

**EL PROYECTO REGIO DE LA EVANGELIZACIÓN EN LA PROVINCIA DE
PAMPLONA: LOS PUEBLOS DE SILOS Y LABATECA (1570 - 1623)**

LEONARDO FABIÁN GARCÍA RINCÓN

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

ESCUELA DE HISTORIA

BUCARAMANGA

2009

**EL PROYECTO REGIO DE LA EVANGELIZACIÓN EN LA PROVINCIA DE
PAMPLONA: LOS PUEBLOS DE SILOS Y LABATECA (1570 - 1623)**

LEONARDO FABIÁN GARCÍA RINCÓN

Trabajo de grado para optar por el título de Historiador

Director

JAIRO GUTIERREZ RAMOS

Doctor en Historia

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

ESCUELA DE HISTORIA

BUCARAMANGA

2009

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer primeramente a mi familia por el apoyo incondicional que me ha dado a lo largo de mis estudios, en especial a mi madre. Expreso mi profunda gratitud al conjunto de los profesores de la Escuela de Historia de la Universidad que contribuyeron en mi proceso de formación, especialmente a Juan Alberto Rueda, Armando Martínez Garnica y mi director Jairo Guetierrez Rámos. Agradezco también a todos los amigos que me apoyaron en los momentos de dificultades económicas, a Fausto Román Fonseca y su familia, Ivón Calderon, Juan Pablo Villamizar y otros tantos que me animaron. Manifiesto mi cordialidad al señor Orlando Patiño, quien me acogió en su casa durante mi estadía en Bogotá. Declaro también agradecimientos a la profesora Ivonne Suárez, quien me brindó la oportunidad de trabajar en sus proyectos de organización de archivos. Finalmente, expreso mi gratitud hacia Lisis Andrea Badillo, por su amistad sincera, y toda su familia.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN.....	1
1. EL PROYECTO EVANGELIZADOR EN LA AUDIENCIA DEL NUEVO REINO DE GRANADA.....	4
1.1. Los “perjuicios” a los españoles y los “agravios” a los naturales.....	6
1.2. “Descargar la real conciencia”.....	11
1.3. Jueces de Su majestad que descargaran la real conciencia.....	14
1.4. La Junta de autoridades regias y eclesiásticas de 1574.....	20
2. EL RÉGIMEN DE LA ENCOMIENDA Y LOS PUEBLOS DE INDIOS EN LA PROVINCIA DE PAMPLONA.....	28
2.1. La encomienda: institución económica con obligaciones religiosas.....	30
2.2. Pueblos de indios con traza urbana.....	39
3. LA “DOCTRINA” Y “POLICÍA” CRISTIANAS: LOS CASOS DE LOS PUEBLOS DE INDIOS DE SILOS Y LABATECA.....	52
3.1. Los pre-supuestos políticos.....	54
3.2. La “doctrina” en los pueblos de indios.....	65

3.3. Iglesias doctrineras con imágenes y ornamentos.....	72
3.4. Los sacramentos y la “policía cristiana”.....	79
3.5. Las dificultades en el aprendizaje de la lengua.....	85
4. CONCLUSIONES.....	88
5. BIBLIOGRAFÍA.....	90

RESUMEN

TITULO: EL PROYECTO REGIO DE LA EVANGELIZACIÓN EN LA PROVINCIA DE PAMPLONA: LOS PUEBLOS DE SILOS Y LABATECA (1570 - 1623)*

AUTOR: LEONARDO FABIÁN GARCÍA RINCÓN**

PALABRAS CLAVES: Evangelización, Provincia de Pamplona, Silos, Labateca

DESCRIPCIÓN:

La evangelización de las comunidades indígenas fue un proyecto regio que se aplicó en la provincia de Pamplona por lo menos desde 1570. En efecto, la política de la Corona buscaba la consolidación de su autoridad real y propiciar las condiciones pertinentes para realizar el proyecto religioso. Entre las medidas figuraban la consolidación de la Real Audiencia, el establecimiento de una jerarquía eclesiástica, la regulación del régimen de la encomienda, la creación de pueblos de indios en donde “congregar” a la población indígena, la adopción de la pedagogía catequística, la construcción de iglesias doctrineras (con imágenes y ornamentos), la administración de los sacramentos y la implantación de la “policía cristiana”.

El estudio de este proceso permite aprehender cómo se arraigaron las devociones católicas españolas en las conciencias de los nativos. En consecuencia, se formaron nuevas actitudes religiosas en los indígenas. Por ejemplo, se les enseñó la “santidad”, el “temor”, la “veneración” y “devoción” con que debían percibir las cosas sagradas de las iglesias. Esto ayuda a comprender la fuerte religiosidad que manifestaron los indígenas en los siglos posteriores (XVII y XVIII), y que los aferró a los pueblos de indios. Lejos de ser un proceso estrictamente religioso, la evangelización produjo nuevas formas de vida social que permitió la incorporación de los indígenas a la sociedad indiana.

A partir de los casos particulares de algunos pueblos de la provincia de Pamplona entre 1570 y 1623, se pudo concluir que la evangelización transformó a los indígenas en gente política, moral y religiosa. Luego los indios dejaron de ser lo que eran, y se convirtieron en “vasallos” del Rey castellano y “buenos cristianos” católicos ante las autoridades regias y eclesiásticas.

* Trabajo de Grado. Modalidad investigación.

** Facultad de Ciencias Humanas, Escuela de Historia, Director: Jairo Gutierrez Ramos.

SUMMARY

TITLE: ROYAL PROJECT OF EVANGELIZATION IN THE PROVINCE OF PAMPLONA: THE VILLAGES OF SILOS AND LABATECA (1570 - 1623)

AUTHOR: LEONARDO FABIÁN GARCÍA RINCÓN**

CLUE WORDS: Evangelization, Province of Pamplona, Silos, Labateca

DESCRIPTION:

The evangelization of indigenous communities was a royal project which was implemented in the province of Pamplona at least since 1570. Indeed, the politics of the Crown sought the consolidation of royal authority and foster the appropriate conditions to perform the religious project. The measures included: the consolidation of the Royal Court, the establishment of an ecclesiastical hierarchy, the regulation of the encomienda system, the creation of Indian villages for get together the indigenous population, the adoption of catechetical pedagogy, the building of the doctrinaires churches (with pictures and ornaments), the administration of the sacraments and the implementation of the "Christian police".

