recaudo, se mueren y sacrifican, de que Nuestro Señor sea deservido; e que para evitar lo susodicho e otros daños y malos recaudos que de andar así perdidos podría recrescer, me fue suplicado mandase que fuesen recogidos en un lugar que para ello fuese señalado, adonde se curasen o fuesen mantenidos ellos y sus madres [...] por ende yo vos mando [...] que se recojan y alberguen todos en esa dicha ciudad y en los otros pueblos de españoles cristianos que os parecieren, e así recogidos, los que dellos vos constaren que tuvieren padre y que tienen hacienda o aparejo para los poder sustentar, hagáis, como luego los tomen en su poder e los sustenten de lo necesario; e a los que no tuvieren padres, los que dellos fueren de edad los hagáis poner a oficios para que lo aprendan, e a los que no lo fueren, encargarlos heis a las personas que tuvieren encomienda de indios, dando a cada uno el suyo para que los tengan e mantengan hasta tanto sean de edad y que puedan aprender oficio y hacer de sí lo que quisiere, encargándoles que los traten bien¹⁰³.

Como el lector puede apreciar la palabra *mestizo* no existe para esta Real Orden de 1533. Estos sujetos se reconocen como *hijos de españoles e indias* sin ningún adjetivo que describa a la descendencia de esta relación. No obstante, si se puede detectar una diferenciación con

¹⁰² Un ejemplo claro de esta clasificación es Juan Solórzano de Pereira en 1647 (*Política Indiana*, Libro II, Cap. XXX) al referirse a los mestizos y mulatos, «de que hay gran copia en las provincias de estas Indias». De los mestizos dice que «los más salen de viciosas y depravadas costumbres, y son los que más daños y vejaciones suelen hacer a los mimos indios». Ángel Rosenblat, argumenta que luego «se refiere a las cédulas de 1600 y 1608 dirigidas a los Virreyes del Perú Don Luis de Velasco y Marqués de Montesclaros, en que se les dice haberse entendido que crece mucho el número de los mestizos, mulatos y zambaigos [...] y les manda que estén con el cuidado conveniente para que hombres de tales mezclas y viciosos por la mayor parte, no ocasionen daños y alteraciones en el reino». Las definiciones de *mestizo* en el diccionario de autoridades también hacen parte de esa segunda etapa. *Mestizo* en el *Diccionario de Autoridades* (1734) está definido como un adjetivo: «que se aplica al animal de padre y madre de diferentes castas. Viene del Latino Mixtus. Latín. Hybris, idis. Hybridus, a, um». En el *Tesoro de la lengua castellana o española* de Sebastián de Covarrubias (1611) *mestizo* es (548v.): «el qué es engendrado de diversas especies de animales, del verbo misceo, es, por mezclarse».

¹⁰³ Documento recopilado por Olaechea, Juan B. *El Mestizaje como gesta*, 88.

«La hermosura de las virtudes limpia en los hijos la mancha del nacimiento y con la limpieza de costumbres se borra la vergüenza de origen»

los hijos de españoles y españolas, por su situación de abandono y necesidad de incluirlos, de alguna forma, en la ciudad y pueblos de españoles cristianos.

Fue a partir de la década de 1550 que en la documentación empieza a aparecer esta categoría en un sentido *descriptivo*¹⁰⁴. Por tanto, inicialmente tanto en el Virreinato del Perú como en la Audiencia de Santafé esta clasificación se prestó para atender la situación de numerosos huérfanos que habían dejado algunos conquistadores, al no querer hacerse cargo de su responsabilidad como padres. Esto se presentó tanto porque en las primeras décadas aún no se había terminado de comprender al indígena como un actor más dentro de la temprana sociedad, siendo esta la justificación perfecta para que el conquistador no se hiciera cargo de sus hijos con *indias*; como por el fallecimiento de los conquistadores en algún nuevo conflicto en América.

Esta intención de atender a los huérfanos se tradujo en la fundación, desde sectores privados, públicos y eclesiásticos de *casas de acogida* (recogida en alguna documentación) para niñas mestizas y en colegios para los niños mestizos¹⁰⁵. Según Ares Queija, su objetivo primordial era el de salvar a niños y niñas de españoles que estaban en términos de la época «hechos indios» y corrían el peligro de adquirir sus usos y costumbres, temiendo la posibilidad de volverse *idólatras*¹⁰⁶. La Real Cédula del 13 de febrero de 1554 dirigida a la Real Audiencia de Lima, informa sobre la necesidad de recoger y educar a los hijos de españoles y mestizos que andan perdidos:

A Nos se ha hecho relación que en esas partes hay muchos hijos e hijas de españoles que son muertos sus padres y ellos y ellas andan perdidos idolatrando y cometiendo otros delitos y males y pecados, fornicios y adulterios, robos y muertes y sus haciendas están en poder de albaceas¹⁰⁷, los cuales se quedan con ellas y que para se excusar esto, conveña que se mandase que vosotros hicieseis recoger a los tales *hijos e hijas de españoles en pueblos, apartándolos de la mala vida que traen y poniendo sus haciendas en cobro de manera que les fuesen aprovechadas y con ellas alimentados y ponerlos en algún recogimiento o colegio a los varones en una parte y a las hembras en otra, donde fuese enseñados en la doctrina cristiana y ley evangélica y de allí darles estado de vivir, y que si faltasen*

¹⁰⁴ Ares Queija, Berta. «El papel de mediadores y la construcción de un discurso sobre la identidad de los mestizos peruanos», 42.

¹⁰⁵ En el sector privado se puede encontrar donaciones de encomenderos, en el público, la iniciativa de las principales entidades gubernamentales como cabildos, audiencias y virreinos y en el eclesiástico la iniciativa de misioneros en la administración de las almas.

¹⁰⁶ Ares Queija, Berta. «El Papel de los mediadores y la construcción de un discurso sobre la identidad de los mestizos peruanos», 43.

¹⁰⁷ Albacea: «La persona à quien el que hace testamento dexa en él su última voluntad encargada, para que la execúte y cumpla». *Diccionario de Autoridades*, 1726.

*personas eclesiásticas virtuosas y buenas para doctrinar y estar con los dichos niños y niñas, podríamos encargar a los religiosos desta tierra el enseñamiento y doctrina dellos y que para la distribución y gasto dello vosotros pusiédes personas diputadas para ellos, y me fue suplicado lo mandase proveer y remediar de manera que ansí se hiciere y cumpliese, o como la merced fuese, lo cual visto por los del Consejo de las Indias de su Majestad queriendo proveer en ello fue acordado que debía mandar dar esta mi cédula para voz, y yo túvelo por bien, porque vos mando que veáis lo susodicho y con mucha diligencia y cuidado os informéis y sepáis qué hijos e hijas de españoles y mestizos hay en esa tierra que ansí andan perdidos uy los recojáis y proveáis de tutores que miren por sus personas y haciendas y a los razones que dellos pudiéredes poner a oficios, los pongáis a oficios y con amos y a las mujeres con personas a quien sirvan y tomen buenas costumbres, y los apremiéis a ello y a los que no pidiéren en un colegio a los varones y a ellas en alguna casa de recogida donde coman cada uno de su hacienda y los que no las tuvieren, les precuréis limosnas [...]*¹⁰⁸.

Como se puede ver, existe una iniciativa de incluir a estos huérfanos en la sociedad colonial mediante la enseñanza de la *policía* y de alejarlos de cualquier camino distinto a este. Años después, en el Nuevo Reino de Granada, en la Real Cédula dirigida a la Audiencia de Santafé el 27 de septiembre de 1565, se pide un informe sobre si conviene recoger en dos casas a los niños y las niñas de padres mestizos:

Presidente y oidores de la nuestra Audiencia Real del Nuevo Reino de Granada: Juan Márquez Hermitano que vino de esta tierra, me ha hecho relación que en ella hay gran cantidad de mestizos y mestizas, que los más de ellos no se sabe cuyos hijos sin, y a esta causa y por ser pobres, andan perdidos sin tener abrigo ninguno, *ni orden ni manera de vivir, y es ocasión que muchas de las dichas mestizas se pierdan con ruines costumbres que toman con la mucha libertad, y que al servicio de Dios, Nuestro Señor, y bien de esa tierra convendría que en esa ciudad de Santafé y en la de Tunja, por ser los pueblos más principales de esa provincia, se hiciesen dos casas en cada uno la suya, para en que se pudiesen recoger los dichos mestizos y que allí se les pusiesen personas que los doctrinasen y enseñasen en las cosas de nuestra Santa Fe Católica y a vivir políticamente, mostrándoles oficios y ocupándolos en cosas de virtud, porque con esto se remediarian muchos de ellos, especialmente las mestizas que tienen mayor necesidad de ser recogidas, por ser hembras y no tener amparo ninguno para su remedio. Y me suplicó que, pues esto era obra en que tanto Dios podrá ser servido y esta tierra recibiría de beneficio, sen y para el gasto y sustentamiento de ellas ayudásemos de nuestra Real hacienda con alguna cantidad, y demandas por la tierra entre españoles, pidiendo limosna, o como la mi merced fuese*¹⁰⁹ [...].

Este último documento, que corresponde a 1565, tuvo que haber sido uno de los últimos documentos que aún consideraban a los mestizos más cerca a los españoles que de los

¹⁰⁸ Konetzke, Richard. Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica (1493-1810). Madrid: CSIC, 1953, Tomo I, 320. (Cursiva Añadida)

¹⁰⁹ Friede, Juan. *Fuentes Documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Biblioteca Banco Popular, 1976, Tomo V, doc. 851. (Cursiva Añadida).

«La hermosura de las virtudes limpia en los hijos la mancha del nacimiento y con la limpieza de costumbres se borra la vergüenza de origen»

indígenas. Esto se debe a que, desde inicios de la década de 1560, en espacios como México y el virreinato del Perú se sucedieron una serie de rebeliones con mestizos implicados, como las disputas entre pizarristas y almagristas en Perú en la década de 1540¹¹⁰. Esto sirvió como argumento para empezar a considerar al *mestizo* como heredero de las costumbres indígenas y paganas y como traidor de la Corona. En ese sentido, esta primera generación de mestizos que, para la década de 1560, abarcaban la edad de entre 20 y 25 años, se observarían como sujetos inclinados a los vicios, malos hábitos, vagancia, etc.¹¹¹.

Para el caso del Nuevo Reino de Granada, en una carta del licenciado Tomás López en la que informa de su oficio en años anteriores se muestra el inconveniente de que los mestizos heredaren encomiendas. Para el 10 de noviembre de 1560 comentaba que:

En la armada pasada, entre otras cédulas y provisiones que de Vuestra Majestad vinieron a esta Audiencia y distrito, fue una en que Vuestra Majestad fue sirvió dar lugar a que los *mestizos se puedan legitimar para sucesiones y lo demás. Parece que causará algunos inconvenientes por acá, y el servicio que a trueque de ello se puede hacer a Vuestra Majestad será muy poco y poco el interés. El mal que de ello redundo es que los hombres están llenos de vicios por acá y las justicias de Vuestra Majestad tenemos grande trabajo de desamancebarlos de una indiezuela y no podemos hacerlos casar. Y si se casan, son los que no tienen hijos y muy contra su voluntad. Pues, teniendo un mestizo y pudiéndolo legitimar, no bastará razón a sacarlos de sus pecados y es dar ocasión a los demás de aquí adelante y abriles puerta para perseverar en su vicio, que tan arraigado está en estas partes con estas indias. Suplico a Vuestra Majestad lo mande ver, porque yo lo tengo por grande inconveniente*¹¹².

Esta década representó la lenta construcción de saber acerca del mestizo, ya que como propondremos más adelante, dictaminó la suerte de muchos mestizos: o volverse españoles

¹¹⁰ La participación de mestizos en algunas revueltas del siglo XVI se debe en parte al apoyo que estos aportaron a sus padres conquistadores en la reclamación de sus derechos. Para Juan Friede el conquistador no peleaba con la Corona por las constantes limitaciones que se les estaba imponiendo sino por los derechos que había adquirido esta figura al conquistar y colonizar un territorio. Otro de los alzamientos que podemos mencionar fue el de Miguel de Benalcázar hijo *mestizo* de Sebastián de Benalcázar en la década de 1580. Bernard Lavallé recoge uno de los testimonios de este levantamiento dónde se dice de las intenciones del mestizo: «Pretendía que, por aver sido conquistador el dicho adelantado, su padre, de la govemación de Popayán e desta provincia, le pertenecía a él y a los mestizos hijos de conquistadores della, el señorío de la tierra y para esto les ablava y convocava para que todos, y los mulatos desta provincia, le acudiesen por ser muchos diestros de caballos y en tirar arcabuces, y lo mismo hacia con hombres pobres y contándoles la historia del gran Tamerlán, del baxo principio que tubo y los grandes rreynos que llegó a poseer». Friede, Juan. «Los Gérmenes de la Independencia y el Origen del Criollismo». en *Monografías Sociológicas*, No. 5 (1960): 74; Lavallé, Bernard. *Quito y la crisis de la alcabala 1580-1600*. Lima: Corporación Editorial Nacional, 1997, 94-118.

¹¹¹ Ares Queija, Berta. «El Papel de los mediadores y la construcción de un discurso sobre la identidad de los mestizos peruanos», 43.

¹¹² Friede Juan, *Fuentes Documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada*, Tomo IV, doc. 566. (Cursiva Añadida).

o de vivir en el mundo indígena. Si decidían quedarse en el punto medio, serían considerados *errantes* y su escenario de acción estaría reducido a vivir por fuera del Orden y Estado colonial.

Finalmente, los años de la década¹¹³ de 1570 significaron la instauración de una concepción del «mestizaje» que durará hasta finales de siglo, asociándolos definitivamente con el mundo indígena, debido a sus prácticas idolátricas y a sus modales para comer y beber. En términos de Ares Queija, la imagen del mestizo se «indianizó»¹¹⁴, pero, al pertenecer por lo biológico a un mundo español, los mestizos entrarían en un espacio indefinido que aprovecharían en virtud de sus necesidades e intereses. Veamos en términos comparados, cómo se presentó este fenómeno.

4. Panorama comparado del «mestizaje» en América en el siglo XVI

Este acápite pretende hacer un estudio comparado de las dos etapas del fenómeno del «mestizaje» para poder aproximarnos a nuestra metodología y caso de estudio. Estudiaremos el «mestizaje» en el Virreinato de Nueva España, el Virreinato del Perú, y el Nuevo Reino de Granada. En cada uno de los espacios, reflexionaremos acerca de la primera generación de mestizos, referente a la etapa que denominamos de *inclusión*, su relación con sus padres y, en efecto, las implicaciones en la sociedad colonial. Las fuentes al respecto son, en su mayoría, crónicas y genealogías. Para estudiar la segunda etapa que llamamos de *exclusión*, analizaremos documentación virreinal de las *Cartas de Indias* sobre los inconvenientes de los mestizos y en el caso del Nuevo Reino de Granada examinaremos las implicaciones que tuvo la creación de una Audiencia. También, definiremos por qué en esta región se presentó un proceso paradójico, debido a las características de los grupos poblacionales y a las posturas personales de los oficiales reales de la zona que tenían en su poder la toma de decisiones de su jurisdicción.

¹¹³ Los siglos restantes serán objeto de análisis en los siguientes capítulos de este trabajo.

¹¹⁴ Ares Queija, Berta. «El Papel de los mediadores y la construcción de un discurso sobre la identidad de los mestizos peruanos», 44. En este apartado la autora cita un documento del rector del colegio de los jesuitas en Cuzco, que dice que los mestizos se equiparan a los zambos y mulatos, dado que sus actitudes se inclinan a «grandes vicios y libertades, sin trabajar, ni tener oficio, comen y beben sin orden y críanse con los indios y indias y sermón en todo el año, sino alguno muy raro, y así no saben la ley de Dios [...]».

«La hermosura de las virtudes limpia en los hijos la mancha del nacimiento y con la limpieza de costumbres se borra la vergüenza de origen»

4.1. Las regiones de México y Perú

En la región mexicana, una hueste conquistadora naufragó en 1511 en Yucatán. Doce hombres sobrevivientes terminaron en un grupo maya y el cacique del grupo sacrificó cinco de ellos y los restantes lograron huir. Sin embargo, dos de ellos se quedaron junto a los mayas. Ellos fueron Jerónimo de Aguilar y Gonzalo Guerrero que decidieron sumergirse¹¹⁵ en la vida indígena. Guerrero, tuvo varios hijos dentro del grupo siendo ellos los primeros *mestizos* de la región novohispana. En este contexto de *exploración y conquista* del territorio mexicano, Rosenblat apunta que el casamiento con hijas de Caciques fue una estrategia diplomática de ambos bandos¹¹⁶.

Un ejemplo de ello fue que a Hernán Cortés se le presentaron el 15 de Marzo de 1519 varios caciques y cabezas del pueblo de Tabasco y de otras poblaciones. Se le ofreció una mujer llamada doña Marina y con ella tuvo un hijo que llamó Martín Cortés¹¹⁷. Posteriormente, Cortés reconoció cuatro hijos mestizos, que aparecen referidos en su testamento: Don Martín, el hijo de Doña Marina; Doña Catalina, hija de Leonor Pizarro, india de Cuba. Estos dos hijos fueron legitimados por el papa Clemente VII por medio de la bula del 16 de Abril de 1529. En ella, el papa afirma el siguiente principio: «La hermosura de las virtudes limpia en los hijos la mancha del nacimiento y con la limpieza de costumbres se borra la vergüenza de origen¹¹⁸». Sus otras dos hijas fueron Doña Leonor y Doña María, de las que no se conoce madre, pero seguramente siguieron el mismo procedimiento. A propósito de Martín Cortés, se sabe que recibió del Rey el hábito de Santiago, con el que participó en guerras en Europa. Por tanto, puede afirmarse que algunos mestizos lograron viajar a Europa en la primera mitad del siglo XVI, lo cual demuestra la actitud favorable que se tuvo para su *inclusión* en la sociedad, obviando que no era nada más ni menos que hijo del conquistador de la sociedad azteca.

¹¹⁵ «Hermano Aguilar, yo soy casado, tengo tres hijos y tiénneme por cacique y capitán cuando hay guerras. Íos vos con Dios, que yo tengo labrada la cara e horadadas las orejas. ¿Qué dirán de mí desque me vean esos españoles ir desta manera? E ya veis estos mis tres hijos cuán bonitos son [...]». Rosenblat, Ángel. *La población indígena y el mestizaje en América*, 33, este es un fragmento de la crónica de Bernal Díaz del Castillo.

¹¹⁶ Rosenblat, Ángel. *La población indígena y el mestizaje en América*, 54.

¹¹⁷ Rosenblat, Ángel. *La población indígena y el mestizaje en América*, 55-59.

¹¹⁸ Rosenblat, Ángel. *La población indígena y el mestizaje en América*, 15.

La época virreinal que, a nuestro modo de ver, significó el inicio de la instauración de un temprano *orden y estado* colonial, refleja el cambio de actitud respecto a los mestizos¹¹⁹. El segundo virrey de Nueva España, Luis Velasco, escribe en 1553: «[...] está la tierra tan llena de negros y mestizos, que exceden en gran cantidad a los españoles y todos desean comprar su libertad con las vidas de sus amos [...] y juntarse con los que se rebelaren, ahora sean españoles e indios». Como solución a esta «sobrepoblación» Velasco propone que: «lleven a los mestizos que se pudieren enviar en los navíos que fueren a España. Porque son muy perjudiciales para los indios: los que quedaren escarmentarán, viendo que se echan algunos de la tierra¹²⁰».

Veinte años después el virrey Martín Enríquez nos muestra una posición no tan radical sobre los mestizos, aunque se preocupa por la potencial participación de los mestizos en los tumultos. El 28 de abril de 1572 el virrey informa sobre los constantes rumores sobre una sublevación que incluía a los mestizos: «Aquí es muy ordinario decir unas veces que se levantaron los indios, otras veces que ya se levantan los mestizos y mulatos, otras que ya se levantan los negros¹²¹». Empero, en otra carta el virrey subraya el hecho de que son diferentes, por su condición de hijos de españoles: «Solo una cosa va cada día poniéndose en peor estado, y si Dios y Vuestra Majestad no lo remedian a tiempo y es el crecimiento grande en que van los mulatos, de que los mestizos, no hago tanto caudal, aunque hay muchos entre ellos de muy ruin vivienda y de ruines costumbres, *más al fin son hijos de españoles y todos se crían con sus padres*, que como pasen de cuatro o cinco años, salen de poder de las Indias, y siempre han de seguir al bando de los españoles, como la parte de que ellos más honran¹²²».

Ambas correspondencias nos muestran, el lento y subjetivo proceso de construcción de saber sobre el mestizo que dependió de la mediación institucional para definir sus posibilidades.

En el escenario peruano, por su parte, es un ejemplo de la realización de un proceso de «mestizaje» más acentuado entre ambos mundos. Ángel Rosenblat, afirma que casi todos los conquistadores dejaron hijos mestizos en esta expedición:

¹¹⁹ Debemos advertir que las temporalidades varían de acuerdo a la región que se estudie, reforzando nuestra hipótesis de estudiar contextualmente el fenómeno del mestizaje y aclarando que, la abstracción de generalizaciones resulta en algunos casos incoherente.

¹²⁰ *Cartas de Indias*. México: Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, 2007, XLIX. 263-269.

¹²¹ *Cartas de Indias*, LIII, 283.

¹²² *Cartas de Indias*, LV, 298-299.

«La hermosura de las virtudes limpia en los hijos la mancha del nacimiento y con la limpieza de costumbres se borra la vergüenza de origen»

Francisco Pizarro tuvo de doña Angelina, hija de Atahualpa, un hijo mestizo al que llamó don Francisco, que fue émulo del Inca Garcilaso, el cual cuenta que a la edad de ocho o nueve años Gonzalo Pizarro hacía correr y saltar a los dos; tuvo además, de doña Inés Huayllas Ñusta, hija de Huaina Cápac, una hija llamada Francisca Pizarro “valerosa señora”, que casó con su tío Hernando Pizarro, con el que tuvo tres hijos y una hija”¹²³.

En esta región, los *mestizos* al ser hijos de conquistadores y de nobles incas, fueron una importante generación que ocuparon cargos públicos, y que, como en algún momento, tuvieron un peso importante en las decisiones de la metrópoli. El Inca Garcilaso apunta que muchos indios, mestizos y criollos fueron sus condiscípulos de gramática latina. Esta relación, motivó al Inca Garcilaso a hablar de una «identidad mestiza»¹²⁴, refiriéndose a los mestizos como hermanos y a las mestizas como mis «parientes»¹²⁵.

Sin embargo, debido a la importancia que adquirieron social y culturalmente en la temprana sociedad colonial del Perú, los virreyes manifestaron su preocupación en alguna documentación. Cabe recordar que, como hemos expuesto, después de la *rebelión de los encomenderos* de Gonzalo Pizarro, las sospechas de participación indígena y mestiza en otras rebeliones fueron claves para «indianizar» su imagen. El Conde de Nieva, el 4 de mayo de 1562 aconseja que se prohíba el matrimonio de españoles con indias y con esclavas y que sólo se permita entre españoles ya que «los que de tal ayuntamiento nacen son de mala inclinación, y son ya tantos los mestizos y mulatos, y tan mal inclinados, que se ha de temer, por los muchos que hay, y ha de haber adelanta, daño y bullicio en estos estados, pues de ellos no se puede esperar cosa buena que convenga al asiento y sosiego de estos estados»¹²⁶. Perú también fue el escenario promotor de la Real Cédula del Virrey Toledo el primero de Diciembre 1573, en la que *ningún mulato, zambahigo ni mestizo traiga armas*¹²⁷.

Los autores que estudian el «mestizaje», como Serge Gruzinski, en el caso novohispano, entienden este como resultado de un proceso macro estructural, definido por un triple

¹²³ Rosenblat, Ángel. *La población indígena y el mestizaje en América*, 83.

¹²⁴ En los *Comentarios Reales* el autor apunta que «Mestizo fue impuesto por los primeros españoles que tuvieron hijos indias, y por ser nombre impuesto por nuestros padres, y por su significación, me lo llamo yo a boca llena y me honro con él». Citado por Rosenblat, Ángel. *La población indígena y el mestizaje en América*, 88. Libro IX, cap. XXI.

¹²⁵ Rosenblat, Ángel. *La población indígena y el mestizaje en América*, 88. Cita los *Comentarios Reales*, 1^o parte, Libro VII, cap. XV.

¹²⁶ Levellier, Roberto. *Gobernantes del Perú*, I, 420-421. Citado por Rosenblat, Ángel. *La población indígena y el mestizaje en América*, 89.

¹²⁷ Ares Queija, Berta. «El Papel de los mediadores y la construcción de un discurso sobre la identidad de los mestizos peruanos», 48.

contexto: de Conquista, de Occidentalización y de mimetismo. El «mestizaje» aparece en primera instancia como reacción a la supervivencia de elementos culturales propios de las civilizaciones americanas ante una situación de turbulencia e incertidumbre¹²⁸. Consideramos que la hipótesis del autor es válida para ambos escenarios. Esto se debe a que los grupos humanos presentes en estas regiones tenían mayores formas de complejidad organizativa, como un sistema cultural más unificado, por lo que en la sustitución de autoridades de un líder indígena -como el Inca- a un líder español, permitió que mucha de las dinámicas que estaban inmiscuidas dentro del sistema jerárquico de estos grupos quechuas o nahuas, empezaran a relacionarse con el nuevo orden político, por lo que los símbolos, valores y oportunidades entrarían en un diálogo constante para incluir a los *colonizados* al proyecto imperial, produciendo como resultado, prácticas mixtas de organización social.

4.2. El Nuevo Reino de Granada

El Nuevo Reino de Granada fue un caso paradójico. Los cronistas registran que la llegada de las mujeres españolas al territorio en Santa Marta y Cartagena fue tardía, y que el «mestizaje» no se produjo con facilidad, debido al conflictivo y resistente proceso de *exploración* y *conquista* que se presentó en la zona caribe del territorio¹²⁹. Hasta 1540, en la expedición de Jerónimo de Lebrón llegaron 500 españoles entre los que se contaban seis mujeres¹³⁰. En este escenario concurre un argumento muy simplista de Ángel Rosenblat, en el cual afirma que el «mestizaje» se forzó debido a las necesidades sexuales de los españoles y a la ausencia de mujeres españolas en el continente¹³¹. Desde nuestro punto de vista, las razones que hicieron posible la existencia de este «mestizaje», se explican por la presencia de grupos indígenas de la zona andina, como los *muiscas*, ya que optaron como estrategia, una relación diplomática con los españoles mediante el compromiso de capitanes de la hueste con hijas de los principales caciques. Así, casi todos los fundadores de Santafé tuvieron hijos mestizos, que legitimaron, como es el caso de Andrés Romero, toda esta progenie que se puede constatar en las *Genealogías* de Flórez de Ocariz y, para la rama eclesiástica, en el estudio sobre el

¹²⁸ Gruzinski Serge. *El pensamiento mestizo*, 126.

¹²⁹ La excepción a este proceso fue Vasco Núñez de Balboa y su relación con la hija del cacique Careta en la zona del Darién. Rosenblat, Ángel. *La población indígena y el mestizaje en América*, 70.

¹³⁰ Rosenblat, Ángel. *La población indígena y el mestizaje en América*, 70.

¹³¹ Rosenblat, Ángel. *La población indígena y el mestizaje en América*, 71.

«La hermosura de las virtudes limpia en los hijos la mancha del nacimiento y con la limpieza de costumbres se borra la vergüenza de origen»

clero indígena de Alberto Lee López¹³². Parece que parte de la experiencia del «mestizaje» del Perú, mediante la expedición de Sebastián de Benalcázar y la de Pedro de Ursúa, influyó en el territorio neogranadino en términos de normalizaron de relaciones legítimas con indígenas de la región.

A pesar de estas relaciones, paradójicamente, el Nuevo Reino de Granada es el escenario en donde se puede constatar una oposición temprana al «mestizaje». Anteriormente citamos una serie de documentos sobre la posición de los *mestizos* huérfanos y la rendición de cuentas del visitador Tomás López, contrastando una posición de protección por un lado, y una de *exclusión* por el otro. Si bien desde la fundación de Santafé existieron las relaciones ya descritas, en el plano administrativo siempre se consideró al mestizo como una persona poco hábil para desempeñar oficios. El 27 de febrero de 1549, se promueve en la Audiencia de Santafé una Real Cédula para que «ningún mulato, ni mestizo, ni hombre que no fuere legítimo, pueda tener indios, ni oficio real ni público»¹³³.

Tras el análisis documental, no encontramos variaciones significativas en esta concepción de los mestizos, asociados a lo ilegítimo, y, no se plantea la posibilidad de ser legitimados para ejercer sus cargos. No obstante, y como veremos a continuación, en la práctica existieron muchos mecanismos por medio de los cuales los mestizos en el Nuevo Reino accedieron a cargos públicos y eclesiásticos, en algunas ocasiones, hasta por iniciativa propia de los españoles. En el siguiente acápite realizaremos un análisis documental que nos permita observar esta fluida realidad.

¹³² Flórez de Ocariz, Juan. *Genealogías del Nuevo Reino de Granada*, Libro Segundo, 67. Lee López, Alberto. *Clero Indígena en el arzobispado de Santafé en el siglo XVI*.

¹³³ «El Rey. Presidente y Oidores de la nuestra Audiencia Real del Nuevo Reino de Granada. Alonso Téllez y Pedro de Colmenares en nombre de esa provincia me han hecho relación, que bien sabíamos cómo por leyes y pregmáticas de nuestros Reinos estaba mandando que ningún mulato, ni mestizo, ni hombre que no fuese legítimo, pudiese tener indios, ni oficio real ni públicos, sin tener para ello especial licencia nuestra, suplicándonos vos mandásemos que las dichas leyes y pregmáticas sobre lo susodicho dadas, guardásedes y cumpliédeses, proveyendo que los dichos mulatos y mestizos y no legítimos no pudiesen tener los dichos indios por vía de repartimiento, ni en otra manera, ni ningún oficio real, o como la nuestra merced fuese: lo cual visto por los del nuestro Consejo de las Indias, fue acordado que debíamos mandar dar esta mi cédula para vos, y yo túvelo por bien, porque vos mando que veáis las dichas leyes y pregmáticas de estos nuestros Reinos que cerca de lo susodicho disponen [...]». En Konetzke, Richard. *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica (1493-1810)*, Tomo I, p. 256.

5. La petición de Andrés Romero para el beneficio curado de la parroquia de Nuestra Señora de las Nieves

Para el 20 de diciembre de 1588, Andrés Romero, que era clérigo presbítero, realizó una petición a la Real Audiencia de Santafé para que se le hiciera merced de confirmársele el *beneficio curado*¹³⁴ de la iglesia parroquial de Nuestra Señora de las Nieves¹³⁵ en Santafé, donde fue nombrado conforme al *Patronazgo regio* en 1586¹³⁶. En este día citado, Romero hizo relación que él había sido presentado a dicho beneficio por el arzobispo fray Luis Zapata de Cárdenas como también por los funcionarios de la Real Audiencia en 1586 teniendo esa institución la posesión de dicha presentación. Solicita que se recurra al Consejo de Indias para la confirmación y aprobación del *beneficio curado*. La Real Audiencia decretó que se hiciera la diligencia ordinaria y Romero pidió que se hiciera información de su facultad, vida y costumbres y civilidad para que, con el respaldo de la Audiencia, pudiese ocurrir¹³⁷ todo ello al Consejo. La Real Audiencia mandó se hiciera citación con el fiscal Bernardino de Albornoz¹³⁸, para empezar dicha confirmación. Como veremos, se realizó esta información y se citó a una serie de testigos, los cuales concluyeron que el clérigo Romero tenía las capacidades necesarias para desempeñar su oficio, a lo que se sumaba su buen entendimiento de la lengua vernácula, por lo que fue presentado a dicho beneficio. Todo lo anterior se recoge

¹³⁴ El beneficio curado se entiende como un beneficio eclesiástico que busca obtener derechos y responsabilidades para la protección o *cura* de las almas.

¹³⁵ «Cristóbal Bernal, uno de los primeros conquistadores del Nuevo Reino de Granada, fabricó a devoción de Nuestra Señora de Las Nieves una ermita en el barrio de mano derecha de la catedral de la ciudad de Santafé, camino de Tunja, adelante de la plaza que llamaban del Mercado, que es la que ahora nombran de San Francisco por estar contigua a su convento, colocando en ella una devota imagen de Nuestra Señora, traída de España, y con licencia para que allí se le pudiese decir misa; y después de su muerte, en el año de 1585, a 23 de febrero, se erigió parroquia por el arzobispo don fray Luis Zapata de Cárdenas, y le dio la plazuela que tiene, doña Francisca de Silva, hija mayor de Juan de Collantes, también de los primeros conquistadores, y el año de 1596, por diciembre, padeció incendio, y entre lo demás la santa imagen con que se volvió a edificar en el mismo sitio y mayor [...]. Flórez de Ocáriz, Juan. *Genealogías del Nuevo Reino de Granada*, Libro Primero, 160.

¹³⁶ Ampliaremos este concepto en el segundo capítulo.

¹³⁷ *Diccionario de Autoridades* (1737) Ocurrir significa: «Le toman algunos por acudir a alguna parte».

¹³⁸ Flórez de Ocáriz, Juan. *Genealogías del Nuevo Reino de Granada*. Tomo II (Primer Presidente, Gobernador y Capitán General): Parte 2, XXXII. «El Licenciado Bernardino de Albornoz, sexto Fiscal, fue recibido en 4 de mayo de 1584, y el de 1592 promovido a Charcas. Los de Albornoz descienden del Conde don García de Cabra, halló del Príncipe don Sancho, que murió en la batalla de los Siete Condes; y otro nobiliario dice que la casa de Albornoz es en la Mancha, en el Marquesado de Villena, y son sus armas escudo de oro con banda verde ancha atravesada».

«La hermosura de las virtudes limpia en los hijos la mancha del nacimiento y con la limpieza de costumbres se borra la vergüenza de origen»

en el documento¹³⁹ que vamos a analizar a continuación con el objetivo de reconstruir el contexto en el que Romero no es enunciado como mestizo.

En primer lugar tenemos la petición que Juan Orella de Aldaz¹⁴⁰ realiza en nombre de Andrés Romero ante la Real Audiencia de Santafé en 1588:

Muy Poderoso Señor.

Juan Orella de Aldaz, en nombre de Andrés Romero, clérigo presbítero, digo que mi parte es muy buen clérigo, hábil y suficiente, y entiende la lengua general de los naturales del Nuevo Reino de Granada, y por ser tan conveniente, por orden del arzobispo de aquel reino, ha andado visitando muchos pueblos de los naturales del y predicándoles la bula de la Santa Cruzada¹⁴¹, y en especial todas las cuaresmas se ha ocupado en la predicación de los indios y los ha ido a confesar a los naturales por mandado del dicho arzobispo, y por haber servido en esto y otras cosas a Dios Nuestro Señor y a Vuestra Alteza y la mucha suficiencia de su persona, el presidente de la audiencia del dicho Nuevo Reino, conforme a las cédulas de Patronazgo Real, le nombró por cura de la iglesia parroquial de Nuestra Señora de las Nieves, que es en la dicha ciudad de Santa Fe, donde la dicha audiencia reside. Y el dicho arzobispo le hizo la colación y canónica institución, y está usando el dicho oficio de cura. Y con lo dicho, concurre que es hijo de Diego Romero, vecino que fue de la dicha ciudad, y uno de los primeros descubridores y conquistadores del dicho Nuevo Reino. Y al presente es de edad de más de cincuenta años. Y concurren en él todas las partes y calidades que se requieren para poder usar y ejercer el dicho oficio de cura, como todo consta y parece por esta información que presento, hecha con citación del fiscal de la dicha Real Audiencia por mandado del presidente y oidores de ella, y la de oficio que la dicha audiencia envía, que pido que todo se junte¹⁴².

Este documento nos permite analizar varios parámetros. En primer lugar, recordando la definición de *papelrealidad* como el proceso burocrático mediante el cual una clasificación determinada de un sujeto u objeto se convierten en una verdad pública y, por ende, una verdad

¹³⁹ El siguiente documento proviene del AGI, Santafé, 236, correspondiente a las *Cartas y expedientes de personas eclesiásticas* entre 1588 y 1589 siendo el expediente número 14 el que vamos a describir y citar, para después analizarlo con rigurosidad.

¹⁴⁰ No hemos logramos rastrear con claridad información sobre Juan Orella de Aldaz. En las *Genealogías* de Flórez de Ocariz y documentos particulares consultados, aparece siempre con la misma coletilla: Juan Orella de Aldaz, *en nombre de* «equis» *sujeto, digo que o solicito que*. A partir de esa información creemos que tuvo el cargo de procurador en Santafé para la temporalidad en la que se encuentra adscrita el documento ya que, *procurador* se entiende en el *Diccionario de Autoridades* como (1737): «El que, en virtud de poder o facultad de otro, executa en su nombre alguna cosa».

¹⁴¹ Martínez López-Cano, María del Pilar. «La administración de la bula de la Santa Cruzada en Nueva España (1574-1659)». En *Historia Mexicana*, Vol. 62, No. 3 (Enero-Marzo 2013): 975-977. La bula de la Santa Cruzada nació en la Edad Media, en la que la Santa Sede concedió a los primeros cruzados una serie de indulgencias, con el pasar de los años, a aquellos que cooperaran con sus limosnas a la Iglesia tendrían estos perdones. Para el siglo XVI esta bula se convirtió en una renta al servicio de la Corona porque, como veremos, después de la bula *Eximia Devotionis Sinceritas* del 16 de noviembre de 1501, los ingresos eclesiásticos pasarían a ser percibidos por la Corona española.

¹⁴² AGI, Santafé, 236, n. 14, 2r-2v.

social. Esto significa que, el contenido que estuviese dictaminado por el documento, era una realidad, ya que estaba mediado por la ley y en efecto esta era la que dictaminaba el estatus legal de una persona. De esta forma, debemos resaltar que lo que se escriba y, a su vez, lo que se omita en ese documento será contemplado como verídico.

Nuestra propuesta metodológica intenta encontrar los *silencios* existentes en la documentación sobre los *mestizos*. En la petición que realizó Juan Orella de Aldaz, podemos encontrar algunos de estos. Cuando se refiere a Diego Romero, el padre de Andrés, destaca sus virtudes al ser uno de los primeros descubridores y conquistadores del Nuevo Reino de Granada, sugiriendo la herencia de esas virtudes transmitidas a su hijo. Sin embargo, no realiza ninguna mención de la madre, ni el tipo de hijo que es o fue.

Cuando presentamos a la familia de Andrés Romero, dijimos que su madre fue la indígena Catalina Rodríguez, por lo tanto, al ser hijo de una indígena, su condición biológica es la de *mestizo*. Comúnmente cuando un indígena era incluido a la sociedad colonial, se le bautizaba con un nombre español, más no con un apellido, a menos que ocupara uno de los rangos superiores entre la estructura jerárquica del grupo indígena¹⁴³. Lo anterior nos permite proponer que también Andrés Romero fue hijo de una indígena importante. Independientemente de esa filiación que tuvo por la madre, Andrés Romero no utiliza su segundo apellido -Rodríguez-, ya que, si se registrará su ascendencia con ese apellido, terminaría verificando su nacimiento ilegítimo.

Lo que sí es interesante es que al igual que los indígenas incorporados a la temprana sociedad colonial del siglo que estudiamos, se pueden estudiar los mestizos y el grado de reconocimiento que tuvieron dependiendo de su nombre. Andrés Romero tenía el apellido de su padre, lo que significaba un reconocimiento del padre y, por ende, la *legitimación*, que, como referimos, fue el 10 de marzo de 1564.

Un último aspecto que nos permite ver el silencio sobre su condición de mestizo, es por cómo se presenta en la petición. Para la sociedad colonial en América, cada integrante que tuviera que hacer un trámite administrativo, o judicial, tenía que decir su nombre e inmediatamente su clasificación u oficio (existía la posibilidad de que no tuviera oficio).

¹⁴³ Para profundizar sobre este aspecto véase el clásico estudio de Arboleda, José María. *El Indio en la Colonia*. Cabe recalcar que aquellos que sólo poseían un apellido español, en principio, fueron los líderes indígenas, como los caciques, que decidieron adoptar los usos y costumbres españolas, por lo cual, sus hijos tomaron el mismo rumbo.

«La hermosura de las virtudes limpia en los hijos la mancha del nacimiento y con la limpieza de costumbres se borra la vergüenza de origen»

Como vemos en el documento, se presenta a Andrés Romero como clérigo presbítero, obviando su clasificación como mestizo, ya que para ese entonces no lo era. En definitiva, estos patrones nos demuestran que, Andrés Romero se identificó con los símbolos, valores y oportunidades que el mundo español ofrecía.

Orella de Aldaz afirma que concurren en Andrés Romero «todas las partes y calidades que se requieren para poder usar y ejercer el dicho oficio de cura». Hemos propuesto que la categoría *calidad* es el criterio diferenciador de los grupos jurídicos para el siglo XVI. Desde esta afirmación, da testimonio que es muy *buen clérigo* (por cumplir los dictámenes de la bula de la Santa Cruzada, la administración de sacramentos como la confesión y la predicación a los indígenas), *hábil y suficiente*, y *entiende la lengua general de los naturales* de la región, demostrando que, por su buena *calidad*, merece este beneficio. En la petición realizada por Andrés Romero de 1588 que vamos a estudiar a continuación, él mismo nos define su noción de *calidad*. Esta es la «necesidad de hacer probanza de mi facultad, vida, costumbres y habilidad». Como el lector puede observar, en ningún momento se hace mención al *color* o la *raza* que una persona tiene, ya que el grado de legitimidad y desempeño del oficio, es mucho más importante que la apariencia física de una persona.