The study of this process can grasp how the Spanish Catholic devotions took root in the minds of the natives. Consequently, new religious attitudes were formed in Indians. For example, they were taught the "sanctity", "fear", "veneration" and "devotion" that should receive the rites of the churches. This helps explain the strong indigenous religiosity expressed in the following centuries (XVII and XVIII), and that clung to the Indian villages. Far from being a purely religious process, evangelization produced new forms of social life that allowed for the incorporation of Indians into the Indian society.

Based on the particular circumstances of some villages in the province of Pamplona between 1570 and 1623, it was concluded that the evangelization transformed the natives in political, moral and religious people. Then the Indians were no longer what they were, and became "vassals" of the Castilian king and "good Christians" Catholic to the royal and ecclesiastical authorities.

* Graduation Project. Research.

** Faculty of Human Sciences, School of History, Director: Jairo Gutierrez Ramos.

INTRODUCCIÓN

Pese a que la evangelización de las comunidades indígenas fue un proyecto regio que se aplicó en la provincia de Pamplona por lo menos desde 1570, existe un relativo desconocimiento de la cuestión. No obstante, su importancia es vital para comprender cómo se arraigaron las devociones católicas españolas en las conciencias de los nativos. Lejos de ser un proceso estrictamente religioso, la evangelización produjo nuevas formas de vida social que permitió la incorporación de los indígenas a la sociedad indiana. Esto desde luego, en el contexto del mestizaje, en el cual se implantaban las instituciones políticas y sociales españolas, las creencias cristianas y la lengua castellana, al mismo tiempo que se las adaptaba a las nuevas circunstancias.

Frente a un problema de tal envergadura, se planteó el siguiente interrogante: ¿cómo fue posible que la evangelización pudiera llevarse a cabo? La pregunta misma sugería que no sólo se trataba de una labor religiosa sino también de una empresa política que involucraba conjuntamente a la jerarquía eclesiástica y las autoridades regias de la época. Al realizar una lectura crítica de documentos de finales del siglo XVI y principios del XVII, se aseveró que se trataba de un auténtico proyecto de la Corona castellana para poner en orden sus provincias y cumplir con las obligaciones espirituales contraídas con la Santa Sede. Es en este sentido que se ha conceptualizado la evangelización como una política de la Corona, en la que intervinieron nociones políticas, jurídicas, morales y hasta teológicas que crearon diversos modos de representar a los indígenas y el mismo adoctrinamiento.

En los documentos de la época, la implantación del sistema de creencias católico en las comunidades étnicas aparece ligado a múltiples problemas. Entre ellos cabe destacar los siguientes: la política de la Corona de aminorar los privilegios de los encomenderos, el imperativo de tasar de los tributos, la consolidación de la Real Audiencia, la realización de las *visitas* como mecanismo de control de las relaciones entre españoles y naturales, la creación de los *pueblos de indios*, las iniciativas por instaurar la “*policía cristiana*”, el asentamiento de las ordenes religiosas, la consolidación del Arzobispado de Santa fe, y la adopción de la pedagogía catequística. Así, con la realización del presente trabajo se espera contribuir al conocimiento de la evangelización de las comunidades indígenas en la provincia de Pamplona. Lo que se procuró, desde el principio, fue realizar una *investigación de tipo descriptiva*. Al escribir este trabajo, se pretendió hacer énfasis en dos aspectos del mismo proceso: de una parte, las normas que establecían las condiciones y los procedimientos que debían ejecutarse para evangelizar a los nativos, y de otra, las realidades que se presentaban en la provincia, que no correspondían exactamente con lo preceptuado. El procedimiento permitió finalmente una aproximación al impacto real que tuvo el proyecto regio de la evangelización.

Para tal efecto, se seleccionaron dos pueblos de todos los que se redujeron en 1623 y fueron posteriormente disueltos a finales del siglo XVIII: Silos y Labateca. En ellos se agregaron los repartimientos que conformaban la “doctrina de Los Paramos” y el “Valle de Los Locos”. Se han mencionado además otros pueblos por motivo de la carencia de fuentes de finales del XVI, y que obligaba utilizar cualquier referencia disponible. El periodo estudiado (1570-1623) corresponde, en términos generales, a los inicios de la evangelización en la provincia y el asentamiento definitivo de los indios en pueblos. Después de la fecha se realizaron dos visitas mas -en 1641 y 1657-; pero la extensión de sus expedientes impide analizarlos detenidamente e incluirlos en este trabajo aproximativo.

El texto presentado es el resultado de contrastar las fuentes documentales disponibles de la época (critica de fuentes), tanto aquellas editadas como las inéditas. Aquí se

incluye principalmente las *Fuentes documentales* de Friede, las *Lecturas de historia colonial* de Colmenares, el *Primer Libros de Actas del cabildo de la ciudad de Pamplona*, y los expedientes de los fondos *Visitass y Caciques e indios* del Archivo General de la Nación (AGN).

1. EL PROYECTO EVANGELIZADOR EN LA AUDIENCIA DEL NUEVO REINO DE GRANADA

Con la llegada de las huestes españolas al territorio central de la actual Colombia sobrevino la des-estructuración de las sociedades nativas y la implantación de un nuevo orden social y político. La “Conquista” permitió entonces poner en obediencia a los “bárbaros” “infieles” que habitaban las tierras recién descubiertas y “ganar” sus territorios para la Corona de Castilla. Todo esto se orientaba a efectuar la apropiación de las riquezas indígenas mediante el rescate de botines que beneficiaría a los conquistadores, los agentes comerciales que financiaban las expediciones y la Corona misma. La legitimidad de esta empresa militar, económica y política había sido establecida anteriormente a través de las bulas papales, las cuales concedieron a los soberanos castellanos el dominio de los nuevos territorios con la condición de que procuraran instruir en la “fe católica” y las “buenas costumbres” a las gentes que allí habitaban.

Sin embargo, las circunstancias mismas en las que aconteció la conquista de los territorios étnicos, como los “excesos” y “mal tratamientos” hacia los indígenas, generaron una serie de conflictos jurídicos y morales. Si se afianzaban los intereses particulares de los conquistadores -convertidos luego en encomenderos- se habrían lesionado algunas de las atribuciones de la Monarquía castellana, incluyendo su propósito evangelizador. Ello representaba entonces un “agravio” a la “real conciencia”. Como salida a esa situación, la Corona emprendió una política mediante la cual buscaba la consolidación de su autoridad real y propiciar las condiciones pertinentes

para llevar a cabo el proyecto religioso. Entre las medidas figuraban la regulación del régimen de la encomienda, la protección de los nativos, el envío de misioneros que realizan la labor pastoral y el establecimiento de una jerarquía eclesiástica.

Pero para poder realizar estas iniciativas y otras afines, la Corona se vio abocada a instaurar primero una Real Audiencia como medida para poner en orden la tierra conquistada. Un control más riguroso de la administración indiana sobre las encomiendas que poseían los españoles posibilitaría el cumplimiento de las obligaciones del soberano castellano con la Cristiandad. El adoctrinamiento de los naturales en “las cosas de la fe” y la política de “buen tratamiento” constituía la legislación desagraviante de la real conciencia. Así, la Audiencia -como tribunal de justicia y gobierno que representaba la persona del Rey- debía regular las relaciones entre españoles e indígenas, lo cual era entendido como un gran “servicio” que se prestaba a “Dios Nuestro Señor y su majestad”.

De acuerdo a las anteriores premisas, lo que se intenta en este primer capítulo es mostrar cómo el proyecto religioso llegó a ser efectivamente una política de la Audiencia de Santafé entre 1550 y 1575. Ello permitirá comprender en qué sentido la evangelización de los naturales era una política de la Corona y los tropiezos que tuvo durante sus inicios en el Nuevo Reino de Granada. La presentación se detendrá fundamentalmente en la lucha de intereses, argumentos jurídicos y morales que enfrentó, de una parte, a los encomenderos -quienes defendían sus pretensiones sobre los indígenas-, y de otra, a los funcionarios regios y religiosos que se propusieron impulsar políticamente la labor pastoral.

En un primer apartado se expondrá cómo la política de la Corona se abrió paso entre las suplicaciones de los encomenderos que manifestaban los “perjuicios” que les ocasionaban las Nuevas Leyes de 1542 y las reclamaciones de los religiosos que denunciaban los “agravios” a los naturales. En el segundo apartado se observará cómo los reclamos de los frailes acentuaban la idea de que los españoles tenían “cargo” de conciencia por los daños hechos a los nativos, y como ello cargaba la conciencia del Rey. En el tercer apartado se detallará cómo el “descargo de la real

conciencia” era un asunto que involucraba a la Audiencia como autoridad regia delegada. Finalmente, se puntualizará en la Junta de autoridades regias y eclesiásticas de 1574 como un acontecimiento que marcó un derrotero en la política evangelizadora en el Nuevo Reino.

1.1. LOS “PERJUICIOS” A LOS ESPAÑOLES Y LOS “AGRAVIOS” A LOS NATURALES

Tras la campaña realizada por fray Bartolomé de Las Casas que denunciaba las “crueldades” y “estragos” que perpetraban los conquistadores con los indígenas, la Corona actuó promulgando las Nuevas Leyes de Barcelona de 1542. Para Las Casas, las conquistas contra los nativos significaron la destrucción de los “reinos” del “nuevo mundo de las Indias”, los cuales habían sido encomendados por el Sumo Pontífice a los reyes de Castilla para que los rigieran y gobernaran temporal y espiritualmente. De allí se desprendían las numerosas aflicciones de los indios, generadas por violencias inauditas que habrían dejado despobladas numerosas islas y provincias de tierra firme como consecuencia. El caos generado por las huestes habría impedido además el cumplimiento de la misión apostólica que legitimaba el dominio de la Corona de Castilla sobre el Nuevo Mundo.

Precisamente, las Nuevas Leyes intentaban proveer justicia a los indios agraviados por las conquistas. Estas leyes pretendían regular las acciones de los conquistadores, y propiciar la “conservación” y el “buen trato” de los indios. Se prohibió entonces la esclavización de los naturales. Sin embargo, el punto álgido de las leyes fue indudablemente la encomienda. Al respecto, se mandaba que los repartimientos con excesivo número de indios fueran reducidos brevemente a una cantidad “moderada” y los demás puestos en la Real Corona. Los oficiales de justicia, de la Real Hacienda y cargos del ramo religioso serían igualmente apartados de las encomiendas otorgadas. La razón de estas medidas estaba al parecer en los “desórdenes en el tratamiento de los dichos indios”¹.

1 Véase el texto original de las Nuevas Leyes de 1542 y las reacciones que suscitó en COLMENARES, Germán, y MELO, Jorge Orlando. *Lecturas de historia colonial II: las Leyes Nuevas y su promulgación en la Nueva Granada (1542-1550)*. Bogotá: Universidad de los Andes, 1968.

Luego la existencia de la encomienda debía quedar supeditada a las limitaciones jurídicas, políticas y morales impuestas por la Monarquía española. Así pues, una norma permitiría confiscar los repartimientos de los antiguos conquistadores en caso de comprobarse “sus excesos y malos tratamientos” hacia los indios. En últimas, las Nuevas Leyes conducirían a la desaparición de la encomienda como institución. De allí que ninguna autoridad regia (Virrey, Gobernador o Audiencia) podría encomendar indios por vía de renunciación, donación, venta, vacancia o herencia, sino que al morir el encomendero debían pasar a la Real Corona². Con esta política la Corona intentaba aminorar los daños ocasionados a los indios.

No obstante, la aplicación de este conjunto de normas en las Indias estuvo supeditada a la resistencia de los encomenderos. Por ejemplo, el 16 de agosto de 1544, los alcaldes ordinarios y regidores del cabildo de Popayán se pronunciaron contra las Nuevas Leyes, argumentando que habían “muchas causas evidentes para no se poder guardar y cumplir”. Para ellos, se habían “recrecido muchos derramamientos de su propia sangre e intolerables trabajos, así por la tierra ser muy fragosa y montuosa”. Según impugnaban, si se quitaban los indios a los encomenderos cesaría todo “bien y orden, así en lo divino como en lo humano”, dado que los indios eran salvajes y caníbales. Apelaban además la posesión de los indios como parte del derecho a sustentarse y como contraprestación de los servicios ofrecidos a Su Majestad³.