5.1. Interrogatorio de la Probanza

El 18 de mayo de 1591 una petición llega al Consejo de Indias en Madrid para hacer cumplir la ordenanza del *beneficio curado*; esta petición recoge una solicitud realizada por el propio Andrés como el interrogatorio realizado a testigos en la Audiencia de Santafé en 1588. Así, presenta la petición de Romero:

Muy Poderoso Señor.

Andrés Romero, clérigo presbítero, cura de la iglesia parroquial de Nuestra Señora de las Nieves de esta ciudad, digo que habiendo sido presentado al dicho beneficio y curato por el arzobispo de este reino y vuestro presidente e oidores, habiendo precedido todas las diligencias y requisitos en conservación de vuestro real patronazgo, y habiendo el dicho arzobispo hecho merced del dicho beneficio, colación y canónica institución, y dádome la posesión de él, y estando como al presente estoy, sirviendo el dicho beneficio, yo envié los recaudos de todo ello a Vuestro Real Consejo de Indias, donde por persona de mi procurador pedí y supliqué me hiciese merced de me presentar y hacer merced del dicho beneficio, confirmando y aprobando lo hecho por vuestro presidente y oidores y el dicho arzobispo, para lo cual se proveyó que en esta real audiencia yo hiciese la diligencia ordinaria, y para el dicho efecto tengo necesidad de hacer probanza de mi facultad, vida, costumbres y habilidad. Suplico a Vuestra Alteza me mande recibir la dicha información [...] Otrosí, pido y suplico a Vuestra Alteza que los

testigos que por mi parte se presentaren se examinen por el tenor de este interrogatorio de que hago presentación.

(Firma) Andrés Romero¹⁴⁴.

En comparación a la presentación realizada de Juan Orella de Aldaz podemos encontrar algunos elementos. El sujeto que habla. En el primer documento el abogado habla en nombre de Andrés Romero y, en este, Romero habla por su propia cuenta. Al igual que la solicitud presentada por Orella de Aldaz, Romero cita el cumplimiento de las bulas papales y las cédulas reales relacionadas con la figura del *Patronato regio*, desde las cuales fue nombrado conforme a estas disposiciones párroco de las Nieves. No obstante, este documento tiene algo adicional y es la súplica que hace al rey para que se presenten y examinen en un interrogatorio a una serie de testigos, que puedan dar fe de su *calidad*.

Veamos el interrogatorio de la *probanza de la facultad, vida, costumbres y habilidad* de Andrés Romero, que se les realizó a los testigos. La primera pregunta consistía en si conocían a Andrés Romero y al licenciado Bernardino de Albornoz, fiscal de la Audiencia. La segunda pregunta está relacionada con la procedencia de Andrés Romero, si es natural de Santafé, patrimonial del Arzobispado del Nuevo Reino de Granada, y si es hijo de Diego Romero vecino de la ciudad siendo este uno de los descubridores y conquistadores del Nuevo Reino de Granada. En la tercera se les pregunta sobre la edad de Andrés Romero (si les consta que tiene más de 50 años), y sí es una persona «de loable¹⁴⁵ vida y costumbres, y de muy buen ejemplo, y que asimismo es muy hábil y suficiente, en hacer bien su oficio sacerdotal¹⁴⁶». En cuarto lugar se les pregunta acerca de la habilidad de Romero de entender y hablar la lengua general de los indios naturales del Nuevo Reino de Granada y el cumplimiento de sus deberes eclesiásticos. La quinta pregunta trata de si saben del cumplimiento de Romero de los mandatos del arzobispo como llevar la cuaresma a los pueblos de indios. En sexta instancia, se les interroga por el conocimiento del *beneficio curado* en la iglesia parroquial de Nuestra Señora de las Nieves y si saben de su labor en dicho lugar. La penúltima pregunta concierne al conocimiento de la erección y fundación de la parroquia y la utilidad que genera para la administración de los sacramentos en Santafé. La última pregunta concluye en que si por

¹⁴⁴ AGI, Santafé, 236, n. 14, 1r-3v. Insistimos en que los números de folios se repiten cuando se utiliza este fragmento de Madrid en 1591, como el interrogatorio viene incluido, retoma la foliación de la petición de 1588.

¹⁴⁵ Loable en el *Diccionario de Autoridades* se concibe como (1734): «Primoroso, excelente y digno de alabanza».

¹⁴⁶ AGI, Santafé, 236, n. 14, 2v- 2r.

«La hermosura de las virtudes limpia en los hijos la mancha del nacimiento y con la limpieza de costumbres se borra la vergüenza de origen»

todo lo susodicho en el interrogatorio consideran a Andrés Romero como merecedor de la merced del beneficio curado para la parroquia de Nuestra Señora de las Nieves¹⁴⁷.

El interrogatorio se realizó el 23 de diciembre de 1588 a los siguientes personajes que describiremos brevemente: 1) Gonzalo Bermúdez que fue uno de los más destacados sacerdotes criollos ordenados por Zapata de Cárdenas, siendo este el primer catedrático de la lengua muisca en el Nuevo Reino, autor de una gramática de la lengua muisca y también fue racionero de la catedral de Santafé¹⁴⁸; Nicolás Gutiérrez fue descrito por Flórez de Ocáriz como uno de los primeros pobladores de las Indias, encomendero de la ciudad de Palma, Procurador General (1587) y Alcalde Ordinario (1592) en la ciudad de Santafé¹⁴⁹; 3) el Licenciado Bartolomé Sanguino que fue abogado de la Real Audiencia de Santafé desde 1580, natural de Aceuchal en Extremadura y muerto en Santafé entre 1639 y 1641¹⁵⁰; 4) Alonso de Olmos natural de Portillo, fue encomendero de Fusagasugá y hermano del capitán Juan de Olmos conquistador del territorio¹⁵¹; 5) el capitán Pedro de Bolívar, que se le dio de la encomienda de Cucunubá, y «Bobota» en el año de 1569, y el 9 de enero de 1578 fue nombrado regidor de la Audiencia por Real Cédula, reconocido por Flórez de Ocáriz como un hijodalgo de sangre¹⁵²; y, 6) el capitán Juan de la Peña Montoya vecino de la ciudad de Vitoria, en la cual fue alcalde ordinario en 1580¹⁵³.

¹⁴⁷ AGI, Santafé, 236, n. 14, 2r-3v.

¹⁴⁸ Lee López. *Clero indígena en el arzobispado de Santafé en el siglo XVI*, 19.

¹⁴⁹ «[...] llegó a las Indias en edad de Nueva años con el adelantado Don Alonso Luis de Lugo, sirvió al Rey en el descubrimiento y conquista de las Provincias de los Llanos, los Colimas y de otras de esta comarca, y en descubrir diversas minas de oro, y de las batallas en que se halló sacó heridas de flechas enervadas y quedó manco. Fue uno de los primeros pobladores de la ciudad de la Palma, donde tuvo Encomienda, que dejó por su casamiento, y tener su mejer la de Usme, de que se le dio título en 1572». Muere en Marzo de 1602. Flórez de Ocáriz, Juan. *Genealogías del Nuevo Reino de Granada*. Libro Segundo, 251. Otro registro en el que aparece es en la toma del Peñon en Simijaca, como soldado. Fue yerno del Capitán Gómez Portillo, porque se casó con su hija, María Bautista Pacheco viuda de Alonso de solera, siendo la hija mayor del capitán y heredera del repartimiento de Usme. En Rodríguez Freyle, Juan. *El Carnero*. Perú: Biblioteca de Ayacucho, 1992. Prólogo, notas y cronología por Darío Achury Valenzuela, 53; 114.

¹⁵⁰ AGI, Casa de Contratación, 398B, N.1, R.18. «Autos sobre bienes de difuntos: Bachiller Bartolomé Sanguino, natural de Aceuchal (Extremadura), difunto en Santa Fe (Nuevo Reino de Granada). Funda capellanía en la Iglesia de Aceuchal. Heredero: Pedro Alonso Romero, clérigo presbítero y capellán perpetuo de la capellanía fundada por el titular, y Diego Marqués de la Barrera, patrón de la capellanía».

¹⁵¹ Para profundizar Rivas, Raimundo. *Los Fundadores de Bogotá*, 105-112.

¹⁵² Flórez de Ocáriz, Juan. *Genealogías del Nuevo Reino de Granada*. Libro Segundo, 359. «Por cuanto vos Pedro de Bolívar, vecino y procurador general de este presente año de esta ciudad de Santafé. Sois hijodalgo notorio y casado y uno de los pobladores de ella y habéis servido a Su Majestad en España y Flandes y en estas partes de indias en vuestra persona».

¹⁵³ Natural de Villanueva del Cardete en la Mancha. Aparece nombrado en la sección de gente que se quedó en el Nuevo Reino que trajo Don Alonso Luis de Lugo en 1543. Descendiente del capitán Juan de la Peña. Para profundizar véase: Lohmann, Guillermo. *Los americanos en las Órdenes Nobiliarias*. Madrid: CSIC, 1993,

Como se puede apreciar los personajes citados a responder estos cuestionamientos son o han sido funcionarios públicos o eclesiásticos en la Audiencia de Santafé, demostrando que se estaban acudiendo a personas activas en la sociedad colonial y que tenían pleno conocimiento de las personas y circunstancias que alrededor de la Real Audiencia se presentaren.

Dada esta visión crítica desde un aspecto general, es momento de mirar con detalle las respuestas de los *ilustres* testigos citados para el interrogatorio. A la segunda pregunta relacionada con la procedencia de Andrés Romero, llama la atención que todos los interrogados reconocen a Andrés Romero como hijo de Diego Romero, empero, ninguno de ellos habla de la procedencia de la madre, ni si es nacido de matrimonio legítimo. Nicolás Gutiérrez dice «que es cosa notoria ser el dicho Andrés Romero clérigo natural de esta ciudad y patrimonial de este arzobispado, e hijo de Diego Romero, vecino de esta ciudad, uno de los primeros descubridores y conquistadores de este reino, e por tal es habido y tenido en este reino»¹⁵⁴ o Bartolomé Sanguino que dice que «tiene al dicho Andrés Romero por natural de esta ciudad y por hijo de Diego Romero, vecino de esta ciudad, uno de los primeros conquistadores y así lo ha oído decir a los más antiguos que residen en esta ciudad, y este testigo lo tiene por tal su hijo del dicho Diego Romero y por haber oído decir al dicho Diego Romero quien dicen es su padre»¹⁵⁵.

No obstante, algo llama la atención. Los interrogados que lo conocen con más antigüedad, recordemos que la pregunta número uno y tres tratan del tiempo que conocen a Romero, y ellos en su respuesta, usan el adjetivo de *natural* para referir su parentesco con Diego Romero. Gonzalo Bermúdez por su parte responde a la segunda pregunta de la siguiente manera: «que es verdad y cosa notoria y por tal la sabe este testigo que el dicho Andrés Romero, clérigo, es natural de esta ciudad de Santafé, patrimonial [de este] arzobispado, e *hijo natural* de Diego Romero, uno de los primeros descubridores y conquistadores de este Nuevo Reino de Granada¹⁵⁶». Alonso de Olmos también responde «[...] que el dicho Andrés

Tomo I, 132; y las fuentes, Piferrer, Francisco. *Nobiliario de los Reinos y Señoríos de España*. Madrid: 1859, Tomo III, 58; Piedrahita, Lucas. *Historia general de las conquistas del Nuevo Reino de Granada*. Colombia: Editorial Carvajal, 1986, 508. Flórez de Ocariz, Juan. *Genealogías del Nuevo Reino de Granada*. Libro Segundo, 319.

¹⁵⁴ AGI, Santafé, 236, n. 14, 7r.

¹⁵⁵ AGI, Santafé, 236, n. 14, 8v-9r.

¹⁵⁶ A la primera pregunta dice que lo conoce hace más de 30 de años. AGI, Santafé, 236, n. 14, 5r.

«La hermosura de las virtudes limpia en los hijos la mancha del nacimiento y con la limpieza de costumbres se borra la vergüenza de origen»

Romero clérigo es natural de esta ciudad de Santafé, patrimonial de este reino, e *hijo natural* de Diego Romero, uno de los primeros conquistadores [...] ¹⁵⁷».

Esto nos plantea dos posibilidades. La primera es que entendiendo el adjetivo *natural* desde el estudio conceptual que hicimos sobre los hijos, simplemente significa que es perteneciente o nacido en una región. La segunda posibilidad, resulta más complicada, conforme a esta afirmación de que aquellos que lo conocen desde muchos años atrás usan el adjetivo. Desde el estudio conceptual, el hijo *natural* es entendido como aquél que es nacido fuera de matrimonio, pero los padres tienen la posibilidad de casarse en algún momento para que ese hijo *natural* sea calificado como *legítimo*. La esposa legítima de Diego Romero, y así se hace nombrar ¹⁵⁸, es María de Aguilar, la cual no es madre de Andrés Romero, por tanto, desde una clasificación rigurosa que realizamos desde nuestra observación, Andrés Romero no podía ser *legítimo*, e, incluso, ya no era *natural*, porque sus padres nunca se casaron, Romero era *ilegítimo* aunque ya sabemos que fue dispensado de ese requerimiento. Insistimos, esto es desde una posición abstracta que desconoce las estrategias y lógicas del Orden y Estado colonial del siglo XVI.

La tercera pregunta está relacionada con la *calidad* de Andrés Romero, si alguno de los funcionarios interrogados, hubiera respondido en su testimonio que Andrés Romero no era una persona apta para desempeñar los cargos eclesiásticos, seguramente hubiera creado una serie de dificultades burocráticas para el *beneficio curado* al que aspiraba. Los testigos concuerdan en reconocer a Andrés Romero como «muy virtuoso, de buena vida y costumbres, y buen sacerdote» ¹⁵⁹, también responden sobre el buen ejemplo que «da a los naturales tierra muy bien, y le ha visto predicar en la lengua, y aunque este testigo no la entiende se lo ha oído loar a mestizos criados en esta tierra» ¹⁶⁰ siendo hábil y suficiente para el oficio en la parroquia. Es curioso que este último fragmento mencione a los *mestizos* y figure a Andrés Romero en una posición de guía de las almas mestizas, aceptando incluso una especie de condición del clérigo como español. La abstracción que podemos realizar de

¹⁵⁷ AGI, Santafé, 236, n. 14, 11r.

¹⁵⁸ En un *poder* notarial de Diego Romero a María de Aguilar, esta aparece como su «legítima mujer» entre los años de 1570 y 1579. AGN, SN, Notaría I, leg. 23, 550r.

¹⁵⁹ AGI, Santafé, 236, n. 14, 5r-5v.

¹⁶⁰ AGI, Santafé, 236, n. 14, 9r-9v.

esta pregunta, se relaciona con la caracterización de una persona de *calidad* que contiene los elementos de *virtud*¹⁶¹, *policía*, costumbres, y oficio.

A las últimas preguntas, todos concuerdan en sus respuestas al interrogatorio, ya que consideran que el susodicho Andrés Romero clérigo es *digno y merecedor* de la merced que pretende, y «de otra cualquiera merced más aventajada que Su Majestad fuere servido de la hacer, lo cual estará bien empleado en el dicho Andrés Romero»¹⁶².

¿Por qué fueron favorables las respuestas de los testigos sobre la *calidad* de Andrés Romero? Podemos establecer dos posibles caminos para llegar a una respuesta. El primero, es que posiblemente la *calidad* de Andrés tenía como sustentarse, como lo hemos presentado anteriormente, Romero había sido clérigo desde 1565 y años después se convierte en clérigo presbítero lo que le permite ejercer el sacerdocio y administrar sacramentos, por lo que él tuvo buena reputación en su oficio eclesiástico y los testigos que conocían simplemente dieron testimonio de ello. El segundo, que resulta más inquietante, es que asumiendo algunas sugerencias que hicimos, como la que sospechosamente los testigos que conocían con mayor antigüedad a Andrés Romero, se referían a él como *hijo natural*, podían haber ayudado con sus respuestas a dar fe de la *calidad* de Romero. Esto significa que, posiblemente los testigos llamados al interrogatorio, tenían buenas relaciones con Romero, lo que nos permitiría constatar ciertos circuitos clientelares y el mismo *performance burocrático* que este interrogatorio presentó. De esta manera, lo que importó no era si realmente Andrés Romero podía sustentar su *calidad* sino cómo se refirieran a ella algunos sectores de la sociedad colonial. No obstante, nosotros creemos que ambos caminos tienen sentido. Los vestigios que hemos encontrado en la investigación de Romero, nos permiten ver que, al menos en la documentación, pareció cumplir con sus oficios eclesiásticos; pero, también es claro que, los testigos tenían buenas relaciones con Romero y para ayudarlo a conseguir su oficio eclesiástico usaron respuestas favorables para demostrar su *calidad*. En síntesis, no se contradicen ambos caminos.

¹⁶¹ *Virtud* definida en el *Diccionario de Autoridades* (1739): «Se toma también por la eficacia, actividad, ù calidad propia de algunas cosas, en orden à la sanidad, ò curación».

¹⁶² AGI, Santafé, 236, n. 14, 6v.

«La hermosura de las virtudes limpia en los hijos la mancha del nacimiento y con la limpieza de costumbres se borra la vergüenza de origen»

6. Conclusión

Retomando el objetivo que nos trazamos en este capítulo de la reconstrucción del contexto *glocal* de Andrés Romero como *hijo mestizo* del conquistador Diego Romero, hemos sentado algunas aproximaciones generales para estudiar a las primeras generaciones de mestizos y el fenómeno del «mestizaje» en la temprana sociedad colonial del siglo XVI.

Nuestra intención de realizar un estudio conceptual por separado de los términos *hijo* y *mestizo*, buscaba construir unos cimientos -que pueden ser débiles- de investigación documental de los *silencios* que permitieran la aparición de sujetos mestizos que, si bien para el ordenamiento jurídico de ese entonces nunca lo fueron, desde los cambios de los tipos de pregunta, podemos constatar que en algún momento tuvieron esta condición. Como vimos, en la documentación del *beneficio curado* de Andrés Romero, el adjetivo *natural* fue determinante para rastrear su pasado indígena. Probablemente en otra documentación acerca de estos *silencios* sobre mestizos, subclasificaciones como *legítimo*, *ilegítimo*, *espurio*, *expósito*, *noto*, etc, permiten analizar nuevos expedientes históricos de sujetos identificados con el mundo español y que desconocieron su pasado indígena, negro o pagano.

La escritura fue el instrumento que permitió *normalizar* los parámetros de orden y conducta en la temprana sociedad colonial en el siglo XVI. El ejercicio escritural se materializó en códigos, reglamentaciones, manuales, procedimientos, e incluso en la ética que la sociedad debía tener en aspectos sociales, administrativos, económicos y espirituales. Sin embargo lo decisivo (y que fue en lo que más insistimos, porque este fenómeno es tan estructural, que nuestras sociedades aún lo poseen), es que es un dispositivo que crea verdades oficiales. En la situación de Andrés Romero, todo lo que estaba escrito en su petición, independientemente de su condición biológica de *mestizo*, fue lo que definió su *calidad* de clérigo presbítero para obtener el beneficio curado de la parroquia de Nuestra Señora de las Nieves para 1598.

Esta petición de Andrés Romero estuvo inmersa en lo que denominamos el proceso de *exclusión* del mestizo en el continente americano después de la década de 1550 y en el escenario neogranadino que caracterizamos como paradójico. En cierto sentido puede que las estrategias de movilidad social de Romero, hayan respondido a esta situación del *mestizaje* como también a las características regionales de su desarrollo. Una de las afirmaciones que resaltamos durante estos acápites, es que realizar un panorama general de

los *mestizos* en el siglo XVI, llevaría a varias imprecisiones. Conceptualmente el *mestizo* durante este siglo estuvo en un proceso de construcción, apropiación y discusión de saberes, por lo que la subjetividad tanto de un funcionario real, o de un sujeto particular de la sociedad de ese entonces, tendría su propia noción sobre esta condición.

En ese sentido, creemos que una aproximación rigurosa a la realidad histórica del sujeto mestizo en el siglo XVI, debe ser evaluada de manera contextual más no de forma general. El individuo no está aislado de su realidad social y la manera en la que es clasificado depende en gran medida del contexto legal que predomine en ese momento, por lo que se debe estudiar cuándo y en dónde se adjetiva o, no, a un individuo.

Capítulo II.

Andrés Romero, primer clérigo mestizo del Nuevo Reino de Granada

[...] porque así como mi muy Santo Padre tiene poder de legitimar y habilitar en lo espiritual, así los Reyes tenemos poder de legitimar y habilitar en lo temporal a los que no son de legítimo matrimonio nacidos, por ende por el presente legado mandamos y hacemos hábil y capaz a vos [...]¹⁶³.

Como se contextualizó en el primer capítulo, Andrés Romero en 1589 presentó una probanza de méritos en la cual debía demostrar su *calidad* para aspirar al beneficio curado de la parroquia de Nuestra Señora de las Nieves. Ahora bien, antes de presentar dicha probanza, Romero tuvo que recibir el sacramento de la ordenación sacerdotal tras el cual se convirtió clérigo y emprendió su carrera eclesiástica para llegar a tener el título ministerial de clérigo presbítero. Hemos anotado que Andrés Romero fue ordenado en 1565 por el primer arzobispo del Nuevo Reino de Granada fray Juan de los Barrios, convirtiéndose así en el primer clérigo *mestizo* del territorio. En ese sentido, el presente capítulo busca comprender la ordenación sacerdotal de Andrés Romero a través del panorama de la Iglesia americana a mediados del siglo XVI y, en particular, del primer arzobispado en el Nuevo Reino de Granada.

La comprensión de la historia eclesiástica en América en el siglo XVI depende de una compleja serie de variables: encontramos la institucionalidad eclesiástica y sus jurisdicciones, como el dominio que compete a la Santa Sede, o los criterios de jerarquización que existen dentro de esta institución; también la legalidad eclesiástica que va desde las repercusiones de una bula pontificia hasta los mandatos de un obispo para la eficacia de la cura de las almas de su territorio; las dinámicas en el interior de la institución, como las negociaciones o las disputas entre sus miembros; y, los conflictos de intereses con otras instituciones que comparten la administración de algún territorio.

¹⁶³ El epígrafe corresponde a una Real Provisión a Bartolomé Becerra, vecino de la ciudad de Santiago en la provincia de Guatemala, *hijo ilegítimo* de Juan Becerra, concediéndole la legitimación, fechada el 12 de diciembre de 1539. AGI, Patronato real, 278, N.1, 66r.

Para aproximarnos a esta complejidad, en primer lugar, abordaremos el ámbito *legal* que definió los criterios de instauración de la Iglesia en América. Esta legalidad contiene las *Bulas Alejandrinas*, el *Tratado de Tordesillas* y como consecuencia de ambas legislaciones pontificias, la instauración del *Patronato regio*. La puesta en marcha de estas disposiciones pontificias y de la Corona española será crucial para entender los conflictos jurisdiccionales y de toma de decisiones que se presentaron frente a temas como la concepción del *indio*, el proceso de evangelización y *occidentalización*¹⁶⁴ del territorio y la instauración del aparato institucional en el Nuevo Mundo. En segundo lugar, abordaremos la realidad eclesiástica del Nuevo Reino de Granada entre 1550 y 1569, en la que ubicaremos a fray Juan de los Barrios, primer arzobispo de este reino, haremos mención de lo que Juan Fernando Cobo denomina el *cóctel jurisdiccional*¹⁶⁵ que se presentó a mediados de siglo XVI en América, dada la transición del denominado historiográficamente proceso de *conquista* al inicio de la *colonia*, en el que la fundación de virreinos, reales audiencias y arzobispados no lograron solucionar los problemas administrativos que se presentaban para la organización de la vida en *policía* en América, sino que complicaron aún más la toma de decisiones, en el terreno de lo temporal y espiritual, de los actores que vivían en el continente¹⁶⁶.

Seguido a ello, mencionaremos brevemente el significado del sacramento de la ordenación sacerdotal y lo que se decía al respecto de este, en el Primer Concilio Mexicano de 1555, las *Constituciones Sinodales* de Santafé en 1556 y el Concilio de Trento (1545-1563) a través de la sesión XXIII del 15 de julio de 1563. A continuación, ubicaremos los requisitos e impedimentos que tenía un mestizo para aspirar a este sacramento. Dada esta información, analizaremos dos *dispensas de ilegitimidad* de hijos ilegítimos tanto de índole civil como eclesiástica, que buscaban cargos en la temprana sociedad colonial y, en referencia a ello, comprender la dispensa que tuvo Andrés Romero el 10 de marzo de 1564 por el nuncio apostólico de Madrid Alessandro Crivelli, para ubicar su ordenación como clérigo en 1565.

¹⁶⁴ La definición de *occidentalización* esta entendida como la transmisión de usos y costumbres de «occidente» al continente americano, el cristianismo es sólo una de esas costumbres. Gruzinski, Serge. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México Español*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

¹⁶⁵ Cobo Betancourt, Juan Fernando. *Mestizos Heraldos de Dios*, 35.

¹⁶⁶ Las temporalidades varían de acuerdo al espacio que se estudie. Por ejemplo, en México el período de *conquista* iniciaría desde 1517 con la primera expedición a Yucatán hasta 1535 con la fundación del virreinato y, el período *colonial* desde 1535 a 1821. Para el Nuevo Reino de Granada, la periodización del período de conquista inicia en 1508 con la fundación de San Sebastián de Urabá, hasta 1549 con la fundación de la Real Audiencia de Santafé. El período *colonial* iría de 1550 a 1819. Las temporalidades son propuestas por el autor.

1. La legislación eclesiástica tras el conocimiento del Nuevo Mundo

Para entender la relación entre Iglesia y Corona española, debemos remontarnos al proceso que algunos autores denominaron la *donación*¹⁶⁷ pontificia de las Indias. La entrega que hizo Alejandro VI a los reyes de Castilla y León¹⁶⁸ del Nuevo Mundo descubierto, se concretó mediante las bulas¹⁶⁹ que llevaban su nombre. En ellas se establecieron las responsabilidades que debían cumplir los reyes con el territorio del que eran propietarios, como también, la cesión al rey de Portugal de otra parte del territorio descubierto y la división del territorio entre ambas coronas para no tener disputas jurisdiccionales en el futuro.

Las bulas alejandrinas poseen elementos que son de gran interés para esta relación. Al concederles a los Reyes Católicos las tierras descubiertas y las que están por descubrir, bajo la condición de que se promoviera un proyecto de evangelización, se les otorgó indirectamente una facultad que no les competía, la de enviar misioneros al Nuevo Mundo. Esto significó que la autoridad civil podía enviar a los evangelizadores que consideraba adecuados, que respondieran a los intereses de la Corona, así como la de no enviar a los que estuvieran en contravía del proyecto imperial. La Corona defendería hasta el cansancio este derecho que le fue concedido, como también el mismo pontificado buscaría promover las

¹⁶⁷ García y García, Antonio. «La Donación pontificia de las Indias», 33.

¹⁶⁸ Nótese que no existe mención del Reino de Aragón, de hecho, los territorios conquistados en el Nuevo Mundo serán parte de la jurisdicción del Reino de Castilla, ya que, en principio la iniciativa del proyecto de Conquista, fue promovido por Isabel de Castilla, por lo cual, el rey Fernando respetó dicha adquisición territorial.

¹⁶⁹ Las fechas de las bulas son las siguientes: a) *Inter coetera* (3 de mayo de 1493), en la cual el Papa le otorga a los Reyes de Castilla y León todo el territorio descubierto y que está por descubrirse, bajo dos condiciones: que no estuvieran dichas tierras bajo el mandato de otro príncipe cristiano, y que enviaran a los nuevos territorios evangelizadores. Generalmente por esta Bula es la que se conoce la bula de *donación*; b) *Inter coetera* (4 de mayo de 1493), muy similar a la anterior, pero que amplía aún más su rango de conquista, le concede a los reyes «todas las islas y tierras firmes descubiertas y por descubrir, halladas y por hallar, hacia el occidente y mediodía fabricando y construyendo una línea del Polo Ártico, que es el septentrión, hasta el Polo Antártico, que es el mediodía, (...) la cual línea diste de las islas que vulgarmente llaman Azores y Cabo Verde cien leguas hacia occidente y mediodía, siempre que no perteneciesen ya a algún príncipe cristiano». Esta Bula es conocida como la de *partición*, la cual será reemplazada por el tratado de Tordesillas del año siguiente, debido a las modificaciones pedidas por Portugal; c) *Eximiae devotionis* (3 de julio de 1493), en la cual le otorga los mismos privilegios de la Corona de Portugal para los territorios que descubrieran en África; el *Tratado de Tordesillas* (7 de junio de 1494), en Tordesillas ambos reinos acordaron dividir el océano Atlántico por medio de una línea trazada de polo a polo, 370 leguas al oeste de las islas de Cabo Verde, quedando el hemisferio oriental para la Corona de Portugal y el hemisferio occidental para la Corona de Castilla. También debemos resaltar una bula apuntada en una nota al pie con anterioridad. La bula *Eximia Devotionis Sinceritas* del 16 de noviembre de 1501, permitió que la Corona percibiera el diezmo eclesiástico con la condición de responsabilizarse de todos los gastos de la institución en el continente. Marín Tamayo, John Jairo. *La construcción de una nueva identidad en los indígenas del Nuevo Reino de Granada*, 34. García y García, Antonio. «La Donación pontificia de las Indias», 34.

facultades del rey. Ejemplo de ello fue que en la primera mitad del siglo XVI, los pontífices exigieron que los misioneros que fuesen enviados al Nuevo Mundo tuvieran que llevar la licencia de la Corona, e incluso, realizaron concesiones a los reyes españoles para hacer envíos sin licencia de los superiores de cada orden sacerdotal. Es el caso en 1532, cuando el papa Clemente VII autorizó a Carlos V, el envío al Nuevo Mundo de dominicos, franciscanos y jerónimos¹⁷⁰.

El otro cuerpo legislativo que es determinante para entender la relación entre estos dos actores, es el que contiene la figura del *Patronato regio*. Mediante la bula *Universalis Ecclesiae* del 28 de julio de 1508, el papa Julio II concedió al rey Fernando el patronato sobre todas las iglesias y la capacidad de nombrar eclesiásticos en los obispados de su jurisdicción¹⁷¹. Además, se promovió que cualquier decisión del pontificado (bulas - breves pontificios - edictos) que tuviera como destino América, tenía que ser revisada por el Consejo de Indias¹⁷². La instauración del *patronato* determinó una nueva forma de concebir las relaciones entre poder religioso y poder civil, ya que las concesiones entregadas por Julio II a los Reyes Católicos permitieron que los reyes se convirtieran en la máxima autoridad eclesiástica de su jurisdicción, es decir, ahora la cabeza de la jerarquía eclesiástica de España no era el Papa sino los Reyes Católicos. No obstante, este derecho patronal solamente autorizaba a la Corona la proposición de candidatos al pontificado para que fueran investidos en los cargos eclesiásticos, en la gran mayoría de los casos, los sujetos propuestos fueron los seleccionados. Pero, fue para 1522, en el pontificado de Adriano VI, que la bula *Omnimoda* otorgó a Carlos V la potestad de seleccionar o descartar misioneros para América sin autorización del pontífice. Gracias a esta bula se concretaría el cambio de jerarquía de la Iglesia americana¹⁷³.

En esta línea de argumentación, para el transcurso del siglo XVI, la autoridad de la Iglesia fue reducida al nombramiento de obispos y la creación de diócesis, ya que el proyecto evangelizador, y el gobierno de la Iglesia en América, estarían en manos del poder civil. Sin embargo, en alguna documentación podemos encontrar la complejidad sobre esta bula. El

¹⁷⁰ García y García, Antonio. «La Donación pontificia de las Indias», 48.

¹⁷¹ Marín Tamayo, John Jairo. *La construcción de una nueva identidad en los indígenas del Nuevo Reino de Granada*. 34.

¹⁷² *Recopilación de leyes de los Reinos de las Indias* (1681), libro 1, título 9, ley 2.

¹⁷³ Marín Tamayo, John Jairo. *La construcción de una nueva identidad en los indígenas del Nuevo Reino de Granada*, 34.

siguiente documento muestra la autorización que pide el rey Carlos V, el primero de julio de 1551, al santo padre sobre el traslado de religiosos al recién fundado Reino de Nuevo de Granada:

Venerable y devoto padre provincial: Teniendo como tenemos entendido el mucho fruto que hicieron y gran doctrina que de sí dieron los doce religiosos que de esa provincia pasaron a la Nueva España al tiempo que se descubrió aquella tierra, y visto que ahora de poco tiempo a esta parte se ha descubierto la provincia del Nuevo Reino de Granada donde hay gran número de indios que están sin lumbre de conocimiento de fe, parecido acá para convertir aquellas gentes y traerlos al conocimiento de Dios y nuestra Santa Fe Católica, convendría enviar a ella algunos religiosos de esa provincia, porque con su buena vida y ejemplo y gran religión que tienen, traerían a aquellos naturales en el conocimiento verdadero que deben tener y aprovecharían mucho en su instrucción y conversión y a los españoles que en aquella tierra residen, les darían tan buen ejemplo que aprovecharían mucho en su vida y costumbres, como por experiencia se ha visto que lo hicieron los religiosos de esa provincia que fueron a la dicha Nueva España. Mucho vos ruego y encargo, padre, pues veis el notable e importante servicio a Nuestro Señor en este negocio se hará, que vos, de vuestra mano, escogais en esa provincia hasta ocho religiosos que sean en quien concurran las cualidades que se requiere para lograr tal efecto, y mandeis que pasen al dicho Nuevo Reino de Granada y entiendan en las instrucción y conversión de los naturales de aquel Reino y dilatación de nuestra Santa Fe Católica, y en su buen tratamiento, dándoles a entender que ningún sacrificio puede hacer a Nuestro Señor más agradable que este, ni de que Nos por más servidos nos tengamos y de vos particularmente lo seremos¹⁷⁴.

Como se puede ver, independientemente de que la cabeza de la Iglesia católica en España fuera el rey, estos siguen pidiendo el consejo y la guía del pontífice para la elección de los eclesiásticos más adecuados para la evangelización del territorio, tal postura se mantendrá vigente durante el siglo XVI. Autores como Alberto de la Hera argumentan que este privilegio reafirmó el deber de cristianizar de los reyes, convirtiendo *de facto* a la Corona en un Estado misionero, en donde la obra política se convierte en proyecto religioso. Sobre este aspecto el profesor apunta: «Y es precisamente esa conciencia religiosa la que, al fusionarse con la vocación imperial, va a posibilitar la formulación de una nueva concepción teológico-religiosa del Estado»¹⁷⁵.

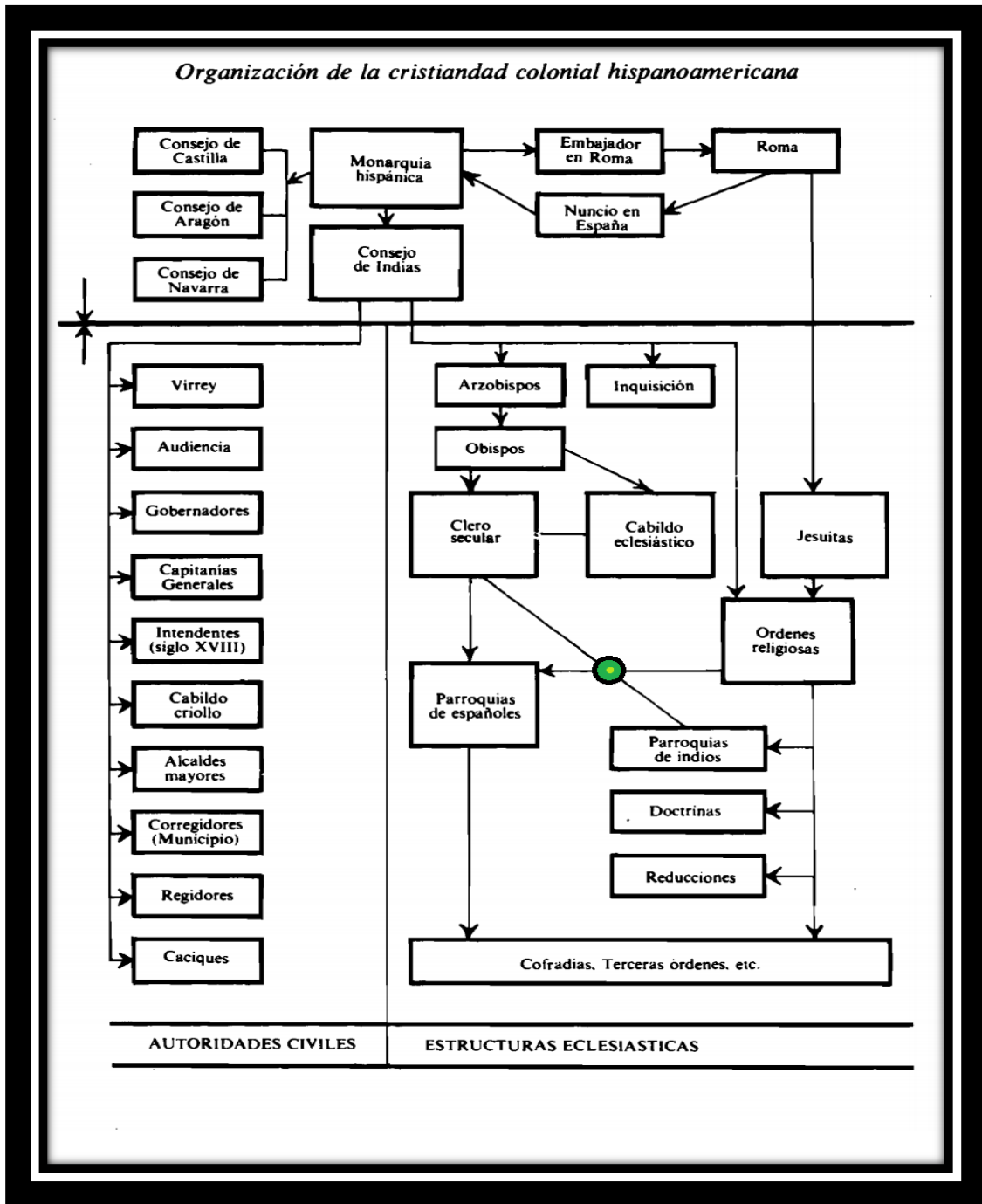
¹⁷⁴ Friede, Juan (comp.) *Fuentes Documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada*. Tomo I, doc. 33, 149.

¹⁷⁵ De la Hera, Alberto. *Evolución de las doctrinas sobre las relaciones entre la iglesia y el poder temporal*. Pamplona: Derecho Canónico, 1975, Introducción.

La instauración del *Patronato regio* va a cambiar durante tres siglos la jerarquización eclesiástica, ya que el rey sería la máxima autoridad eclesiástica, por tanto, órdenes sacerdotales como el clero institucional tendrían que rendir cuentas (en el sentido administrativo y económico) a la Corona española.

La tabla número 3 ejemplifica la estructura civil y eclesiástica para el periodo colonial de la Corona española:

Tabla 3 Organización de la cristiandad colonial hispanoamericana¹⁷⁶



¹⁷⁶ Este interesante cuadro está extraído de Dussel, Enrique D. «La Organización Diocesana de la Iglesia». En Dussel, Enrique D. *Historia General de la Iglesia en América Latina*. Salamanca: Ediciones Sígueme & CEHILA, 1983. Tomo I, 398.

Como se puede apreciar, el Consejo de Indias, que a partir de 1524 será la principal autoridad metropolitana sobre las Indias Occidentales, será también la autoridad de la que depende la estructura eclesiástica. Sin embargo, vemos que existe una especie de horizontalidad con la autoridad del Papa, teniendo como puente principal sus representantes: el embajador en Roma y el nuncio apostólico en España. Esto nos muestra que independientemente se hayan puesto en marcha unas bulas que demostraban un cambio de autoridad, la figura del pontífice sigue estando presente, lo que será de crucial importancia para entender algunos de los problemas que desarrollaremos más adelante respecto al nombramiento de los prelados más aptos para la instauración de la institucionalidad religiosa en América, como las bulas y edictos para administración de las almas. Sin embargo, este tipo de rigidez esquemática para el siglo XVI es mucho más compleja, ya que fue un siglo de consolidación de este tipo de jerarquías y difícilmente quedó claro, qué tipo derechos y deberes tenía cada autoridad y cuál jurisdicción le competía a cada una.

El punto verde que hemos añadido en el esquema, representa la *piedra angular* de lo que pretendemos analizar en lo que queda de este trabajo. Como el lector puede observar, existe una intersección entre el clero secular (o clero institucional) y las órdenes religiosas (podemos referirnos a ellos también como frailes o misiones) respecto a las variables de parroquias de indios y de españoles. Como analizaremos, existirán momentos en los que uno u otro conjunto tendría mayor *poder*¹⁷⁷ para la adquisición de estos beneficios eclesiásticos y que, en efecto, esta intersección haría parte de problemáticas mucho más profundas de la historia eclesiástica del siglo XVI, y de lo que nos compete, la ordenación de *mestizos* y las discusiones sobre el mejor método de evangelizar las almas. Por el momento, entremos a explorar esta coyuntura desde el obispado de fray Juan de los Barrios.