Premisas semejantes arguyeron los procuradores de Santafé, Tunja, Vélez y Panches mediante una suplicación ante Miguel Díez de Armendáriz el 3 de febrero de 1547. A su parecer, la Leyes Nuevas habían sido proveídas con “siniestra relación” puesto que eran “en muy gran daño e intolerables perjuicios” de los españoles. De aplicarse aquellas leyes, el Reino no se habría de “sustentar ni perpetuar”. Relataban además que para pacificar y poner a los indios en “servidumbre y obediencia” había sido

Disponibile en Internet: <http://www.lablaa.org/blaavirtual/historia/colonia2/indice.htm>

2 *Ibid.*

3 Acta de la sesión celebrada por el cabildo de Popayán para su suplicar de las leyes Nuevas (16 de agosto de 1544). FRIEDE, Juan. *Documentos inéditos para la historia de Colombia*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia, 1960. Tomo VII (1543-1544). p. 224-226

necesario conquistarlos ferozmente, pues eran “caribes y herbolarios”, “gente muy indómita”, “enemigos de nuestra santa fe católica y nuestros”. De ese modo, afirmaban que los castigos a los indios se habían hecho con “buen celo e intención de servir a Su Majestad y pacificar la tierra”⁴. Por consiguiente, la encomienda debía mantenerse como institución que permitiría garantizar la sustentación de las ciudades y la pacificación de las provincias del Nuevo Reino.

Pero frente a los privilegios que defendían los encomenderos, las acusaciones de los frailes reprendían las brutalidades de las conquistas. Así, en un carta enviada al Rey desde Santafé el 20 de agosto de 1550, el custodio de los franciscanos, fray Jerónimo de San Miguel, proporcionaba una representación terrorífica de las realidades de las Indias. Eran “tantas y tan grandes crueldades” las que infringían los españoles a los indígenas, que cuestionaba “que en corazón cristiano cupieran tan crueles y fieras inhumanidades”. Según relataba, a...

“[...] unos los han quemado vivos; otros, les han con muy grande crueldad cortado las manos, narices, lenguas y otros miembros; otros, es cierto haber ahorcado gran número de ellos así de hombres como mujeres; otros, se dice, que han aperreado indios y destetado mujeres y hecho otras crueldades [...]. Estos son los servicios que acá a Vuestra Alteza se hacen y por los cuales piensan ser remunerados”⁵.

Lejos de desvanecerse, las violencias de los españoles se prolongaban una vez los indios estuviesen pacificados. Según informaba el fraile, las crueldades surgían en el momento de cobranza de los tributos, pues al no ser tasados, no se pedían según las posibilidades de los indios “sino la insaciable codicia de los encomenderos”. Así pues, no había quien descargara “la conciencia de Vuestra Alteza” más que unos pocos miembros de la Audiencia.

Ante ese panorama social y político convulsionado, la Audiencia habría tenido que

4 Súplica de los procuradores de Santafé, Tunja, Vélez y Panches ante Díez de Armendáriz del 3 de febrero de 1547. *Ibid.*, Tomo VIII (1545-1547). p. 238 y ss.

5 Mensaje de fray Jerónimo de San Miguel al Rey, Santafé, 20 de agosto de 1550. FRIEDE, Juan. *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada: desde la instalación de la Real Audiencia de Santa fe* Bogotá: Banco Popular, 1975. Tomo I 1550-1552; p. 35

ceder a la lógica y presión de los encomenderos según informaban los licenciados Juan de Galarza y Beltrán de Góngora tres meses después. Los oidores señalaban cómo Díez de Armendáriz había tenido que restituir “en sus indios y haciendas” a los antiguos conquistadores que habían sido despojados por Alonso Luis de Lugo. Anotaban además que habían entendido en no ejecutar lo mandado por la Corona porque convenía “así a la pacificación, quietud, y buen asiento” de la tierra. De suerte que, si se aplicaban las ordenanzas regias, habrían tenido que quitar los repartimientos a muchos pobladores que en nombre de Su Majestad habían servido en el Nuevo Reino⁶.

Una real cédula al año siguiente expresaba que no se había realizado la tasación de los tributos que los indios debían dar a los españoles que residían en el Nuevo Reino, ni se había instruido a los naturales en las “cosas” de la fe. Antes bien, la mayoría eran “gentiles por bautizar”, sin que los encomenderos tuvieran “cuidado de su conversión e instrucción”. Al respecto, en el Nuevo Reino no se habían “ejecutado ni cumplido” las leyes y provisiones dadas para la tasación. Asimismo, los encomenderos no tenían clérigos ni religiosos que instruyeran a los indios, procuraran darles conocimiento de Dios y atraerlos al gremio de la Iglesia. En ese sentido, la Real Audiencia debía fijar la tasación, asegurándose que no fuese “excesiva y en agravio de los naturales”. Esto debía ser decisivo para “la buena orden de la dicha conversión e instrucción de los dichos naturales”⁷.

Empero, poco o nada se pudo avanzar en la tasación de los tributos y en la conversión de los indios. De allí que fray Juan de Santo Filiberto Menor -otro franciscano- reprendiera moralmente a los españoles en una carta enviada al Rey desde Santafé el 3 de febrero de 1553. Según su testimonio, no dejaba de pregonar la condenación de aquella gente y que “desaquitasen(*) sus conciencias”, pues hasta ese instante no habían hecho sino “desollar” a los indios. En concreto, los encomenderos no desistían de sacar los tributos a los indios. Esta situación se veía agravada por la complicidad de

6 Carta de los licenciados Galarza y Góngora al Rey, Santafé, 10 de noviembre de 1550. *Ibíd.*, p. 50

7 Cédula de don Carlos a la Real Audiencia de Santafé, Valladolid, 20 de julio de 1551. *Ibíd.*, p. 134

los clérigos, quienes no se habían dado a la tarea de apercibirles sus conciencias. Éstos no eran más que “unos idiotas y frailes apóstatas” que no habían pretendido más que “trasquilar[los]” y tenerlos en “ceguedad”⁸.

El fraile manifestaba además la negativa de los encomenderos a reconocer que estaban obligados a restituir lo habido de los indios, pese a que no habían cumplido nada de lo que Dios y Su Majestad mandaban. Al parecer, los encomenderos le alegaban que como el Rey tomaba los quintos, ellos podían tomar los tributos. Pero el fraile defendía el “justo título” y “derecho” del monarca, pues era poseedor “bonafide”(**) por cuanto descargaba en ellos -los encomenderos- su obligación cristiana y no estaba informado del engaño que le hacían. Así, de la Conquista los españoles no habrían merecido ningún premio por “no haber guardado la intención de su Rey”, ni haber querido “aumentar la fe de Jesucristo”. Por el contrario, al “henchir sus bolsa” se habrían hecho “dignos” de muy graves penas ante el Rey y del infierno en el juicio de Dios. No podía ser absueltos si no restituían lo que habían tomado de los indios⁹.