¹⁷⁷ El poder lo entendemos desde la definición de Michael Mann en *Las fuentes del poder social*. El autor lo entiende como la capacidad para perseguir y alcanzar objetivos mediante el dominio de un medio en el que habita el ser humano. Mann, Michael. *Las fuentes del poder social. Una historia del poder desde los comienzos hasta 1760 d.C.* Madrid: Alianza Editorial, 1986, vol.1, 14. También hacemos uso de la definición de Pilar Ponce Leiva que, para el escenario colonial, entiende el poder como capacidad de acción. Capacidad de influir en la vida y en los actos de los demás. Esta concepción no sólo depende de los principios de autoridad, jerarquía e imposición, sino que existen clases de poder distintos al político. Ponce Leiva, Pilar. «Versatilidad social y poderes múltiples en la América colonial». *Nuevo Mundo. Mundos Nuevos*. Disponible en la web: <https://nuevomundo.revues.org/3231> (Consultado el 25/04/2017).

2. Fray Juan de los Barrios y la diócesis del Nuevo Reino de Granada

La llegada de fray Juan de los Barrios y Toledo al Nuevo Reino de Granada tiene un preámbulo muy interesante. El prelado nació aproximadamente en 1497 en la Villa de Pedroche del antiguo Reino de Granada. Los autores que han investigado sobre la vida del prelado, en especial Mario Germán Romero (referencia de la que nos basaremos para este apartado), concuerdan en que existe un vacío de información sobre la vida del prelado en España antes de que Carlos V lo postulase como obispo del Río de la Plata, así que este será nuestro punto de partida¹⁷⁸.

Así, mediante el consistorio¹⁷⁹ del primero de julio de 1547, se erigió el obispado de la Iglesia del Río de la Plata en el cual también se presentó a Juan de los Barrios como su obispo¹⁸⁰. Para el 10 de enero del siguiente año el prelado expide el auto de erección y las ejecutorias reales, datadas del 22 de enero que eran los documentos mediante los cuales el obispo tenía que presentarse a la máxima autoridad civil competente en la zona para poder instalar su gobierno. Finalmente, el 26 de enero fue designado como protector de indios en esta jurisdicción¹⁸¹. Esta última designación será importante para entender su escenario de acción a su llegada al Nuevo Reino de Granada, ya que entrará en varias disputas con los encomenderos de la región, al tratar de promover una serie de iniciativas para evitar el abuso que estos tenían con los indígenas en sus encomiendas, como fue la puesta en marcha de un censo poblacional de la jurisdicción¹⁸².

En su viaje rumbo Asunción, sede del obispado del Río de la Plata, sucedió algo que cambiaría los intereses del prelado. Empezando el viaje en 1549, *se desbarató la flota en la que iba hacia Asunción*, por lo que tuvieron que regresar a España. Barrios, con el temor

¹⁷⁸ Santofimio, Rodrigo. «Juan de los Barrios (1553-1569): primer arzobispo en la jurisdicción del Nuevo Reino de Granada y la experiencia institucional de aculturación». En *Revista de Antropología y Sociología Virajes*, Vol. 17, No. 1 (enero-junio 2015), 277-303; Romero, Mario Germán. *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada*; Lee López. *Clero indígena en el arzobispado de Santafé en el siglo XVI*.

¹⁷⁹ El consistorio hace referencia a la reunión de los miembros del colegio catedralicio, es decir los cardenales que viven en roma, con el Papa, para atender asuntos del gobierno eclesiástico. En este caso pueden ser asuntos como la designación de un obispo a una sede vacante. Consultado en *Enciclopedia Católica Online*. «Consistorio Papal». Disponible en la Web: http://ec.aciprensa.com/wiki/Consistorio_Papal. (Consultado el 13/07/2017).

¹⁸⁰ Romero, Mario Germán. *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada*, 26.

¹⁸¹ Romero, Mario Germán. *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada*, 27.

¹⁸² Romero, Mario Germán. *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada*, 57.

de hundirse en la siguiente flota que tuviera que tomar hacia Asunción, decidió a su regreso renunciar al obispado del Río de la Plata¹⁸³.

El rey y el Consejo de Indias, como consecuencia de dicha renuncia, decidieron postularlo para la sede vacante¹⁸⁴ de Santa Marta tras la muerte de fray Martín de Calatayud el 9 de noviembre de 1548¹⁸⁵. Para el 13 de junio de 1551, el rey envió a su embajador a Roma para que presentará al papa Julio III, a Barrios como candidato para la sede diocesana en Santa Marta y el Nuevo Reino de Granada¹⁸⁶. En consecuencia, en 1552, el prelado inicia su viaje, llevando consigo las bulas de traslado de la diócesis y la de erección de la sede en Santafé. En este viaje lo acompañaron el licenciado Francisco Adame, el licenciado Montañón -con el que tendrá muchas diferencias en el futuro-, veinte religiosos dominicos, doce criados, y cuatro esclavos¹⁸⁷.

¹⁸³ Romero, Mario Germán. *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada*, 28.

¹⁸⁴ Los cánones 412 al 430 del Código de derecho canónico vigente reglamentan sobre la sede vacante. Este código lo define como el período o acontecimientos excepcionales por los cuales un escalafón del clero institucional, como puede ser el pontificado, el arzobispado o el obispado, se queda sin su representante. La definición es extraída del portal *Ius Canonicum*. Disponible en la Web: <http://www.iuscanonicum.org/index.php/organizacion-ecclesiastica/organizacion-de-la-iglesia-universal/77-el-gobierno-de-la-iglesia-en-periodo-de-sede-vacante.html>. (Consultado el 13/07/2017).

¹⁸⁵ La diócesis de Santa Marta fue erigida oficialmente el 10 de enero de 1534, no obstante, tuvo una serie de prelados que fueron nombrados pero que difícilmente alcanzaron o, en otros casos, no quisieron establecer la institucionalidad hasta esta fecha de erección, como fue el caso de fray Tomás de Ortiz, que llegó a Santa Marta en 1530 y dos años después murió. Posteriormente, se designa a fray Alonso de Tobes, pero no alcanzó a viajar por que murió antes de salir de España. El siguiente fue Cristóbal Bochero, dominico, pero rechazó este cargo eclesiástico. Por ende, el tercer obispo fue Juan Fernández de Angulo colegial de Santa María de Jesús y su episcopado duró cinco años (1537-1542). Lo sucedió fray Martín de Calatayud de la orden de San Jerónimo. Este prelado antes de entrar a Santa Marta decidió visitar su jurisdicción, ya que para este período, el Nuevo Reino de Granada había sido fundado, teniendo como capital Santafé. Tras su visita, el obispo sugiere que la sede de Santa Marta deba trasladarse al Nuevo Reino. Esta petición fue concedida el 22 de febrero de 1549 pero el obispo muere en noviembre de ese año y no alcanza a recibir la noticia. Fray Juan de los Barrios y Toledo si la recibió y por eso llegó directamente a Santafé. Flórez de Ocariz, Juan. «I. Primeros Obispos de Santa Marta». En *Genealogías del Nuevo Reino de Granada*. edición digital de la Biblioteca Luis Ángel Arango. Disponible en la web <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/historia/gennrg/gennrg2a.htm>. (Consultado el 16/05/2017); Romero, Mario Germán. *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada*, 28; Cobo Betancourt, Juan Fernando. «La erección de la Arquidiócesis y sus primeros esfuerzos evangelizadores. 1553 – 1600», 38.

¹⁸⁶ Romero, Mario Germán. *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada*, 29.

¹⁸⁷ Tras su aprobación, pasa más de año y medio antes de que el nuevo obispo comience su viaje al Nuevo Mundo. Germán Romero sugiere que el prelado demoró su salida de España casi cinco años (1547-1552) debido a que «no se le adivinan en los documentos muchos deseos de pasar a Paraguay según la tardanza con que trataba el viaje debió pretender la diócesis de Santa Marta». Romero, Mario Germán. *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada*, 34-35.

2.1. La situación eclesiástica de Santafé al arribo del prelado

Antes de la entrada de fray Juan de los Barrios a Santafé, pasa por Tamalameque en dónde narra algunas de las dificultades de su viaje y empieza a manifestar su preocupación producto de la información que tuvo de las principales autoridades civiles y eclesiásticas de esta población. El 15 de abril de 1553 comenta que:

mayor necesidad que hay al presente en todas estas vuestras Indias y especialmente en estas iglesias del Nuevo Reino [...] de clérigos como de frailes, que sean tales cuales convienen para predicar el santo evangelio y la fe de Cristo e infieles, porque acá las más iglesias están sin sacerdotes ni curas y esos que hay en algunas, todos son de frailes renegados y de los clérigos. Yo estoy determinado a no dejar acá ninguno de estos, como vuestra real alteza me lo manda por su cédula; y así quedarán las iglesias desiertas y desamparadas¹⁸⁸.

Este fragmento expone la necesidad de la llegada del clero institucional al Nuevo Reino de Granada para tratar de asumir el rumbo de la Iglesia y responder a las necesidades de evangelización de las almas que se tenía a mediados del siglo XVI¹⁸⁹. Este arribo institucional, encarnado en la figura del obispo, coincide con la fundación¹⁹⁰ de la Real Audiencia de Santafé por Real Cédula del 17 de julio de 1549, que daría inicio a lo que Diana

¹⁸⁸ Esta selección documental proviene de Santofimio, Rodrigo. «Juan de los Barrios (1553-1569)», 281. Friede, Juan (comp.) *Fuentes Documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada*. Tomo II, doc. 116, 42. Otro documento del gobernador de Cartagena Juan Bustos en 1557 le pide al Consejo el envío de misioneros a su jurisdicción. Friede, Juan (comp.) *Fuentes Documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada*. Tomo III, doc. 404.

¹⁸⁹ En el escenario del Nuevo Reino de Granada se dio una mezcla de varios procesos evangelizadores experimentados en el continente. Esto se debe a que la variedad de poblaciones indígenas que ocupaban el territorio obligaron a ejecutar distintos métodos de *exploración* y *conquista* como de evangelización. En la zona norte con grupos sinués que pusieron muchas dificultades para la instauración de la vida en *policía*, o los grupos paeces y pijaos que resistieron fuertemente a la fundación de ciudades, por tanto, los procesos fueron muy similares al caso caribeño, caracterizado por la desaparición de los grupos indígenas debido a los enfrentamientos con los conquistadores y los gérmenes que estos portaban, obligando a los indígenas a moverse a otras regiones. En el ámbito de la evangelización, la doctrina se reducía a que un joven indígena aprendiera el castellano, para traducir el mensaje cristiano a su comunidad. No obstante, en la región andina, se puede observar al grupo muisca, en el que las estrategias y alianzas entre líderes indígenas y españoles facilitaron su incursión y evangelización en el territorio, parámetros más cercanos con el proceso de exploración y conquista de las regiones novohispana y del Perú. Sobre este punto, el método usado por los misioneros en la región novohispana fue el de la tabula rasa antes de la llegada de fray Bartolomé de las Casas. Este método consistía en la extinción de todos los símbolos y prácticas «idolátricas» que las comunidades tenían, e inmediatamente se trataba de yuxtaponer símbolos y prácticas propias del cristianismo como la santísima trinidad y la incorporación de las almas al reino de los cielos mediante el sacramento del bautismo. Dussel, Enrique D. «La evangelización latinoamericana», 305-313. Gruzinski, Serge. *El pensamiento mestizo*, 126.

¹⁹⁰ También en estos años se fundan los primeros conventos dominicos y franciscanos, como el capítulo catedralicio de Santafé.

Bonnett denomina una *audiencia colegiada*, caracterizada, en ese momento, por una legalización formal de la institución, más no la centralización del poder ni de las responsabilidades de los habitantes de su jurisdicción¹⁹¹. Esto también supone el fin del proceso de *conquista* y el inicio del establecimiento de una *colonia* en el territorio y, con ello, el intento de imponer la civilización cristiana¹⁹².

Asimismo, la llegada de una autoridad eclesiástica a la región representaba una amenaza al monopolio de intereses sobre la evangelización de las almas¹⁹³. Por ejemplo, las restricciones que empezaban a imponerse a los encomenderos fueron un desafío para la independencia del obispado sobre otras autoridades¹⁹⁴. Para Juan Fernando Cobo el poder del obispo, en general, era doble: por un lado tenía la legítima autoridad otorgada por su designación por el rey y el Papa, que le concedía facultades como la ordenación de candidatos o la consagración del crisma (que son los aceites mediante los cuales se realizan varios rituales sacramentales), vitales para la bendición divina de la vida cristiana; y, por otro, una capacidad jurisdiccional que le permitía legislar y administrar los asuntos concernientes a su diócesis¹⁹⁵. En otras palabras, mientras contaba con una legitimación divina, espiritual (dada por Dios), que representa la guía de la vida cristiana, disfrutaba también de una legitimación temporal (dada por el rey y el Papa) por la que podía gobernar su institución.

La entrada de fray Juan de los Barrios a Santafé fue en 1553. Germán Romero afirma que, a la llegada del prelado, este tenía en frente una serie de factores tanto favorables como adversos para la consolidación de su Iglesia. Sobre los factores favorables tenemos todo lo

¹⁹¹ Bonnett, Diana. «Entre el interés personal y el establecimiento colonial. Factores de confrontación y de conflicto en el Nuevo Reino de Granada entre 1538 y 1570». En *Historia Crítica*, No. 39 (Noviembre 2009), 57.

¹⁹² López Rodríguez, Mercedes. «Los hombres de Dios en el Nuevo Reino: Curas y frailes doctrineros en Tunja y Santafé». En *Historia Crítica*, No. 19 (1999), 107.

¹⁹³ Desde nuestro punto de vista, la llegada del clero secular al continente americano, dependió en gran medida del arribo de un obispo a una jurisdicción.

¹⁹⁴ Cobo Betancourt, Juan Fernando. «La erección de la Arquidiócesis y sus primeros esfuerzos evangelizadores. 1553 – 1600», 43. En la opinión de Mercedes López, la figura de Barrios representaba: «un símbolo de una política eclesial sometida a constantes cambios bajo la presión de los conflictos entablados con los funcionarios de la Corona, los encomenderos y los indígenas, a quienes se proponía evangelizar». La autora, citando a Serge Gruzinski, ubica este arribo en el momento fractal donde las redes e instituciones coloniales no habían logrado delimitar sus fronteras de administración. López Rodríguez, Mercedes. «Los hombres de Dios en el Nuevo Reino: Curas y frailes doctrineros en Tunja y Santafé», 108.

¹⁹⁵ Traslosheros, J. E. *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La audiencia del arzobispado de México, 1528-1668*. México D.F.: Editorial. Porrúa. 2004, 1-2. Citado por Cobo Betancourt, Juan Fernando. *Mestizos Heraldos de Dios*, 48.

relacionado al respaldo del rey mediante la figura del *Patronato regio*, ya que al pertenecer a una jerarquía que, como se mencionó hace unas páginas, el obispo también era un funcionario real que tiene una serie de privilegios y responsabilidades para su administración, por tanto, entrar en contradicción con alguno de sus estamentos, en teoría, estaría en contravía de una decisión real.

Los factores adversos, en cambio, si fueron de diversa índole, porque están relacionados a las figuras inmersas en lo que Juan Fernando Cobo denomina el *cóctel jurisdiccional*¹⁹⁶. Hagamos un paréntesis para explicarlo. En la tabla número tres sobre la *organización de la cristiandad colonial hispanoamericana* pudimos observar algunas particularidades sobre la jerarquía de la sociedad colonial, que, para la primera mitad del siglo XVI, tendrían escenarios de acción mucho más flexibles y las regiones estarían permeadas por una confusión generalizada de las principales autoridades civiles y eclesiásticas, sobre los límites y fronteras de sus derechos y deberes, y sobre el poder de influencia de su toma de decisiones en los asuntos de administración territorial¹⁹⁷. Esta flexibilidad se traduce en que, como

¹⁹⁶ Para ilustrar la figura que plantea Juan Fernando Cobo del cóctel de jurisdicciones, propongo al lector imaginarse una copa en que los ingredientes de dicho cóctel se mezclan. Si bien en el interior de esta copa, esa mezcla tiene algún resultado, la copa mantiene su estado original. En ese sentido, la copa representa el poder administrativo y los ingredientes a los actores que trabajan en él, independientemente estos actores tengan diferentes fluctuaciones, todo hace parte de un mismo aparato institucional. Cobo Betancourt, Juan Fernando. *Mestizos Heraldos de Dios*, 32.

¹⁹⁷ A nuestro modo ver, el *cóctel jurisdiccional* tuvo tres etapas en las que fue desarrollando y, por ende, la confusión entre las fronteras que cada actor tenía frente a los asuntos eclesiásticos se fue agravando. Un primer momento relacionado con la *exploración y conquista* en la cual el conquistador seguía en las armas, había un proceso incipiente de organización del sistema de encomiendas y los líderes de las huestes se disputaban las capitulaciones en las que se reconociera un gobernador del territorio. Un momento en el que la vida en *policía* se impuso por medios violentos. Los frailes tenían bajo su responsabilidad el proceso de evangelización y por mayoría numérica podían tomar sus propias decisiones sobre cómo evangelizar a los indígenas, ya que, la autoridad diocesana, se reducía a la fundación de algunos obispados. El segundo momento, entre 1524-1550, tiene que ver con la organización de la institucionalidad que regirá en el continente: desde la conformación del Consejo de Indias en 1524 y el establecimiento de los primeros virreinos, audiencias y gobernaciones. Si bien en teoría las gobernaciones dependían de las audiencias y éstas estaban bajo la jurisdicción de un virreinato, la distancia entre estos centros de poder, permitieron cierta autonomía en cada región. Empero, la llegada de los primeros funcionarios peninsulares, creó una nueva disputa por los intereses creados por los derechos de conquista, los beneficios de las encomiendas, y la defensa o explotación de los indios. Finalmente, tenemos un momento entre 1550 y el final del siglo XVI, en el que la consolidación de la institucionalidad de la Corona logró reprimir los últimos esfuerzos de autonomía de la Iglesia, y esta acepta obedecerle. En este periodo será que el *Patronato regio* logra instalarse sin excepción, pero, en la mayoría de los casos, las jurisdicciones siguieron siendo confusas respecto a temas como la evangelización o la ordenación de sacerdotes. Los actores mencionados anteriormente empezarán a participar en estas discusiones, ya que la evangelización obedece a la doctrina que está en el sistema de encomiendas y la elección de sacerdotes depende tanto del pontífice, como de la Corona, como del clero secular y de los frailes. Dussel, Enrique D. «La Organización Diocesana de la Iglesia», 397.

vimos, a partir del *Patronato regio* lo civil y lo eclesiástico no estaban separados, sino que pertenecían a un mismo aparato institucional en la que los funcionarios que trabajaban en ella, les competía todos los asuntos de su administración. Mercedes López también nos ayuda a comprender este concepto en los siguientes términos: «Responsabilidad del Rey, obligación de los encomenderos, tarea de los clérigos y frailes y deber de todo buen cristiano, la evangelización representaba para la Iglesia una oportunidad de intervenir en la vida de las comunidades indígenas instaurando una forma de poder individualizante capaz de crear una relación personal entre cada sujeto y la Iglesia»¹⁹⁸. Después de este paréntesis, sinteticemos los obstáculos que las figuras de este *cóctel* le representaron a Barrios.

En primer lugar, las dificultades de la doctrina, ya que el prelado aún sin conocer el territorio, consideraba a los indígenas como *mentes cerradas y pueriles* por lo que no se podía evangelizarles con facilidad; en segundo, las discusiones sobre cómo se debía predicar el evangelio con las órdenes sacerdotales y, por ende, una discusión sobre la doctrina en la que estaba inmersa la encomienda, lo que llevaría a que los encomenderos también participasen de esta discusión; en tercero, la rivalidad entre *regulares* y *seculares* por el «monopolio» de la evangelización; en cuarto, la injerencia de la autoridad civil en cuestiones eclesiásticas; y, finalmente, la diversidad de lenguas de los naturales impedían que la doctrina cumpliera con sus expectativas de conversión¹⁹⁹. Pero, ¿cómo era el panorama de los responsables de la evangelización del Nuevo Reino de Granada para inicios de la década de 1550?

2.2. Las dinámicas jurisdiccionales

Un testimonio sobre las dinámicas evangelizadoras que existieron en el Nuevo Reino de Granada fueron las observaciones de fray Juan de San Filiberto de la orden franciscana. El 3 de febrero de 1553, identificó los problemas que tenía la jurisdicción para la fecha: habló que la falta clero era una constante, y que aquellos que llegaban eran *unos idiotas*, ya que pretendían mantener a las almas en ceguera, y no existía sacerdote que entendiere gramática, «ni saben leer ni rezar, y su ejercicio es comprar y vender y dar mil malos ejemplos»²⁰⁰. También argumentó la inexistencia del apoyo de la Real Audiencia en la

¹⁹⁸ López Rodríguez, Mercedes. *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar*, 25.

¹⁹⁹ Romero, Mario Germán. *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada*, 8-9.

²⁰⁰ Romero, Mario Germán. *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada*, 71.

salvación de las almas, como el maltrato a los indios y el impedimento que realizaban los encomenderos para que estos asistieran a la doctrina, ya que la única intencionalidad era la de sacarles tributo y no evangelizarlos²⁰¹.

Como afirmamos anteriormente, para 1548, fray Juan de los Barrios fue nombrado protector de los indios, por lo cual estos tres ítems identificados por fray Juan de San Filiberto tenían que tener respuesta del prelado. El primer aspecto enunciado por el misionero sugiere la existencia de un conflicto de autoridad del obispo con el clero regular sobre el control de los asuntos eclesiásticos. Si bien en uno de los documentos citados más atrás, fray Juan de los Barrios destaca la necesidad del envío de misioneros a su diócesis, a su arribo a Santafé arremetió contra los superiores de la orden dominica y la orden franciscana por no hacerse cargo de sus doctrinas²⁰². Adicionalmente, el prelado empezó a poner trabas para la construcción de los conventos de cada orden, acontecimiento que complicaría aún más su relación con las órdenes sacerdotales²⁰³. Finalmente, un mandato del Concilio de Trento (1545-1563) exigía que los fieles tenían que ir a misa los domingos y festividades en las parroquias donde el obispo celebrase eucaristía, lo cual significó que los fieles dejarían de ir a los templos en los que los *regulares* ofrecieran este sacramento²⁰⁴.

Los primeros diez años de estadía del obispo se caracterizaron por la disputa con los encomenderos sobre la explotación indígena y la discusión de la ilegalidad de sus tratos,

²⁰¹ Romero, Mario Germán. *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada*, 71.

²⁰² Las bulas del papa Adriano VI *Exponi nobidas fecisti y Omnímada*, les otorgaban a los regulares autoridad eclesiástica para que procedieran como mejor les pareciera para la conversión de los indios, en aquellos lugares donde no existiera clero institucional a una distancia de no más de dos días de camino. Las decisiones de Barrios representaron una amenaza a estos beneficios. Romero, Mario Germán. *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada*, 115.

²⁰³ Para el 10 de junio de 1561, el prelado dice que las disputas con los clérigos empezaron por esta razón: «Y la ocasión que tomaron para ello fue, porque habiendo hecho un monasterio en esta ciudad, en el mejor lugar que se pudo hallar para él, donde estuvieron desde que entraron en esta tierra hasta ahora, quisieron pasarse junto a la iglesia catedral, y sin nuestra licencia y contra nuestra voluntad se pasaron y compraron casas en cinco o seis mil castellanos. De oficiales y con gran costa y dispendio de vuestra Real hacienda las han pagado y están entre los herreros y carpinteros y oficiales, señoreando las casas de ellos y haciéndoselas derribar, con gran escándalo del pueblo contra toda justicia y derecho, como parecerá en la residencia de vuestros oidores. Y queriendo derribar el monasterio e iglesia en que habían estado doce, o trece años, requerirles jurídicamente que no lo hiciesen ni derribasen, porque aquel lugar estaba ya bendito y santificado al culto divino y muchos cristianos y frailes enterrados allí, y que yo quería pagarles todo lo que valían los edificios y solares, que dejasen la iglesia en pie porque quería allí fundar y edificar un hospital para remedio de los pobres, como Vuestra Majestad por su cédula Real lo mandaba, que cada repartimiento que vacase, la mitad de la demora de aquel año se aplicase para hacer hospital y sustentar los pobres, así españoles como naturales». En Friede, Juan (comp.) *Fuentes Documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada*. Tomo IV, doc. 609.

²⁰⁴ Romero, Mario Germán. *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada*, 115.

especialmente cuando el prelado propuso, junto con la Real Audiencia, realizar un censo de los indios para contabilizar las tasas de oro y mantas que estos debían tributar por decreto. Este censo serviría para que las autoridades se informasen si existía algún exceso por parte de algún encomendero, por lo que las oposiciones acerca de este asunto no se hicieron esperar²⁰⁵.

En síntesis, podemos describir la relación del prelado con las principales figuras de la siguiente manera. El conflicto con el clero regular fue un conflicto de autoridad e incumplimiento de labor misionera en las doctrinas²⁰⁶; los conflictos con los oficiales reales, emergieron por la falta de claridad de los límites jurisdiccionales de cada autoridad²⁰⁷, como por posiciones personales entre el prelado y oficiales reales, en específico, son conocidas las distancias que Barrios tuvo con el oidor Juan de Maldonado²⁰⁸. Finalmente, por su condición

²⁰⁵ Recomendamos profundizar sobre este asunto en Romero, Mario Germán. *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada*, 57.

²⁰⁶ En la «carta de Fray Juan de Barrios al Rey defendiéndose de las acusaciones hechas por los frailes dominicos y franciscanos la pobreza de las iglesias y otros asuntos», el prelado enuncia lo siguiente: «Y para que conste a Vuestra Majestad la verdad de esto y de ser falsa y dolosa la información que los dichos frailes a Vuestra Majestad y con pasión han hecho y aun con siniestra e inicua intención como hombres apasionado y olvidados de su profesión y hábito y ambiciosos y soberbios y deseosos de magnificar sus nombres, (informaré) cómo lo son estos pocos religiosos que acá están de esta Santa Orden. Porque no han venido acá sino la escoria y heces que en ninguna parte de las Indias han podido haber ni permanecer, porque no hay en todo este Reino y Obispado veinte frailes dominicos ni diez de la Orden de San Francisco, y estos ha echado aquí la mar como cuerpos muertos a la ribera, porque vienen huyendo y apóstatas y sin licencia de sus prelados, por no vivir en observancia, clausura ni religión, y porque de muchos años andan sueltos y mal acostumbrados de andar sobresalientes, corrompiendo con sus malas vidas y ejemplos no solamente a los españoles, pero también escandalizando a estos pobres naturales y en lugar de informarles y convertirlos, los pervierten con sus malos ejemplos». En Friede, Juan (comp.) *Fuentes Documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada*. Tomo IV, doc. 609.

²⁰⁷ Se puede constatar en la Real Cédula del 29 de julio de 1570 dirigida a la audiencia en donde el Consejo de Indias le recomienda: «que a los religiosos que en esas partes residen, así de la Orden de Santo Domingo como de la de San Francisco y San Agustín se les haga todo buen tratamiento y sean ayudados y favorecidos para que entiendan en la instrucción y conversión de esas gentes y no se les ponga en ello estorbo alguno». En Friede, Juan (comp.) *Fuentes Documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada*. Tomo IV, doc. 541. Otra queja es la de Pedro Núñez de Aguilar que denuncia lo siguiente: «Vuestra Majestad mandó venir a esta provincia ciertos frailes dominicos. Y por otras tanta lanzas en fronteros tanto. Porque en la verdad, ellos se han aprovechado bien de las mercedes que Vuestra Majestad les hace, porque no dan paso para la venida que no sea todo a trueque de sacar oro de la caja Real y hacer un monasterio y dejarlo y pasar de allí a otro y que la caja Real provea para el uno y para el otro. Y como son favorecidos por algunos de los oidores a cuanto dicen y piden, fiat ut exetit, porque si algún oidor les contradice, luego lo recusan. Y así lo hicieron al licenciado Grajeda, pues en el fruto que hacen no me entremeto porque otros escritores habrá más auténticos. Y por ser religiosos no digo en ello más de que veo que Vuestra Majestad largamente descarga su Real conciencia con ellos y podría ser que ellos u otros la cargasen». En Friede, Juan (comp.) *Fuentes Documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada*. Tomo III, doc. 508.

²⁰⁸ Esta información se puede profundizar en Romero, Mario Germán. *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada*, 77-84. La documentación al respecto es abundante, tenemos posturas de varios oficiales expresando su opinión sobre el asunto. Por ejemplo el oidor Tomás López comenta:

de protector de indios, la intervención del prelado en defensa del indígena causó inconformidades a los encomenderos del territorio. Estas dinámicas jurisdiccionales, tendrían cambios considerables una vez se erigiera el arzobispado del Nuevo Reino de Granada, ya que Barrios ascendería a un cargo eclesiástico que le permitiría tener mayores facultades de gobierno de las almas.

2.3. La arquidiócesis del Nuevo Reino de Granada

El panorama de tensiones entre las figuras que participaban de la temprana administración colonial, se mantuvo sin considerables variaciones hasta 1561. Para este año, el obispo notificaba al Consejo de Indias el nombramiento de Juan Sánchez Muñoz como arcediano de la catedral, destacando que era un «hombre muy docto y muy virtuoso y cristiano»²⁰⁹, pero este nombramiento no fue recibido con buenos ojos en el Consejo. La razón principal se debía a que en tiempos pasados este clérigo tenía una requisitoria pendiente en la Audiencia de Lima, por sus excesos como provisor en esa jurisdicción²¹⁰. El clero regular al enterarse de este nombramiento reaccionó de manera similar²¹¹. Entonces, la Real Audiencia recomendó que este clérigo debía enviarse con toda prontitud al Consejo de Indias para solucionar su situación legal. Carece de importancia los detalles específicos que este clérigo realizó en su pasado, pero lo que sí fue importante fue la actitud del obispo respecto a esta decisión. En la víspera del Corpus Christi del año 1562 el obispo decide salir junto a Sánchez Muñoz del Nuevo Reino de Granada para iniciar un viaje a España, para abandonar su puesto²¹². Antes

«Esta Audiencia, está muy estragada y aniquilada en su autoridad por negocios pasados y presentes de algunos oidores. Suplicamos a vuestra señoría tenga la piedad de ella para ponerla en el punto que es razón con provisiones de hombres quietos, pacíficos, limpios y buenos y de buena tierra. Y especialmente que vengan muy libres y sacudidos de deudas y gente con quien tengan cargo de sustentar con algún pundonor, porque se excusará una de las mayores pernicias que a las repúblicas indias por esto se ha seguido y sigue. Porque allende el agravio que se ha visto por experiencia que se hace a los pobres que han trabajado no dándoles premio por ocuparles estos que de nuevo vienen, con el favor que publican, juntan amigos o enemigos en su favor y contrahacen parciales los jueces». En Friede, Juan (comp.) *Fuentes Documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada*. Tomo IV, doc. 519.

²⁰⁹ Romero, Mario Germán. *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada* 138-139.

²¹⁰ También se hace referencia que la Real Audiencia acusó a Sánchez Muñoz de haber traído a su vivienda a dos mozas que las hizo pasar por hermanas sin que lo fueran. Friede, Juan. *Fuentes Documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada*. Tomo IV, pp. 316-319.

²¹¹ Romero, Mario Germán. *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada* 138-139.

²¹² Germán Romero considera que existen muchas interpretaciones sobre este momento. Cierta documentación muestra que el prelado fue exiliado de su obispado después de este nombramiento. En otras sugieren que el

de embarcarse en el puerto de Cartagena, Barrios envió su solicitud de renuncia del obispado al Consejo de Indias, a causa de la falta de apoyo que recibía de los oficiales reales en su obispado. Sin embargo, en la contestación del 21 de marzo de 1563, el Consejo no aceptó su renuncia, debido a que era considerado el sujeto más idóneo para la administración eclesiástica en el Nuevo Reino de Granada, al mismo tiempo, se le prometió que el rey reconocería sus esfuerzos, mediante la concesión de mercedes reales²¹³. De esta forma, el obispo no alcanzó a viajar a España y retornó a Santafé²¹⁴.

En este mismo año, el rey nombró al primer presidente de la Real Audiencia de Santafé finalizando el período de la *audiencia colegiada*. La figura de Andrés Díaz Venero de Leyva trataría de ser el remedio de los múltiples padecimientos que tenía esta jurisdicción en términos administrativos. Al nuevo presidente se le indicaría también que, a su llegada a Santafé, le notificara a Juan de los Barrios la concesión de una de las mercedes prometidas. Nada más y nada menos, la noticia era que la catedral de Santafé ascendería al grado de metropolitana y la diócesis del Nuevo Reino de Granada sería elevada a la categoría de arzobispado, designando como sufragáneos los obispados de Cartagena y Popayán²¹⁵. La entrada de Venero de Leyva al puerto de Cartagena está datada en el mes de agosto de 1563. En febrero del siguiente año llegaría a Santafé. Por la bula *In suprema dignitatis Apostolica e specula* de Pío IV del 22 de marzo de 1564 se *erige, crea y constituye para siempre* la arquidiócesis del Nuevo Reino de Granada y se designa a fray Juan de los Barrios como su primer arzobispo²¹⁶.

Es difícil de establecer si en los últimos cinco años de vida del prelado como arzobispo, logró sentar las bases de dirección del clero institucional en el proyecto evangelizador del

prelado huye a causa de la persecución que hubo tras la recomendación de la Audiencia sobre la situación de Sánchez Muñoz y que dejó «abandonada a su iglesia». También muestra que Juan de los Barrios dejó el Nuevo Reino de Granada por decisión propia. Romero, Mario Germán. *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada*, 140.

²¹³ Romero, Mario Germán. *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada*, 140.

²¹⁴ Parece que Sánchez Muñoz no le realizaron el proceso por recomendación de Felipe II que exhortó al presidente de Real Audiencia a que no dé lugar ninguna causa para que el obispo «sea molestado ni reciba agravio alguno». Recomendamos ampliar la información sobre Sánchez Muñoz en Garcés, María Antonia. «Los olvidados de la historia»: Juana García y archivo alternativo de El Carnero». En *Revista de Estudios Colombianos*, No. 35 (2009): 31-44.

²¹⁵ Por Real Cédula del 14 de Enero de 1565 se le notificaba esta dependencia de las diócesis de Cartagena y Popayán a fray Juan de los Barrios. Romero, Mario Germán. *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada*, 140-155.

²¹⁶ Romero, Mario Germán. *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada*, 155.

Nuevo Reino de Granada. Lo que no se puede dudar es que el ascenso hacia un escalón superior de la jerarquía eclesiástica le otorgaría nuevos beneficios y mayor autoridad. Sumado a ello, como mencionamos, la llegada de un presidente a la Audiencia significaría un primer intento de centralización del poder.

Parece que las relaciones entre la máxima autoridad civil y eclesiástica del territorio fueron positivas. El prelado afirma que la elección y nombramiento de Venero de Leyva «parece haber sido hecha por Dios, porque verdaderamente ha sido total remedio para este reino, porque de no haber venido tan preso y puesto en medicina en tan grandes males con sus letras, bondad y cristiandad y prudencia, ya estuviera perdido»²¹⁷. También comenta que con la ayuda del presidente lograron dar orden a los encomenderos, vecinos del territorio y se logró controlar los abusos contra los indígenas²¹⁸. Sin embargo, ya el prelado contaba con casi 70 años y en sus últimas correspondencias hacia el rey, insistía en su petición de renunciar al arzobispado porque ya no tenía la edad para administrarlo. El arzobispo nunca recibió una misiva positiva que le permitiese regresar a España para poder descansar sus últimos días y muere en Santafé el 12 de febrero de 1569.

Después de este largo camino, hemos llegado al punto que nos interesa y es el nombramiento de los primeros clérigos en el arzobispado de fray Juan de los Barrios. Al poseer Barrios un rango superior en la jerarquía eclesiástica, la posibilidad de ordenar sin mayores restricciones y tomar decisiones para el bien de su arzobispado, se puso en marcha. La sinergia con la principal autoridad de la Audiencia le facilitarían la ejecución de ordenaciones de clérigos, como lo fue, la del primer mestizo clérigo del Nuevo Reino de Granada, Andrés Romero. Adentrémonos a estudiar ¿qué es el sacramento del *orden*?; ¿cuáles eran los requisitos e impedimentos para el siglo XVI para que una persona pudiera postularse a recibir este sacramento?; ¿cuáles son las posibilidades de acción de un mestizo sobre este sacramento?; y, ¿cómo logró Andrés Romero ser nombrado clérigo en 1565?

3. El Sacramento del Orden y el camino para recibirlo

El sacramento del *orden* está definido por el catecismo de la Iglesia Católica vigente (desde 1992) de la siguiente manera: «El *orden* es el sacramento gracias al cual la misión confiada

²¹⁷ Romero, Mario Germán. *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada*, 147.

²¹⁸ Romero, Mario Germán. *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada*, 148.

por Cristo a sus Apóstoles sigue siendo ejercida en la Iglesia hasta el fin de los tiempos: es, pues, el sacramento del ministerio apostólico. Comprende tres grados: el episcopado, el presbiterado y el diaconado»²¹⁹. En ese sentido, la persona que recibe este sacramento se convierte en un apóstol de Cristo que reencarna la figura de San Pedro y debe cumplir su misión de guía en la salvación de las almas. El siglo XVI estuvo caracterizado por el espíritu de la Iglesia de renovación interna, la cual dedicaría varios momentos a reformar sobre este sacramento. La utilidad de estudiar las principales reformas, cuestiones y precisiones que se hicieron sobre este asunto, sirve para comprender la incursión del factor indígena sobre este punto (recordemos que un *sacramento* es un acto en el que se demuestra la relación del sujeto que lo recibe con Dios), ya que la tribu perdida aparecerá para ser evangelizada. Para nuestro análisis, estudiaremos estas reformas desde el Primer Concilio Mexicano de 1555, las *Constituciones Sinodales* de 1556 y algunos aspectos del *Concilio de Trento* (1545-1563).

3.1. Legislación eclesiástica sobre el sacramento del Orden en el siglo XVI

El Padre Germán Romero cita una de las afirmaciones de Fernando Vargas Machuca de su libro de *Milicia y descripción de las indias* (1599), en la cual recomienda que las personas que se ordenaren, ya fueran como frailes o clérigos debían tener una buena edad para sobrellevar el infortunio y el trabajo que se encuentra en las Indias, como también, ser virtuosos y de buen ejemplo²²⁰. No obstante, el ser virtuoso y de buen ejemplo (por no discutir las enormes cargas de subjetividad que podía tener la interpretación de estas características), no era suficiente para poder recibir este sacramento. Los requisitos para recibir el sacramento de la ordenación han estado estandarizados casi desde la formación de la Iglesia católica. No nos interesa aquí rastrear sus orígenes, pero sin mencionar algunos de los requisitos: la edad mínima de ordenación era los 23 años; se debía tener una formación en disciplinas eclesiásticas como el latín y la teología; el candidato debía ser varón; tener vocación; haber sido bautizado y confirmado; y no haber cometido un pecado de alta gravedad como el homicidio²²¹.

²¹⁹ El Vaticano. «La Celebración del Ministerio Cristiano». En Catecismo de la Iglesia Católica, Segunda Parte. Disponible en la Web: http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p2s2c3a6_sp.html. (Consultado el 14/05/2017).

²²⁰ Romero, Mario Germán. *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada*, 320.

²²¹ Existen muchos más requisitos relacionados con la vida y costumbres que se pueden ampliar en: Cendoya de Danel, Cristina. «Condiciones y obligaciones del Orden. El orden sacerdotal». En *Catholic.net*. Disponible

En el siglo XVI, fueron las *Leyes de Burgos* de 1512 el primer compendio legislativo que reglamentaba sobre este sacramento. Allí estipulaban que ni los obispos ni sus sucesores en las Indias Occidentales debían ordenar a ningún candidato, si este no supiere hablar ni entender latín²²². No se conocería ningún otro antecedente que tratará sobre la ordenación de eclesiásticos en el continente americano, debido a la dificultad de instaurar el clero institucional, por lo que la Iglesia no había logrado realizar concilios o sínodos para reglamentar sobre las necesidades espirituales del territorio²²³.

El primer esfuerzo de legislar en el territorio americano fue el Concilio Limense de 1551. No obstante, el tema del sacramento de la *ordenación* no fue concebido dentro de este concilio. El concilio que lo trató por primera vez fue el Concilio Mexicano de 1555 auspiciado por el segundo arzobispo de México fray Alonso de Montufar. Este Concilio dedicó cuatro capítulos a este sacramento: el primero, «Del examen que se debe hacer antes que sean ordenados a los clérigos, o dadas reverendas, y que no se den más de para un Orden Sacro» (correspondiente al capítulo 44 del Concilio); el segundo, «De la instrucción que han de guardar los examinadores con los que han de ser ordenados para primera Corona, para grados, para epístola, para Evangelio, para Misa, para cantar Misa, para los que han de ser curas, para los ordenados por Roma» (Cap. 45); el tercero, «Que se haga registro de las órdenes y se ponga en los archivos de las iglesias catedrales» (Cap. 46); y el cuarto, «Que ninguno que haya cometido delito, porque merezca pena de sangre, sea admitido a la Orden de clérigo» (Cap. 47)²²⁴. Este concilio muestra algunos de los requisitos que hemos nombrado anteriormente, como la prohibición de ordenar a candidatos que hubieran cometido delitos de alta gravedad. No obstante, también menciona elementos nuevos, como la importancia de examinar las virtudes del candidato a la carrera eclesiástica.

en la Web: <http://es.catholic.net/op/articulos/6840/cat/378/condiciones-y-obligaciones-del-oden.html>. (Consultado el 14/05/2017).

²²² Romero, Mario Germán. *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada*, 336.

²²³ Un concilio es una asamblea de obispos que van a discutir y detallar temas correspondientes a la religión, desde lo teológico y dogmático hasta las metodologías para su correcta administración, otorgando una serie de decretos que pueden o no entrar en vigencia dependiendo de la aprobación civil. Santofimio, Rodrigo. «Juan de los Barrios (1553-1569)», 289. Romero, Mario Germán. *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada*, 84.

²²⁴ Romero, Mario Germán. *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada*, 335.

En el contexto neogranadino encontramos la legislación de las *Constituciones Sinodales* que tuvieron lugar entre el 24 de mayo y el 3 de junio de 1556. Los participantes de este sínodo fueron el deán Franciscano Adame, el maestrescuela Matamoros, los sacerdotes de Santafé, Tocaima, Tunja, Vélez, San Sebastián e Ibagué, sumado a los oficiales reales de la Audiencia, Gonzalo Jiménez de Quesada y representantes de cada una de las órdenes sacerdotales. Los ingredientes del cóctel estaban presentes en una nueva ocasión²²⁵. Para Juan Fernando Cobo el sínodo fue un paso inicial en dos direcciones: una en la que el obispo afirmaba su poder sobre la diócesis y otra en la que podía establecer normativas para su gobierno cotidiano y la visión institucional a futuro²²⁶.

Gracias a la transcripción que Garzón Tahuste realizó de las constituciones en el siglo XVII, cuyo aporte rescata José Manuel Groot en su preámbulo de la *Historia eclesiástica y civil del Nuevo Reino de Granada* (1869), podemos tener a nuestra disposición las *Constituciones Sinodales*²²⁷. En términos generales, podemos decir sobre este sínodo, que, si bien es el momento fundacional de una normativa diocesana, las pretensiones que el prelado logró reglamentar, estaban muy lejos de solucionar los problemas que tenían los asuntos eclesiásticos²²⁸. Igual no se desconoce que estas tuvieron repercusiones en las relaciones entre el prelado, los encomenderos y la Real Audiencia. Por citar un caso, una de las

²²⁵ Groot, José Manuel. *Historia civil y eclesiástica del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: A.B.C., 1953, 505-506. Romero, Mario Germán. *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada*, 84.

²²⁶ Este sínodo se basó en otros concilios provinciales como el de Sevilla en 1512 (Sínodo Hispalense II), pero también surgió a causa de la falta de legislación tratada en los concilios Mexicano y Limense sobre el territorio neogranadino Cobo Betancourt, Juan Fernando. *Mestizos Heraldos de Dios*, 49; Romero, Mario Germán. *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada*, 84.

²²⁷ Romero explica que el sínodo está dividido en diez títulos, y éstos a su vez en capítulos. Estos títulos son: 1 «de los artículos de la fe, y de lo que los clérigos han de enseñar a los naturales para traerlos en conocimiento de nuestra santa fe católica»; 2 «de la administración de los sacramentos y su guarda»; 3. «de la celebración de la Misa»; 4. «de la policía, limpieza y orden de la iglesia, y de otras cosas pertenecientes al buen gobierno de ella»; 5. «de las Horas, y del silencio y honestidad que los clérigos han de tener cuando dicen el oficio divino, y de las memorias de los difuntos»; 6. «de la vida y honestidad de los clérigos»; 7. «de los testamentos, sepulturas y enterramientos»; 8. «de la excomunión»; 9. «de los diezmos y cómo se ha de diezmar»; y, 10. «que trata de estas constituciones y que no se venda libros sin ser por Nosotros vistos, y que haya en cada pueblo un fiscal nuestro y libro de denunciaciones». Romero, Mario Germán. *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada*, 89. Por su parte, Rodrigo Santofimio mediante el uso de porcentajes relativos, muestra el peso que tenían los criterios dogmáticos, disciplinarios y de «realidad hispanoamericana» desde los títulos en conjunto de estas *Constituciones*. En este estudio se observa que el 40% de los títulos trabajados están relacionados al establecimiento y discusión sobre el dogma cristiano; el otro 40% concierne al «restablecimiento y/o reforma del clero» y los usos y costumbres de los fieles; y, un 20% relacionado con la realidad del Nuevo Reino de Granada, las relaciones entre encomenderos y grupos indígenas de la región. Santofimio, Rodrigo. «Juan de los Barrios (1553-1569)», 299-300.

²²⁸ Cobo Betancourt, Juan Fernando. *Mestizos Heraldos de Dios*, 38.

prerrogativas decretadas pedía que aquellas encomiendas en las que no se encontrase una doctrina, los encomenderos no tenían derecho a la recepción de cierto margen de utilidades de lo que les competía, por lo que, estos últimos se quejaron por la actitud del obispo en la Audiencia y el 19 de octubre de 1556 la institución dio por nulo este decreto²²⁹.

Sobre el sacramento de la ordenación se decía que se debía evitar los pretendientes «manchados» de «algún defecto en cosas sensuales, y que no practicaran en su vida cristiana los sacramentos de confesión y eucaristía». Además, adicionaba que el candidato tenía que ser nacido de padres limpios de mácula y de legítimo matrimonio²³⁰. Empero, en esta etapa del obispado no se logró estandarizar con mucha claridad estos mandatos, por lo que algunas veces estas prescripciones solo serían ciertas en los ideales de fray Juan de los Barrios.

Estos tres concilios, el limense, el mexicano y las *Constituciones Sinodales*, fueron producto de la necesidad del clero institucional de participar en las discusiones que se estaban desarrollando en el Concilio de Trento (1545-1563) sobre el futuro de la organización eclesiástica, la reforma doctrinal en la que se incluyen los sacramentos, y la importancia de un fortalecimiento disciplinar de los miembros de la Iglesia en el proyecto evangelizador. Veamos qué estipulaba Trento sobre este sacramento.

En la sesión XXIII del 15 de Julio de 1563, el Concilio de Trento trató los temas del sacramento de la ordenación, la jerarquía eclesiástica, los criterios de residencia del obispo y la regulación de los seminarios²³¹. En estas sesiones se puede ver que este Concilio intentó fortalecer el escenario de acción del obispo a través de las reformas de algunos de sus cánones. El canon sexto y séptimo, nos muestran que: «Si alguno dijere que no hay en la Iglesia católica jerarquía establecida por institución divina, la cual consta de obispos, presbíteros y ministros: sea excomulgado»²³² (sexto), y:

Si alguno dijere que los obispos no son superiores a los presbíteros; o que no tienen potestad de confirmar y ordenar; o que la que tienen les es común con los presbíteros; o que las órdenes que confieren sin consentimiento o citación del

²²⁹ Santofimio, Rodrigo. «Juan de los Barrios (1553-1569)», 300.

²³⁰ López Rodríguez, Mercedes. «Los hombres de Dios en el Nuevo Reino: Curas y frailes doctrineros en Tunja y Santafé», 120-121. Citando a Lee López, Alberto, *Clero indígena en el arzobispado de Santafé en el siglo XVI*, 15.

²³¹ Información extraída del portal *Wikipedia*. «Concilio de Trento». Disponible en la Web: https://es.wikipedia.org/wiki/Concilio_de_Trento. (Consultado el 14/07/2017).

²³² Tejada y Ramiro, Juan. *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*. Madrid: Imprenta de Don Pedro Montero. 1853, 265.

pueblo; o sin constar con la potestad secular, son nulos; o que los que no han sido debidamente ordenados, ni recibido misión de potestad eclesiástica y canónica, sino que vienen de otra parte, son ministros legítimos de la predicación y sacramentos: sea excomulgado²³³.

Ambos cánones nos muestran la reforma en la autoridad que tiene el obispo en su jurisdicción, y el respeto que se tenía que dar sobre las ordenaciones que este realizaba, ya que no necesitaba el consentimiento de su pueblo, debido a que tenía la potestad para realizarlo. Las reformas que se realizaron sobre el sacramento de la ordenación, nos muestran los requisitos indispensables para recibir la ordenación. El capítulo tercero de estas reformas exigía que los obispos debían conceder las órdenes por sí mismos. El cuarto, mostraba que se debían de ordenar solo a los candidatos que hubiesen recibido el sacramento de la confirmación, que estuvieran instruidos en los rudimentos de la fe, los que supieran leer y escribir, y los que hayan elegido esta forma de vida por vocación, más no por intereses como el de eximirse del fuero secular. El quinto, mostraba las características que debía tener el candidato, como el ascenso de una orden menor a una orden mayor con la certificación del párroco, y los buenos resultados que dieran el examen de su edad, costumbre y vida²³⁴. Finalmente, en el capítulo séptimo se habla en específico del ritual de ordenación y al tipo de personas que se deben interrogar para el examen del candidato, haciendo énfasis en el conocimiento de los cánones eclesiásticos, el linaje de los ordenados, la educación, el nivel de instrucción y la fe²³⁵.

Como se puede ver, estos argumentos que se estaban reglamentando en Trento tienen cierta sinergia con lo promulgado en los concilios americanos. La necesidad de hacer un examen sobre las cualidades del candidato, y la pertinencia de investigar la línea de descendencia del candidato, se presentaban en ambas asambleas. No obstante, la pertinencia de Trento tenía que ver con el nivel de autoridad que este poseía, entonces, un mandato que se realizara desde dicho Concilio tendría que aplicarse inmediatamente. Como veremos más adelante, posiblemente fray Juan de los Barrios conoció estas reformas de Trento, por lo que

²³³ Tejada y Ramiro, Juan. *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*. Madrid: Imprenta de Don Pedro Montero. 1853, 265.

²³⁴ Tejada y Ramiro, Juan. *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*. Madrid: Imprenta de Don Pedro Montero. 1853, 274-275.

²³⁵ Tejada y Ramiro, Juan. *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*. Madrid: imprenta de Don Pedro Montero. 1853, 283.

una vez su jurisdicción fue elevada como arzobispado, tendría la legitimidad institucional para poder ordenar candidatos en el territorio. No obstante, Trento no reglamentó sobre los mestizos y los indígenas, como nuevos actores que entraron en el escenario de la cura de las almas, asunto que si se trató de abordar en los concilios americanos.

3.2. Los mestizos y el factor indígena en la ordenación sacerdotal

Hasta el siglo XVI un nuevo actor entraría al espectro cognoscente del sujeto europeo y fue el indígena americano. La *retórica de la miserableza*, descrita por Alejandro Cañeque, mostraba al *indio* en una condición de inferioridad que debía ser guiada a la madurez y a la razón²³⁶. Los debates de Salamanca entre Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de las Casas respecto a la concepción del *indio*, entre 1550 y 1551, sobre la posibilidad que este tuviera alma y, si fuese el caso, la conveniencia de evangelizarle, demostraron la pasividad que el *indio* tenía frente a la doctrina católica en la primera mitad del siglo XVI²³⁷. Esto explica que, en la primera etapa del «monopolio» que los misioneros tenían sobre el control de la Iglesia y del proceso de evangelización, nunca se hubiese contemplado la posibilidad de que un *indio* tuviera el privilegio de recibir este sacramento. La única utilidad que tenían algunos indígenas con aptitudes para la carrera eclesiástica, era la de ser traductores de la lengua española para explicar la doctrina cristiana a sus pares en la comunidad. La posibilidad de un indígena, que heredaba todos los usos y costumbres de sus antepasados (como el culto a lo considerado «idólatra», la falta de disciplina y, por ejemplo, el ser borrachos y conflictivos, elementos ya referidos en nuestro primer capítulo), eran nulas en esta etapa.

Al igual que en los concilios, no fue sino hasta la llegada de la institucionalidad eclesiástica, que se identificaron las principales debilidades de los procesos de evangelización y se empezó a contemplar la posibilidad de incluir al indígena en los oficios eclesiásticos. El primer registro que se tiene sobre este punto, fue la tercera junta mexicana de 1539 en la que participaron los obispos de Oaxaca y Michoacán con los frailes de las órdenes franciscanas, dominicas y agustinas. Aquí se planteó que a los indígenas y mestizos

²³⁶ Juan Fernando Cobo, refiriéndose a Cañeque afirma que esta retórica constituyó un arquetipo del indio por parte de los franciscanos como miserables y de espíritu débil y que necesitaban ser protegidos y reorientados. En Cobo Betancourt, Juan Fernando. *Mestizos Heraldos de Dios*, 47.

²³⁷ Para profundizar se recomienda leer el capítulo IV de David Brading titulado «El gran debate». En Brading, David. *Orbe Indiano*, 99-121.

se les debería abrir camino para ingresar a las órdenes menores, ya que serían de gran provecho para el servicio de parroquias y doctrinas, mientras tuvieran la habilidad de aprender a leer y escribir, latín si fuere posible, además de ser gran provecho para la traducción de lenguas vernáculas y la asistencia en la administración del sacramento²³⁸. Esto muestra que se identificó la importancia de que los indígenas entendieran el significado del mensaje cristiano, argumento que se explica por el cambio de concepción del *indio* que se tuvo por estos años²³⁹. No obstante, sólo se planteó la posibilidad para el ingreso a las órdenes menores, más no que pudieran emprender el camino al sacerdocio. En el siguiente capítulo analizaremos, cómo el mestizo se volvió clave en el proyecto evangelizador del territorio sólo hasta inicios de la década de 1570 y 1580.

Hace un momento citamos las posturas del obispo fray Juan de Barrios en las *Constituciones Sinodales* sobre el sacramento de la ordenación. En el mismo fragmento, dice que se debe evitar a los pretendientes que estuvieran manchados, y que se sólo se ordenaran a aquellos que fueran hijos de padres libres de mácula y que hubiesen nacido en legítimo matrimonio. Este sugiere que un mestizo y menos un indígena tendría posibilidad de ser ordenado por este prelado. De esta forma, la condición de ser descendiente de una sangre que no fuera la española y, por ende, no ser descendiente de una sangre cristiana, significaba poseer una mácula en la sangre. Un mestizo, al ser hijo de una indígena, tenía esta mancha impuesta, y si fue engendrado, como la mayoría, en condiciones de ilegitimidad, ya fuere por no haber nacido sin que los padres se hubiesen casado (ilegítimo natural) o, nacido por fuera del matrimonio (stricto sensu), no tenía posibilidad alguna de ser ordenado como clérigo. Frente a este panorama, ¿por qué fray Juan de Barrios ordenó a Andrés Romero en 1565,

²³⁸ Romero, Mario Germán. *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada*, 334.

²³⁹ A una primera generación que utilizó como método la tabula rasa; le siguió una segunda y tercera generación, la cual concordó con la llegada de figuras como Bernardino de Sahagún y Bartolomé de las Casas, donde las estrategias misionales cambiaron por la nueva concepción sobre el *indio*. Erika Parrado, analiza el método misional *lascasiano* en el que la idolatría no se entiende como ausencia de la creencia, sino que existe la fe pero de una manera inequívoca, asumiendo que, mediante la redirección de esa fe, se puede conocer a Dios. Este método misional estuvo caracterizado por: 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 en ambas partes; e) Ejemplaridad. Además, el método de esta generación tuvo una sinergia importante con la llegada de instituciones para la administración territorial y la inclusión del indio en la vida en policía. Parrado Pardo, Érika Paola. «El reino de Dios en la tierra: Los casos de Suta, Tausa y Cucunubá». Trabajo de Grado, Universidad Javeriana, 2016, 44-51; Dussel, Enrique D. «La evangelización latinoamericana», 357.

cuando, 9 años atrás había reglamentado que bajo ningún precepto se debían ordenar personas con esta caracterización?

3.3. Las ordenaciones de fray Juan de los Barrios

Fray Juan de los Barrios en su etapa como obispo entre 1553 y 1563 no realiza ninguna ordenación de acuerdo con los registros de Alberto Lee López²⁴⁰. Solo fue hasta su ascenso como arzobispo que decide ordenar clérigos. Los registros muestran que entre 1565 y 1567 el arzobispo ordenó a: a) Bernardino de Ulloa, dominico; b) Francisco García (Secular), criollo de Santafé y criado del Arzobispo; c) Andrés Romero; d) Pedro de Palencia, dominico; e) Gonzalo Mejía; y, f) Gonzalo Velasco²⁴¹.

La negativa del prelado a la proposición de candidatos a oficios eclesiásticos en los tiempos del obispado se debe a varias razones. Una primera causa fue de índole *legislativa* relacionada a las bulas de erección de diócesis, cuya estructura en general, es similar a la de cualquier otro obispado. En ellas, el asunto de vacantes de oficios eclesiásticos se dictaminaba que sólo podían ser beneficiarios de esta vacante:

Los hijos patrimoniales tan solamente, descendientes de los moradores que han pasado de España a la dicha Provincia e que en adelante pasen para vivir en ella; hasta tanto que después, vista por Nos o por nuestros sucesores la cristiandad y capacidad de los indios, a instancia y pedimento del dicho Patrón que oy es y que por tiempo fueren, parezca haberse de proveer los dichos beneficios a los indios naturales también²⁴².

²⁴⁰ Lee López, Alberto. *Clero Indígena en el arzobispado de Santafé en el siglo XVI*, 4-90.

²⁴¹ El autor menciona a Andrés Romero con un apellido adicional, perteneciente al matrimonio legítimo de Diego Romero con María de Aguilar, en nuestra investigación hemos podido constatar que Andrés Romero solo tiene el primer apellido. Un ejemplo que nos permite verificar esta información, se encuentra en AGN, SN, Notaria I, doc. 34, fol. 364v. Es un poder en el que figura Andrés Romero, el cual otorga facultades a Hernando Suárez (reconocido mercader de la época en la ciudad), y a sus hermanos Diego Romero de Aguilar y Melchor Romero de Aguilar. Al observar cómo aparecen enunciados los nombres nos podemos dar cuenta que los dos hijos que tienen el apellido *Aguilar* son Diego y Melchor, los cuales son hijos legítimo del matrimonio. Andrés no es hijo de este matrimonio, y sólo son reconocido con el apellido del padre. Lee López, Alberto. *Clero Indígena en el arzobispado de Santafé en el siglo XVI*, 12. En este mismo texto se puede encontrar información sobre estos individuos. Los documentos relacionados con el ritual del sacramento de la ordenación de estos primeros seis candidatos no los hemos logrado rastrear, de hecho, Lee López al referirse a la ordenación de cada uno de esos prelados, desconoce la fecha exacta y a partir de la información de otros documentos, trata de aproximarse al año en el que fueron ordenados.

²⁴² Lee López, Alberto. *Clero Indígena en el arzobispado de Santafé en el siglo XVI*, 10-11.

De esta forma aquellos que podían ser ordenados eran los hijos de españoles en el territorio, denominados desde este siglo como *criollos*²⁴³, ya que aún no se había realizado ninguna disposición tanto desde la autoridad espiritual como de la terrenal para ordenar a los indígenas y sus sucesores. Alberto Lee López afirma que si bien se podía ordenar a los *criollos*, a la llegada de fray Juan de los Barrios, existió una ausencia en la motivación/vocación de estos para aspirar a una carrera eclesiástica. Esto se explica porque había unos intereses en esta primera generación de jóvenes en seguir los pasos de sus padres, participando en nuevas expediciones de *exploración* y *conquista*, y los excedentes económicos que se podían obtener en estas incursiones, eran un atractivo importante²⁴⁴.

Otro argumento está relacionado con un elemento que podría parecer equívoco pero no lo es. Lee López define que la primera generación *criolla* estuvo compuesta por *mestizos* en su mayoría. Esto sugeriría una confusión conceptual, ya que en términos formales, el *criollo* debería entenderse como el hijo de padre y madre español y, el *mestizo*, como el hijo en el que uno de los padres es español y el otro indígena, por lo que sería equivocado decir que en un grupo de *criollos* existían *mestizos*. Sin embargo, como hemos visto en el primer capítulo, el mestizo empleó como estrategia de movilidad social, privilegiar su pasado español sobre su pasado indígena, por lo que, en parte, el *mestizo* hijo de un español sería un cincuenta por ciento *criollo*, pero al desconocer su otra mitad, lograría privilegiar este primer concepto²⁴⁵. Realizada esta aclaración, la razón consiste en que al ser los *mestizos* una parte importante de esta primera generación de hijos de conquistadores, el peso de la ilegitimidad que tenían por su nacimiento, ya significaba el no ser aptos para aspirar un beneficio eclesiástico, en consecuencia, no se esforzaron en buscar *dispensas* para entrar al sacerdocio. Andrés Romero, en cambio, si trató de buscar una *dispensa de ilegitimidad* para emprender su

²⁴³ En la investigación de Bernard Lavallé podemos encontrar que el uso de esta palabra se remonta a 1563, en una carta del obispo Guatemala D.F. de Marroquín al rey, en el que se refiere a este concepto como un blanco nacido y criado en las Indias. Lavallé, Bernard. *Las promesas ambiguas*. Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993, 15.

²⁴⁴ Lee López, Alberto. *Clero Indígena en el arzobispado de Santafé en el siglo XVI*, 11.

²⁴⁵ En la línea de argumentación de Lavallé, el concepto *criollo* a inicios de la segunda mitad del siglo XVI se usó como un término negativo ya que eran considerados españoles pero «decaídos». Sumado a ello, el origen de la palabra tiene conexiones con la trata esclavista lusitana. En respuesta a esto, estas personas decidían autodenominarse como *hijos del reino* o *hijos de la tierra*, como también se les designaba como *hijos y nietos de los conquistadores* o *hijos de los encomenderos*, conceptos que podían aplicarse también hacia un mestizo. Lavallé, Bernard. *Las promesas ambiguas*, 17-19.

camino a la carrera eclesiástica. Analicemos en qué consistía una dispensa, y cómo este mestizo logró legitimarse.

3.4. La dispensa de ilegitimidad

Un tema que habíamos estudiado en nuestro primer capítulo fue el del proceso de *legitimación*. Mediante este, una persona que se considerara ilegítima debido a su nacimiento por fuera de matrimonio o cualquier otra causa, tenía un recurso por el cual podía volverse ante la ley una persona legítima y, con ello aspirar a una serie de cargos civiles y eclesiásticos en la temprana sociedad colonial, ese recurso era la *dispensa de ilegitimidad*. Las únicas autoridades que tenían la capacidad de otorgar esta *dispensa*, definida por el *Diccionario de Autoridades* (1732) como: «privilegio, excepción graciosa de los derechos y leyes generales para executar alguna cosa generalmente prohibida, concedida por quien tenga legítima autoridad», eran los reyes y el Papa. Empero, las autoridades que representaban su autoridad en el Nuevo Mundo como el Consejo de Indias o los obispos podían, si se les era permitido, realizar algunas *dispensas*²⁴⁶.

Las dispensas de ilegitimidad dependen de los tipos de *ilegitimidad*. En la documentación de la época se puede encontrar información en la que se solicita al rey o al Papa una dispensa de un hijo *natural* para que sea legítimo, o de un hijo *espurio*, o de un hijo *ilegítimo*. Es por eso, que el estudio conceptual que realizamos al principio de este trabajo tiene una utilidad muy grande para el análisis de este tipo de documentación. Sumado a ello, la finalidad de cada *dispensa* puede variar, en algunas ocasiones se solicitaba ser legítimo para aspirar a una herencia²⁴⁷, ya que al ser hijo legítimo de su padre tenía el derecho de recibir una parte del patrimonio del padre, o para poder aspirar a un cargo público. Veamos un par de ejemplos.

El 12 de diciembre de 1539 en la ciudad de Santiago de la Provincia de Guatemala, Bartolomé Becerra presentó una solicitud al rey Carlos V para que pudiera ser dispensado por haber nacido por fuera del matrimonio. Tras recibir el rey esta solicitud, se hizo envío de

²⁴⁶ Por ejemplo, de la mano de los breves del 12 de enero de 1566 y el del 4 de agosto de 1571 del papa Pío V, se permitió que los obispos de Indias pudieran dispensar a aquellos que no fuesen aptos para obtener algún beneficio eclesiástico. Este asunto lo miraremos con mayor detenimiento en el tercer capítulo. Cobo Betancourt, Juan Fernando. *Mestizos Heraldos de Dios*, 27.

²⁴⁷ AGI, Patronato real, 278, N.1, 12r.

una Real Provisión, mediante la cual se le concedió la legitimación. La Real Provisión decía así:

Don Carlos e Doña Juan Etc.

Por cuanto por parte de voz Bartholome Becerra vecino de la ciudad de Santiago que es en el Provincia de Guatemala de las Nuestras Indias del mar océano nos ha sido hecha relación que Juan Becerra vuestro padre siendo *soltero os hubo y procreo en Beatriz Gonzáles siendo casada* e nos suplicasteis e pedisteis por merced vos mandásemos *legitimar y habilitar* para que pudiese deis tener en las dichas nuestras indias *cualesquier oficios reales y concejales e gozar de las formas gracias mercedes franquezas e inmunidades* que gozan los que son de legítimo matrimonio nacidos e procreados o como la nuestra merced fuese e nos acatamos *algunos buenos servicios que nos habéis hecho y esperamos que nos hareís de aquí en adelante* e por voz haces merced teniamoslo por bien e por que así como mi muy *Santo Padre tiene poder de legitimar y abilitar en lo espiritual*, así los *Reyes tenemos poder de legitimar y abilitar en lo temporal* a los que no son de legítimo matrimonio nacidos por ende por la presente legado mandamos y hacemos *hábil y capaz a vos el dicho Bartholome Becerra* solamente para que de ahora en adelante en las dichas nuestras indios podáis tener y ser *admitido* a todos e cualesquier oficios reales y concejales e públicos que no sean dados y encomendados por nos y por otras cualesquier personas bien así están cumplidamente como los pueden tener los que son de legítimo matrimonio²⁴⁸ nacidos aunque sean tales y de aquellas cosas que según e derecho deba ser hecha expresa y especial mención en esta nuestra carta de legitimación e gozar de las honras gracias mercedes franquezas huestades preeminencias prerrogativas e inmunidades que gozan y deben gozar los que son de legítimo matrimonio nacidos e procreados e decir e razones así en juicio como fue del todas e cualesquier cosas que los de legítimo matrimonio nacidos pueden decir y razonar de nuestra cierta e propio mutuo e poderío real absoluto de que en esta parte queremos usar y usamos como *Reyes y Señores naturales no reconocemos ciertos superior en lo temporal vos hacemos legítimo hábil y capaz* para todas las cosas susodichas en cada una de ellas alzamos e quitamos de *voz toda infamia mácula y defecto que por razón de vuestro nacimiento os puede ser opuesta en cualquier manera así en juicio como fuerza de él y os restituimos en todos los derechos franquezas, libertades e inmunidades* e en todas las otras cosas que pueden y deben haber y tener aquel o aquellos que son de legítimo matrimonio nacidos y esta merced y legitimación vos hacemos de nuestra cierta ciencia e propio mutuo e queremos e mandamos que vos bala y sea guardada en todo y por todo como en ella se contiene no embargante la ley y ordena mío que el señor rey don Juan (arriba dice Rey Bisabuelo) *hizo y ordeno en las cortes de Sonora en que se contiene que ningún hijo ni hija espurio no haya ni herede ni tenga ningún Oficio Real e no embargase la ley* que el señor Rey don Juan hizo e ordeno en las cortes de Vibiesca [Bribiesca] en que se contiene que si alguna carta fuere dada contra ley, fuero y derecho que la se contenga cualquier cláusula derogatorias salvo y fuere hecha mención de esta ley e no embargante la ley imperial en que se contiene que los hijos²⁴⁹ *espurios* no pueden ser bautizados ni reputados por legítimos en causas

²⁴⁸AGI, Patronato real, 278, N.1, 66r. Subrayado Añadido.

²⁴⁹AGI, Patronato real, 278, N.1, 66v. Subrayado Añadido.

algunas hábiles ni publicas sálvese cierta ciencia e sabiduría de haciéndole expresa y especial mención de la ley y no en las gentes otras cualquier leyes fueros y derechos que a esta merced y legitimación pueden embargar o contrarias en cualquier manera como por la presente las abrogamos y derogamos (...) ²⁵⁰.

Este documento nos muestra información muy interesante para poder realizar algunos planteamientos generales sobre la *dispensa*. En primer lugar se designa el tipo de ilegitimidad que tiene el sujeto, en este caso se muestra que es ilegítimo *stricto sensu* ya que su padre Juan, siendo soltero, tuvo a Bartolomé con Beatriz González, mujer casada; en otra documentación puede decir cosas como la siguiente: «en una mujer libre natural de aquella tierra vuestra no siendo obligada a matrimonio ni religión alguna», por lo que esta era una dispensa de un *hijo natural* ²⁵¹. Posteriormente, se menciona al sujeto que realizó la solicitud, ya fuera el padre o el mismo individuo en cuestión ya que *nos suplicasteis e pedisteis por merced vos mandásemos legitimar y habilitar*. Luego, se cita la razón para la cual se necesita la dispensa, en este caso, era para ser apto para desempeñar cualquier oficio real.

Otro aspecto muy interesante es el fragmento en el que muestra que el santo padre, tiene el *poder* de legitimar y habilitar en lo *espiritual* y los reyes, que no reconocen a nadie como superior en lo *temporal*, tienen la capacidad de legitimar y habilitar en este espectro. Esto nos sugiere la existencia de dos tipos de dispensa de ilegitimidad, una civil y eclesiástica, dependiendo de los intereses de la persona que necesitara ser legitimada.

Ahora el individuo es *hábil* y *capaz* para empezar a desempeñar su oficio, gracias a que se reconocen sus buenos servicios en el pasado y se espera que pueda seguir desempeñándolos de la misma forma. De alguna manera, el rey o el organismo competente al que le llegare la solicitud de dispensa, debería estar incluida en la solicitud, algún tipo de *probanza de méritos* u otro documento que constatare los servicios y virtudes del sujeto a la Corona o la Santa Sede.

Finalmente, hemos subrayado el fragmento en el que se alza y quita al individuo toda infamia, mácula y defecto que por razón de vuestro nacimiento os puede ser opuesta en cualquier manera así en juicio como fuerza de él y os restituimos en todos los derechos franquezas, libertades e inmunidades. Aquí se muestra que, dependiendo de las condiciones del individuo y del tipo de padres que este tuviera, se dictaminaban las posibilidades de

²⁵⁰AGI, Patronato real, 278, N.1, 67r. Subrayado Añadido.

²⁵¹AGI, Patronato real, 278, N.1, 12r-13v.

acción en el mundo en que vivía. La mácula fue una expresión muy usada a finales del período de la mal llamada «reconquista» y desde la expulsión de los judíos en 1492 de la península ibérica, aquella persona que tuviera padres de una religión contraria a la católica, se consideraría manchado por ser pagano, práctica que se trasladaría a las concepciones «idolátricas» de los indígenas y sus descendientes²⁵². También podemos ver la cita de un documento del rey Juan en el que los hijos espurios no deben heredar ningún oficio real, aclarando que dentro de la dispensa, no se está infringiendo en decretos anteriores.

Veamos un caso de una *dispensa* eclesiástica. El 2 de marzo de 1591 el papa Gregorio XIV realiza una dispensa a un hijo ilegítimo de Pedro de Aguilera, y dice lo siguiente:

Recientemente se nos ha hecho saber en nombre del dilecto hijo Pedro de Aguilera, laico de esa diócesis que, animado por ferviente celo, desea adscribirse a la milicia clerical y recibir las Sagradas Órdenes; sin embargo está impedido de hacerlo sin dispensa de la Sede Apostólica, por cuanto tiene defecto de nacimiento ilegítimo siendo, como es, nacido de hombre casado y de mujer probablemente soltera. Por lo cual hizo que se nos suplicara con toda humildad para que por apostólica benignidad nos dignáramos proveer lo pertinente a favor suyo. Nos, pues, careciendo de información acerca de lo expuesto y movidos por tales súplicas, por las presentes te ordenamos que si hallares que el mencionado Pedro no estuviere ligado por algún impedimento canónico procedas a dispensarlo de ese defecto de nacimiento ilegítimo y de la consiguiente irregularidad, de tal manera que, a pesar de ello, esté en condiciones de ser promovido con toda libertad y licitud a las cuatro órdenes menores y también a las Sagradas Órdenes mayores, incluida la del presbiterado, y una vez constituido en ellas, dedicarse asimismo al servicio del altar, con tal de que en todo lo demás sea hallado idóneo; acerca de lo cual en virtud de las presentes letras con Apostólica autoridad te concedemos e impartimos la facultad correspondiente. Sin que sean obstáculo (las constituciones) emitidas por nuestros predecesores el papa Sixto V, de feliz memoria, y por cualquier otro Romano Pontífice contra la ordenación de hijos ilegítimos, ni las demás constituciones y ordenanzas Apostólicas, como tampoco los estatutos, costumbres ni cosa alguna en contrario.²⁵³

La estructura formal del documento eclesiástico coincide en varios elementos con la de índole civil que analizamos. Al igual que los primeros tres ítems de la dispensa anterior, se presenta la persona que hace esta solicitud y el tipo de ilegitimidad que posee. Para este caso parece ser una petición del obispo de Santiago de Chile, ya que dice «en nombre del dilecto»²⁵⁴

²⁵² Se recomienda leer los planteamientos de Hering, Max. S. en «Color, pureza, raza», 451 – 470.

²⁵³ Este documento fue transcrito por Morales Hoyer, Miguel. «La dispensa de Ilegitimidad en el Derecho Canónico y su proyección en el Derecho Histórico Chileno». Trabajo de Grado, Universidad de Chile, 2007, 57-58.

²⁵⁴ Dilecto es un adjetivo para referirse al hijo de manera amorosa o respetuosa. En el *Diccionario de Autoridades* (1732): «Significa lo mismo que amado».

hijo de Pedro de Aguilera», se muestra la condición de ilegitimidad que para este caso también sería *stricto sensu* debido a que uno de sus padres en el momento de tener el hijo estaba casado, y la intención de realizar la dispensa. En este tercer ítem se puede ver que cambia esta ya que dice *animado por ferviente celo, desea adscribirse a la milicia clerical y recibir las Sagradas Órdenes*, demostrando su vocación para ser clérigo pero por su *calidad* no podía aspirar a tal beneficio.

A continuación, se muestra el contenido de la dispensa en la que si no se encontrara ningún impedimento canónico²⁵⁵, se debe dispensar del *defecto* y de su *irregularidad* para que pueda ser promovido con *toda libertad y licitud a las cuatro órdenes menores y también a las sagradas órdenes mayores*, porque con el poder espiritual que tiene el Papa se le concede e imparte la facultad correspondiente. Por último, el documento también hace referencia a legislaciones pasadas, para demostrar que la dispensa no está afectando lo que se ha estipulado sobre la ordenación de hijos ilegítimos.

Por tanto, gracias a una dispensa de ilegitimidad del rey o del Papa, un *mestizo* tenía la posibilidad de dejar de ser *ilegítimo*, despojarse de la *mácula* que tenía para aspirar a diferentes beneficios civiles y eclesiásticos. De hecho, una parte de la primera generación de *beneméritos mestizos*, es decir los hijos de los conquistadores, fueron legitimados por este medio para poder empezar a ejercer en la temprana administración colonial²⁵⁶.

Andrés Romero fue *dispensado* de su ilegitimidad el 10 de marzo de 1564 por el nuncio apostólico Alessandro Crivelli²⁵⁷. No sabemos con precisión, de dónde obtuvo esta información Alberto Lee López, ya que el mismo autor advierte que el primer dato documental sobre Romero fue como sacerdote, en una partida de bautismo en la catedral en Santafé el 30 de abril de 1573. En nuestra investigación no pudimos encontrar este documento de *dispensa de ilegitimidad*²⁵⁸. Como vimos, esta dispensa otorgaba el ser *hábil*

²⁵⁵ Los impedimentos canónicos, hacen referencia al no cumplimiento de otros requisitos para aspirar al ministerio sacerdotal, como haber sido bautizado y confirmado.

²⁵⁶ Ares Queija, Berta. «El Papel de los mediadores y la construcción de un discurso sobre la identidad de los mestizos peruanos», 42-46.

²⁵⁷ Lee López, Alberto. *Clero Indígena en el arzobispado de Santafé en el siglo XVI*, 70.

²⁵⁸ Creemos que esta documentación está en el Archivo General de Indias en la sección Gobierno, Fondo Santafé, entre las carpetas 234-236 que están relacionadas con asuntos eclesiásticos del Nuevo Reino de Granada, pero no hemos logrado acceder a su consulta, debido a que la plataforma virtual del Portal de Archivos Españoles (*Pares*) no tiene catalogada esta documentación.

y *capaz*, gracias al permiso *espiritual* conseguido para desempeñar un oficio eclesiástico. Seguramente esta *dispensa* también le quitó a Romero *toda infamia, mácula o defecto* de su nacimiento para que pudiera postularse como candidato al sacerdocio.

4. Andrés Romero, primer clérigo mestizo del Nuevo Reino de Granada

Retomando los elementos que pudieron influir en la falta del interés del obispo de ordenar candidatos, podemos referirnos a uno adicional. La falta de centros de aprendizaje en Santafé en los cuales se enseñaban los conocimientos sobre la disciplina eclesiástica, también explican los problemas de vocación existentes en la jurisdicción²⁵⁹. En síntesis, la falta de vocación de la primera generación de *criollos*, la ilegitimidad y la ausencia de centros de educación, caracterizaron la carencia de aspirantes a recibir este sacramento, como la falta de interés del prelado de ordenarlos. Entonces, ¿qué llevaría a que el arzobispo cambiara de opinión sobre la ordenación de clérigos? y, también ¿por qué empezarían a presentarse candidatos al sacerdocio?

Podemos sintetizar una serie de motivos sobre este cambio de opinión y la aparición de vocaciones. Como hemos visto las quejas constantes de fray Juan de los Barrios sobre la falta de religiosos para las labores de evangelización, no tuvieron remedio. Sumado a ello, el obispo crítico el mal ejemplo de los frailes y los abusos que tenían en algunas doctrinas con los indígenas. Germán Romero, argumenta que las distancias de Barrios con los regulares fueron en términos de ignorancia, codicia, malas costumbres y facciones dentro de los órdenes sacerdotales²⁶⁰. Otro de los motivos tiene que ver con el método de la evangelización. Después de su estadía en 1553, la visita de su territorio y la legislación que realizó en las *Constituciones Sinodales*, se identificó la urgencia de repensar los métodos de evangelización por su falta de eficacia, proponiendo desde entonces un escenario de prueba para implementar nuevas estrategias, entre esas la posibilidad de ordenar personas que conocieran las lenguas vernáculas, los cuales en su mayoría debían ser personas nacidas en el territorio.

Para 1563, los religiosos del convento de Santo Domingo establecieron la primera cátedra de gramática latina en Santafé. La apertura de este centro de aprendizaje permitió que muchos

²⁵⁹ Lee López, Alberto. *Clero Indígena en el arzobispado de Santafé en el siglo XVI*, 11-12. Otro factor que apunta el autor es que fray Juan de los Barrios temía ordenar por incurrir en la admonición que hizo San Pablo a Timoteo: «No seas precipitado en imponer las manos a nadie, no vengas a participar de los pecados ajenos».

²⁶⁰ Romero, Mario Germán. *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada*, 324.

jóvenes pudieran empezar a estudiar latín y otras materias asociadas al ámbito eclesiástico. El surgimiento de vocaciones no se hizo esperar. Romero debió estudiar en el convento dominico desde que abrió como lugar de aprendizaje en 1563, ya que, como vimos, para emprender el camino de órdenes menores y órdenes mayores, el candidato debía tener conocimiento en algunas áreas de la disciplina eclesiástica.

Así, en su proceso de formación, creemos que Romero, debió pasar por toda la etapa formativa y de cumplimiento de requisitos para el oficio eclesiástico como cualquier español. Recordando lo que vimos, el Concilio de Trento (1545-1563) disponía que no se podían ordenar de primera *tonsura*²⁶¹ a los que no hayan recibido el sacramento de la confirmación; a los que no estén instruidos en las cosas elementales de la fe cristiana; como tampoco se pueden ordenar los analfabetas, ni los que hayan elegido este camino de manera fraudulenta para eximirse de los tribunales civiles y de esta manera seguir de manera equívoca el apostolado²⁶². Finalmente, la erección de la arquidiócesis, en 1564, fue determinante para que el prelado tuviera una serie de nuevos derechos y un nuevo grado de autoridad que le permitiera empezar a tomar decisiones sin el cuestionamiento de otros actores participantes en los asuntos eclesiásticos.

La fuente de la que parten todos los autores que refieren el proceso de ordenación de Andrés Romero es el *Carnero* de Juan Rodríguez Freyle. A continuación, transcribimos el fragmento en donde el cronista se refiere al clérigo:

Y si fuera vivo el padre fray Bernardino Ulloa, de la dicha Orden, dijiera mucho más y mejor porque tuvo aquellas doctrinas muchos años, que lo puso en ellas el primer arzobispo de este reino don fray Juan de los Barrios, que fue quien los ordenó y más me dijo este padre, que quince años que sirvió este arzobispado no ordenó más que a tres ordenantes, que fue a dicho padre fray Bernardino de Ulloa caballero noticioso y a fray Francisco García, que era de la casa del señor Arzobispo y le sirvió de cura de la santa iglesia y alguno provisor, el otro ordenante fue el padre Romero, que fue el primer cura de Nuestra Señora de las Nieves, y el primer mestizo que se ordenó de los de este reino, ordenóle a ruegos

²⁶¹ El tomo sexto del *Diccionario de Autoridades* (1739) define *tonsura* de la siguiente manera: significa el primero de los grados clericales, el qual se confiere por mano del Obispo, como disposición, y preparación para recibir el Sacramento del Orden, cuya ceremonia se executa, cortando un poco del pelo».