Todo esa concepción jurídica apremiaba a la Corona a evitar cualquier “daño” (o “agravio”) hacia los indios. De allí que en 1554 una real cédula prohibiera hacer “entradas”, “rancherías” o “descubrimientos con mano armada”. También se ordenaba hacer la tasación de los tributos “con toda brevedad”, poniendo en ello “gran diligencia”. Pero más aún, se mandaba beneficiar a los religiosos en la labor pastoral: los miembros de la Audiencia debían ayudar a los frailes que estuvieran ocupados en la instrucción y conversión de los naturales. Por su parte, el Rey se comprometía a enviar más religiosos a las Indias para adelantar tan “santa obra”¹⁰.

8 Carta de fray Juan de Santo Filiberto Menor al Rey, Santafé, 3 de febrero de 1553. *Ibid.*, Tomo II 1553-1555; p. 28 (*) Quizás “dasaquitar” pueda leerse como “desquitar” en el sentido de “reintegrar lo perdido” o “restaurar una pérdida”. Sin embargo, es dudosa cualquier afirmación al respecto.

9 *Ibid.*, p. 31-32. (**) El “bona fides” (o principio de “buena fe”) es la condición de honradez o rectitud de una conducta y que supone el cumplimiento de las obligaciones que asumen las partes mediante un acuerdo.

10 Cédula para la Real Audiencia de Santafé, Valladolid, 10 de mayo de 1554. *Ibid.*, p. 149-151

1.2. “DESCARGAR LA REAL CONCIENCIA”

De las acusaciones de los frailes surgió una idea que a la postre legitimaría jurídica y moralmente el proyecto religioso en las Indias. De acuerdo a ésta, los españoles tenían cargo de conciencia al no haber cumplido la misión cristiana de evangelizar a los indios, quienes según Las Casas poseían las dotes mentales y morales para cualesquier doctrina y conocimiento. Al hallarse los españoles con cargo de conciencia por sus castigos injustificados hacia los indios, habrían cargado consigo la conciencia del Rey. Este alegato que fue sostenido por juristas y dominicos en el Consejo de Indias, acentuaban que era imperioso “descargar” la conciencia real culposa por el mal servicio prestado a Dios. Las Nuevas Leyes se plantearon expresamente éste propósito al estimar como política fundamental “el servicio de Dios nuestro señor y el aumento de su santa fe católica”¹¹.

En el caso del Nuevo Reino de Granada, la carta de fray Juan de Santo Filiberto Menor de 1553 expresa notoriamente esta noción sobre la evangelización de los indígenas. Según el fraile, el vínculo que unía a los religiosos con el Rey estaba en la confianza que el monarca depositaba en aquellos para “el descargo de su real conciencia” en lo relacionado a “los naturales de estas partes de las Indias”. Por esta causa, la obligación que les competía era comprometerse en la doctrina y conversión de los indios. Debían corresponder a la intención propia de la Corona, y no permitir que corriese peligro “la obra de Dios” mediante la cual numerosas almas gozarían su “gloria”. Su Majestad habría de tener un gran galardón en el cielo por “tanto fruto” al haber ganado tantas almas¹².

Sin embargo, la situación social y política en el Nuevo Reino se hallaba lejana de posibilitar la evangelización de los indios. Según relacionaba el mismo fray Juan de Santo Filiberto Menor, en el Nuevo Reino, más que en ninguna otra parte de las Indias, residían gentes que opugnaban mucho la verdad, enemigas de lo bueno, y que

11 Véase el texto de las Leyes Nuevas. COLMENARES, Germán, y MELO, Jorge Orlando. *Op. cit.*

12 Carta de fray Juan de Santo Filiberto Menor al Rey, Santafé, 3 de febrero de 1553. FRIEDE. Juan. *Fuentes documentales... Op. cit.*, Tomo II 1553-1555; p. 26.

menospreciaban completamente las salvación de sus almas. “Les pesa[ba]” al respecto que se difundiera la fe entre los naturales. Por ejemplo, si los frailes hallaban algunos indios “idóneos” para la sagrada comunión y deseaban dársela, atraían el odio de los españoles. Por tales hechos les negaban además el sustento¹³.

El fraile en ese punto recomendaba la Rey la forma de descargar su conciencia cristiana y de regular los asuntos de la evangelización:

“[...] si Vuestra Majestad quiere descargar su conciencia, mande que sean los caciques y principales apremiado para que traigan los muchachos y se les mande hacer casas para ellos junto a las de los frailes [...]. Y esto no solamente se ha de mandar para los indios de Vuestra Majestad sino a todos los encomenderos de este Nuevo Reino, porque de otra manera no se puede hacer fruto en estos tristes indios. Y los que no están en comarca para poder venir a los conventos de los frailes, que se hagan casas entre los indios para escuelas donde sean enseñados los niños”¹⁴.

Igualmente recomendaba imponer orden político y religioso entre los indios, de modo que correspondiera la “policía” con la “doctrina”:

“Y para que se puedan los naturales imponer en policía y modo de vivir y para que se sepa quién nace y quién muere y quién padece y quién no y cuál está pobre y cuál rico y quién va a doctrina y quién no, conviene que sean constreñidos a que pueblen por sus barrios. Y para ello que les sean señalados sitios y tierras competentes para sus sementeras y labranzas”¹⁵.

En respuesta a la carta de fray Santo Filiberto, la Corona emitió una cédula el 27 de abril de 1554 mediante la cual favorecía la gestión del religioso en la instrucción y conversión de los indios a la fe católica. Otra cédula del día siguiente mandaba -como lo había planteado- que se llevaran a una parte los naturales para que fuesen enseñados “en las cosas de nuestra santa fe”. Los caciques serían compelidos para ello. El precepto incorporaba también a los indios de los pueblos que estaban

13 *Ibid.*, p. 28

14 *Ibid.*, p. 29-30

15 *Ibid.*, p. 30

encomendados a los españoles. En el caso de los indios que no estuvieran en la comarca cercana a algún convento, se les haría casas para escuelas. De igual manera, se impondría “policía” y “modo de vivir”, poblándolos por sus barrios y señalándoles tierras para sus labranzas¹⁶.