²⁶² López Rodríguez, Mercedes. «Los hombres de Dios en el Nuevo Reino: Curas y frailes doctrineros en Tunja y Santafé», 117.

del adelantado de Quesada y del Zorro y capitán Orejuela y otros Conquistadores²⁶³.

En la información suministrada por el cronista, podemos ver que la ordenación de Andrés Romero fue *a ruegos* de Gonzalo Jiménez de Quesada, Gonzalo García Zorro y Juan Ruiz de Orejuela. Estas figuras civiles son unas de las más representativas de la sociedad neogranadina para la época: Jiménez de Quesada, el conquistador del territorio y fundador de la ciudad de Santafé el 27 de abril de 1539 (de acuerdo con la investigación de Germán Mejía Pavony²⁶⁴), Gonzalo García Zorro capitán de la hueste de Quesada en este proceso de *exploración y conquista* y, Ruiz de Orejuela reconocido en su cargo como maestre de campo para la gobernación en Santa Marta. Sin embargo, de esta afirmación del cronista, desconocemos la relación que pudo tener Diego Romero con estas figuras para que usaran su influencia en la ordenación de Andrés como clérigo²⁶⁵.

En la memoria presentada por Gonzalo Jiménez de Quesada el primero de enero de 1564 dice sobre Diego Romero lo siguiente: «Diego Romero vive en Santafé y tiene de comer bien, porque tiene dos repartimientos; uno, llamado Une, que es buena cosa y otro. El primero tendrá cuatrocientos indios y el segundo ciento cincuenta»²⁶⁶. La relación que tuvo con Gonzalo García Zorro, puede ser enunciada a manera de hipótesis. El hijo de Gonzalo García Zorro que tiene su mismo nombre, fue el primer canónigo mestizo de la Iglesia Católica en Hispanoamérica, el cual llega en noviembre de 1574 al sacerdocio en Santafé²⁶⁷. Puede que el capitán Gonzalo García Zorro tuviera un interés en apoyar la ordenación de Andrés Romero, debido a que su hijo también estaba en una situación similar, por lo que si esta ordenación se cumpliera, abriría un camino a más ordenaciones de ese tipo.

²⁶³ Rodríguez Freile, Juan. *El Carnero*, 1984, 186; Romero, Mario Germán. *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada*, 175; Lee López, Alberto. *Clero Indígena en el arzobispado de Santafé en el siglo XVI*, 30.

²⁶⁴ Véase Mejía Pavony, Germán. *La ciudad de los Conquistadores*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2012.

²⁶⁵ En nuestra investigación sobre el proceso de ordenación de Andrés Romero, la ausencia de documentación ha sido predominante en este proceso de reconstrucción. Para lidiar con esta ausencia de documentación, hemos tratado de aproximarnos desde otras fuentes para conseguir información, como también hemos intentado jugar con las posibilidades, enunciando lo que fue más probable que haya pasado. En consecuencia la rigurosidad y la verificación de los hechos en este apartado son difíciles de manifestar, pero hace parte de la dificultad del objeto de estudio.

²⁶⁶ Friede, Juan (comp.) *Fuentes Documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada*. Tomo. V, Doc. 722, 129.

²⁶⁷ Cobo Betancourt, Juan Fernando. *Mestizos Heraldos de Dios*, 11-12.

La ordenación de Andrés Romero según la investigación de Lee López fue en 1565. El argumento que ofrece es convincente. Para el año de 1566 el obispo de Cartagena Juan de Simancas se queja al Consejo de Indias sobre la ordenación de un *mestizo* en Santafé. En respuesta, el Consejo se dirige al arzobispo diciéndole: «En cuanto a las órdenes que el Arzobispo del Nuevo Reino a dado a personas inméritas, le avisamos que tenga en esto la mano y sólo ordene los que fueren suficientes, y que por ahora no conviene que los mestizos se ordenen, hasta que otra cosa se provea»²⁶⁸. En ese sentido en algún momento antes de esta queja la ordenación de Andrés Romero tuvo que haber sucedido para despertar esta demanda del obispo de Cartagena.

El recorrido de las órdenes menores a las órdenes mayores nos puede dar pistas para tratar de establecer la edad de Andrés Romero. Mercedes López en su estudio dedica un apartado al proceso de ordenación de los clérigos, desde las prácticas del inicio de la carrera eclesiástica de un individuo hasta sus códigos de vestimenta. El primer eslabón del aspirante se conocía como las órdenes menores, en las que después de cumplir los requisitos estipulados por Trento, los jóvenes empezaban a ocupar cargos como el de sacristán y a colaborar en distintas labores religiosas, pero no podían administrar sacramentos. López dice que en esta etapa «aprenderán gramática, canto, cómputo eclesiástico, y otras facultades útiles y honestas; tomarán de memoria la Sagrada Escritura, los libros eclesiásticos, homilías de los Santos, y las fórmulas de administrar los Sacramentos, en especial lo que conduce a oír las confesiones, y las de los demás ritos y ceremonias». Para distinguir su pertenencia a las órdenes menores, los ordenados debían afeitarse su cabeza en forma de círculo, lo que es conocido como tonsura²⁶⁹.

El superior de la orden o el obispo, al considerar que el candidato ya tenía el nivel de preparación suficiente, este podría empezar el camino hacia las órdenes mayores, en

²⁶⁸ Lee López, Alberto. *Clero Indígena en el arzobispado de Santafé en el siglo XVI*, 30. Romero, Mario Germán. *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada*, 175.

²⁶⁹ Mercedes López en su trabajo recalca su representación social, materializada en sus vestidos discretos, su forma de caminar, la humildad de la apariencia, los convertía en seres superiores dentro de una organización moral de la sociedad que marcaba su relación con Dios y la Iglesia. Juan de los Barrios dedicaba todo el título séptimo de las constituciones sinodales a consagrar las normas que habían de seguir los sacerdotes para conservar el honor y la virtud, «la vida y honestidad de los clérigos». López Rodríguez, Mercedes. «Los hombres de Dios en el Nuevo Reino: Curas y frailes doctrineros en Tunja y Santafé»: 117-118; López Rodríguez, Mercedes. *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar*, 37.

principio, para aspirar a ser subdiácono, momento en el que el joven ya tendría aproximadamente entre 21 y 22 años de edad, y en el año siguiente, podría convertirse en diácono²⁷⁰. Al cumplir sus 25 años, el diácono ya tenía superado el requisito de edad mínima para aspirar al sacerdocio. En su ritual de nombramiento, el prelado bendice al candidato con la sagrada unción y le dice: recibe el Espíritu Santo. Después de esta ceremonia, el individuo se convertiría en clérigo presbítero teniendo la facultad de celebrar misa y administrar los sacramentos. En el siglo XVI, por la figura del *Patronato regio* el sujeto tenía que ir a la Audiencia o la máxima autoridad civil de su jurisdicción para postularse como candidato a una parroquia o doctrina²⁷¹. El siguiente paso dentro de esta jerarquía del clero institucional sería el ser un Obispo, empero, los candidatos a este beneficio no podían ser nacidos en América para esta temporalidad, y debían contar con 35 años de edad para poderse postular.

Sabemos que para 1573, Romero aparece como testigo en una partida de bautismo en calidad de sacerdote. Esto quiere decir que Romero para este año ya era clérigo presbítero y tenía que tener más de 25 años por haber recibido tal beneficio. Si el padre Romero fue ordenado antes de 1566 quiere decir que emprendió el camino de las órdenes menores aproximadamente con 21 años y, para la entrada a las órdenes mayores como el subdiaconado (aunque algunos consideren este grado como *menor*), debió tener aproximadamente 22 o 23 años, ya que eran los requisitos de edad mínimos para ser ascendido a esta categoría. De esta forma, podemos establecer que el año de nacimiento de Andrés Romero debe oscilar entre 1544 y 1545.

Asimismo, posiblemente Andrés Romero fue la primera apuesta de fray Juan de los Barrios para empezar a implementar cambios de metodología en la evangelización, por lo cual su conocimiento en las lenguas vernáculas sería un atractivo importante para su postulación.

5. Conclusión

Entonces, tenemos al primer clérigo mestizo del Nuevo Reino de Granada. La ordenación de Andrés Romero está dentro del tercer momento del *cóctel jurisdiccional* que hemos hablado,

²⁷⁰ López Rodríguez, Mercedes. «Los hombres de Dios en el Nuevo Reino: Curas y frailes doctrineros en Tunja y Santafé», 117.

²⁷¹ López Rodríguez, Mercedes. «Los hombres de Dios en el Nuevo Reino: Curas y frailes doctrineros en Tunja y Santafé», 118.

donde la Iglesia acepta la jerarquía institucional por el *Patronato regio*, y también en la etapa en el que la institución eclesiástica está promulgando las reformas de Trento. La importancia de la *ordenación* del primer clérigo mestizo en el Nuevo Reino de Granada, ha pasado desapercibida en las investigaciones sobre la ordenación de clérigos mestizos. Esto se debe a que los estudios sobre el primer arzobispo del Nuevo Reino de Granada han desconocido las implicaciones que la ordenación de este clérigo podría tener para la toma de decisiones en el siguiente episcopado. Dicho de otra manera, para 1565 y los años posteriores, no se sabía con certeza el significado de esta ordenación, ya que es en el arzobispado de fray Luis Zapata de Cárdenas en donde la ordenación de *mestizos* se va a volver un punto crítico en el destino de la historia eclesiástica del territorio por lo que queda de siglo. Sin embargo, fray Juan de los Barrios es el que deja un antecedente claro y con ello una intención de probar nuevos métodos de evangelización a través de la ordenación de clérigos con estas *calidades*, por lo que intentamos completar un poco el vacío que existía en estas decisiones que tuvo el primer arzobispo del Nuevo Reino de Granada.

Tratemos de poner en diálogo esta ordenación de Andrés Romero con lo expuesto en los acápite. Hemos resumido cinco factores en donde podemos ver la intervención de cada uno de los actores:

El primero es un factor *burocrático*, en donde la recomendación del joven mestizo por parte de figuras influyentes en la sociedad neogranadina al primer arzobispo, ayudaron en la decisión de ordenarlo. Esto quiere decir que los encomenderos o cualquier oficial real, de cierta forma tenían una facultad para participar en la postulación de candidatos para beneficios eclesiásticos. Como vimos, a partir de la *donación* pontificia de las indias, el encomendero -como súbdito del rey- tenía el deber de guiar a la vida cristiana a los indígenas de su encomienda. La complejización de esta responsabilidad llevó a que desarrollaran la capacidad de recomendar candidatos para las doctrinas de sus encomiendas, ya que les importaba tener personas conocidas en la administración de las almas en sus propiedades.

El factor de *legitimidad* es determinante porque nos permite ver la dualidad del *Patronato regio* que hemos referido. Si bien la cabeza de la jerarquía eclesiástica en América, gracias a la bula *Universalis Ecclesiae* de 1508, sería el rey, sumado al organismo que administró las indias occidentales desde 1524 que era el Consejo de Indias; la Santa Sede mantenía una

autoridad del mismo nivel que le permitía tomar ciertas decisiones en el continente. El ejemplo que vimos fueron las *dispensas de ilegitimidad* en donde el rey respeta el *poder espiritual* del Papa y, reconoce que su dominio sólo existe en lo *temporal*.

La recomendación del Consejo de Indias a fray Juan de los Barrios sobre la ordenación de Andrés Romero es otro ejemplo de ello. Como vimos se le dice que: «En cuanto a las órdenes que el Arzobispo del Nuevo Reino a dado a personas inméritas, le avisamos que tenga en esto la mano y sólo ordene los que fueren suficientes, y que por ahora no conviene que los mestizos se ordenen, hasta que otra cosa se provea»²⁷². Esto explica que el Consejo de Indias solo pueda dar una sugerencia, más no cuestionar la autoridad *espiritual* que tiene un arzobispo, ya que se estaría cuestionando la veracidad y pureza de un sacramento, como es el de la ordenación sacerdotal.

La otra faceta del asunto es esta. Como estudiamos, en otros asuntos que competen a la administración de las almas, un mandato del sínodo sugería que los encomenderos que no tuvieran funcionando en sus encomiendas la doctrinas, debían ser sancionados de alguna manera por no cumplir esta responsabilidad. Pero después de las quejas a la Real Audiencia esta decidió dar por nula esta ley, por lo que el *Patronato regio* si aplicaría y el obispo debía respetar su condición de súbdito a las autoridades civiles. Dicho de otra manera, la dualidad esta en qué en los asuntos relacionados con los derechos divinos como son la administración de sacramentos, la Corona y sus oficiales no tenían dominio sobre estos asuntos; empero, si existían otros problemas de la administración eclesiástica, por ejemplo, los métodos de evangelización, estas figuras si podían tener una participación directa ya que son la máxima autoridad eclesiástica por el derecho que las bulas papales le habían otorgado y porque compete al domino *temporal*. El laberinto que se va a empezar a tejer en la siguiente década, va a mostrar una mayor dificultad para entender esta dualidad.

Otro de los factores es el de *preparación*. Seguramente Andrés Romero estudió en la cátedra de latín que abrió el convento dominico, teniendo un conocimiento de lectura y escritura que lo hacía *apto* para recibir el sacramento. Recordemos que en las *Leyes de Burgos* de 1512, recomendó que el obispo sólo ordenase personas que tuviesen conocimiento

²⁷² Lee López, Alberto. *Clero Indígena en el arzobispado de Santafé en el siglo XVI*, 30; Romero, Mario Germán. *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada*, 175.

de latín. Pero también la ordenación de Andrés Romero tuvo que seguir todo el conducto regular para recibir este beneficio, cumpliendo todos los requisitos de edad, ciencia y sabiduría, poseer el sacramento del bautismo y la confirmación, requisitos enunciados por Mercedes López en su investigación.

Un elemento relacionado con este último, puede ser el de la *vocación*, no obstante, debemos tratarlo con mucho cuidado. Por un lado podemos verlo de una manera muy «romántica» en la que Andrés Romero, hubiera empezado a sentirse atraído a la vida religiosa después de sus estudios en el convento de Santo Domingo. El otro lado, tiene que ver con las posibilidades de un *mestizo legítimo* en la temprana sociedad colonial del siglo XVI. Muchos de los padres de esta primera generación, no sabían con claridad qué hacer con sus hijos ilegítimos, ya que tenían restricciones que iban desde lo laboral hasta lo hereditario²⁷³. Como vimos en el primer capítulo, Andrés tuvo tres medio hermanos de legítimo matrimonio (Diego, Melchor y Francisca) y otros dos ilegítimos (Alonso e Isabel). Tres de estos niños Melchor, Alonso y Andrés fueron clérigos ya que era una opción que permitía al padre ahorrarse costos de manutención y posicionarlos en la temprana sociedad colonial, razón que desde nuestro punto de vista resulta más convincente.

Finalmente, existe un factor de *utilidad*. Los miembros de la temprana sociedad colonial de la década de 1560, que como vimos, eran partícipes en la toma de decisiones sobre la evangelización en la jurisdicción neogranadina, nunca se imaginaron que hijos de indígenas, pudieran tener una utilidad para la administración de sacramentos de las almas ya que heredaban todos los usos y costumbres de sus antepasados, entre ellos, la idolatría. Independientemente que el *mestizo* se identificara con un mundo español, poseía una mácula que no lo hacía apto para recibir este beneficio. Empero, en el escenario neogranadino la ordenación de *mestizos* tuvo que empezar a experimentarse, dada la situación de evangelización que tenía el territorio, en donde la diversidad de lenguas era abundante, debido a los distintos núcleos indígenas que se presentaban en la región, y los métodos de evangelización de la *tábula rasa* o el método *lascasiano*, no lograron tener mayores resultados, a excepción de la región andina. En respuesta, la necesidad de tratar de

²⁷³ Estos ilegítimos no podían obtener herencia del padre, a menos que fueran dispensados; sin embargo, independientemente que fuesen dispensados estos hijos no lograban obtener un mismo porcentaje de bienes que los hijos que si eran de legítimo matrimonio.

implementar nuevas formas de evangelización para cumplir el mandato divino, tenía que concordar con el ascenso del obispado a arzobispado, y la centralización del poder civil mediante la llegada del primer presidente de la Real Audiencia de Santafé. En efecto, la ordenación de Romero, sería el primer intento de evangelizar mediante nuevas metodologías, o al menos mediante un nuevo actor.

La dispensa de Andrés Romero del 10 de marzo de 1564 nos muestra el primer camino para que los mestizos pudieran acceder a beneficios eclesiásticos. Al dejar de ser *mestizo* para el *papel* y siendo este la *realidad*, ahora él sería un español hijo de uno de los primeros conquistadores del territorio neogranadino (recordemos que en la *probanza de méritos* de 1589 no menciona a su madre Catalina), heredando todas sus cualidades, y siendo *hábil* y *capaz* de desempeñar cualquier oficio civil o eclesiástico al que aspirase, con la ventaja de tener un conocimiento de las lenguas vernáculas que ningún otro candidato español podía tener. Los breves del papa Pío V del 12 de enero de 1566 y el del 4 de agosto de 1571, van a permitir que las autoridades diocesanas puedan *dispensar de ilegitimidad* a personas con estas *calidades*, lo que se traduce en la ordenación de un mayor número de clérigos con esta habilidad y, con ello, ir tomando control del liderazgo de la Iglesia, desplazando el poder de influencia que las órdenes sacerdotales habían tenido. En ese sentido, la ordenación del primer clérigo mestizo, suponía el inicio de un período de transición, en la que el clero regular y el clero secular se disputaban el control de la evangelización, ya que los prelados tendrían nuevas facultades para ordenar candidatos. Por eso, a nuestro modo de ver, la ordenación por parte de fray Juan de los Barrios de los clérigos anteriormente expuestos, marcó un hito importante en el destino de la historia eclesiástica en la región.

Capítulo III.

La conformación de un clero indígena y la evangelización en lenguas vernáculas (1573-1588).

Entre las obligaciones de los obispos son las mayores el predicar con exemplo de vida y doctrina evangélica. El visitar su obispado y dar limosna, que esto es ser pastor, dar pasto a las almas y cuerpo, según cada oveja tuviera necesidad. Para esto importa mucho que el pastor conozca sus ovejas y en estas partes de las Indias más que en ninguna cristiandad (...) y de las causas que ayuda a estorbar el conservarse los naturales en la santa fe y aun la de los españoles que acá viven y nacen que la anchura y libertad de la tierra los muda y relaja mucho.

Fray Juan del Valle, 1609²⁷⁴.

Hasta esta instancia hemos estudiado dos momentos de la vida de Andrés Romero. El primero relacionado con la probanza de méritos que realizó para aspirar al beneficio curado de la parroquia de Nuestra Señora de las Nieves en 1588 y, el segundo, concerniente a su ordenación como clérigo en 1565. Ahora bien, nos hace falta un último momento referente a su participación en las discusiones sobre la lengua de evangelización del territorio. En estas la defensa de la administración de los sacramentos en lenguas vernáculas va a ser el argumento principal de Romero para solucionar los problemas de doctrina de los indígenas en el territorio neogranadino. No obstante, para darle un tiempo y un espacio a la participación de Romero, debemos comprender cómo la historia eclesiástica en el Nuevo Reino de Granada empezó a tener un nuevo rumbo, tras la llegada del segundo arzobispo del territorio, fray Luis Zapata de Cárdenas, cuyo programa de evangelización fue mucho más dinámico que el de fray Juan de los Barrios²⁷⁵.

²⁷⁴ Fragmento extraído de Dussel, Enrique D. «La Organización Diocesana de la Iglesia», 368.

²⁷⁵ Como veremos, esta afirmación no significa que el arzobispado de fray Juan de los Barrios hubiese sido estático, sino que una serie de circunstancias relacionadas al *cóctel jurisdiccional* definieron el escenario de acción de su sucesor.

La llegada del nuevo arzobispo al territorio nos mostrará con mayor claridad el sinnúmero de elementos descritos en el capítulo anterior. Por ejemplo, la figura del *Patronato regio* va a ser modificada en 1574 con las nuevas *ordenanzas de patronazgo*; el nuevo proyecto evangelizador que trajo consigo Zapata de Cárdenas fue marcando una fase de predominio secular en la administración de las almas; así mismo, la participación y confusión jurisdiccional en asuntos eclesiásticos fue más acentuada; así como, la relación de las leyes civiles y eclesiásticas con la realidad territorial. De esta forma, es pertinente realizar un contexto sobre este arzobispado, para poder situar la injerencia de los estudiantes de la cátedra de la lengua general en los problemas de evangelización.

En ese sentido, el presente capítulo se propone descifrar el trasfondo de las discusiones lingüísticas en materia de evangelización durante el arzobispado de fray Luis Zapata de Cárdenas (1573-1590) en las que veremos como la ley se impone, se interpreta y se sumerge en un proceso de negociación con el fin de tomar las mejores decisiones en los asuntos eclesiásticos. Estas discusiones sobre la lengua en la que se iba a evangelizar traen consigo dos elementos que debemos mencionar en esta introducción. El primero fue el escenario en torno al cual se concretó el resultado de estas discusiones, esto es, la *doctrina* y, segundo, fue el *clero indígena*, las personas más hábiles para otorgárseles dicha responsabilidad sobre la *doctrina*. Cuando nos referimos a *doctrina*, la entendemos desde la reflexión propuesta por Mercedes López en la que no sólo es el espacio físico en el que las almas recibían orientación religiosa diariamente, sino que era un «espacio social creado por el encuentro entre los religiosos y los indígenas, que posibilitaba la existencia de todas estas relaciones conflictivas y asimétricas»²⁷⁶, permitiéndonos entender la realidad de la temprana sociedad colonial de una forma más fluida, por los distintos contactos existentes entre sus figuras. Por otro lado, el *clero indígena* es una expresión de Alberto Lee López que al referirse al concepto *indígena*, habla de la persona que pertenece a una región, más no desde una clasificación socio-jurídica como lo es el *indio*, por ende, los miembros del clero indígena, son eclesiásticos nacidos en el Nuevo Reino de Granada, ya sean de ambos padres españoles (criollos) o de la relación entre un indígena y un español (mestizo)²⁷⁷.

²⁷⁶ López Rodríguez, Mercedes. *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar*, 98.

²⁷⁷ Lee López, Alberto. *Clero Indígena en el arzobispado de Santafé en el siglo XVI*, 8.

Como veremos, estas discusiones, que incluyen tanto la legislación de las máximas autoridades civiles y eclesiásticas (imposición); como los puntos de vista de los actores inmersos en el *cóctel jurisdiccional* (es decir, interpretación de la ley), así como, las pruebas y testimonios de los lugares de la evangelización, para probar con cierto argumento que la ley debe ser negociada para modificarse, serán cruciales para entender el destino del proyecto evangelizador en lo que queda del siglo XVI.

En concordancia con lo anterior, el presente capítulo se organiza de la siguiente forma. En primer lugar realizaremos un esbozo de la figura de fray Luis Zapata de Cárdenas, enunciando algunos aspectos biográficos y contextualizando su llegada al Nuevo Reino de Granada como arzobispo. Reconstruiremos el panorama jurisdiccional de Santafé para el año de llegada del arzobispo en 1573, mediante el estudio de documentación relacionada a los asuntos civiles y eclesiásticos del territorio, que tanto los oficiales reales como los miembros del clero institucional le hacen llegar al arzobispo antes de su viaje. En un segundo momento, entraremos en los primeros años de administración del prelado, en los que logra identificar las principales falencias del proceso evangelizador que tiene a cargo, y empieza a promover una serie de *remedios*, que despertarán la discordia de los actores a los que también les competía la administración de las almas. En relación con este segundo elemento, analizaremos, por separado, los dos principales *remedios* que el arzobispo aplicó como fue la ordenación de *clero indígena* y, mediante estos, la puesta en práctica de una nueva metodología de evangelización que consistía en el uso de las *lenguas vernáculas* para la conversión de la población. Finalmente, estudiaremos el documento en el que Andrés Romero, junto a otros clérigos, defiende las ventajas de la evangelización en lenguas vernáculas y, por ende, justifican el nuevo proyecto evangelizador de este arzobispado²⁷⁸.

1. Fray Luis Zapata de Cárdenas, el segundo arzobispo del Nuevo Reino de Granada

El trabajo de John Jairo Marín Tamayo recopila una gran cantidad de información que se ha escrito sobre el segundo arzobispo del Nuevo Reino de Granada, por lo que nos basaremos

²⁷⁸ Los parámetros de imposición, interpretación y negociación, serán transversales en cada uno de estos acápite. Gracias a la documentación recopilada por Juan Friede en las *Fuentes documentales para la Historia del Nuevo Reino de Granada*, podremos encontrar información muy relevante para los elementos que vamos a estudiar.

en este para sintetizar algunos aspectos biográficos del prelado. Sobre la fecha de su nacimiento, se estima que fue entre 1515 y 1517 en Llerena, Extremadura. Fue hijo de Beatriz Zapata y Rodrigo de Cárdenas, caballero de la orden militar de Santiago. Nacido de una familia noble, sus abuelos fueron reconocidos oficiales de la orden de Santiago y como funcionarios reales en Castilla²⁷⁹.

Posiblemente, en 1527, Zapata de Cárdenas entró en la orden militar de Santiago, por haber cumplido el mínimo de edad para ingresar que eran 12 años. No se tiene mayor conocimiento de su carrera militar, pero parece que cuando tenía 20 años, se alistó en el ejército imperial, aproximadamente en 1536²⁸⁰. No se puede establecer con claridad los motivos que llevaron a Zapata de Cárdenas a cambiarse a una carrera eclesiástica, pero se pueden sugerir dos posibles razones. Marín Tamayo argumenta que pueden ser razones de orden personal o por la decadencia de las órdenes militares, ya que con el descubrimiento del Nuevo Mundo, estas pasaron a un segundo plano y, en 1523, se vuelven dependientes de la Corona de Castilla. En el testamento de Rodrigo de Cárdenas, este refiere a su hijo Luis como religioso franciscano en 1544, por lo que posiblemente durante esos años, ingresó a la orden. En el convento de San Ildefonso, en la provincia franciscana de San Miguel, Zapata inicia su camino en el clero regular²⁸¹. Fue Superior de varios monasterios de esta provincia, como el de San Francisco de Llera, en el que fue guardián en 1558²⁸².

Mientras tanto, en el continente americano, las órdenes regulares poseían el estandarte de la evangelización, pero ante un desafío como era la administración de las almas de una gran

²⁷⁹ Marín Tamayo, John Jairo. *La construcción de una nueva identidad en los indígenas del Nuevo Reino de Granada*, 37; Friede, Juan (comp.). *Fuentes Documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada*. Tomo VII, doc. 1079.

²⁸⁰ Garraín Villa, Luis Jose. «El franciscano fray Luis Zapata de Cárdenas, segundo arzobispo de Santa Fé de Bogotá», en *Actas del Congreso: Franciscanos Extremeños en el Nuevo Mundo*. Guadalupe: Monasterio de Santa María de Guadalupe, 1986, 664. No se tiene mayor conocimiento de su carrera militar, pero parece que cuando tenía 20 años, se alistó en el ejército imperial, aproximadamente en 1536. Para Marín Tamayo, el periodo de formación militar del prelado le sirvió para aprender ciertas virtudes como «la lealtad indefectible hacia su rey, la caridad, la obediencia, el coraje, el honor, la tenacidad, la disciplina y el servicio». Marín Tamayo, John Jairo. *La construcción de una nueva identidad en los indígenas del Nuevo Reino de Granada*, 39.

²⁸¹ Marín Tamayo, John Jairo. *La construcción de una nueva identidad en los indígenas del Nuevo Reino de Granada*, 40.

²⁸² En la investigación que estamos siguiendo, el autor expresa que Felipe II, en la correspondencia con el fraile, se refiere a él como doctor en teología o en derecho, por lo que estudió y se formó en alguna de estas disciplinas en su estancia en algunos conventos franciscanos en Extremadura. Marín Tamayo, John Jairo. *La construcción de una nueva identidad en los indígenas del Nuevo Reino de Granada*, 40.

población dispersa en extensas proporciones de tierra, la necesidad de crear nuevos cargos para un mejor control y gestión de este asunto no se hizo esperar. Fue el caso de la creación del cargo de Comisario General de las Indias por el ministro general de la orden franciscana fray Pablo Pissoti de Parma, en 1532 y confirmado por el capítulo general de la orden, al año siguiente²⁸³.

Los superiores de la orden franciscana decidieron crear Comisarios Generales para cada región en América. Fray Luis Zapata de Cárdenas fue nombrado Comisario General de esta región en 1560, siendo el tercero en su cargo después de fray Francisco de Vitoria y fray Juan de Aguilera²⁸⁴. En marzo de ese año, inició su primer viaje a América y, a su llegada, visitó toda la jurisdicción que tenía a su cargo. Tras la vista, convocó un Capítulo general en Lima en 1563 en el que presentó su visión de la Orden y propuso nuevas estrategias de organización del clero institucional y regular para la administración de las almas. Los tres obstáculos que el prelado buscaba vencer con estas nuevas estrategias eran: una mayor eficacia de los eclesiásticos en la vasta extensión del territorio, la diversidad lingüística y la distancia entre núcleos poblacionales. También se ocupó de solucionar algunos problemas internos de la orden y su gestión en su provincia. Por ejemplo las disputas de los franciscanos con el arzobispo de Lima en la designación de clero secular para las doctrinas en donde se estaba evangelizando, o la reagrupación y distribución de frailes para cada región y la separación de Chile, el Nuevo Reino de Granada y Quito de la provincia eclesiástica del Perú, para convertirlas en provincias eclesiásticas autónomas²⁸⁵.

Tras la finalización de su cargo (cada seis años se cambiaba a un Comisario General), el fraile vuelve a estar en España en 1566, donde se le encarga la organización del envío de misioneros al Nuevo Mundo. En este mismo año, es nombrado Provincial de San Miguel, cargo que ocupa hasta 1569²⁸⁶. Esto se debe a que en dicho año el rey Felipe II lo presentó como candidato a la silla vacante del obispado de Cartagena tras la renuncia de Juan de

²⁸³ Cobo Betancourt, Juan Fernando. *Mestizos Heraldos de Dios*, 65.

²⁸⁴ Cobo Betancourt, Juan Fernando. *Mestizos Heraldos de Dios*, 65. Arroyo, Luis O.F.M. *Comisarios Generales del Perú*. España: CSIC, 1950, 26-37.

²⁸⁵ Marín Tamayo, John Jairo. *La construcción de una nueva identidad en los indígenas del Nuevo Reino de Granada*, 41-42.

²⁸⁶ Marín Tamayo, John Jairo. *La construcción de una nueva identidad en los indígenas del Nuevo Reino de Granada*, 43.

Simancas el 10 de febrero de 1568²⁸⁷. Si bien no se conoce si Zapata aceptó el cargo, lo más probable es que lo haya hecho, empero, tras la llegada de la noticia de la muerte del arzobispo Juan de los Barrios, el rey decidió otorgarle la silla vacante del arzobispado del Nuevo Reino de Granada en septiembre de 1570. En consecuencia, el 8 de noviembre de 1570, el papa Pío V lo nombró arzobispo²⁸⁸.

Si bien es nombrado en el año de 1570, sólo hasta 1572 emprendió su viaje al Nuevo Mundo para empezar su mandato. En carta del 7 de abril de 1572, informó al rey que estaba listo para viajar. Llegó a Cartagena en noviembre de este año, y su entrada a Santafé está datada el 28 de marzo de 1573. Entre este día y el 24 de enero de 1590, será el mandato del arzobispo fray Luis Zapata de Cárdenas²⁸⁹. Adentrémonos a estudiar algunas variables de su episcopado.

1.1. La situación de la jurisdicción eclesiástica a la llegada del nuevo

Arzobispo

Antes de la llegada de fray Luis Zapata de Cárdenas, la situación del Nuevo Reino de Granada no había tenido mayores cambios desde que llegó su primer presidente en 1564. Los

²⁸⁷ En el acta de renuncia Juan de Simancas, el obispo dijo lo siguiente: «Que por cuanto ha diez años que resido en este obispado y con todas mis fuerzas, cuidado y diligencia he procurado ejercer mi oficio pastoral con el entendimiento que Dios, Nuestro Señor, ha sido servido darme y no sólo no he hecho ni hacía fruto, habiendo hecho lo que en mí es, mas, o por faltas o defectos míos o por la malicia del pueblo, de día en día se van empeorando las ovejas que tengo a cargo y por ... (manchado) muchos trabajos y persecuciones, insultos, labores, que no solo no soy obedecido, antes resisten y contradicen permanentemente mis justos consejos y amonestaciones; por lo cual vivo inquieto en cuerpo y espíritu, ni puedo en paz y quietud regir mis ovejas. Y vivo en tal manera afligido y desconsolado que desconfío muchas veces de la salvación de mi ánima, porque estoy obligado a cumplir lo que no debo cumplir y mis ovejas imposibilitadas a su salvación, porque no puedo cumplir las obligaciones con que tienen a cargo los indios encomendados». Este fragmento muestra las dificultades de evangelización del territorio, y por la misma frustración de no conseguir avances significativos el prelado decide renunciar a su obispado. En Friede, Juan (comp.). *Fuentes Documentales para la Historia del Nuevo Reino de Granada desde la Instalación de la Real Audiencia de Santafé*. Tomo. VI, doc. 896.

²⁸⁸ Marín Tamayo, John Jairo. *La construcción de una nueva identidad en los indígenas del Nuevo Reino de Granada*, 43-44. El 7 de abril de 1571 las ejecutoriales le fueron asignadas. Como afirma el profesor Marín Tamayo, el día de la consagración episcopal del arzobispo, hasta el momento no ha sido precisada. Estas fechas también se pueden constatar en un informe anónimo que recopila Juan Friede, en el que se habla de los primeros arzobispos del Nuevo Reino de Granada, y sobre Zapata de Cárdenas dice lo siguiente: «(...) Fray Luis de Zapata, tuvo por patria a Llerena en la Extremadura. Fue religioso de la Orden de San Francisco y tercer comisario general de las Indias del Perú. Fue obispo de Cartagena y promovido para la arzobispal del Nuevo Reino, cuya gracia pasó a Su Santidad en 8 de noviembre de 1570. Donó a esta iglesia la cabeza de Santa Isabel, Reina de Hungría, y todo su pontifical». En Friede, Juan (comp.). *Fuentes Documentales para la Historia del Nuevo Reino de Granada desde la Instalación de la Real Audiencia de Santafé*. Tomo. VII, doc. 1071.

²⁸⁹ Marín Tamayo, John Jairo. *La construcción de una nueva identidad en los indígenas del Nuevo Reino de Granada*, 45.

problemas de administración civil, como los abusos de algunos encomenderos contra los indígenas y los problemas de evangelización estaban al mismo nivel que con fray Juan de los Barrios. Como afirma Marín Tamayo, los colonos, oficiales reales, prelados, clérigos y frailes seguían haciendo parte de esta disputa jurisdiccional por la administración de las almas, en los que buscaban encontrar sus propios beneficios, mantener sus privilegios, e incluso, aumentarlos²⁹⁰. La Real Audiencia de Santafé y el cabildo catedralicio que, mientras la silla arzobispal se encontraba vacía, eran las máximas autoridades eclesiásticas en la región²⁹¹, al enterarse del nombramiento de Zapata de Cárdenas como nuevo arzobispo, enviaron correspondencia al prelado para que informarle de los principales problemas que tendría, una vez llegase a su jurisdicción, como lo podemos observar en la carta enviada en mayo de 1571 sobre la situación de la evangelización:

[...] para que pueda ejercer su oficio pastoral con la quietud y cristiandad que de vuestra señoría se conoce y entiende, conviene traer consigo clara y distintamente entendidos los límites de la jurisdicción de esta Santa Iglesia y de Vuestra Señoría como su prelado, Porque los frailes, con tal libertad y soltura que tienen en estas partes y más en este Reino cada día mueven pleitos e incitan disensiones con la Iglesia y sus ministros, de que también a esta Real Audiencia y a los que en ella servimos a Su Majestad resultan desabrimientos, por hacer justicia²⁹².

Posteriormente, los oidores le advierten traer consigo algunas cédulas reales y lo que esté dictaminado en cada una de estas se deba cumplir a toda brevedad. Entremos a ver con brevedad, cuáles eran los problemas que los oficiales reales le comentaban a Zapata de Cárdenas. En primer lugar, le informaron que en el episcopado de fray Juan de los Barrios, este intentó «examinar y castigar los excesos y desórdenes cometidos en la doctrina»²⁹³, pero los frailes se opusieron a estos exámenes, ya que no era competencia del obispo el seguimiento de procesos disciplinarios en contra de los religiosos, sino solamente el conocimiento de altares y ornamentos de las iglesias, por lo que recomiendan a Zapata traer

²⁹⁰ Marín Tamayo, John Jairo. *La construcción de una nueva identidad en los indígenas del Nuevo Reino de Granada*, 47-49.

²⁹¹ Esta afirmación no significa que las facultades que tenía un arzobispo, como la ordenación de sacerdotes o la dirección del tribunal eclesiástico, pasaran a estas dos instituciones en el período de sede vacante. Mazín Gómez, Óscar et ál. *Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de México*. México: El Colegio de Michoacán, 1999, Vol. II, 1060.

²⁹² Friede, Juan (comp.). *Fuentes Documentales para la Historia del Nuevo Reino de Granada desde la Instalación de la Real Audiencia de Santafé*. Tomo VI, doc. 927.

²⁹³ Friede, Juan (comp.). *Fuentes Documentales para la Historia del Nuevo Reino de Granada desde la Instalación de la Real Audiencia de Santafé*. Tomo VI, doc. 927.

legislación para hacer respetar su autoridad²⁹⁴. En segundo, le solicitaron la creación de una cédula real mediante la cual se les mandara a los doctrineros a vivir en orden en sus doctrinas y otra disposición para que mejoraran los diezmos ante la dificultad de introducir costumbres en el territorio. Finalmente, los oficiales le sugirieron la importancia de limitar el control de los frailes, ya que estaban tomando responsabilidades que le competían a un obispo en términos de administración de los sacramentos y gestión financiera, contrario a lo dictaminado en el Concilio de Trento, pero defendido por la bula *Exponi bonis* de Pío V²⁹⁵. Ninguna de estas recomendaciones existía para el momento, por lo que cual solicitaban al prelado interceder en la promulgación de mandatos reales que permitieran darle solución a estas dificultades.

Por su parte, tres días después, los miembros del cabildo eclesiástico de la catedral de Santafé, le escriben un informe sobre la situación de la Iglesia, lo que nos permite comparar algunos elementos. Este informe denuncia los principales impedimentos que causan los miembros del clero regular. Se habla, por ejemplo, de que no reconocen autoridad que les pueda corregir, por lo que se debe traer una Real Cédula que declare la jurisdicción y la autoridad que el prelado tenga sobre los religiosos. Al igual que en el otro documento, se refiere al problema de las doctrinas y la necesidad de reglamentar su control. No obstante, también recomiendan que se traigan testimonios de México o Perú que sirvan para la corrección de los problemas de la administración de las almas en estas doctrinas²⁹⁶. El

²⁹⁴ Friede, Juan (comp.). *Fuentes Documentales para la Historia del Nuevo Reino de Granada desde la Instalación de la Real Audiencia de Santafé*. Tomo VI, doc. 927.

²⁹⁵ Friede, Juan (comp.). *Fuentes Documentales para la Historia del Nuevo Reino de Granada desde la Instalación de la Real Audiencia de Santafé*. Tomo VI, doc. 927. Juan Fernando Cobo en su investigación también menciona la bula *Alias felicis recordationis* de León X de 1525, en la que se le autorizaba a los frailes erigir altares y proveer de ministros en las zonas donde no existiera presencia del clero secular. Cobo Betancourt, Juan Fernando. *Mestizos y Heraldos de Dios*, 71-76; Marín Tamayo, John Jairo. *La construcción de una nueva identidad en los indígenas del Nuevo Reino de Granada*, 53-54. En este último texto el autor explica en que consistieron estos mandatos. En el capítulo XI de la sesión XXV del Concilio de Trento, se buscó dar a los obispos mayor autoridad sobre los clérigos y los religiosos, por lo que dictaminaron que los eclesiásticos que tenían como función el cuidado pastoral de los fieles, debían someterse a la jurisdicción, visita y decisiones del obispo en la diócesis que se encontraran. La Corona Española al manifestar su oposición sobre estos privilegios del arzobispo le exigió a la Santa Sede, restaurar algunos de los privilegios que tenían los regulares. La bula *Exponi nobis*, consistió en que los religiosos no necesitaban pedir autorización de un superior del clero institucional para predicar y administrar los sacramentos en el territorio que estuvieren.

²⁹⁶ Friede, Juan (comp.). *Fuentes Documentales para la Historia del Nuevo Reino de Granada desde la Instalación de la Real Audiencia de Santafé*. Tomo VI, doc. 930.

documento finaliza con una solicitud al rey para que examine con mucho cuidado el envío de misioneros al Nuevo Reino de Granada porque:

[...] antes fuera cosa más acertada que los que acá están se fuesen, porque viven díscolos, vagantes, propietarios, no reconocen prelado, son viciosos, disolutos, toman a los indios en sus haciendas, no dan buen ejemplo y algo de lo mucho que hacen constará por estos procesos que con esta a vuestra señoría ilustrísima se envían para que los vea y provea lo que más servido sea y especialmente en excusas que no vengan acá más frailes, que cierto es grande inquietud de la tierra y aprovechan poco en la doctrina y conversión de los indios²⁹⁷.