Pocos días después, la Corona promulgó una cédula más con destino a los oidores de la Real Audiencia de Santafé. En ella se mandaba que no se pusiese estorbo en la labor de instrucción y conversión adelantada por los franciscanos. Igualmente se prescribía un permiso para que algunos indios llevaran vara de alguacil con el propósito de reunir a los naturales que tenían a su cargo los encomenderos e ir a la doctrina los domingos y días de fiestas. Por otra parte, los españoles no podrían impedir que los indios se casaran libremente, ni que recibieran los sacramentos eclesiásticos si eran idóneos para ello¹⁷, pues su privación significaba un obstáculo en la labor de cristianización.

Con todo, la política de la Corona de evangelizar a los naturales sólo pudo comenzar a aplicarse años después con la llegada del licenciado Tomás López, procedente de la Real Audiencia de Guatemala. Según su testimonio en 1557, era muy pobre el estado “espiritual y temporal” que había hallado en el Nuevo Reino: había poca o ninguna doctrina, y si había existido, hubiera sido mejor -a los ojos del oidor- que no se hubiera dado, pues se había seguido “escándalo y mal ejemplo entre los naturales”. No había “cosa más abominable y escandalosa” para los indígenas que la palabra “cristiano”. La razón de ello eran precisamente los “pecados y delitos” que obraban los españoles, frente a lo cual los indígenas creían -aparentemente- que era propio del cristiano, al que hallaban “pernicioso y malo”¹⁸.

También informaba el licenciado López que habían muy pocos indígenas que fueran

16 Cédulas para la Real Audiencia de Santafé, Valladolid, 27 y 28 de abril de 1554. *Ibid.*, p. 141 y 144-145

17 Cédula para la Real Audiencia de Santafé, Valladolid, 10 de mayo de 1554. *Ibid.*, p. 146 y 147

18 Informe del licenciado Tomás López sobre el estado de las costumbres, la situación social y política del Nuevo Reino de Granada, 20 de diciembre de 1557. *Ibid.*, Tomo III 1556-1559; p. 183-184

“cristianos y bautizados”; si los habían eran niños. Estaban entonces peor que antes de que se hubieran descubiertos, pues no solamente tenían sus pecados propios del estado de infidelidad, sino también los que les habían enseñado los mismos españoles. Adicionalmente, habían pocos clérigos y frailes, la mayoría o todos fuera de su observancia. Las exiguas iglesias que existían estaban “harto disolutas”, mientras que los encomenderos estaban muy descuidados en establecer doctrina para los indígenas. Ante esas circunstancias, la Audiencia habría comenzado a tratar la cuestión de la evangelización de acuerdo a las resoluciones de la Junta de México(*)¹⁹.

Fue de esa manera como la evangelización comenzó a instituirse como política de la Audiencia. Con ello el Rey de España -como lo manifestaba fray Bartolomé de Molina en 1562- sería considerado “defensor de la fe” y “restaurador de la religión cristiana” entre todos los monarcas de la cristiandad. De allí que Dios le hubiera entregado a Su Majestad los reinos del Nuevo Mundo, para “la predicación del Evangelio y [que la] policía cristiana fuese comunicada y enseñada a estas gentes bárbaras”²⁰. De tal suerte, el primer Presidente de la Audiencia, Andrés Díez Venero de Leiva, habría tenido cuidado en tomar medidas para proveer de “policía” y “buena doctrina” a los indios, y por ende, hacer “descargo de la conciencia de Vuestra Majestad”. Para esto habría hecho pregonar las cédulas con grandes apercibimientos y nombrado alguaciles para ejecutar sus respectivas penas”²¹.

1.3. JUECES DE SU MAJESTAD QUE DESCARGARAN LA REAL CONCIENCIA

Todo el corpus normativo de la Corona, que prescribía la evangelización de los indígenas, obligaba a los vasallos a descargar la real conciencia. La Real Audiencia por su parte, como autoridad regia delegada, debía verificar que efectivamente se

19 *Ibid.*, p. 184. (*) “Junta de México”: se refiere al primer Concilio de México de 1555. También se la conoció en la época como “Congregación de México”. Pueden consultarse las resoluciones de este Concilio en la Colección Digital de la Universidad de Nuevo León. Disponible en internet: <http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080012141/1080012141.html>

20 Mensaje de fray Bartolomé de Molina sobre el papel de las ordenes religiosas en la defensa y propagación de la verdadera fe. *Ibid.*, Tomo IV 1560-1562; p. 322 y ss

21 Información sobre la situación general de la provincia de Nuevo Reino de Granada, proporcionada por Andrés Díez Venero de Leiva, Santafé, 1564. *Ibid.*, Tomo V 1563-1567; p.114

descargara la conciencia del Rey. Ya las Nuevas Leyes de 1542 mandaban que la Audiencia de cada Reino tuviese “especial cuidado del buen tratamiento de los indios y conservación de ellos”. El servicio al Rey exigía entonces informar de los “excesos y malos tratamientos” que daban los gobernadores y personas particulares a los indios. En tal caso, la Audiencia quedaba facultada para remediar tales situaciones, castigando a los culpables “con todo rigor”. A esta institución le correspondía de ese modo plasmar el precepto según el cual los indios debían ser “gobernados en justicia”²².

En la Real Audiencia de Santafé particularmente, una real cédula del 20 de julio de 1551 preceptuaba la tasación de los tributos, indicando que en cada pueblo donde se diera éstos debían haber clérigos o religiosos que instruyeran a los indios en las cosas de la fe católica. A los doctrineros se les daría su mantenimiento de los tributos tasados, de acuerdo a lo que conviniera la Audiencia, y repartiéndolo entre los pueblos. De esa manera, los naturales que tributaban debían ser instruidos en la fe, administrándoles los sacramentos eclesiásticos, y de modo que no hubiera “falta”. En caso que un pueblo no pudiera sustentar sólo la doctrina, se habría de juntar con otro o más. Se aclaraba además que la parte del tributo destinada a costear la instrucción religiosa no debía entrar en poder del encomendero, sino que se debía pagar directamente al religioso²³.