Junto con los documentos mencionados, Juan de la Peña, deán del cabildo de la catedral, realizó una petición el 26 de noviembre de 1571, en la que solicitó que se otorgará al arzobispo el poder de controlar e intervenir en la toma de decisiones de las órdenes religiosas²⁹⁸, lo que se puede relacionar con la necesidad de poner todas las doctrinas bajo el manto protector del arzobispo, y que los superiores generales de las órdenes se les pueda poner en *orden*, reconociendo la autoridad de la que son dependientes, todo con el fin de acabar los excesos y desórdenes que se presentan en estas instituciones. Una información adicional que nos otorga esta petición, es que piden al rey que se provea y mande que ninguna orden religiosa edifique un nuevo convento sin licencia del prelado, ya que él debe tener «por vista de ojo si es necesario»²⁹⁹, los lugares donde las órdenes regulares están viviendo y, además, debe tener la capacidad de no otorgar permisos si no considera necesaria la edificación de un nuevo convento³⁰⁰. Esta última solicitud, posiblemente responde al conocimiento de la experiencia sucedida con fray Juan de los Barrios cuando al inicio de su gestión, prohibió a los dominicos y franciscanos edificar conventos, situación que desató la pelea entre clero regular y clero institucional a mediados de 1550.

En consecuencia, la información que le hicieron llegar los miembros de la Real Audiencia, el cabildo catedralicio y el deán, a fray Luis Zapata de Cárdenas sobre la situación eclesiástica del Nuevo Reino de Granada se puede sintetizar en tres variables. Una relacionada con el no reconocimiento de autoridad de las órdenes regulares, los cuales asumían responsabilidades

²⁹⁷ Friede, Juan (comp.). *Fuentes Documentales para la Historia del Nuevo Reino de Granada desde la Instalación de la Real Audiencia de Santafé*. Tomo VI, doc. 930.

²⁹⁸ Friede, Juan (comp.). *Fuentes Documentales para la Historia del Nuevo Reino de Granada desde la Instalación de la Real Audiencia de Santafé*. Tomo VI, doc. 930.

²⁹⁹ Friede, Juan (comp.). *Fuentes Documentales para la Historia del Nuevo Reino de Granada desde la Instalación de la Real Audiencia de Santafé*. Tomo VI, doc. 930.

³⁰⁰ Friede, Juan (comp.). *Fuentes Documentales para la Historia del Nuevo Reino de Granada desde la Instalación de la Real Audiencia de Santafé*. Tomo. VI, doc. 939.

que no les competía en la administración de las almas; una segunda variable que tenía que ver con el control de las doctrinas, ya que los excesos realizados tanto por los encomenderos como por los frailes estaba impidiendo su correcto funcionamiento; y, una variable acerca de la gestión de las finanzas eclesiásticas que estaban teniendo irregularidades³⁰¹. Estas advertencias realizadas por algunos de los actores que componían el *cóctel jurisdiccional*, seguramente respondieron a la amenaza de sus intereses que representaba el clero regular cuando no se encontraba una importante autoridad diocesana en el territorio³⁰².

Enterado fray Luis Zapata de Cárdenas de los asuntos eclesiásticos de su jurisdicción, emprende su viaje a Santafé. Al llegar a la ciudad el 28 de marzo de 1573, el eclesiástico entendería que las noticias que le habían llegado eran aún más complejas y difíciles de solucionar. El 26 de agosto de 1573, escribe una carta al rey «expresando su decepción por el estado en el que encontró los asuntos eclesiásticos»³⁰³.

Inicialmente, Zapata de Cárdenas reconoce que el territorio neogranadino tiene muchas riquezas para su correcto usufructo pero le hace falta buen gobierno en términos temporales y espirituales. En consecuencia, solicita proveer de funcionarios adecuados ambos terrenos, ya que si no se realiza con prontitud, se corre el peligro de que «los descuidos y negligencias

³⁰¹ En las informaciones de ambas autoridades para fray Luis Zapata de Cárdenas, también se quejaban sobre la toma de una de las dos cofradías que tenía la catedral, que era la de la Vera Cruz, la cual había sido llevada por los regulares a su Iglesia (no se especifica de que orden eran). Cobo Betancourt, Juan Fernando, *Mestizos Heraldos de Dios*, 70. Las cofradías fueron una práctica generalizada en la Iglesia española, pero también fue una táctica utilizada por los misioneros para mantener y exaltar el proyecto evangelizador en América. La cofradía de la Vera Cruz fue erigida por decisión del Capitán Juan de Collantes en una capilla dominica. Según esta información, fue erigida ocho años después de la fundación de Santafé, aproximadamente en 1547. Posiblemente con la llegada de fray Juan de los Barrios ésta fue trasladada a la catedral. Barrado Barquilla, José O.P., ed. *Los dominicos y el Nuevo Mundo siglos XVIII-XIX*. España: Editorial San Esteban, 1995, 212.

³⁰² Para Juan Fernando Cobo las quejas realizadas por estas autoridades no eran exclusivas del Nuevo Reino de Granada, cuyas querellas respondían a una necesidad de reconfigurar el proceso evangelizador. La amenaza de sus intereses, no tenían que ver con la necesidad de un beneficio particular de la institución, sino con la consideración de las acciones del clero regular como obstáculos al correcto desarrollo del proceso evangelizador. En este sentido, también queremos agregar que, no pretendemos presentar estas instituciones de manera homogénea, es decir, que dentro de cualquier figura del *cóctel jurisdiccional*, existen contradicciones, diferencias y problemas, los cuales nos muestran instituciones mucho más fluidas y complejas. Fue el caso de las diferencias que habían dentro de la orden franciscana en 1572, provincial de la orden, escribe a sus superiores para informarles los resultados de su visita, y ahí describió que empezando su labor algunos frailes lo habían atacado por quererles disciplinas, los cuales «quemaron todos los papeles de la visita [y] [...] otros avisos que yo tenía anotados» y después «violentamente me tomaron el sello de oficio provincial [...] y hecho esto, eligen por provincial a un fraile llamado fray Juan Belmes, al cual, conforme a su visita tenía determinado enviarle a España gravemente penitenciado». El fragmento fue transcrito por Cobo Betancourt, Juan Fernando. *Mestizos Heraldos de Dios*, 71.

³⁰³ Friede, Juan (comp.). *Fuentes Documentales para la Historia del Nuevo Reino de Granada desde la Instalación de la Real Audiencia de Santafé*. Tomo. VI, doc. 992.

hagan nudo, porque si lo hacen, con dificultad se quita»³⁰⁴. Después de este punto, el prelado informa que:

Y cierto, visto lo que allá se me representó de esta tierra y lo que ahora en ella veo, yo me hallo engañado. Y si me fuera permitido me volvería a una celda donde entendía servir a Dios más que por acá, según los impedimentos que para servirle y edificar y asentar esta iglesia hay. Porque al presente, en toda esta tierra no hay pueblo de indios cristianos, ni aún indio que lo sea, y es lástima de ver la doctrinas que se tiene en los indios y las confusiones y estorbos que hay para haberla y ocasiones para que nunca la haya. Porque si como prelado la quiero entablar, los que gobiernan o la Audiencia Real no dan calor ni favor; los frailes pretenden sus opiniones y privilegios; los encomenderos sus libertados. Todos dicen "Justicia"; ninguno la quiere ver ni guardar. Hállome solo en queriendo entablar lo que me parece que conviene al servicio de Dios y Vuestra Majestad y conservación y conversión de estos naturales. Hallo mil impedimentos y todos importantes, porque la Audiencia Real no hay cosa en que no se entremeta, que es harto impedimento. Los frailes salen con su maremágnum y privilegios y propios mutuos, en tal manera que no reconocen quien les puede corregir ni enmendar. Los encomenderos querían que hubiese quien les quitase sus costumbres y para competir con tantos competidores no podemos ni bastan nuestras fuerzas³⁰⁵.

Esto nos muestra que fray Luis Zapata de Cárdenas a su llegada trató de empezar a solucionar algunos de los problemas, pero tanto los obstáculos geográficos del territorio como los de índole burocrática le impidieron ejercer con tranquilidad. Desde esta correspondencia se puede ver la importancia que tenía para el prelado el espacio doctrinero, pero las confusiones y estorbos sobre su uso, los intereses de cada actor y la no preocupación de los mismos por cumplir sus responsabilidades, dificultaban su administración. A este informe, el arzobispo adjuntó un memorial en el que propuso al rey una serie de prerrogativas para mejorar los problemas que hay en el territorio. Sugirió la solución al problema de autoridad ya que en «esta tierra no se tiene más acatamiento y reverencia a la Iglesia que a un mesón»; la corrección de ciertas prácticas informales como la presencia de doctrineros no designados por el obispo en algunas encomiendas; y el respeto por las reales cédulas y bulas papales para que se hagan cumplir con el examen previo del Consejo de Indias³⁰⁶. Así es el panorama en el que el segundo arzobispo del Nuevo Reino de Granada comenzó su gestión.

³⁰⁴ Friede, Juan (comp.). *Fuentes Documentales para la Historia del Nuevo Reino de Granada desde la Instalación de la Real Audiencia de Santafé*. Tomo. VI, doc. 992.

³⁰⁵ Friede, Juan (comp.). *Fuentes Documentales para la Historia del Nuevo Reino de Granada desde la Instalación de la Real Audiencia de Santafé*. Tomo. VI, doc. 992.

³⁰⁶ Friede, Juan (comp.). *Fuentes Documentales para la Historia del Nuevo Reino de Granada desde la Instalación de la Real Audiencia de Santafé*. Tomo. VI, doc. 992.

Si bien Zapata de Cárdenas, en sus primeros dos años de administración eclesiástica, realizó visitas a su jurisdicción y la ordenación de algunos sacerdotes como la del *mestizo* Gonzalo García Zorro en 1574, la confusión jurisdiccional seguía sin tener solución³⁰⁷. Un ejemplo de ello fue el 10 de abril de 1575, cuando los licenciados de la Real Audiencia Briceño, Narváez y Auncibay informaron sobre los asuntos de gobierno en el que se quejaron tanto del clero regular como del arzobispo fray Luis Zapata de Cárdenas. Cuando se refirieron al clero regular, reclamaron que los provinciales de las órdenes de San Francisco y Santo Domingo habían abandonado su oficio para viajar a España por «sus intereses particulares, que por otros santos propósitos»³⁰⁸. Advirtieron que los dichos provinciales llevaban consigo gran cantidad de dinero, cuestionando sus votos de pobreza. Frente a esto, solicitaron al rey el envío de dos docenas de religiosos de «muy probada vida y costumbres y edad» con la condición de que no se pudieran devolver o ir a otras partes, debido a que no venían con el deseo de cumplir su misión, sino que estaban interesados en adquirir beneficios particulares. También insistieron en la idea que debían ser aprobados por el provincial ya que:

[...] se tiene por experiencia que la mayor parte de los que acá pasan, son mozos díscolos y de mal ejemplo y que dejan allá madre y hermanas pobres, a cuyo título procuran acá bienes, oro, piedras y otras cosas, lo cual es grandemente impedimento para la conversión de los naturales que debían ser doctrinados gratis, o a lo menos sin que a ellos se les tomase cosa alguna por la administración de los sacramentales³⁰⁹.

Esto demuestra cómo entre el clero regular y los oficiales reales, seguían vivas las constantes divergencias y aprovechaban cualquier oportunidad para escribirle al rey del *mal ejemplo* o la mala administración que alguno de los dos tenía.

Respecto al arzobispo fray Luis Zapata de Cárdenas, los oidores manifestaron su preocupación por las responsabilidades adquiridas por el prelado como inquisidor general, sobre esto dicen:

Avisamos a Vuestra Majestad para que provea lo que más fuere servido, porque parece que no conviene en esta tierra dar tanta facultad a los obispos y provisores, porque hay tanta exorbitancia en hacer casos de inquisición los que no lo son, que

³⁰⁷ Marín Tamayo, John Jairo. *La construcción de una nueva identidad en los indígenas del Nuevo Reino de Granada*, 48; Cobo Betancourt, Juan Fernando. *Mestizos Heraldos de Dios*, 12.

³⁰⁸ Friede, Juan (comp.). *Fuentes Documentales para la Historia del Nuevo Reino de Granada desde la Instalación de la Real Audiencia de Santafé*. Tomo. VI, doc. 1036.

³⁰⁹ Friede, Juan (comp.). *Fuentes Documentales para la Historia del Nuevo Reino de Granada desde la Instalación de la Real Audiencia de Santafé*. Tomo. VI, doc. 1036.

antes ha parecido prohibir a los alcaldes ordinarios que no importan el dicho auxilio. Y así suplicamos a Vuestra Majestad que, pues ahora por la misericordia divina en este distrito no se tiene noticia de herejía ni herejes, que provea cómo vuestros vasallos no sean molestados ni vejados a título de inquisición, pues aquí de ordinario se procede como tal³¹⁰.

Esta preocupación sugiere que antes del recibimiento de las *ordenanzas de patronazgo*, el arzobispo tenía ciertos privilegios en la administración de las almas, como también que los actores que regían en la jurisdicción poseían un miedo constante por un aumento en las facultades del prelado³¹¹. Las *ordenanzas de patronazgo* fueron reglamentadas desde el Consejo de Indias y expedidas en el año de 1574. Para Josep Barnadas las *ordenanzas* fueron determinantes para reafirmar la autoridad del obispo en el continente americano ya que el clero regular y el clero institucional, a través de instituciones como la parroquia o la doctrina, pasarían a ser gradualmente dependientes del obispo³¹². Entonces, ¿en qué consistieron las *ordenanzas de patronazgo*?

Como el lector puede apreciar, estas ordenanzas contienen la palabra *patronazgo*, esto significa que están relacionadas con la figura del *Patronato regio* que estudiamos en el capítulo anterior, por lo que sería una reforma de algunas de las disposiciones de la dependencia del cuerpo eclesiástico a la Corona española. En una de las cartas del arzobispo Zapata de Cárdenas al rey, datada del 8 de febrero de 1577, podemos encontrar una definición sobre estas ordenanzas, como también algunos reparos sobre la dificultad de ponerlas en práctica. El arzobispo comenta que:

[...] vuestra Real cédula de Patronazgo dice que todos los oficios y beneficios eclesiásticos se presenten ante vuestro visorrey y gobernador, presentando para cada oficio, dos, y que vuestro visorrey o gobernador tome al uno y que en el tal se haga la colación. Y este negocio tiene dos o tres partes. La una es, proveer curas, y la otra, beneficios simples, y la otra, sacristanes, doctrinas y mayordomías de iglesias. Y en cuanto a los curas, me parece que yo soy propio cura y que tengo de poner mis tenientes tales como me parezca que descargan la Real conciencia de Vuestra Majestad y la mía. Y si para esto hay dos opositores y el uno es

³¹⁰ Friede, Juan (comp.). *Fuentes Documentales para la Historia del Nuevo Reino de Granada desde la Instalación de la Real Audiencia de Santafé*. Tomo. VI, doc. 1036.

³¹¹ Las *ordenanzas de patronazgo*, a nuestro modo de ver, fueron una respuesta para controlar las nuevas facultades concedidas a los obispos de la Iglesia, en las sesiones del Concilio de Trento (1545-1563), en la que les obligaban visitar su obispado, se permitía la ordenación de candidatos con previo examen, la confirmación como máxima autoridad eclesiástica de su jurisdicción, la necesidad de que estos residieran en su diócesis y el refuerzo de su competencia en veredictos del tribunal eclesiástico, crearon temor en la Corona y sus oficiales reales de que fueran adquiriendo mayor autonomía en la toma de decisiones para la cura de las almas y el control de su institución.

³¹² Barnadas, Josep M. «La Iglesia católica en la hispanoamérica Colonial», 189.

benemérito y el otro no; claro está que tengo de nombrar a aquel que es idóneo; y acaece nombrarlos ambos e ir a la Audiencia y señalan al menos digno. Pues si a mí me consta que no lo es, ¿con qué conciencia le fiaré yo la mía contra mi voluntad, sabiendo que no es hábil? Y esto de los curas vuestra Real cédula no lo declara bien y en todas las Indias no se entremeten en ello vuestros visorreyes ni gobernadores sino en este Reino, aunque lo contradigo. Y hasta ver declaración de Vuestra Majestad, nos parece acá que fue yerro de pluma³¹³.

Esta información nos muestra con claridad en que consistieron las ordenanzas, esto es, la nueva potestad del arzobispo de presentar dos candidatos para cada oficio, y los oficiales reales de la Real Audiencia escogerían al mejor candidato para que el prelado pudiera asignarlo al beneficio eclesiástico correspondiente. Como menciona Zapata, existen tres tipos de beneficios. El primero, relacionado con la provisión de parroquias, el segundo, concerniente a beneficios simples que son los beneficios de índole económica como la concesión de rentas o administración de diezmos y, el tercero, con la concesión de doctrinas y las mayordomías de iglesias. Este asunto fue determinante en las disputas en torno a quién le correspondía ordenar un doctrinero que, como veremos, el asunto se va a complejizar aún más en los últimos años de gestión del prelado por su decisión de declarar todas las doctrinas vacantes³¹⁴.

Llegados a este punto, podemos sintetizar algunas generalidades del episcopado de Zapata de Cárdenas entre 1573 y 1590. El prelado, en sus años de gestión, realizó visitas pastorales; redactó un catecismo en castellano destinado al doctrinero, al cual haremos referencia más adelante; erigió un seminario de acuerdo a las disposiciones del Concilio de Trento; conformó un clero secular que iba a entrar a disputar el liderazgo de la Iglesia por el proyecto de distribución de doctrinas, que el arzobispo puso en marcha; y, finalmente, intentó organizar un concilio provincial, cuya falta de apoyo de las otras figuras del *cóctel jurisdiccional* impidió convocarlo.

Para efectos de nuestro trabajo, solo analizaremos las posturas sobre la ordenación de mestizos y el nuevo proyecto evangelizador en lenguas vernáculas a cargo de Zapata de Cárdenas³¹⁵. La puesta en marcha de estos *remedios* no fue sencilla, ya que todos los factores

³¹³ Friede, Juan (comp.). *Fuentes Documentales para la Historia del Nuevo Reino de Granada desde la Instalación de la Real Audiencia de Santafé*. Tomo. VI, doc. 1079, 180.

³¹⁴ Cobo Betancourt, Juan Fernando. *Mestizos Heraldos de Dios*, 88; Marín Tamayo, John Jairo. *La construcción de una nueva identidad en los indígenas del Nuevo Reino de Granada*, 48.

³¹⁵ Para profundizar sobre el asunto del nombramiento de doctrinero recomendamos leer los trabajos que estamos citando. Para el proceso de ordenación de mestizos se debe leer el trabajo de Juan Fernando Cobo,

que conforman la historia eclesiástica en América durante el siglo XVI, como la imposición de una ley del rey o del papa, o la participación de los actores del coctel jurisdiccional que después de la ejecución de las *ordenanzas de patronazgo* de 1574, tenían voz y poder de decisión sobre la viabilidad de estas soluciones.

2. Los remedios del Arzobispo

Para Juan Fernando Cobo, el episcopado de Zapata de Cárdenas tuvo dos etapas. La primera denominada como el *renacer secular* estuvo caracterizada por la toma de decisiones del prelado en la conformación de un clero secular y local, en la cual, las profundas enemistades con la Corona, con otros obispos, con las órdenes sacerdotales y con la Real Audiencia, empezaron a acentuarse. La segunda etapa correspondiente al conflicto con el clero regular por el liderazgo de la Iglesia, por los objetivos que debía cumplir la doctrina y las personas que eran responsables de esta³¹⁶. Veamos como emergieron ambos ciclos.

Como afirma el investigador Alberto Lee López no es de extrañar que ante la complicada situación de la administración de las almas en el Nuevo Reino de Granada, una de las principales inquietudes del prelado era la de proveer su jurisdicción del clero necesario para empezar a solucionar los problemas de la evangelización, sobre todo los problemas asociados a la escasez de eclesiásticos en las doctrinas³¹⁷. Entonces, ¿cómo el arzobispo logró «aliviar» ésta escasez?

2.1. La conformación del clero local

Entre la erección del arzobispado en el Nuevo Reino de Granda y la llegada de fray Luis Zapata de Cárdenas, los obispos recibieron una serie de nuevas concesiones relacionadas al sacramento de la ordenación. En el breve del 12 de enero de 1566, el papa Pío V les otorgaba la facultad a los obispos en las Indias occidentales de dispensar del impedimento canónico a cualquier persona que tuviera un defecto por nacimiento, es decir, los prelados podían legitimar a cualquier subclasificación de hijo ilegítimo que aspirara a un beneficio

Mestizos Heraldos de Dios; para una comprensión de la doctrina como espacio social y las disputas sobre la asignación de las doctrinas está el trabajo de Mercedes López, *Tiempos para rezar, tiempos para trabajar*; y, para profundizar sobre los alcances del catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas y el proceso de concepción de un nuevo proyecto evangelizador, léase el trabajo de John Jairo Marín Tamayo, *La construcción de una nueva identidad en los indígenas del Nuevo Reino de Granada*.

³¹⁶ Cobo Betancourt, Juan Fernando. *Mestizos Heraldos de Dios*, 73-89.

³¹⁷ Lee López, Alberto. *Clero Indígena en el arzobispado de Santafé en el siglo XVI*, 15.

eclesiástico, entre las que se incluye al *hijo mestizo*. Esta facultad sobre las dispensas fue determinante ya que no era necesario solicitarle al rey o al Papa esta indulgencia para poder ser *hábil y capaz* de desempeñar un oficio eclesiástico, ahorrando costes de diligencias que podían durar algunos años³¹⁸. Otro de los breves pontificios que cambió las facultades de los obispos en el continente fue el del 4 de agosto de 1571, que permitió a los preladados exculpar a candidatos a la carrera eclesiástica de las irregularidades que estos podrían tener por delitos cometidos, siempre y cuando no fueran de máxima gravedad como el homicidio voluntario o la simonía³¹⁹. En principio, estos dos breves permitieron a las máximas autoridades de las jurisdicciones eclesiásticas del clero institucional en América, ordenar a una serie de candidatos que tenían la vocación para emprender el sacerdocio pero, por algunas de sus irregularidades, mayoritariamente debido a su nacimiento ilegítimo, no podían recibir el sacramento. Estas decisiones pontificias iniciarían la conformación de lo que Alberto Lee López denomina un *clero indígena* neogranadino.

Como hemos visto, las referencias que se tenían sobre los misioneros que llegaban al Nuevo Reino de Granada no eran las mejores. Por eso, una de las decisiones del prelado fue empezar a plantear la idea de ordenar candidatos nacidos en el territorio. Si bien estos candidatos no tenían la formación que podía dar la Iglesia en Europa, si podían tener la ventaja de conocer muy bien el territorio e, incluso, tener un sentido de pertenencia al haber nacido en él, con esto, en principio, se lograría solucionar el problema del abandono de un gran número de regulares de las doctrinas de las que eran responsables.

Un último breve que nos permite entender las razones por las que el segundo arzobispo empezó a ordenar un *clero local* fue el del 25 de enero de 1576 en el pontificado de Gregorio XIII, denominado *Nuper ad nos*, que hacía énfasis en que si los candidatos con impedimentos lograban cumplir con todos los decretos legales reglamentados en el Concilio de Trento podrían acceder al sacramento de la ordenación. Este breve, además, enfatizaba en ordenar candidatos que tuvieran conocimiento de la lengua local del territorio en el que se

³¹⁸ Recordemos el estudio que realizamos de la *dispensa de ilegitimidad* en el capítulo anterior, la cual tenía que ser diligenciadas por el rey o el Papa, o por alguno de sus representantes, como el nuncio apostólico. El tiempo de llegada de estos documentos a una autoridad *temporal* o *espiritual*, podían durar al menos un par de años desde que se radicaba la solicitud de dispensa hasta que esta fuera respondida.

³¹⁹ Lee López, Alberto. *Clero Indígena en el arzobispado de Santafé en el siglo XVI*, 15; Cobo Betancourt, Juan Fernando. *Mestizos Heraldos de Dios*, 29.

administraban las almas, por lo que sería una nueva razón para que un arzobispo considerase ordenar aspirantes con estas características³²⁰. Enunciado esto, veamos que significó para el *cóctel jurisdiccional* neogranadino la conformación de un *clero local*.

En el informe citado del 10 de abril de 1575, los oidores de la Real Audiencia manifestaban su preocupación por la práctica de Zapata de Cárdenas de ordenar mestizos que ellos consideraban indignos para ser beneficiarios de la dignidad episcopal. En este orden de ideas apuntaron que: «El arzobispo de este Reino ordena muchos clérigos y sacerdotes y da unas órdenes y ordena hombres oficiales y advenedizos y sin letras y mestizos y otros muchos. Avisamos a Vuestra Majestad para que provea lo que más fuere servido»³²¹.

Según los registros de Alberto Lee López para este año, el prelado le había otorgado el camino a las órdenes mayores a los mestizos Juan de Figueredo, Martín Gaytán y a Gonzalo García Zorro³²².

La Real Audiencia no fue la única en pronunciarse sobre estas ordenaciones que estaban sucediendo. Un ejemplo de ello fue la carta escrita por el fraile dominico Francisco de Miranda³²³, apenas 10 días después que la carta de la Audiencia, en la que expresó su

³²⁰ Cobo Betancourt, Juan Fernando. *Mestizos Heraldos de Dios*, 30; Marín Tamayo, John Jairo. *La construcción de una nueva identidad en los indígenas del Nuevo Reino de Granada*, 57.

³²¹ Friede, Juan (comp.). *Fuentes Documentales para la Historia del Nuevo Reino de Granada desde la Instalación de la Real Audiencia de Santafé*. Tomo. VI, doc. 1036; Lee López, Alberto. *Clero Indígena en el arzobispado de Santafé en el siglo XVI*, 16.

³²² Estos clérigos serían los mestizos ordenados después de Andrés Romero. En ese punto, creemos que tendría sentido nuestra hipótesis que Romero fue un antecedente en la ordenación de mestizos, ya que al haberse permitido su ordenación, fray Juan de los Barrios habría dejado un antecedente en la ordenación de candidatos de esta condición. También podemos ver, que se ordenó a Gonzalo García Zorro, por lo que la presión del padre de este en la ordenación de Romero, sirvió para que su hijo emprendiera la carrera eclesiástica. Los registros de Alberto Lee López sobre Figueredo y Gaitán están enunciados de la siguiente manera: «Figueredo, Juan de. Mestizo, hijo natural de Juan de Figueredo y de una india llamada Isabel. Ordenado al parecer antes del 22 de noviembre de 1573, o al menos ciertamente antes del 29 de agosto de 1574. En 1575 fue doctrinero de Ubaté, en 1579 lo fue de Garagoa, Chiramita y Ubeyta, doctrina que cambió por la de Turmequé. En 1580 pasó a servir la doctrina de Chibatá, en 1584 la de Chiquinquirá y en 1586 le nuevamente la de Chibatá». «Gaytán, Martín. Mestizo, hijo de un sacristán de Tunja de apellido Valbuena. En 1575, siendo diácono, solicitó del Consejo de Indias un beneficio, solicitud sobre la que la Real Audiencia fue de parecer que "por ser mestizo no conviene que se le dé beneficio ni dignidad, ni menos que se le dé repartimiento de indios en doctrina". En 1578 fue doctrinero de Toca, en 1580 de Pesca, y en 1583 servía una doctrina en términos de Tunja». En Lee López 39-42. Sobre Gonzalo García Zorro se recomienda profundizar en el trabajo de Juan Fernando Cobo, *Mestizos Heraldos de Dios*.

³²³ La única información que encontramos sobre este fraile, fue que en manos de él estuvo la restauración y traslado del primer convento dominico de la ciudad de Popayán, en 1575. Barrado Barquilla, José O.P., ed. *Los dominicos y el Nuevo Mundo siglos XVIII-XIX*, 570. En el libro segundo de *Las genealogías del Nuevo Reino de Granada*, la única referencia que se encuentra sobre el nombre de Francisco de Miranda es en el árbol sexto, en el que aparece en los siguientes términos: «volvió a cazar Mari Díaz con Antonio Gómez, y de este último matrimonio tuvo a Francisco de Miranda». Flórez de Ocariz, Juan. *Genealogías del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá, Libro Segundo, 83.

inconformidad sobre algunas decisiones del arzobispo. Así, después de quejarse sobre las grandes riquezas que tenía el arzobispo en el arca de su Iglesia, ya que podía usar estos ingresos para su proyecto evangelizador, se opone a la ordenación de los mestizos diciendo:

Además de esto, es gran pasividad la que tiene en ordenar mucha gente perdida y sin honra ni ser de hombres, que son como unos animales brutos sin saber leer ni rezar y otras cosas que son y convienen mucho a su estado y religión, que es lástima. También ha ordenado otra gente que llaman mestizos, los cuales en estas partes no son más que unas *monas*, porque ellos no saben rastro de cristiandad ni tienen virtud alguna. Antes entregados a los vicios y deleites de estas tierras que son muchos. De donde han venido los sacerdotes que acá están a ser ultrajados, menospreciados, tenidos en poco y desechados del favor del mundo, pues todo lo tienen por contrario [...] ³²⁴.

El testimonio de Francisco de Miranda concuerda con el argumento de Berta Ares Queija en el que sostenía que para la década de 1570, la imagen del mestizo se «indianizó», relacionando a los mestizos con los malos vicios y costumbres que tenían los indígenas y, por ende, su *calidad* de indignos para aspirar a oficios eclesiásticos. Por eso, se puede ver que en el documento menciona la palabra *mona*, asociada a la embriaguez y borrachera ³²⁵. No obstante, la opinión desde la Real Audiencia estaba más relacionada con la inconveniencia de nombrar este tipo de personas por la ausencia de reglamentación sobre este asunto, más no con un rechazo tajante a estas ordenaciones como lo hacían algunos miembros del clero regular.

En consecuencia, se pueden resumir en dos las razones por las que los diversos actores que participaban en la toma de decisiones sobre la evangelización, consideraban inconveniente la ordenación de un clero local: la ignorancia (es decir, la falta de conocimiento de la disciplina eclesiástica) y la indignidad asociada a su condición de ilegitimidad.

La primera razón debe considerarse con un alto grado de subjetividad. Resulta obvio pensar que la formación del *clero local* neogranadino no estaría a un mismo nivel que la formación de eclesiásticos en Europa en materias como la filosofía o la teología. Empero, desde las reglamentaciones del Concilio de Trento del 15 julio de 1563 sólo se exigía que el candidato que aspirara a las órdenes menores, supiera leer y escribir, y para el sacerdocio que tuviera la ciencia suficiente, es decir, un conocimiento básico de filosofía y teología. Otro

³²⁴ Friede, Juan (comp.). *Fuentes Documentales para la Historia del Nuevo Reino de Granada desde la Instalación de la Real Audiencia de Santafé*. Tomo. IV, doc. 1024.

³²⁵ *Diccionario de Autoridades*, Tomo IV, 1734.

elemento puede complementar este argumento. Para 1571, el convento de Santo Domingo en Santafé instauró una cátedra de Artes y Teología, por lo que algunos de estos candidatos tuvieron que tener una formación en esta cátedra³²⁶.

Así mismo, la investigación de Lee López apunta que los documentos que hacen alusión a las virtudes de los candidatos ordenados muestran que al menos gran parte del clero local, sobre todo los criollos, había aprendido latín y los elementos fundamentales de la disciplina eclesiástica junto a sacerdotes españoles, como también en pequeños servicios que estos daban a las parroquias de su comunidad. En este orden de cosas, además, podemos concluir, que el fin de su ordenación no buscaba hacerlos participes en la concepción de nuevas legislaciones eclesiásticas o la gestión de altos cargos dentro del clero institucional, sino que se desarrollaran en el ámbito de la doctrina, la labor pastoral y la administración de los sacramentos. En definitiva, responder a los «auxilios espirituales» que la comunidad solicitaba³²⁷.

Frente a todos estos señalamientos y quejas, Zapata defendió su decisión de ordenar mestizos con argumentos como los presentados en la carta dirigida al Consejo de Indias del 20 de septiembre de 1575:

[...] Demas de lo dicho se me ofrecen dos cosas que decir a Viestra Majestad. La una es, que los prelados en sus iglesias, así por derecho como por necesidad que para ello hay, hacen órdenes. Y así lo he hecho yo en esta mi iglesia donde he ordenado algunas. Y entre ellos habré ordenado cuatro o cinco mestizos. Digo mestizos, que son hijos naturales de españoles y de indias y que son naturales de esta tierra. Y hame movido a los ordenar, ser hábiles y saber la lengua de los indios que es cosa importantísima para doctrinarlos. Demás de esto, como son naturales, están quedos en la tierra y permanecen en ella, y si tuvieren vicios, que de todas suertes pocos hay sin ellos, están más sujetos y quedo para el castigo. Y demás de esto, la erección de este arzobispado les favorece porque dice que los beneficios se den a los hijos naturales. Los demás clérigos en teniendo unos diez pesos, luego dice que se quiere ir, y si no los tiene, que los quiere ir a buscar; y de esta manera no me para clérigo. Y estos [mestizos] pobres o ricos, han de parar por esta en su tierra y aprovecharán más que no los que andan vagando.

Entiendo que algunos han murmurado de estas órdenes y que de los de la Audiencia avisaron de ello. Y si así lo hicieren quiero dar esta prevención y decir que tienen tantas cosas que hacer para cumplir lo que son obligados y no lo hacen, que si yo escribiese algunas de ellas, se verían sus faltas. Pero como no es de mi profesión tratar de ello, lo dejo³²⁸.

³²⁶ Lee López, Alberto. *Clero Indígena en el arzobispado de Santafé en el siglo XVI*, 19-20.

³²⁷ Lee López, Alberto. *Clero Indígena en el arzobispado de Santafé en el siglo XVI*, 20.

³²⁸ Friede, Juan (comp.). *Fuentes Documentales para la Historia del Nuevo Reino de Granada desde la Instalación de la Real Audiencia de Santafé*. Tomo. IV, doc. 1045.

Esta carta contiene elementos muy interesantes. En primer lugar, Zapata de Cárdenas justificó su potestad como obispo y sus derechos y deberes para ordenar candidatos a la carrera eclesiástica. En este punto afirmó haber ordenado cinco mestizos, definiéndolos como hijos de españoles e indígenas de esta tierra. Los argumentos que alegó el prelado para su ordenación es que eran hábiles y sabían la lengua de los indígenas, factor angular para la evangelización del territorio. Otro de los argumentos fue que, al pertenecer al territorio neogranadino, estos no tenían intereses, económicos o de otra índole, para irse de su lugar de nacimiento. Finalmente, podemos ver en este documento un factor de interpretación legislativa, cuando defendió lo estipulado en la bula de erección del arzobispado sobre el favorecimiento de los beneficios eclesiásticos a hijos naturales de la jurisdicción, entendiendo él en esta disposición, la posibilidad de beneficiar a los candidatos locales que tuvieran la vocación al sacerdocio.

A pesar de las razones expuestas por Zapata, las quejas expresadas por la Real Audiencia y por los representantes del clero regular, resonaron en la corte, materializándose en la Real Cédula del 28 de enero de 1576 por la que el rey Felipe II impedía la ordenación de mestizos. En ésta, además, recomendaba al prelado examinar con mucho cuidado a quién le imponía las manos, es decir, a quién ordenaba ya que debían ser sólo «personas que tengan la calidad, suficiencia y habilidad que se requiere, y no a otras que carezcan dello. Y teméis por agora la mano en darlas a mestizos, hasta que otra cosa se provea en él»³²⁹.

Un año después de la promulgación de la anterior cédula, el 8 de febrero de 1577, el arzobispo volvió a defender, en una misiva al rey, sus argumentos sobre la ordenación de mestizos, haciendo referencia, de nuevo, a las ventajas que estos tienen para una mejor evangelización del territorio. No obstante, mencionó que a los únicos mestizos que ha ordenado eran «virtuosos, saben leer y escribir, cantar, gramática y otras ciencias»³³⁰, además dijo que solamente había ordenado a aquellos que eran «beneméritos»³³¹, lo que nos sugiere

³²⁹ Lee López, Alberto. *Clero Indígena en el arzobispado de Santafé en el siglo XVI*, 22.

³³⁰ Friede, Juan (comp.). *Fuentes Documentales para la Historia del Nuevo Reino de Granada desde la Instalación de la Real Audiencia de Santafé*. Tomo. VII, doc. 1079, 173.

³³¹ Este argumento implica que solo había ordenado a los mestizos que heredaban todas las cualidades de sus padres conquistadores, por ende, no había ordenado hasta ese momento, a cualesquier mestizos comunes y corrientes. Friede, Juan (comp.). *Fuentes Documentales para la Historia del Nuevo Reino de Granada desde la Instalación de la Real Audiencia de Santafé*. Tomo. VII, doc. 1079, 173.

que no estaba ordenado mestizos al azar. Adicionalmente, confirmó el recibimiento de la Real Cédula de 1576 y comentó sobre esta lo siguiente:

Llevando este negocio entablado por esta orden, la cual Vuestra Majestad esté advertido que no se hará cosa que aproveche en muchos años como no se ha hecho hasta aquí, recibí una real cédula de Vuestra Majestad, fecha en Madrid a veintiocho de enero de setenta y seis, la cual, aunque parece dárseme reprehensión por lo que en esto de las órdenes había hecho, *yo lo tomé por regalo y crecida merced, por ser mano de Vuestra Majestad, que a no recibirla yo siguiera mi intento y teniendo por delante el servicio de Dios y de Vuestra Majestad, lo continuaría, y no había para qué dar la cuenta que en esta doy.* Y por ella Vuestra Majestad me manda que por ahora tenga la mano en dar órdenes a mestizos hasta que otra cosa se provea y se me mande. Yo así lo haré y cumpliré como Vuestra Majestad lo manda. Pero a lo que *mi juicio alcanza, el demonio tomó por instrumento para en esto, como lo habrá tomado para en otras cosas, al que dio de esto aviso a Vuestra Majestad, para que por esta vía cesase lo que para servir a Dios y a Vuestra Majestad iba encaminado, que cierto yo lo tenía por acertado y por remedio para remediar lo que hasta qué no se ha remediado*³³².

En este último fragmento podemos ver un parámetro de imposición de la ley y otro de interpretación de la misma. El primero fue la imposición de la Real Cédula de 1576 en la que se recomendaba, por el momento, no ordenar mestizos. Sin embargo, en lo que hemos subrayado se puede ver que el prelado interpretó esta disposición como un regalo y, aún más, como un incentivo a seguir con esta práctica ya que no había recibido de las manos del rey el documento. Cuando recibe su contenido, confirma que cumplirá lo reglamentado allí, pero tuvo la capacidad de opinar que aquellos que recomendaron evitar la ordenación de mestizos estaban influenciados por el demonio, porque la ordenación de mestizos era un *remedio* a las necesidades de la administración de las almas del territorio.

Como afirma Lee López, parece que en términos comparados el arzobispo de Santafé no era el único que estaba llevando a cabo esta práctica, ya que para 1578 se enviaron reales cédulas que limitaban aún más esta práctica³³³. El 2 de diciembre de 1578 desde El Pardo se determinaba para todos los obispados en las Indias que:

³³² Friede, Juan (comp.). *Fuentes Documentales para la Historia del Nuevo Reino de Granada desde la Instalación de la Real Audiencia de Santafé*. Tomo. VII, doc. 1079, 173-174. Subrayado añadido.

³³³ Un ejemplo de ello fue la denuncia de fray Domingo de Ugarte en el Concilio Límense de 1576. En esta denuncia sugiere que: «Una de las cosas que conbiene mucho para el bien de aquellas tierras espiritual y aun temporal es que mande S.M. con todo rigor a todos los obispos y arzobispos de todas las Indias que en ninguna manera ordenen a ningún mestizo, aunque más hijo de conquistador sea, por estos veinte años, aunque lleven y tengan abilitación de Su Santidad para ello. Y que a los que hasta agora han ordenado en ninguna manera los pongan en doctrinas de yndios porque *son perjudicialissimos a causa de ser gente viciossima y sin verdad ni vergüenza ninguna, ni ninguno género de respetos de hombres de bien y esto atestiguo como persona de vista y veynte años de experiencia*, y no solamente a los mestizos pero aun a los nacidos en la tierra importaba arto que

Nos somos informados que habéis dado órdenes a mestizos y a otras personas que no tienen suficiencia para ello, lo cual como podeís considerar es de gran inconveniente por muchas razones y la principal por lo que podría suceder por no ser las personas a quien se han de dar las dichas órdenes recogidas, *virtuosas y suficientes y de las calidades que se requieren para el estado del sacerdocio*. Y pues es cosa que toca tanto al servicio de Dios Nuestro Señor y bien de las almas de esos naturales, os ruego y encargo que miréis mucho en ello y tengáis en el dar las dichas órdenes el cuidado que de vuestro buen celo y cristiandad se sólo a personas en quien concurren las partes y calidades necesarias y por ahora no las daréis a los dichos mestizos de ninguna manera hasta que habiéndose mirado en ello se os avisa de lo que se ha de hacer³³⁴.