Tan solo dos meses después, otra cédula destinada a la Real Audiencia de Santafé mandaba que se permitiera a las Ordenes de Santo Domingo, San Francisco y San Agustín proveer de religiosos a los pueblos de indios que desearan. La Audiencia habría de castigar a quienes lo impidieran y pese a que los encomenderos dijeran que ya tenían clérigos. Según la Corona, los impedimentos que ponían las personas que tenían encomendados indios era que disponían “clérigos idiotas en sus pueblos” que servían más de calpixques(*) que de sacerdotes y ministros de la conversión. Con ello

22 Véase el texto de las Leyes Nuevas. COLMENARES, Germán, y MELO, Jorge Orlando. *Op. cit.*

23 Cédula para la Real Audiencia de Santafé, Valladolid, 20 de julio de 1551. FRIEDE. Juan. *Fuentes documentales... Op. cit.*, Tomo I 1550-1552; p. 134-135.

limitaban la entrada de religiosos en aquellos pueblos para realizar la predicación y doctrina de los naturales, “siendo cosa tan necesaria y manifiesto el fruto” que hacían en la conversión de las gentes de las Indias²⁴.

Una tercera cédula al año siguiente insistía en proveer de lo necesario a los religiosos que entendieran en la instrucción de los naturales. La Audiencia debía asegurarse que los encomenderos ayudaran también a los frailes, pues “les descargaban sus conciencias”. Con esta medida se subrayaba la obligación moral y religiosa que representaba la encomienda. El documento regio lo explicaba al respecto: como las encomiendas habían sido otorgadas a los españoles “con cargo de instruir a los indios [...] en las cosas de la fe”, y como los religiosos los revelaban de parte de la carga, era “justo” que les dieran a éstos el sustento²⁵. Así, la sustentación de los doctrineros que procedían de las ordenes religiosas era parte del compromiso de los encomenderos de proporcionar doctrina a los naturales.

Aunque esta legislación facultaba a la Audiencia para regular las relaciones entre encomenderos, indios y religiosos, su aplicación estuvo condicionada -una vez más- a las realidades políticas del Nuevo Reino. Una real cédula del 10 de mayo de 1554 manifestaba que no se había hecho ni se hacía la doctrina religiosa, pese a que las encomiendas habían sido proveídas con cargo de instruir religiosamente a los naturales. Por esta causa, los indios estaban aún “en su infidelidad sin ninguna lumbre de fe”. Frente a ello, los encomenderos estaban “obligados a restituir los frutos” que habían tomado de los indios, por el incumplimiento de la condición con que les fueron otorgados los repartimientos:

“Porque el origen de estas encomiendas fue respecto siempre al bien de los dichos naturales para que fuesen doctrinados en las cosas de la fe y para que los tales encomenderos tuviesen cargo de la tal doctrina y defensa de los indios que tuviesen

24 Cédula para la Real Audiencia de Santafé, Valladolid, 4 de septiembre de 1551. *Ibíd.*, p. 134 y 135.
(*) Calpixque: palabra de origen nahua (*calli*, casa, y *pixqui*, guardián) que designaba, en la época indiana, al capataz encargado por los encomenderos del gobierno de los indios de su repartimiento y del cobro de los tributos.

25 Cédula para la Real Audiencia de Santafé, Monzón de Aragón, 11 de agosto de 1552. *Ibíd.*, p. 233

encomendados, para no los dejar maltratar en sus personas y haciendas y los tuvieren en encomienda para que ningún agravio recibieren. Y con esta carga se los han dado y dan siempre y es cargo anejo a la encomienda. De tal manera que no lo cumpliendo, demás de ser obligado a restituir los frutos que han llevado y llevan, como dicho es, sería y es legítima causa para los privar de las tales encomiendas”²⁶.

Tan solo un año antes, fray Juan de Santo Filiberto Menor relacionaba que las dificultades para realizar la labor evangelizadora se hallaban en que los oidores de Su Majestad eran “remisos en el corregir y negligentes en el proveer”. Para el fraile tal actitud se originaba probablemente en la “poca experiencia” o la “poca ciencia” que poseían. De cualquier manera, la consecuencia era que con algunos españoles disimulaban las leyes, mientras que con otros aplicaban fuerza, con lo cual consentían “grandes dilaciones en los pleitos”. Con ello, los oidores estaban descuidados en lo referente a la doctrina de los naturales, y aún sabiendo cuanto mal les hacían los encomenderos, los dejaban a su voluntad, sin proveer medidas al respecto²⁷.

En 1562 el licenciado García Valverde afirmaba que el único oidor que se había preocupado por la evangelización de los naturales había sido Tomás López. Valverde describía al licenciado López como un hombre “de santa conciencia y de gran amor y caridad” hacia los indios. En efecto, la experiencia del oidor López se originaba en que había visitado y tasado la mayor parte del distrito de Guatemala, y la cercanía a los asuntos políticos de México y Perú. Y pese a que en el Nuevo Reino “faltaba nada para ponerse en buen orden y que los indios fuesen favorecidos”, no se pudo lograr tal propósito por la ausencia de compañeros que lo hubieran ayudado o lo hubieran dejado actuar. De la visita del licenciado López se había seguido “más fruto” que de todos los gobiernos pasados de la Audiencia²⁸.

26 Cédula para la Real Audiencia de Santafé, Valladolid, 10 de mayo de 1554. *Ibid.*, Tomo II 1553-1555; p. 155-156

27 Carta de fray Juan de Santo Filiberto Menor al Rey, Santafé, 3 de febrero de 1553. *Ibid.*, p. 34-35

28 Valverde expresaba claramente su opinión sobre los funcionarios regios que había estado en el Nuevo Reino. Del licenciado Miguel Díez de Armendáriz opinaba que “ningún bien espiritual y temporal” había hecho entre los indios. De Juan de Galarza y Beltrán de Góngora afirmaba que se habrían preocupado más por permitir minas y cargas mediante provisiones que por el buen orden de

Pero, ¿cuál era la solución que se concebía en la época para los problemas políticos de la Audiencia y la poca diligencia que se había hecho en descargar la conciencia culpable del Rey? Fray Juan de los Barrios, quien fuera el primer arzobispo del Nuevo Reino, solicitaba a Su Majestad que proveyera un Presidente y oidores competentes para la Real Audiencia. En su carta de 1554, indicaba el perfil que debía tener aquel funcionario regio: “cristiano”, “temeroso de Dios que tenga cuenta con su anima y conciencia y con su honra, para que maneje y gobierne esta tierra en justicia”. Según el arzobispo, los oidores que al momento habían en el Nuevo Reino estaban “más para desolarla y destruirla que para sustentarla”, con lo cual la tierra estaba a “punto de perderse”²⁹.