Aunque esta Real Cédula logró finiquitar las prácticas de ordenación de mestizos en algunos territorios como en México y en Perú, parece indicar, y tal y como él lo mostraba, que Zapata de Cárdenas no acató esta disposición³³⁵. Así, en el informe que el arzobispo envió al rey el 26 de marzo de 1583 sobre el número de seculares que tenía en su jurisdicción, se muestra como él había ordenado a la gran mayoría de clérigos seculares, correspondiente a un total de 38, de los cuales, 14 eran mestizos, 8 criollos, un puertorriqueño, dos portugueses y 13 españoles. Por lo tanto, en los diez años de su administración el número de sacerdotes que estaban en servicio de la arquidiócesis pasaron de 20 a 93, de los cuales 27 eran nacidos en el Nuevo Reino de Granada, 12 de ellos criollos y 15 mestizos³³⁶. Esta apuesta de Zapata de Cárdenas se cimentaba en que, para el arzobispo, los mestizos tenían algo que los clérigos europeos no tenían y era el conocimiento de las lenguas vernáculas. Tras este argumento, además, el prelado tenía una intención mucho más profunda relacionada con la usurpación del monopolio regular de la evangelización, usando como espacio central el control de las doctrinas con clérigos que tuvieran conocimiento del lenguaje local. Veamos cómo se desarrolló esta dinámica.

en aquella Yglesia nueva no se permitiesen ordenarse digo de los españoles, a causa de lo mal que aprueban, que aún en las órdenes con atarlos con tanto rigor y con tener tanto perlados no se pueden valer con ellos, cuánto más estando cinquenta y aún cien leguas del obispo qué se espera de ellos». Fragmento transcrito por Olaechea Bautista, Juan B. *El Mestizaje como gesta*, 146. Subrayado añadido.

³³⁴ Olaechea Bautista, Juan B. *El Mestizaje como gesta*, 155.

³³⁵ Otro argumento que muestra que Zapata de Cárdenas había continuado con la ordenación de mestizos fue la queja de la Real Audiencia al rey en marzo de 1579 en la que denunciaban a Zapata «no sólo de haberse abstenido de hacerlo» sino que había aumentado el número de ordenados y decían que tenían cómo probarlo. El documento fue transcrito por Cobo Betancourt, Juan Fernando. *Mestizos Heraldos de Dios*, 79.

³³⁶ Lee López, *Clero indígena en el arzobispado de Santafé en el siglo XVI*, 26. En este informe el prelado dice que fray Juan de los Barrios ordenó a tres seculares -entre los que está Andrés Romero- y otros dos que se ordenaron en Quito.

2.2. Hacia nuevo proyecto evangelizador: las lenguas vernáculas

El *cóctel jurisdiccional* neogranadino tuvo una participación constante en los problemas de evangelización, entre esta participación encontramos, como hemos venido presentando, la discusión sobre las estrategias más eficaces para evangelizar a los indígenas. En esta instancia, los puntos de vista y los juicios de valor fueron determinantes al sugerir una serie de soluciones a las dificultades de la administración de las almas.

Uno de los primeros registros que hemos recopilado sobre este asunto, es la carta de Juan de Avendaño, encomendero de Tunja, al Consejo de Indias notificando la situación del Nuevo Reino el primero de octubre de 1573, fecha que coincide con el año de llegada del arzobispo del territorio. En ella criticó fuertemente los problemas que han tenido para evangelizar el territorio, después de cuarenta años de ser este descubierto. El encomendero afirmó que hasta el momento no ha habido sacerdote ni religioso que supiera doctrinar en la forma que debían, opinando que éstos debían aprender y poner en «uso y actitud»³³⁷ la lengua de los indígenas, «para que las oraciones fuesen vueltas a su frase y modo»³³⁸ porque ellos no tenían entendimiento del castellano y del latín. También el encomendero cuestionó al grupo objetivo que se estaba evangelizando, ya que sólo se concentraban en los jóvenes, los cuales eran ignorantes de la lengua castellana, no tenían formación, ni pronunciación y mucho menos esperanza para conseguir un efecto de conversión³³⁹.

Posteriormente, el autor realizó una comparación con el proceso evangelizador de Nueva España, en la que afirmó que dicho territorio poseía una mayor diversidad de lenguas por lo que los frailes, en respuesta a este escenario, optaban por doctrinarlos en sus lenguas locales. Una realidad a la que se sumaba que los frailes de esos territorios no tenían un servicio «deshonesto y sospechoso, ni granjerías, ni hay entre ellos y sus encomenderos liga y confederación», en comparación al Nuevo Reino, en el que los vínculos creados entre los encomenderos y los frailes, en tiempos de fray Juan de los Barrios, el mismo encomendero decidía cuál fraile quería para su doctrina³⁴⁰. Por otro lado, también sostuvo que el presidente

³³⁷ Friede, Juan (comp.). *Fuentes Documentales para la Historia del Nuevo Reino de Granada desde la Instalación de la Real Audiencia de Santafé*. Tomo. VI, doc. 994.

³³⁸ Friede, Juan (comp.). *Fuentes Documentales para la Historia del Nuevo Reino de Granada desde la Instalación de la Real Audiencia de Santafé*. Tomo. VI, doc. 994.

³³⁹ Friede, Juan (comp.). *Fuentes Documentales para la Historia del Nuevo Reino de Granada desde la Instalación de la Real Audiencia de Santafé*. Tomo. VI, doc. 994.

³⁴⁰ Friede, Juan (comp.). *Fuentes Documentales para la Historia del Nuevo Reino de Granada desde la Instalación de la Real Audiencia de Santafé*. Tomo. VI, doc. 994.

de la Real Audiencia de Santafé había reprendido a las personas que tuvieran conocimiento en las lenguas vernáculas³⁴¹. Este último argumento parece responder al temor que tenían los oficiales reales de que el nuevo arzobispo conformará un clero local, ya que se habla de que el presidente de la Audiencia, Venero de Leyva, tomaba decisiones tajantes cuando alguna situación no estaba a su favor «aunque vayan encaminados a la Real mano del Rey, nuestro señor»³⁴². En definitiva, este encomendero sugería la necesidad de cambiar las estrategias de evangelización, debido a que las implementadas hasta el momento no eran las más eficaces.

Mercedes López recoge otras perspectivas sobre estas discusiones. Hasta la primera mitad de la década de 1570, las máximas autoridades civiles y eclesiásticas no habían concebido una necesidad de cambiar los métodos de evangelización, independientemente de que Zapata de Cárdenas hubiera identificado grandes falencias a su arribo. Así, en el año de 1576 el prelado redactó, en lengua castellana, el catecismo guía para los sacerdotes en la administración de los sacramentos en su comunidad; éste, incluía un parámetro dogmático, otro sacramental (a excepción del sacramento de la ordenación sacerdotal) y uno de índole prerrogativa³⁴³. En ese sentido, debemos anotar que el catecismo se realizó con el propósito de unificar los métodos y la metodología con las que los doctrineros estaban evangelizando a la población indígena, además de ser una de las primeras iniciativas realizadas por una máxima autoridad del clero institucional para enlazar las distintas formas de evangelización en el continente³⁴⁴.

³⁴¹ Friede, Juan (comp.). *Fuentes Documentales para la Historia del Nuevo Reino de Granada desde la Instalación de la Real Audiencia de Santafé*. Tomo. VI, doc. 994.

³⁴² Friede, Juan (comp.). *Fuentes Documentales para la Historia del Nuevo Reino de Granada desde la Instalación de la Real Audiencia de Santafé*. Tomo. VI, doc. 994. El encomendero hace alusión al caso del comisario general franciscano Francisco de Olea, el cual tuvo que seguir las órdenes del presidente de la Real Audiencia, al quemar unas disposiciones que exigían al comisario informar al rey sobre «los negocios tocantes al reino y al servicio de Dios». En la carta del franciscano fray Juan de Belmes, al presidente del Consejo de Indias, el 20 de diciembre de 1571, se hace referencia a esta misma situación. Friede, Juan (comp.). *Fuentes Documentales para la Historia del Nuevo Reino de Granada desde la Instalación de la Real Audiencia de Santafé*. Tomo. VI, doc. 944.

³⁴³ López Rodríguez, Mercedes. *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar*, 176. Para un análisis hermenéutico del catecismo se recomienda leer el trabajo doctoral de John Jairo Marín Tamayo, *La construcción de una nueva identidad en los indígenas del Nuevo Reino de Granada*. El estudio de los porcentajes relativos del parámetro sacramental que contiene el catecismo se encuentran en las páginas 161-163.

³⁴⁴ López Rodríguez, Mercedes. *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar*, 179; Cobo Betancourt, Juan Fernando. *Mestizos Heraldos de Dios*, 88.

Como anota la autora, este catecismo redactado en castellano se diferencia de otros catecismos redactados en Nueva España por franciscanos, dominicos y agustinos en las lenguas locales. En esta línea de argumentación, la diferencia fundamental era que el catecismo de Zapata no consideraba a los indígenas que se pretendían «cristianizar» sino que estaba dirigido al doctrinero, por lo que las instrucciones tenían que estar en castellano³⁴⁵.

Poco más tarde, en el citado documento del 8 de febrero de 1577, encontramos otra referencia del prelado sobre la necesidad de reformar los modos de evangelizar. En éste, después de quejarse de la soledad en la que se sentía en términos de administración de las almas, justifica que ha encontrado un método de evangelización más adecuado. Sobre el asunto en cuestión decía que:

Y para irles a la mano y atraerlos por buenos medios he procurado el mejor modo para ello, y ninguno he hallado tal como es que en sus propias lenguas se les predique y declare el Santo Evangelio. Digo en sus propias lenguas, porque en este Reino en cada valle o provincia hay su lengua diferente una de otra y no es como en el Perú y Nueva España que aunque son diferentes en las lenguas tienen una lengua general que se usa en toda la tierra. Y en esta tierra va un fraile a los doctrinar y díceles la doctrina en una lengua que es como si no la dijese. Y habiendo estado el fraile o clérigo tres o cuatro meses enseñándoles, luego lo llama su prelado o dice que se quiere ir y va otro de nuevo y comienza de nuevos y ellos se quedan en su uso viejo.

Y, como he dicho, parecióme que era buen medio y aún el mejor, doctrinarlos en sus propias lenguas. Y esto no se podía hacer con los frailes y clérigos que vienen nuevos de España, porque ni saben la lengua ni he sentido ni visto quién tenga el celo que para ello se debía tener, si no es mirando lo que les han de dar de salario y no cuánto provecho han de hacer. Y en estando un año y teniendo noticia de lo que es esta tierra y de lo que es el Perú, luego se procuran de ir, porque los salarios del Perú y de toda aquella tierra son muy mayores y aventajados que los de esta. Y luego piden licencia para irse y si no se les da, se la toman³⁴⁶.

Este testimonio nos muestra tres variables que serán transversales en casi toda la información que hay sobre este tema. La primera, relacionada con la diversidad de lenguas que tenía el territorio neogranadino en comparación con Nueva España y el virreinato del Perú. La segunda, fue la ineficacia de la forma en la que los doctrineros estaban evangelizando, especialmente los frailes, quienes les enseñaban a los indígenas la palabra de Dios en una lengua que ellos no entendían. Y la última, la inconveniencia de asignar clérigos

³⁴⁵ López Rodríguez, Mercedes. *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar*, 177-179.

³⁴⁶ Friede, Juan (comp.). *Fuentes Documentales para la Historia del Nuevo Reino de Granada desde la Instalación de la Real Audiencia de Santafé*. Tomo. VII, doc. 1079.

que vienen de Europa a las doctrinas, ya que complejizarían aún más las variables primera y segunda.

Un año después, el prelado seguía insistiendo en el argumento de no asignar misioneros a las doctrinas porque no tenían el conocimiento de las lenguas vernáculas. Mercedes López recoge este testimonio en el que Zapata de Cárdenas anota que los frailes:

No son idóneos por no saber la lengua de los indios a quien han de administrar los santos sacramentos y doctrina cristiana sin la cual no pueden ejercer el dicho oficio y no obsta decir que tienen cédulas de Vuestra Alteza para que les den doctrinas porque estas se han de entender y entienden si fueren idóneos pues es cosa clara y a derecho conforme que si para tal oficio se nombraran y presentaran sacerdotes sordos y mudos no habrían de ser admitidos y a los tales son bien comparados los que a los dichos indios no les saben hablar ni entienden lo que ellos les dicen y es cosa de llorar que en la enfermedad general de viruelas que en este reino se ha padecido y padece haya muerto un gran número de indios sin confesión por no saber su lengua a los ministros a cuyo cargo han estado y aunque es verdad que yo como prelado suyo y pastor he de dar cuanto de mis ovejas antes de ahora he protestado y de nuevo protesto que las que por esta vía se han perdido y de aquí adelante se perdieren no sean a mi cuenta pues yo no he aprobado ni apruebo ministros indignos que es cosa de tanta importancia no sepan ni puedan aunque quieran administrar su oficio por falta de lengua³⁴⁷.

El argumento es claro, si los regulares adquirían la habilidad de hablar las lenguas locales podían ser candidatos para una doctrina, porque conforme a las necesidades de evangelización del territorio, se necesitaban eclesiásticos que tuvieran esta facultad, de lo contrario sería lo mismo tener «sacerdotes sordos y mudos» ya que los indígenas no entenderían la evangelización en la lengua castellana.

Por su parte, miembros del clero regular como lo fueron fray Diego Malo o fray Pedro de Aguado de la orden franciscana defendían el por qué en sus años de experiencia, optaron por la evangelización en la lengua castellana. Por un lado fray Diego consideraba que con la lengua indígena no se alcanzaba a expresar la complejidad del mensaje cristiano, tanto el sentido de las oraciones como el ritual sacramental, sumado al factor de la diversidad de lenguas entre las comunidades del territorio. Mercedes López argumenta que este fraile, que era el comisario general de la orden franciscana durante estos años, defendía que los franciscanos habían intentado enseñar en las lenguas de los indígenas, y que, tras la imposibilidad de la conversión, trató de demostrarle a fray Luis Zapata de Cárdenas, que

³⁴⁷ López Rodríguez, Mercedes. *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar*, 180.

desde la orden habían logrado conformar una población indígena que sabía dominar el castellano³⁴⁸. Por su parte, fray Pedro de Aguado manifestaba que la imposibilidad de evangelizar en lengua castellana se debía a que algunos doctrineros enseñaban en latín y después llegaba uno nuevo a evangelizar en castellano o en algunos casos, hacían el uso del portugués, rompiendo el hilo conductor que garantizaba la evangelización de una zona³⁴⁹.

En definitiva, una disputa que se imbricó en la pregunta sobre cuál era la lengua más adecuada para evangelizar los indígenas. Como hemos visto, hasta el momento, no se había encontrado un consenso como respuesta. El clero institucional y las opiniones de encomenderos como Juan de Avendaño creían que las lenguas vernáculas eran las más convenientes para llevar el mensaje cristiano, los regulares por su parte consideraban que la palabra de Dios debía enseñarse en la lengua castellana, sumado a la falta de apoyo de la Real Audiencia sobre este asunto y su «ligera» oposición a la ordenación de mestizos, muestran que consideraban que la palabra de Dios debía enseñarse en la lengua castellana.

Los autores que han trabajado el arzobispado de fray Luis Zapata de Cárdenas concuerdan que el trasfondo de estas discusiones sobre las formas de evangelización era la disputa por el liderazgo de la Iglesia³⁵⁰. Si predominaba el argumento de favorecer a doctrineros que tuvieran conocimiento del dialecto local, el clero secular tendría el predominio eclesiástico. Sí, por el contrario, el criterio de selección de los doctrineros se inclinaba hacia el nivel formativo de los eclesiásticos, los miembros del clero regular tendrían el control de la evangelización. Por tanto Como afirma John Jairo Marín, el fondo del problema no era si convenía o no evangelizar en determinada lengua, sino la existencia de un proyecto de

³⁴⁸ López Rodríguez, Mercedes. *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar*, 184

³⁴⁹ Marín Tamayo, John Jairo. *La construcción de una nueva identidad en los indígenas del Nuevo Reino de Granada*, 60.

³⁵⁰ Cobo Betancourt, Juan Fernando. *Mestizos y Heraldos de Dios*, 85-90; Marín Tamayo, John Jairo. *La construcción de una nueva identidad en los indígenas del Nuevo Reino de Granada*, 62; López Rodríguez, Mercedes. *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar*, 182-190. El objeto de investigación de esta autora, está centrado más en las prácticas y formas de *occidentalización* de las costumbres. En ese sentido, López explora el trasfondo de las discusiones sobre la lengua de evangelización en el impacto que estos tendrían sobre los sacramentos. Arguye que, si bien los miembros del clero regular que no tenían conocimiento de las lenguas vernáculas siguieron usando a indios ladinos como traductores en la administración de los sacramentos. No obstante, existía uno que causaba un obstáculo crítico para la adopción de la vida cristiana: el sacramento de la penitencia o confesión. Al ser por mandato divino, un sacramento individual en el que el penitente se confiesa con el sacerdote y a su vez con Dios, este no podía tener ningún intermediario, entonces, al estar hablando dos idiomas distintos, no se sabía en realidad con que efectividad se estaba llevando a cabo este sacramento. Este argumento, fue crucial para que la Corona Española, máxima autoridad eclesiástica en América inclinará la balanza a favor de las intenciones del arzobispo.

secularización de las doctrinas por parte de la arquidiócesis y, por parte de los regulares, el no perder su posición en la administración de las almas³⁵¹. Nos falta preguntarnos por un actor y quizá el más importante, la Corona Española.

Gracias a los resultados positivos que los procesos evangelizadores de Nueva España y el virreinato del Perú dieron con el uso de métodos que incluían la difusión del náhuatl y el quechua, respectivamente, el Consejo de Indias expidió una Real Cédula del 12 de diciembre de 1578 en la que se prohibía nombrar párroco o doctrinero de ningún pueblo que no supiera la lengua de su comunidad³⁵². Dos años después, para hacer efectiva esta disposición, el 23 de septiembre de 1580, se mandan establecer las *cátedras de lengua general*³⁵³ en las Audiencias de Charcas, Santafé y Quito. En estos mandatos también se dispone que no podría ser sacerdote ninguna persona que no hubiese cursado, por lo menos, un año de la cátedra de lengua general, exigiendo favorecer en oficios eclesiásticos a los candidatos que mejor dominio tuvieran de la lengua vernácula; también demandaba que los eclesiásticos

³⁵¹ Este proyecto de *secularización* de las doctrinas, institucionalmente mostraba el predominio de las decisiones del arzobispo en la evangelización de las almas y un paulatino desplazamiento de la injerencia regular en los asuntos eclesiásticos. Esto implicaba que la evangelización en lenguas vernáculas y la instauración de un *clero indígena*, en principio, buscaban mejorar el proceso de *cristianización* del territorio. Marín Tamayo, John Jairo. *La construcción de una nueva identidad en los indígenas del Nuevo Reino de Granada*, 55-62; Cobo Betancourt, Juan Fernando. *Mestizos Heraldos de Dios*, 81-89.

³⁵² Otros factores que incidieron en la promulgación de esta real cédula los recoge Leticia Puentes para el escenario mexicano. Uno de ellos fue la *Junta Maga*, asamblea en la que se discutió la necesidad de promulgar nuevas políticas eclesiásticas, económicas y administrativas para América, respondiendo a las disputas en las que se encontraban los *cócteles jurisdiccionales* del continente. En esa reunión se expuso la urgencia de la comprensión de los naturales como condición indispensable para evangelizarlos, materializándose en la propuesta de crear en México y en Lima seminarios para instruir a los jóvenes indígenas en los conventos de las órdenes y, para ello, debían ser designados misioneros que tuvieran conocimiento en la lengua local. Finalmente, la autora cita un memorial anónimo que informa al rey sobre los derechos de mercaderías que data aproximadamente de 1571, en el que el autor habla de la necesidad de crear una cátedra para enseñar a los clérigos, la lengua general de Nueva España, para administrar los sacramentos con mayor facilidad. Pérez Puente, Leticia. «La creación de las cátedras públicas de lenguas indígenas y la secularización parroquial». En *Estudios de Historia Novohispana*, No. 41 (julio-diciembre 2009): 45-48.

³⁵³ Estas cátedras eran espacios de aprendizaje en la que se buscaba enseñar el lenguaje local más difundido de un territorio. Al establecerlas se buscaba combatir la fragmentación lingüística del territorio como la estandarización de los modos de evangelizar. En algunas ciudades como México y Lima se establecieron en las Universidades Reales que habían sido fundadas por la misma época, en otras ciudades se dieron en espacios como los conventos como en Charcas y en Quito, o la fundación de colegios, como sería el caso del Colegio San Luis. Además, estas cátedras exigían que los seminaristas debían ser clérigos de tonsura, para lo cual lo único necesario era saber leer y escribir, y conocer los rudimentos de la fe, por lo que podían asistir a ella, tanto miembros del clero secular y regular como también «a todo aquél que las quisiera cursar». Puente, Leticia. «La creación de las cátedras públicas de lenguas indígenas y la secularización parroquial», 49-51. Salazar, José Abel. *Los estudios eclesiásticos superiores en el Nuevo Reino de Granada (1563-1810)*. Madrid: CSIC, 1946, 322.

procedentes de España, sólo debían ser admitidos a un cargo eclesiástico, si el candidato tuviera conocimiento del dialecto local; y, en última instancia, que aquellos que estaban desempeñando algún oficio dentro de la Iglesia, tenían plazo de un año para realizar un examen de la lengua general de su territorio³⁵⁴.

Tras la disposición de esta cédula, también se mandaba elegir el «sitio y lugar más dispuesto para leer la dicha cátedra y proveréis en ella la persona más inteligente de la lengua general de los dichos indios»³⁵⁵. El lugar en donde se materializó este proyecto de la cátedra de la lengua general fue el primer seminario de Santafé que, bajo la advocación de Luis IX, se estableció en 1581, como el Seminario San Luis³⁵⁶. Este fue uno de los primeros seminarios edificados en el continente americano, siguiendo las disposiciones del Concilio de Trento en las que se mandaba edificar espacios de enseñanza para los eclesiásticos. Durante cuatro años los participantes de esta cátedra recibieron formación en las disciplinas eclesiásticas y aprendieron la lengua de los naturales de su jurisdicción bajo la guía de un catedrático general³⁵⁷.

Así, el 23 de diciembre de 1581 la Real Audiencia mandó que se colocaran los edictos para la selección de aspirantes a catedráticos, dando como plazo un mes para que se presentaran al secretario de la Audiencia, Francisco Velásquez. La Audiencia declaró como lengua general del Nuevo Reino de Granada la que se hablaba alrededor de los valles de Santafé y Tunja y que el candidato debía tener buena fama, usos y costumbres adecuados y ser de sangre limpia, por lo que sólo un criollo o un español podía aspirar a este beneficio. El seleccionado para la cátedra tendría los siguientes deberes: en primer lugar, un horario de enseñanza de dos sesiones diarias, la primera entre 7 a 8 30 a.m. y la segunda entre 1 y 2:30 p.m. El catedrático también estaba obligado a examinar a aquellos que se presentasen a la cátedra, en virtud de las ordenanzas que hemos expuesto; expedir los certificados correspondientes a aquellos que manejaran la lengua de forma adecuada. Finalmente, el

³⁵⁴ Lee López, Alberto. *Clero Indígena en el arzobispado de Santafé en el siglo XVI*, 24.

³⁵⁵ Instituto Caro y Cuervo, *La cátedra de lengua muisca, restablecimiento*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 2015, 4.

³⁵⁶ Ciordia Vergara, Javier. «Datos y fuentes para el estudio de los seminarios conciliares en Hispanoamérica: 1563-1800». En *Anuario de Historia de la Iglesia*, No. 14 (2005): 249. En la actualidad es el Colegio Mayor de San Bartolomé perteneciente a la Compañía de Jesús, ubicado en la carrera séptima con calle novena de la ciudad de Bogotá. Salazar, José Abel. *Los estudios eclesiásticos superiores en el Nuevo Reino de Granada (1563-1810)*, 319.

³⁵⁷ Lee López, Alberto. *Clero Indígena en el arzobispado de Santafé en el siglo XVI*, 24-25.

nuevo catedrático debía elaborar un método y una gramática de la lengua que incluyera un vocabulario para sus respectivas copias y celebrar misa por las intenciones del rey y la conversión de los naturales³⁵⁸.

El candidato que se presentó fue Gonzalo Bermúdez, designado el 5 de marzo de 1582 como catedrático de la lengua tras haber sido el único candidato que se presentó al secretario de la Real Audiencia³⁵⁹. Bermúdez era criollo, hijo legítimo de Juan Bermúdez y de Inés Salazar. Recibió la ordenación sacerdotal antes del 6 de abril de 1577 y fue alumno de canto de Gonzalo García Zorro. Entre 1575 y 1576, fue doctrinero de Tabio, Cota y Subachoque y, dos años más tarde, sirvió las doctrinas de Choachí y de Fusagasugá. Además de ser el primer catedrático, fue autor de un diccionario de gramática de la lengua muisca y racionero (colegial) de la catedral de Santafé³⁶⁰.

Como vimos en nuestro primer capítulo, Bermúdez fue uno de los testigos de la probanza de méritos de Andrés Romero y se conocían desde hace muchos años. En el espacio del Seminario San Luis, Andrés Romero fue uno de los estudiantes de la cátedra de lengua general y, por ende, discípulo de Gonzalo Bermúdez³⁶¹. A pesar de la fundación de la cátedra, las discusiones sobre la lengua de evangelización seguirían presentándose y sectores del clero regular empezaron a cuestionar la pertinencia de la misma y de sus alumnos, para la solución de los problemas de la evangelización. Los asistentes a esta cátedra también defenderían en conjunto la utilidad de la cátedra, entre ellos Romero, y su postura sobre la necesidad de evangelizar en lenguas vernáculas. Adentrémonos a estudiar sus líneas de argumentación.

³⁵⁸ Instituto Caro y Cuervo, *La cátedra de lengua muisca, restablecimiento*, 4.

³⁵⁹ Instituto Caro y Cuervo, *La cátedra de lengua muisca, restablecimiento*, 5.

³⁶⁰ El 26 de marzo de 1583, en el informe que Zapata de Cárdenas redacta para dar cuenta del estado de la arquidiócesis, realiza una mención sobre el primer catedrático de la lengua muisca, en la que recomienda que se le dé aún más merced, al menos considerando su cargo de manera vitalicia. Lee López, Alberto. *Clero Indígena en el arzobispado de Santafé en el siglo XVI*, 21-30; 59.

³⁶¹ Javier Vergara basándose en la Real Cédula del 23 de enero de 1588 comenta que en el seminario existieron entre 16 y 18 colegiales numerales y dos que eran porcionistas (es decir, pagan pensión), eran becados algunos y otros hijos de españoles pobres –no se especifican los nombres-. También logra rescatar su forma de vestir en los siguientes términos: «vestían uniforme de opa parda de paño, beca azul, manto y bonete negro». Ciordia Vergara, Javier. «Datos y fuentes para el estudio de los seminarios conciliares en Hispanoamérica: 1563-1800», 249. Salazar, José Abel. *Los estudios eclesiásticos superiores en el Nuevo Reino de Granada (1563-1810)*, 321-322.

3. La cátedra de lengua general se pronuncia

En un acontecimiento insólito, la preocupación sobre la certificación de los alumnos partícipes de la cátedra de lengua general en Santafé, mediante la cual se daba fe del conocimiento del idioma local para ser favorecidos en una doctrina, logró unificar a las tres principales órdenes sacerdotales que estaban en Santafé, con el fin de detener el funcionamiento de la cátedra y la labor de Bermúdez como catedrático. El 9 de julio de 1582, el provincial de los franciscanos, fray Pedro de Azuaga, el provincial de los dominicos, fray Juan de Ladrada, y el prior del convento de San Agustín, Juan Antonio Vázquez, realizaron una petición a la Real Audiencia en la que alegaron que no se podía exigir el conocimiento de una lengua general a los doctineros.

El primero de los motivos esgrimidos fue el hecho de que en el Nuevo Reino de Granada existía una multitud de dialectos diferentes, uno en cada valle, según ellos, difíciles de aprender y que no podían ser reducidos a la escritura y menos a la gramática, por lo que restringir la lengua general a los valles alrededor de Tunja y Santafé era equívoco. El segundo motivo era que al ser estos dialectos tan carentes de vocabulario, las palabras técnicas relacionadas con la religión católica, como Cristo, caridad, penitencia, no podían ser traducidas y, si no tenían problemas de traducción, los dialectos poseían expresiones «deshonestas» asociadas a la encarnación o la virginidad, por lo que era más conveniente obligar a los indígenas aprender el español que conservar estos dialectos. El tercer motivo se relacionaba con la relevancia de aprender el latín tanto para la evangelización como para las disciplinas eclesiásticas como la teología. Así mismo, se ponían de ejemplo los avances que se lograron con los moriscos al enseñarles el castellano en escuelas de frailes para que entendieran suficientemente las verdades cristianas. Otro de los motivos fue que los que sabían la lengua eran muy pocos y no tenían la ciencia y experiencia pastoral necesaria para ponerlo en práctica en la doctrina. El último motivo refería al peligro que los regulares sentirían si las disposiciones de la Real Cédula que daba preferencia a los candidatos que tuvieran conocimiento en las lenguas vernáculas para la responsabilidad de las doctrinas, se pusieran en práctica, porque esto significaría que los principales perjudicados serían los miembros del clero regular y tendrían que regresar a España la mayoría de religiosos y el territorio no tendría suficientes eclesiásticos para la evangelización de los indígenas. Este último argumento vuelve a traer a colación el trasfondo de la discusión lingüística, en la que

se atreven a amenazar con abandonar el territorio, si el liderazgo de la Iglesia y del proceso evangelizador quedara en manos del clero secular.

Sumado a esto, las tres órdenes denunciaban que el erario real tendría que correr con muchos costos debido a los gastos de viaje que se tendrían que pagar, en vez de destinar dichos fondos al envío de nuevas misiones y a la construcción de iglesias, entre otros asuntos³⁶². De esta forma, las tres principales autoridades del clero regular manifestaban su oposición al funcionamiento de la cátedra tratando de convencer a la Real Audiencia la necesidad de suspenderla, una realidad que, según ellos, beneficiaría el desarrollo de la evangelización.

Los clérigos asistentes al Seminario San Luis, *indígenas*³⁶³ y residentes en Santafé, se enteraron al día siguiente de las peticiones realizadas por los frailes y solicitaron que se les hiciera copia para poder contradecir las opiniones de estos religiosos, debido a que las quejas de los regulares empezaron cuatro meses después de instaurada la cátedra, por lo que estas no respondían a la impertinencia de la cátedra sino a la decisión del arzobispo de declarar vacantes todas las doctrinas, a fin de proveerlas de acuerdo a las nuevas disposiciones del Consejo de Indias. La petición de los estudiantes estaba encabezada nada más ni nada menos que por Andrés Romero, a quien secundaban Gonzalo García Zorro, Hernán Gómez de la Cruz, Alonso Romero -hermano de Andrés, de parte paterna y materna-, y el criollo Felipe Álvarez de Acuña³⁶⁴.

³⁶² Este documento está recopilado en el artículo citado del Instituto Caro y Cuervo, *La cátedra de lengua muisca, restablecimiento*, 5. No podemos establecer si el documento está transcrito o comentado por los autores de este artículo, la citación tampoco es exacta, pero pertenece a uno de los documentos de la sección gobierno de la Real Audiencia de Santafé en el Archivo General de Indias, 234.

³⁶³ Recordemos que desde la reflexión conceptual de Lee López, lo indígena tiene que ser considerado como natural del territorio, por lo que los adjetivos como *criollo*, *mestizo* e *indio* entran en este concepto. Lee López, Alberto. *Clero Indígena en el arzobispado de Santafé en el siglo XVI*, 8.

³⁶⁴ Instituto Caro y Cuervo, *La cátedra de lengua muisca, restablecimiento*, 6. El documento del instituto tiene una equivocación al nombrar a Andrés Romero, se refieren a él, como Andrés Guerrero. Hemos buscado información sobre este nombre, y no se encuentran registros sobre él. La información sobre los firmantes que secundaban a Romero está tomada de Alberto Lee López. La transcribimos a continuación. Hernán Gómez de la Cruz: «Mestizo santafereño. Hablaba muy bien la lengua general de los muisca. En 1583 ya estaba ordenado de sacerdote y residía en Santafé sin ningún oficio eclesiástico. En 1586 fue doctrinero de Cajicá, doctrina que cambió por la de Pasca en 1588, para volver a Cajicá en 1589 y tornar nuevamente a Pasca, Chía y Saque, donde le hallamos en 1593. A fines de 1596 entró a servir el curato de la ciudad de Nuestra Señora de Altagracia de Sumapaz en tierras de los sutagaos. Murió en Santafé en 1617» Alonso Romero: Mestizo de Vitoria en el Nuevo Reino de Granada, hijo natural del conquistador Diego Romero y de la india Catalina Rodríguez. Parece que en 1581 ya había recibido la ordenación sacerdotal, aunque no figura entre los miembros del clero de la arquidiócesis en el informe de 1583. Fue alumno de canto de Gonzalo García Zorro. En 1588 solicitó ante el

Dos días después, el 12 de julio, estos alumnos presentaron un documento en el que defendían el cumplimiento de las ordenanzas reales del 12 de diciembre de 1578 en relación a la pertinencia de la cátedra. El argumento inicial del que partieron fue que después de cuarenta años del inicio del proyecto evangelizador en el territorio, las doctrinas no arrojaron ningún fruto por que los misioneros no tenían conocimiento de la lengua local y al acudir a interpretes indios o negros estos eran incapaces de traducir y explicar los dogmas de la fe cristiana; también citaron que los frutos que estaban dando los procesos evangelizadores en Nueva España y en el virreinato del Perú, se debían a la existencia de cátedras de lenguas generales y al cambio de los modos de evangelización, en el que predominaba la doctrina en el dialecto local. En segundo lugar, defendieron que no era del todo cierto la inexistencia de una lengua general en el territorio, porque si bien era cierto que existía una variedad en los dialectos, los indígenas tenían la capacidad de entenderse entre sí, por lo que sus diferencias no son mayores que los dialectos que existían en regiones de España como Andalucía, Castilla la vieja y la Montaña. Sumado a ello, en este argumento agregaban que el catedrático Gonzalo Bermúdez estaba elaborando un método para aprender la lengua general. Un tercer argumento iba encaminado a mostrar la facilidad de aprender la mencionada lengua, incluso citaban que los misioneros dominicos que llegaron al territorio como fray Juan Méndez, fray Luis López, fray Juan de Chávez, fray Tomás de Porras, y algunos alumnos franciscanos de Nicolás Gutiérrez, tuvieron dominio de lenguas locales, lo que mostraba que los misioneros también podían desarrollar la habilidad de aprender este tipo de dialectos³⁶⁵.

En cuanto a la posibilidad de traducir los misterios cristianos a las lenguas indígenas, los firmantes aludían a la misma situación que tuvo que superar el cristianismo primitivo cuando tuvo que traducir la teología cristiana al griego y al latín, en este sentido, mostraban que si bien carecían de las palabras técnicas necesarias, lo que realmente importaba era atender el

Consejo de Indias una canonjía de Santafé, solicitud que no tuvo éxito. Hablaba la lengua general de los muisca y fue doctrinero en varios repartimientos de indios». Felipe Álvarez de Acuña: «Criollo santafereño, hijo legítimo de Francisco Álvarez de Acuña y de Inés Zapata. Hablaba la lengua general de los muisca y fue alumno de canto de Gonzalo García Zorro. En 1577, siendo solo diácono, hizo oposición al curato de la doctrina de indios de Chitasugá, Chimaca, Tunjo y Chinga, pero la Real Audiencia le negó dicho oficio mandándole que se dedicara a sus estudios. En 1580 levantó información ante la Real Audiencia para solicitar del Consejo de Indias la canonjía de Santafé que se había concedido a Gonzalo García Zorro, a quien no se le quiso recibir entonces en ella por ser mestizo; en el informe de la Real Audiencia dicen de él los oidores que "es clérigo de misa y ha servido en esta iglesia de cantor y es de buena vida y fama y costumbres, padece necesidad por no haber heredado bienes algunos de sus padres, que murieron pobres». Lee López, Alberto. *Clero Indígena en el arzobispado de Santafé en el siglo XVI*, 32-33; 42; 50.

³⁶⁵ Instituto Caro y Cuervo, *La cátedra de lengua muisca, restablecimiento*, 6.

sentido y el contenido del concepto. Los alumnos consideraban absurdo, también, que se tuviera que exigir aprender el castellano a más de 500.000 indígenas que comprendían la jurisdicción de los valles de Santafé y Tunja y que fueran obligados a asistir a la escuela, cuando un gran porcentaje de la población eran hombres adultos y ancianos, que ante todo tenían que rendir cuentas con sus tributos. En consecuencia a esto, los alumnos exponían como muchos de los jóvenes tenían grandes problemas para aprender castellano, por lo que sería más recomendable que entre treinta o cuarenta sacerdotes aprendieran la lengua, lo que mejoraría la situación de las doctrinas. Asimismo, defendían que el nivel formativo del *clero local* estaba al mismo nivel que el de la gran mayoría de religiosos aspirantes a las doctrinas, ya que en el territorio solo existían 33 maestros en teología que eran los que ocupaban los oficios de gobierno tanto del clero institucional como del clero regular. Del mismo modo, refutaban el argumento de que los criollos y los mestizos no tenían experiencia en las doctrinas, ya que los mismos caciques de la jurisdicción de Tunja y Santafé solicitaban a estos clérigos para la confesión de los naturales, ya que entendían su lengua, y aquellos grupos que aún no aceptaban la conversión, se debía a que los frailes les enseñaban el padre nuestro y el ave maría sin explicar cuál era su significado. El último argumento que presentaban para defender la cátedra, fue un mandato del derecho canónico, el cual estipulaba que la cura de las almas era facultad del clero secular por lo que a los frailes sólo les competía cuando existía una ausencia del clero institucional y que así constaba en los privilegios pontificios³⁶⁶. El texto concluía con una defensa tanto del número como de la calidad de los sacerdotes, tanto criollos como mestizos, cuya capacidad y virtud era total para llevar a cabo con toda la responsabilidad sus oficios eclesiásticos³⁶⁷.

La defensa de estos estudiantes de la cátedra es sin duda muy completa, ya que acudieron a una serie de estrategias que muestran con claridad su nivel de formación, los ejemplos relacionados con el cristianismo primitivo y la comparación con las regiones españolas en términos de cercanía de lenguas, dan buena muestra de él, y su experiencia en el conocimiento y la acción evangelizadora -recordemos que clérigos como Andrés Romero y Gonzalo García Zorro contaban alrededor de cuarenta años en el momento de redactar este

³⁶⁶ Desconocemos el mandato del derecho canónico en el que se basan los estudiantes para citar esta afirmación.

³⁶⁷ Instituto Caro y Cuervo, *La cátedra de lengua muisca, restablecimiento*, 6-7.

documento-, mostrando sus principales falencias, especialmente en las formas como se estaba adocrinando a la población, señalando la pertinencia de un cambio en los métodos de evangelización, e incluso, las ventajas que ofrecían los naturales del territorio por la cercanía de sus dialectos. Adicionalmente, estos alumnos lograron refutar varios argumentos relacionados con la inhabilidad e inexperiencia que tenían los miembros del *clero indígena* para la administración de las almas. Por último, esta intervención muestra también el conocimiento que de la legislación eclesiástica tenían los firmantes, ya que hicieron uso del derecho canónico para objetar que bajo los dictámenes contenidos en éste, eran el grupo eclesiástico legítimo para la administración de los sacramentos en el territorio.

Tras este primer embate, la Real Audiencia procedió a favorecer la utilidad de la cátedra de lengua general, y decidió mantenerla conforme a las facultades que esta institución tenía sobre ella. Sin embargo, los frailes no desfallecieron y en el mes de febrero de 1584, de nuevo los frailes superiores de estas tres órdenes, apelaron el auto que decretaba esta disposición. En esta apelación, seguían insistiendo en que no existía una lengua general, pues en el territorio neogranadino existían dos grupos lingüísticos, uno asociado a los Panches y otro a los Muisca y que, dentro de este último, existían distintos dialectos como los del valle de Ubaque, Guatavita, Suesca y Chocontá, entre otros³⁶⁸. Empero, la Real Audiencia, el 6 de marzo del mismo año, ratificó su postura, confirmando a Gonzalo Bermúdez como catedrático³⁶⁹.

Sin embargo, la cátedra dejó de funcionar, el 11 de marzo 1586, cuando el oidor Guillen Chaparro prohibió la continuación del pago del salario del catedrático de los fondos de la Real Audiencia³⁷⁰. Las razones por la que sólo duró cuatro años fue por los siguientes motivos: los distintos problemas económicos que tuvo el arca arzobispal (como las deudas por la manutención y los vestidos de los colegiales), la falta de colaboración del cabildo de la catedral y de la sociedad santafereña, y algunos factores como la falta de disciplina de los estudiantes, obligaron a su cierre³⁷¹. Un año después, por la prolongación de estos problemas,

³⁶⁸ Instituto Caro y Cuervo, *La cátedra de lengua muisca, restablecimiento*, 7.

³⁶⁹ Instituto Caro y Cuervo, *La cátedra de lengua muisca, restablecimiento*, 7.

³⁷⁰ Ciordia Vergara, Javier. «Datos y fuentes para el estudio de los seminarios conciliares en Hispanoamérica: 1563-1800», 249.

³⁷¹ Lee López, Alberto. *Clero Indígena en el arzobispado de Santafé en el siglo XVI*, 24-25.

el Seminario San Luis cerró sus puertas el 20 de abril³⁷². No obstante, se tiene datado que la cátedra se restableció en la Iglesia de Santa Bárbara alrededor de 1590, Bermúdez seguía siendo su catedrático, cargo que ostentaría hasta su muerte en abril de 1625³⁷³.

Lastimosamente, aparte de este documento que encabeza Romero para contradecir los reparos de los superiores de las órdenes sobre la utilidad de la cátedra, no hemos encontrado más información sobre su proceso como estudiante en la cátedra. Empero, podemos suponer que la mayor parte de los argumentos estaban contruidos por él y por Gonzalo García Zorro, dada su experiencia en el proceso evangelizador. En el caso de Andrés pudo conocer muy bien el proceso de evangelización, ya que estuvo ordenado desde que Santafé se erigió como arzobispado, también fue doctrinero en San Juan de los Llanos en la primera mitad de la década de 1570, lugar en el que pudo sacar sus propias conclusiones sobre los problemas de doctrina en la región³⁷⁴.

Sobre las razones por las que entró al Seminario San Luis puede verse de la siguiente manera. Es claro que por la disposición real, los eclesiásticos tenían que certificar su conocimiento de lenguas vernáculas para la cura de las almas del territorio. No sabemos si Andrés tenía conocimiento de su lengua materna, por lo que pudo haber entrado al seminario a aprenderla y así aspirar a beneficios eclesiásticos en el futuro, como lo fue en la parroquia de Nuestra Señora las Nieves en 1589. Como vimos en el primer capítulo, los testigos del interrogatorio sobre la *calidad* de Andrés Romero respondieron que tenía un conocimiento sobre las lenguas vernáculas. Gonzalo Bermúdez, su catedrático, decía sobre este punto que la mayor parte de los naturales de Santafé se iban a conversar con Romero y lo mismo lo hacen con otros indios³⁷⁵.

³⁷² Ciordia Vergara, Javier. «Datos y fuentes para el estudio de los seminarios conciliares en Hispanoamérica: 1563-1800», 249.

³⁷³ Lee López, Alberto. *Clero Indígena en el arzobispado de Santafé en el siglo XVI*, 69.

³⁷⁴ Lee López, Alberto. *Clero Indígena en el arzobispado de Santafé en el siglo XVI*, 30.

³⁷⁵ AGI, Santafé, 236, n. 14, 6r. Todas las respuestas de los testigos concuerdan con Bermúdez. Nicolás Gutiérrez, vecino de la ciudad, también decía que Romero ha suministrado su iglesia de «todo lo necesario con mucho cuidado, y la tiene muy compuesta y aderezada, con mucha limpieza, por cuya razón muchos españoles y naturales allí cercanos acuden a la dicha iglesia, así a los sacramentos como a ir a misa, y todos los comarcanos así indios como españoles acuden a confesarse con él». AGI, Santafé, 236, n. 14, 8r. Alonso de Olmos, a su vez afirmó que Romero había adoctrinado y administrado los sacramentos muy bien a los naturales de su iglesia los cuales «lo quieren y aman» porque les gusta confesarse con él debido a que entiende sus pecados por su buen conocimiento de la lengua, y esto era cierto porque en Santafé existían muy pocos sacerdotes que entendieran la lengua vernácula. AGI, Santafé, 236, n. 14, 12r-12v.

Sin embargo, lo que nos interesa aquí es tratar de entender el motivo por el que defendió el uso de las lenguas vernáculas. Podemos establecer dos posibles respuestas. La primera, visto equívocamente desde los ojos de un lector del siglo XXI, puede que Andrés Romero haya defendido la pertinencia de la cátedra y el uso de la lengua general para la evangelización, porque independientemente de todas las estrategias de movilidad social que él usó hasta este punto de su vida, por ejemplo, la dispensa de ilegitimidad del 10 de marzo de 1564, Romero en el fondo no olvidó su parte materna, por lo que defender las lenguas vernáculas tenía como finalidad mantener vivo el legado indígena y evitar su desaparición. La segunda respuesta, a nuestro modo de ver es más convincente. Creemos que Andrés Romero comprendió muy bien la coyuntura en la que se encontraba la evangelización del territorio, en la que identificó la transición del liderazgo de la Iglesia al clero secular, por lo que estar bajo la protección del arzobispo, y con ello, estar de acuerdo con otro modo de evangelizar, le permitió, incluso, estar seguro de discutir con las máximas autoridades del clero secular y hablar del miedo que estos tenían por la decisión de Zapata de Cárdenas de redistribuir las doctrinas, ya que sus objetivos en su carrera eclesiástica no se verían afectados.

Las disputas jurisdiccionales sobre el proyecto evangelizador, las amenazas del clero regular de abandonar el territorio y, en definitiva, las confrontaciones por el liderazgo de la Iglesia continuaron hasta la muerte de Zapata de Cárdenas, el 24 de enero de 1590³⁷⁶.

4. Conclusión

Los *remedios* que empezaron a ejecutarse en el arzobispado de fray Luis Zapata de Cárdenas para solucionar los problemas de evangelización de los naturales, cambiaron el rumbo de la historia eclesiástica del Nuevo Reino de Granada, al apostar tanto a la conformación de un *clero indígena* como a una metodología orientada hacia la evangelización de lenguas vernáculas.

³⁷⁶ Recomendamos profundizar en el trabajo de Cobo Betancourt, Juan Fernando. *Mestizos Heraldos de Dios*, 81-89, para ver otros documentos sobre la continuación de esta disputa por el liderazgo de la Iglesia. No obstante, podemos citar algunos casos. La Real Cédula del 6 de diciembre de 1583 mandaba que sólo se debían ordenar regulares en beneficios y parroquias cuando no existiera la presencia de seculares en la jurisdicción. Dos años después, se manda instalar sacerdotes seculares en las doctrinas. Las reacciones de los regulares, en especial de los franciscanos, exigían continuamente la necesidad de restituir sus antiguos beneficios, y el restablecimiento de sus doctrinas.

Estos *remedios* nos mostraron que, en las últimas décadas, la historia eclesiástica estuvo atravesada por parámetros en los que la ley se impuso, pero también se dio una posibilidad de interpretarla, por el distanciamiento de la metrópoli, y creó un escenario de acción en el que las figuras del *cóctel jurisdiccional* la negociaron a su antojo. No obstante, esta imposición legislativa era también un dispositivo de verificación, mediante el cual la toma de decisiones se legitimaba. Por ejemplo, las bulas que permitían a los obispos dispensar de la ilegitimidad, les daba el poder de ordenar personas que para la década de los años setenta se consideraban indignos para la dignidad sacerdotal. Los actores afectados, usaban los mecanismos legales de la época para poder replantear o derogar ley, logrando en casos hacer que las autoridades que la imponían, cambiaran su determinación, como fue el caso de la Real Cédula de 1578 en la que se prohibió ordenar mestizos. No obstante, cabe recalcar el no acatamiento de la Real Cédula por parte el segundo arzobispo del Nuevo Reino, el cual tuvo la osadía de asociar al demonio tal disposición. Esto nos muestra que la ley, incluso, podía no ser acatada.

En ese sentido, las discusiones por el liderazgo de la Iglesia y con ello, del proceso evangelizador, siempre dependieron de una disposición *temporal* o *espiritual*, para que estas tuvieran una salida. Fue el caso del favorecimiento del rey a la apuesta de Zapata de Cárdenas de un cambio en los modos de evangelización, cambio que se estaba presentando a nivel continental con la fundación de las cátedras de lengua general en cada uno de los territorios.

No obstante, este favorecimiento nos deja varias reflexiones e interrogantes sobre el asunto. Debemos considerar que el argumento de la evangelización de las lenguas vernáculas no fue exclusivo del clero secular, sino que órdenes como los franciscanos y, en principio, los dominicos, habían probado el uso del dialecto local en las doctrinas. Sin embargo, para la década de 1570, en el Nuevo Reino de Granada, el argumento si fue apropiado por miembros del clero secular, protegidos bajo el manto arzobispal. Tras esta apropiación, estos argumentos tuvieron un trasfondo mucho más complejo y era la disputa por el liderazgo de la Iglesia, determinando quiénes eran los responsables de los asuntos eclesiásticos y cuál figura dependía de la otra, es decir, si el clero regular dependía del secular o viceversa.

Independientemente que el rey y el Papa hayan decidido favorecer el proyecto de la *secularización* de las doctrinas, valdría la pena cuestionarnos si fue la decisión más efectiva para el proceso evangelizador del territorio, o sí, efectivamente la evangelización en lenguas

vernáculas, supuso un cambio en los modos de curar las almas, esto incluye, un cambio con el trato al indígena, o sí los resultados de evangelización fueron efectivos y lograron convertir a una mayor población indígena.

Sobre la ordenación de mestizos, y con ello la conformación de un *clero local*, podríamos preguntarnos si los mestizos que ingresaron al sacerdocio durante esta época, entraron a este por vocación o fue una estrategia de movilidad social para integrarse a la sociedad colonial y limpiar su mácula, a través del buen ejemplo y de usos y costumbres adecuados. En el caso de Andrés Romero, posiblemente las dos opciones no fueron contradictorias, y con su experiencia como eclesiástico logró tener la autoridad de participar en estas discusiones y apoyar el proyecto evangelizador del segundo arzobispo.

La actitud favorable del rey Felipe II sobre el proyecto evangelizador se concretó en 1588, cuando cambió su decisión sobre la prohibición de ordenar mestizos. El 31 de agosto suspende la real cédula de 1578 y permite a los preladados ordenar mestizos para que empiecen su carrera hacia el sacerdocio³⁷⁷.

³⁷⁷ Olaechea, Juan B. *El Mestizaje como gesta*, 167-184. Recomendamos este trabajo para profundizar las razones por las que el rey decide cambiar esta decisión. En términos generales, una cofradía de mestizos en el virreinato del Perú, empezó desde inicios de 1580 a exigir derechos de igualdad, ya que se consideraban actores con el mismo peso en la organización de una sociedad colonial. En sus solicitudes, datadas el 31 de octubre de 1582, en el ámbito eclesiástico defendían la conveniencia de ordenar mestizos, ya que lo mixto venía de lo simple y lo favorable ya que eran hijos de españoles; la ventaja del dominio de la lengua; las cualidades y mandatos del papa Gregorio XIII para que estos fueran ordenados; y, la ciencia y preparación que estos tenían para la administración de sacramentos. El Traslado de proceso fue hecho por Hernando de Aguilar, y se legalizó en la Real Audiencia de Lima en enero de 1584, llega a las cortes de Madrid el año siguiente. Parece que este proceso, al llegar a oídos del rey, logró convencerlo de derogar la cédula de 1578.

Consideraciones Finales

Inicialmente, queremos destacar las limitaciones que este tipo de investigaciones puede ofrecer. En términos generales, son dos los pilares a los que nos tuvimos que enfrentar al tratar de estudiar a Andrés Romero: de escala y de temporalidad.

Sobre el primero, al ser nuestro objeto de estudio un individuo en vez de un proceso, un cargo público o un periodo, las fuentes se vuelven muy limitadas, por lo que depende del grado de importancia que tenía este individuo en su sociedad. Si el individuo fue importante es posible que el número de fuentes sea elevado, dándonos esto una relación directamente proporcional. Andrés Romero no fue uno de los personajes más influyentes de su sociedad, por lo que tuvimos que lidiar con muchos vacíos documentales. En primera instancia, porque en nuestro trabajo de archivo, no fue posible encontrar información relevante en el Archivo General de la Nación en Colombia, y quizás toda la información sobre este personaje está en el Archivo General de Indias o en archivos eclesiásticos en Bogotá que no están disponibles para consulta del público. Como el lector pudo apreciar, en respuesta a dicho problema documental, decidimos trabajar sobre los *silencios*, como también encontrar documentos similares que nos pudieran dar información sobre lo que posiblemente pudo hacer Andrés, como fue el caso de la dispensa de ilegitimidad.

El pilar de la temporalidad tuvo que ver sobre todo con el siglo en cuestión. El siglo XVI, no es un siglo que muchos historiadores tengan interés en trabajar. Una de las razones se debe a la dificultad que tiene el trabajo paleográfico de las fuentes, su estado de conservación y, también, la escasez de estas. Al ser un siglo en el que se estaba instaurando el temprano Orden y Estado colonial, se cree que la documentación no ofrece mayores posibilidades de análisis, ya que las dinámicas burocráticas que esta instauración causó no se pueden descifrar con tanta evidencia. En ese sentido, trabajar a un individuo en este siglo puede limitar en doble sentido la información, pero el reto de la investigación estaba en rescatar los siguientes elementos, dadas estas restricciones.

La vida de Andrés Romero estuvo marcada por una construcción identitaria de la diferencia. Al referirnos a esta expresión, la cual hemos tomado como título para esta investigación, queremos decir que el mestizo del siglo XVI estuvo siempre frente a un

proceso de reconocimiento de sí mismo, como a un proceso de reconocimiento público, por su condición de diferencia (debido a que no pertenecía a una clasificación jurídica como el español, indio o negro). En ese sentido, el mestizo del siglo XVI tuvo que enfrentarse a un escenario de incertidumbre, en el que dependiendo la década en que este empezara a entrar en el circuito social, el tipo de padres que este tuviera (desde el lugar de la hueste que ocupada el padre, hasta la posición jerárquica de la madre, la relación y el tipo responsabilidad que ambos padres tuvieran con el niño) llevaron al sujeto mestizo a inclinarse por alguno de los dos mundos, o por ninguno como sería el caso de los «errantes».

Sumado a ello, en la construcción identitaria asumimos la existencia de dos tipos de identidades: una identidad individual y una colectiva. Por un lado, la construcción de una identidad individual tiene que ver con la comprensión de Andrés de la posición social que él ocupaba en la sociedad que se estaba configurando. De alguna forma, Andrés tendría que empezar a entender la lógica de su funcionamiento y el abanico de posibilidades que tendría para moverse siendo hijo de un conquistador del territorio y, a su vez, sus limitaciones debido a que su madre era indígena. Por el otro lado, la identidad colectiva se relaciona con el escenario de acción o el escenario público que tiene Andrés Romero en su condición de clérigo.

En este sentido, creímos que, para estudiar la identidad de Andrés Romero, era necesario entender los momentos de su vida en forma de tríada. Esto significa que no pretendíamos estudiar en cada capítulo los episodios de su vida, recapitulando en orden cronológico, la ordenación como clérigo en 1565, la participación en las discusiones sobre la evangelización en lenguas vernáculas a inicios de la década de 1580 y la petición para que se le diera el beneficio curado de la parroquia de las Nieves en diciembre de 1588, solamente con el motivo de situarlos en un contexto de historia eclesiástica, sino que buscábamos darle sentido a estos momentos para comprender por qué él tomó ciertas decisiones.

Dejando claro esto, queremos abordar estas consideraciones finales mediante las respuestas a dos preguntas. Una, correspondiente a nuestra pregunta de investigación ¿Cómo a partir de la trayectoria de vida de Andrés Romero, en su condición de benemérito mestizo y clérigo secular, podemos aproximarnos a la construcción de un panorama general de la situación de la Iglesia, y en particular de la evangelización, en el Nuevo Reino de Granada entre 1564 y 1590?. La otra, relacionada a la trayectoria de vida de Andrés, es ¿cuál fue el

significado de los acontecimientos estudiados para la identidad de Andrés Romero? A continuación trataremos de responderlas en conjunto.

La ordenación del primer clérigo mestizo supuso la existencia de la ordenación de personas con esta condición desde el arzobispado de fray Juan de los Barrios, lo que nos mostró un antecedente importante sobre la ordenación de mestizos en la historia eclesiástica de la región. La ordenación de este primer clérigo mestizo, nos muestra que desde el episcopado de fray Juan de los Barrios, ya se había planteado la posibilidad de ordenar estas personas, por lo que no fue fray Luis Zapata de Cárdenas el primer arzobispo en ordenar mestizos en el Nuevo Reino de Granada. La ordenación de Romero pudo tomar dos posibles caminos. El primero, que ante las dificultades que tenía el proceso evangelizador (como los abusos de los encomenderos a los indígenas y el mal ejemplo de los misioneros), Barrios se planteó la posibilidad de conformar un clero secular que, bajo su dirección, lograra mejorar estas problemáticas, como también la importancia de cambiar los métodos de evangelización, probando a un mestizo en las doctrinas para que hiciera uso de las lenguas vernáculas y ver si los resultados eran favorables.

El segundo camino, creemos que fue lo que sucedió. Con los nuevos beneficios que tendría el obispo con el ascenso de la catedral de Santafé a metropolitana, sumado a las facultades y el refuerzo de la autoridad tras la sesión XXIII del Concilio de Trento, Barrios podría empezar a ordenar clérigos sin tantas restricciones. Gracias a la dispensa de ilegitimidad otorgada a Romero por el nuncio apostólico Alesandro Crivelli, este había quitado su mácula de nacimiento ilegítimo, recordemos que Andrés nació por fuera del matrimonio y era hijo de la indígena Catalina Rodríguez, por lo que tenía la legitimidad de sólo reconocer su pasado español. En ese sentido, estaríamos sugiriendo que después de esta dispensa Andrés Romero era un criollo más del territorio neogranadino. Por tanto, el arzobispo nunca ordenó a un mestizo en 1565, ya que como vimos en su legislación de las Constituciones Sinodales de 1556, Barrios sostenía que se debía evitar ordenar a los descendientes que estuvieran «manchados» porque sólo se podían ordenar a aquellos nacidos de padres limpios de mácula y de legítimo matrimonio. Sumado a ello, hasta el año de ordenación de Romero, no existía legislación que considerará la posibilidad de que los mestizos entrarán al sacerdocio.

Entonces, ¿a quién ordenó fray Juan de los Barrios? El primer arzobispo del territorio ordenó simplemente a una serie de clérigos criollos, dados sus nuevos beneficios como

arzobispo, además de los factores educativos y de educación, sin embargo este no tenía pensando un cambio en los modos de evangelización, sólo quería empezar a solucionar los problemas que había identificado, con algunos eclesiásticos que estarían bajo su mando. Esta reflexión podría despertar una contradicción del lector. Sí estamos hablando de un criollo ordenado en el Nuevo Reino de Granada, en dónde se soporta la afirmación de que Andrés Romero fue el primer clérigo mestizo de la región.

Podemos resumir la respuesta en una palabra: perspectiva. Desde la perspectiva de un historiador del siglo XXI, después de la investigación que realizamos, logramos ubicar el pasado indígena de Andrés Romero, lo que nos permitió comprender que fue mestizo de nacimiento. Esto también pudo constatar la perspectiva de Juan Rodríguez Freyle en *El carnero*, escrito entre 1636 y 1638, o Flórez de Ocaríz en las *Genealogías del Nuevo Reino*, que en sus investigaciones sobre Diego Romero vieron que su hijo Andrés Romero también era hijo de una indígena. Sin embargo, para el momento de vida de Andrés Romero, después de la dispensa de ilegitimidad, este ya podía constatar ante la ley que era un hijo legítimo y, al reconocer solamente su descendencia de su padre, este ya no era un mestizo, por lo que la sociedad después de su dispensa nunca lo reconoció como mestizo y él, en ningún momento, hizo referencia a dicho pasado. En síntesis, esta perspectiva *a posteriori* nos permite tener información sobre algunos momentos de vida de Andrés Romero, que nos dan pie para hablar sobre su pasado mestizo, como también de que fue el primer clérigo mestizo del territorio. Seguramente a Andrés Romero no le hubiera gustado que lo hubieran acusado de ser mestizo como lo estamos haciendo, y que, desde la perspectiva de la época, después de la dispensa, este dejó de serlo.

La participación de Andrés Romero junto a los estudiantes de la cátedra de lengua general del Seminario San Luis, en las discusiones sobre lenguas vernáculas, nos mostró la importancia que estas tuvieron para el rumbo de la historia eclesiástica durante el arzobispado de Zapata de Cárdenas en la década de 1580. Como vimos, la defensa principal que los estudiantes sostuvieron sobre las observaciones que los tres superiores de las órdenes sacerdotales tenían sobre la cátedra, fue que los regulares no se estaban quejando de la utilidad de la cátedra sino de la decisión de Zapata de Cárdenas de declarar vacantes todas las doctrinas, para poder asignarlas a clérigos que cumplieran con los requisitos reglamentados desde 1578. De esta forma, la cátedra sólo era la excusa para manifestar dicho

inconformismo. La pertinencia de rescatar ambos documentos es que son un ejemplo clave para entender el trasfondo de estas discusiones, representado en la disputa por el liderazgo de la Iglesia y la toma de decisiones en el proceso de evangelización, ya que definieron un líder, que fue el clero secular/institucional, y cambiarían la forma de evangelización en donde se rescató la importancia de que el indígena comprendiera el contenido del mensaje cristiano.

Sobre la identidad de Andrés podemos volver a mencionar el error de considerar, desde los ojos del siglo XXI, que defendió la postura a favor de la evangelización de lenguas vernáculas porque no quería que el dialecto de su madre fuera suprimido, por lo tanto, Andrés sin importar que hubiera utilizado estrategias de movilidad social como la dispensa, en el fondo seguía considerando su pasado indígena. Sin embargo, parece que no fue así. A nuestro modo de ver la finalidad de defenderlas, era de cierta manera, defender las distintas formas de «hispanización» que se presentaron en el período.

La «hispanización» deriva del concepto de *occidentalización* de Serge Gruzinski, en este hacemos referencia a la adopción de los usos y costumbres de un español, en los que se incluye la religión católica, el idioma, el ser partícipe en la sociedad que se estaba construyendo y entrar en la diferenciación jurídica de la época. En ese sentido, Romero creía que para que la evangelización fuera más efectiva, tenía que enseñarse en lenguas vernáculas, para acelerar el proceso de la aceptación de la religión y con ello paulatinamente irlos incluyendo al mundo español e ir acabando con los usos y costumbres de los indígenas asociados al paganismo, la ignorancia, la borrachera y el desorden. Creemos que esta defensa por la «hispanización», en el fondo, estaba relacionada con su propia trayectoria de vida, en la que él entendió cómo siendo mestizo logró entrar al mundo español, por lo que estaba convencido que otros más también podrían hacerlo, independientemente que en su caso fuera un hijo de un conquistador y que sus posibilidades fueron más elevadas.

Por último, el escenario de acción de Andrés Romero en su petición para el beneficio curado de la parroquia de Nuestra Señora de las Nieves corresponde a la segunda etapa del proceso de construcción, discusión y apropiación del mestizo en el siglo XVI, una etapa de «exclusión» que, en las décadas de 1570 y 1580, «indianizó» su imagen por lo que era asociado comúnmente a los usos y costumbres indígenas. Sin embargo, Andrés Romero ya era un español nacido en América, por lo que durante esta etapa, usó como estrategia de movilidad social y burocrática la identificación y apropiación de los valores de su padre,

conquistador del territorio, de quien Romero heredó lo *benemérito* y todas sus cualidades. Los testigos del interrogatorio en la probanza de méritos no se refieren a su pasado indígena ya que lo que importaba era su *calidad* como clérigo presbítero. Aquí las categorías de papelrealidad en la que los sujetos de la sociedad colonial a través de la escritura, como mecanismo productor de verdades públicas, mostraban lo que les convenía y ocultaban lo que les podía perjudicar en un futuro, desempeñaron un rol determinante. Cualquier parecido en la actualidad con un curriculum vitae. Romero usó estos recursos para poder acceder al beneficio curado, en el que ocultó su pasado indígena y resaltó la vertiente con la que estaba identificado. No obstante, relacionando esta petición del beneficio eclesiástico con la dispensa de ilegitimidad de 1564, si lo que sugerimos fue lo que sucedió, Andrés Romero desde la papelrealidad, ya era una verdad pública que él no era un mestizo. En este orden de ideas, en la petición que realizó en diciembre de 1588, Romero no ocultó nada, porque no tenía nada que ocultar, él era un criollo, clérigo, la sociedad que lo conocía (en este caso los testigos) daba fe de la condición que este tenía, por lo que no era necesario ocultar ningún detalle, porque desde 20 años atrás, Romero ya había abandonado su descendencia indígena.

Esta tríada que estudiamos, al menos en el caso particular de Andrés Romero, no nos puede llevar a la conclusión de la existencia de una construcción de una identidad mestiza que se identificó con el mundo español. Creemos que uno de los aportes que esta investigación tiene, en términos metodológicos desde las reflexiones de Joanne Rappaport, es que a través de la sustitución de las preguntas con las que se realizaban los estudios sobre mestizaje (qué es mestizo y quién es mestizo), por preguntas más contextuales (cuándo es mestizo y dónde se es mestizo), resaltamos la necesidad de hacer estudios diferenciado sobre el individuo, privilegiándolo sobre la generalidad, ya que puede llevarnos a varias imprecisiones.

No obstante, en esta propuesta, nosotros buscamos ir más allá del estudio particular de un individuo, y hemos propuesto cómo encontrarlos. Los *silencios* que puede despertar cierta documentación colonial, como las probanzas de méritos nos pueden permitir encontrar a personas que para la documentación colonial parecían españoles o criollos, pero que en su nacimiento fueron mestizos. Por eso propusimos agregarle a la propuesta de Rappaport, agregarle la palabra no a cada una de las preguntas, lo que nos permitía también entender las estrategias de movilidad social que estos usaron, por ejemplo, para acceder a un oficio civil

o eclesiástico. En definitiva, creemos que hemos dejado una herramienta que puede ayudar a futuras investigaciones a encontrar mestizos, siguiendo los *silencios* (o huellas en términos de Giovanni Levi) que estos nos pueden despertar.

Las categorías como el *personaje intermedio* y la *glocalidad* también fueron muy importantes a la hora de poder cumplir los objetivos específicos propuestos en esta investigación. El primero, en donde dejamos claro en nuestra introducción, la invitación que se hace de realizar investigaciones con este tipo de personajes que no responden necesariamente a la «historia desde arriba» o «desde abajo», o de los «vencedores» y «vencidos», simplemente queríamos estudiar un personaje intermedio que, si bien está inclinado más hacia «arriba», era un actor que no poseía mayor peso en la sociedad colonial, solo vivía en ella. De esta forma, ubicarlo en un contexto de *glocal*, basado en el planteamiento de Christopher Bayly sobre que «toda historia local, nacional o regional tiene que ser, en aspectos importantes, una historia global», nos permitió asignar el mismo grado de importancia a un proceso comparado, como a un simple individuo, destacando la pertinencia de su historia de vida para la historia eclesiástica neogranadina del siglo XVI, y quizá del continente, ya que no hemos logrado encontrar registros sobre otros clérigos mestizos ordenados sobre esta época. El uso de este concepto, puede ayudar a los investigadores a asignarles cierto grado de importancia a la relación entre las escalas estructural, coyuntural y episódica que antes no lo merecían, permitiendo enriquecer la variedad de los estudios que conciernen a la disciplina.

Referencias

Archivos

Archivo General de Indias (AGI), Sevilla

- Patronato real, 278.
- Casa de Contratación, 398B.
- Santafé, 234; 236.

Archivo General de la Nación (AGN), Bogotá

Sección Colonia (SC)

- Fondo Asuntos civiles, leg. 12; 16; 21; 29.
- Fondo Caciques e Indios, leg. 25; 32; 36; 57; 66; 69; 73.
- Fondo Conventos, 19; leg. 34.
- Fondo Curas y obispos, leg. 9.
- Fondo Historia Civil.
- Fondo Historia eclesiástica.
- Fondo Miscelánea (I), leg. 2; 18.
- Fondo Miscelánea (II), 68; 72; 76.
- Fondo Real Audiencia, leg. 10.

Sección Notarias (SN)

- Notaria primera, leg. 23; 34.

Fuentes impresas

Cartas de Indias. México: Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, 2007.

Covarrubias Orozco, Sebastián. *Tesoro de la lengua castellana* (1611). Madrid: Ediciones Polifemo, 2001.

Flórez de Ocáriz, Juan. *Genealogías del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1990.

«Las Siete Partidas de Alfonso X el Sabio». En *Pensamientopenal.com.ar*.
<http://ficus.pntic.mec.es/jals0026/documentos/textos/7partidas.pdf> (Consultado el 26/05/2017).

Piedrahita, Lucas. *Historia general de las conquistas del Nuevo Reino de Granada*. Cali: Carvajal, 1986.

Piferrer, Francisco. *Nobiliario de los Reinos y Señoríos de España*. Madrid: 1859, Tomo III. Real Academia Española. *Diccionario de Autoridades* (1726-1739). Madrid: Gredos, 1969. *Recopilación de leyes de los Reinos de las Indias* (1681). Madrid: Ediciones Cultura Hispánica, 1973.

Solórzano Pereira, Juan de. *Política Indiana*. Madrid: Ediciones Atlas, 1930.

Rodríguez Freyle, Juan. *El Carnero*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo. 1984.

Rodríguez Freyle, Juan. *El Carnero*. Perú: Biblioteca de Ayacucho, 1992.

Tejada y Ramiro, Juan. *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*. Madrid: Imprenta de Don Pedro Montero. 1853.

Recopilaciones documentales

Friede, Juan. *Fuentes Documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Biblioteca Banco Popular, 1976.

Konetzke, Richard. Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica (1493-1810). Madrid: CSIC, 1953.

Bibliografía

Alcalá Galiano, Antonio. *Historia de España desde los tiempos primitivos hasta la mayoría de la reina doña Isabel II*. Madrid: Imprenta de la sociedad literaria y tipográfica, 1844, Tomo III.

Arboleda, José María. *El Indio en la Colonia*. Bogotá: Prensas del Ministerio de Educación, 1948.

Ares Queija, Berta y Gruzinski, Serge, coord. *Entre Dos Mundos. Fronteras Culturales y Agentes Mediadores*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano Americanos, 1997.

- Arroyo, Luis O.F.M. *Comisarios Generales del Perú*. España: CSIC, 1950.
- Barnadas. Josep M. «La Iglesia católica en la Hispanoamérica Colonial». En Bethell, Leslie Ed. *Historia general de América Latina*, Tomo II, 185-207.
- Barrado Barquilla, José O.P., ed. *Los dominicos y el Nuevo Mundo siglos XVIII-XIX*. España: Editorial San Esteban, 1995.
- Bayly, Christopher. *El nacimiento del Mundo moderno: 1780-1914. Conexiones globales y comparaciones*. México: Siglo XXI, 2004.
- Brading, David. *Orbe Indiano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Bonet, Ramón. *Compendio de Derecho Civil*. Madrid: 1960, Tomo IV.
- Bonnett, Diana. «Entre el interés personal y el establecimiento colonial. Factores de confrontación y de conflicto en el Nuevo Reino de Granada entre 1538 y 1570». En *Historia Crítica*, No. 39 (Noviembre 2009): 52-67.
- Cendoya de Danel, Cristina. «Condiciones y obligaciones del Orden. El orden sacerdotal». En *Catholic.net*. Disponible en la Web: <http://es.catholic.net/op/articulos/6840/cat/378/condiciones-y-obligaciones-del-den.html>. (Consultado el 14/05/2017).
- Ciordia Vergara, Javier. «Datos y fuentes para el estudio de los seminarios conciliares en Hispanoamérica: 1563-1800». En *Anuario de Historia de la Iglesia*, No. 14 (2005): 239-300.
- Cobo Betancourt, Juan Fernando. «La erección de la Arquidiócesis y sus primeros esfuerzos evangelizadores. 1553 -1660». En *Arquidiócesis de Bogotá, 450: Miradas sobre su historia*. Jaime Alberto Mancera Casas, Carlos Mario Alzate Montes, Fabián Leonardo Benavides Silva (edit.). Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2015, 37-64.
- Cobo Betancourt, Juan Fernando. *Mestizos Heraldos de Dios. La ordenación de sacerdotes descendientes de españoles e indígenas en el Nuevo Reino de Granada y la racialización de la diferencia, 1573 – 1590*. Bogotá: ICANH, 2012.
- De la Hera, Alberto. *Evolución de las doctrinas sobre las relaciones entre la iglesia y el poder temporal*. Pamplona: Derecho Canónico, 1975.
- Díaz de la Guardia y López, Luis. «Datos para una biografía del jurista Pedro Murillo Velarde y Bravo». En *Espacio, Tiempo y Forma. Serie IV. Historia Moderna*. No. 14 (2001): 407-471.

- Dussel, Enrique D. *Historia General de la Iglesia en América Latina*. Salamanca: Ediciones Sígueme & CEHILA, 1983, Tomo I.
- El Vaticano. «La Celebración del Ministerio Cristiano». En *Catecismo de la Iglesia Católica*, Segunda Parte. Disponible en la Web: http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p2s2c3a6_sp.html. (Consultado el 14/05/2017).
- Friede, Juan. «Los Gémenes de la Independencia y el Origen del Criollismo». En *Monografías Sociológicas*, No. 5 (1960): 71-98.
- Gacto Fernández, Enrique. «La filiación no legítima en el Derecho Histórico Español». *Anales de la Universidad Hispalense*, 1965.
- García y García, Antonio. «La Donación pontificia de las Indias». En Borges, Pedro (ed.) *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (Siglo XV-XIX)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (Ed. B.A.C.) 1992, Vol.1, 33-47.
- Garcés, María Antonia. «"Los olvidados de la historia": Juana García y archivo alternativo de El Carnero». En *Revista de Estudios Colombianos*, No. 35 (2009): 31-44.
- Garraín Villa, Luis José. «El franciscano fray Luis Zapata de Cárdenas, segundo arzobispo de Santa Fé de Bogotá», en *Actas del Congreso: Franciscanos Extremeños en el Nuevo Mundo*. Guadalupe: Monasterio de Santa María de Guadalupe, 1986.
- González, Fernán E. *Poderes enfrentados. Iglesia y Estado en Colombia*. Bogotá: CINEP. 1997.
- Groot, José Manuel. *Historia civil y eclesiástica del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: A.B.C., 1953.
- Gruzinski, Serge. *El pensamiento mestizo. Cultura amerindia y civilización del renacimiento*. Bueno Aires: Paidós, 2007.
- Gruzinski, Serge. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México Español*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- Hering, Max. S. «Color, pureza, raza: la calidad de los sujetos coloniales». En Bonilla Heraclio, (ed.). *La Cuestión Colonial*, Parte IV, 451-470.
- Instituto Caro y Cuervo, *La cátedra de lengua muisca, restablecimiento*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 2015.

- Lavallé, Bernard. *Las promesas ambiguas*. Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993.
- Lavallé, Bernard. *Quito y la crisis de la alcabala 1580-1600*. Lima: Corporación Editorial Nacional, 1997.
- Lee López, Alberto. *Clero Indígena en el Arzobispado de Santafé en el siglo XVI*. Bogotá: Boletín de Historia y Antigüedades, 1963.
- Lohmann, Guillermo. *Los americanos en las Órdenes Nobiliarias*. Madrid: CSIC, 1993, Tomo I.
- López Rodríguez, Mercedes. «Los hombres de Dios en el Nuevo Reino: Curas y frailes doctrineros en Tunja y Santafé». En *Historia Crítica*, No. 19 (1999): 107-135.
- López Rodríguez, Mercedes. *Tiempos para Rezar y Tiempos para Trabajar. La Cristianización de las comunidades muiscas durante el siglo XVI*. Bogotá: ICAHN, 2001.
- Mann, Michael. *Las fuentes del poder social. Una historia del poder desde los comienzos hasta 1760 d.C.* Madrid: Alianza Editorial, 1986, vol.1.
- Marín Tamayo, John Jairo. *La construcción de una nueva identidad en los indígenas del Nuevo Reino de Granada. La producción del catecismo de Fray Luis Zapata de Cárdenas (1576)*. Bogotá: ICANH. 2008.
- Martínez López-Cano, María del Pilar. «La administración de la bula de la Santa Cruzada en Nueva España (1574-1659)». En *Historia Mexicana*, Vol. 62, No. 3 (Enero-Marzo 2013): 975-1017.
- Mazín Gómez, Óscar et ál. *Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de México*. México: El Colegio de Michoacán, 1999, Vol. II.
- Medina, Medófilo. *Juegos de rebeldía. La trayectoria política de Saúl Charriz de la Hoz (1914-)*. Bogotá: Cindec, 1997.
- Mejía Pavony, Germán. *La ciudad de los Conquistadores*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2012.
- Morales Hoger, Miguel. «La dispensa de Ilegitimidad en el Derecho Canónico y su proyección en el Derecho Histórico Chileno». Trabajo de Grado, Universidad de Chile, 2007.
- Mörner, Magnus. *La mezcla de Razas en la historia de América Latina*. Buenos Aires: Ed. Pardo, 1969.

- Olaechea, Juan B. *El Mestizaje como gesta*. Madrid: Editorial Mapfre, 1992.
- Oltra Moltó, Enrique. *El Hijo Ilegítimo no natural. (Su situación jurídica)*. Madrid: Editorial Montecorvo S.A, 1976.
- Ots Capdequi, José María. *España en América. Las instituciones Coloniales*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1948.
- Parrado Pardo, Érika Paola. «El reino de Dios en la tierra: Los casos de Suta, Tausa y Cucunubá». Trabajo de Grado, Universidad Javeriana, 2016.
- Pérez Pérez, María Cristina y Muñoz Arbeláez, Santiago. «Perspectivas historiográficas: entrevista con el profesor Giovanni Levi». En *Historia Crítica*, No. 40 (enero-abril 2010): 197-205.
- Pérez Puente, Leticia. «La creación de las cátedras públicas de lenguas indígenas y la secularización parroquial». En *Estudios de Historia Novohispana*, No. 41 (julio-diciembre 2009): 45-78.
- Ponce Leiva, Pilar. «Versatilidad social y poderes múltiples en la América colonial». *Nuevo Mundo. Mundos Nuevos*. Disponible en la web: <https://nuevomundo.revues.org/3231> (Consultado el 25/04/2017).
- Rappaport, Joanne. «Letramiento y mestizaje en el Nuevo Reino de Granada». En *Dialogo Andino – Revista de Historia y Geografía y cultura Andina*, No. 46 (marzo 2015): 9-26.
- Rappaport, Joanne. «"Quién es mestizo" descifrando la mezcla racial en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI y XVII». En *Varia Historia, Belo Horizonte*. Vol. 25, No. 41 (2009): 43-60.
- Romero, Mario Germán. *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia, 1960.
- Rosenblat, Ángel. *La población indígena y el mestizaje en América*. Buenos Aires: Editorial Nova, 1954, Tomo II.
- Santofimio, Rodrigo. «Juan de los Barrios (1553-1569): primer arzobispo en la jurisdicción del Nuevo Reino de Granada y la experiencia institucional de aculturación». En *Revista de Antropología y Sociología Virajes*, Vol. 17, No. 1 (enero-junio 2015), 277-303.
- Sanz Serrano, Rosa. «Análisis de las principales fuentes para el estudio de la presencia de los godos en el Imperio romano: de Adrianópolis al Saco de Roma». *Los Visigodos y el Reino*

- de Toledo*. <https://www.youtube.com/watch?v=YASnEDuDnkU> (Consultado el 25/05/2017).
- Sanz Serrano, Rosa. «La excomunión como sanción política en el Reino Visigodo de Toledo». En *Antigüedad y cristianismo: Monografías históricas sobre la Antigüedad tardía*, No. 3 (1986): 275-288.
- Sanz Serrano, Rosa. «Los visigodos entre Barcino y Toletum: La herencia de la hija del Austro (Gala Placidia) y el rey del Aquilón (Ataúlfo)». *Los Visigodos y el Reino de Toledo*. <https://www.youtube.com/watch?v=tcnHg-zvsbQ> (Consultado el 25/05/2017).
- Salazar, José Abel. *Los estudios eclesiásticos superiores en el Nuevo Reino de Granada (1563-1810)*. Madrid: CSIC, 1946.
- Seed, Patricia. «Exploration and Conquest». En Thomas H. Holloway (ed.). *A Companion to Latin American History*. Oxford: 2010, 73-88.
- Traslosheros, J. E. *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La audiencia del arzobispado de México, 1528-1668*. México D.F.: Editorial. Porrúa. 2004.
- Wambaugh, Eugene. «Las Siete Partidas». En *Harvard Law Review*, 1933 (abril): 1054-1058.
- Zambrano Escovar, Marta. *Trabajadores villanos y amantes: encuentros entre indígenas y españoles en la ciudad letrada. Santafé de Bogotá (1550-1650)*. Bogotá: ICANH, 2008.

Resumen:

El mestizaje y su relación con la historia eclesiástica del Nuevo Reino de Granada en el siglo XVI, ha sido un tema que ha recobrado un interés en la disciplina histórica. La presente investigación busca analizar ambos fenómenos desde una perspectiva microhistórica entre 1564 y 1590. A través de la trayectoria de vida de Andrés Romero, primer clérigo mestizo del territorio (1565) se comprenderá el mestizaje como un fenómeno flexible y ambiguo, del que depende el contexto en el que se enunciaba al mestizo, más no quién era el mestizo. De igual forma, se pretende ubicar el lugar de este individuo en la historia eclesiástica de la región, preguntándonos cuál fue su influencia en los dos primeros arzobispados del Nuevo Reino de Granada en términos de la evangelización del territorio. Debido a las respuestas que esta historia de vida nos puede dar, proponemos una nueva metodología para analizar el mestizaje y repensar la historia de la Iglesia en el mundo colonial.

Abstract:

Miscegenation and its relationship with the New Kingdom of Granada ecclesiastical history, has been a subject of recent achieved interest in history as a discipline. This particular research aims at analyzing both elements from a micro historical perspective, between the years 1564-1590. Throughout Andres Romero's life history, the first mestizo cleric of the territory (1565), miscegenation will be understood as a flexible and ambiguous phenomenon that depends on the context and the mestizo's place of enunciation, and not on who was the mestizo itself. Simultaneously, this research pretends to locate this individual within the region's ecclesiastical history to answer the question: What was his influence in the two of the first archiepiscopates in the New Kingdom of Granada in terms of evangelization? Based on the answers that this life's history could show us, we will propound a brand new methodology to analyze miscegenation and reconsider the ecclesiastical history within the colonial period.