En 1557 el licenciado Tomás López expresaba una recomendación semejante que se orientaba a regular las acciones de los propios oidores, quienes debían proveer una política protectora de los indios, y con ello propiciar la evangelización:

“Y como digo hay necesidad de reformar esta Audiencia que está muy caída y desautorizada y por esto tiene necesidad de excesivo remedio para levantarla de golpe. Y que sea un presidente de mucho tono y oidores de grande experiencia y buena edad y que se ponga un buen estilo como en las demás y que sean celosísimos del favor del indio y no se anden a contentar a españoles. Y por evitar esto, será un buen ardid que se proveyese y mandase que los jueces de residencia que por acá viniesen, mandasen a pregonar las residencias en los pueblos de indios. Y crease un defensor para que pidiese los desfavores que han recibido de los jueces y las cédulas y provisiones que han disimulado y las malas tasas que han hecho”³⁰.

los indios. Por su parte, los licenciados Juan Montañón y Francisco Briceño había puesto más empeño en sus “pasiones y discordias” que en “poner remedio” en los asuntos políticos. Y finalmente, Alonso de Grajeda y Juan Montalvo habrían acentuado aún más los conflictos políticos, siendo Grajeda el más cruel “en cosas de indios”. Relación del licenciado García de Valverde de los gobiernos del Nuevo Reino y, la necesidad de orden y buen concierto, Santafé, 26 de abril de 1562. *Ibíd.*, Tomo IV 1560-1562; p. 259-260 y 260-261

29 Carta de fray Juan de los Barrios al Consejo de Indias con indicaciones para el bien, concierto y perpetuidad de la tierra y provecho espiritual y temporal de sus pobladores. *Ibíd.*, Tomo II 1553-1555; p. 123-124

30 Informe del licenciado Tomás López sobre el estado de las costumbres, la situación social y política del Nuevo Reino de Granada, 20 de diciembre de 1557. *Ibíd.*, Tomo III 1556-1559; p. 187

Cuatro años después, el licenciado García de Valverde igualmente expresaba que el “remedio y orden en lo porvenir”, y alivio a los indios, estaba que Su Majestad proveyera de Presidente a la Real Audiencia. Con esta medida la Audiencia tendría autoridad, haría justicia y la jurisdicción eclesiástica tendría lo suyo, es decir, su organización y misión religiosa de adoctrinar a los indígenas. Para el licenciado Valverde, “el concierto en lo temporal y espiritual, así de obispos como de religiosos”, estaba en que la Audiencia poseyera un Presidente, pues habían pasado muchos años en que sus miembros no tenía una “cabeza” política visible³¹.

Fray Bartolomé de Molina coincidía en esa opinión. Según el testimonio del fraile, el Nuevo Reino de Granada jamás sería bien gobernado ni tendría justicia faltando “presidente o cabeza” en la Audiencia. Entonces no habría paz y acrecentamiento del Reino, provecho de su Rey, ni aumento de la religión cristiana. Su Majestad, para tal efecto, debía proveer “una persona tal [y] de tanto valor” que asumiera la responsabilidad de levantar las provincias del Reino que estaban caídas, favorecer a la religión y mirar por los naturales. Sólo de esa forma se podrían “remediar y deshacer muchos agravios” que se hacían³².

Así, para algunos prelados y letrados de la época era manifiesto que los funcionarios regios debían poseer cualidades morales y no solamente habilidades burocráticas para promover el proyecto evangelizador que efectuaría el descargo de la real conciencia. Esto involucraba igualmente a los religiosos. Ya Tomás López afirmaba que el “remedio” a las costumbres corruptas de las Indias estaba en el envío de “santísimos jueces y magistrados y celosísimos ministros del evangelio”³³. Fue entonces cuando se fue fraguando paulatinamente una alianza temporal entre los oidores y los miembros del Arzobispado de Santafé que favoreció un fortalecimiento mutuo de la institución

31 Relación del licenciado García de Valverde de los gobiernos del Nuevo Reino y, la necesidad de orden y buen concierto, Santafé, 26 de abril de 1562. *Ibid.*, Tomo IV 1560-1562; p. 261-262

32 Mensaje de fray Bartolomé de Molina sobre el papel de las ordenes religiosas en la defensa y propagación de la verdadera fe. *Ibid.*, p. 325-326

33 Informe del licenciado Tomás López sobre el estado de las costumbres, la situación social y política del Nuevo Reino de Granada, 20 de diciembre de 1557. *Ibid.*, Tomo III 1556-1559; p. 182-183

regia y la eclesiástica.

1.4. LA JUNTA DE AUTORIDADES REGIAS Y ECLESIASTICAS DE 1574

Sólo para la década del 70 del siglo XVI pudo lograrse una relativa consolidación del poder político de la Real Audiencia. En 1574 la Audiencia quedó conformada por Francisco Briceño -su Presidente-, los oidores Diego de Narváez y Francisco de Auncibay, y el licenciado Alonso de La Torre como fiscal. Según el informe que elaboraron un año después, “entre todos” había “mucha paz y concordia”. Así habrían procurado despachar muchos asuntos que estaban detenidos. Quizás lo más importante fue que expresaron la intención de proveer justicia en los asuntos que le competían a la Audiencia, como por ejemplo, la política de evangelización de los naturales. Afirmaron estar haciendo lo que se debía, y prometieron además que tendrían “cuidado de descargar la conciencia de Vuestra Majestad” y las de ellos³⁴.

El informe de Briceño, Narváez y Auncibay relacionaba la realización de una Junta que logró reunir a las autoridades de la Real Audiencia (Presidente, oidores y fiscal), al Arzobispo del Reino, las dignidades catedralicias, los provinciales de las Órdenes religiosas, frailes, oficiales de Su Majestad, sacerdotes, e inclusive algunos encomenderos. En aquella Junta se habría tratado de dar orden a la forma como los naturales se reducirían al gremio de la Iglesia y vendrían en conocimiento de la fe católica. Y considerando que este era un asunto que “mucho importa[ba]” a Su Majestad, se habrían asentado algunas cosas “necesarias” para la conversión de los indígenas³⁵.

Por referencias documentales se ha podido datar este importantísimo acontecimiento que marcó un derrotero en la política evangelizadora que debía promover la Audiencia de Santafé. La Junta de autoridades regias y eclesiásticas se habría realizado el 29 de agosto de 1574. Las ordenanzas proveídas por la Audiencia para la provincia de Tunja

34 Informe de la Real Audiencia sobre asuntos generales del gobierno del Nuevo Reino de Granada y las relaciones con la jurisdicción eclesiástica, 10 de abril de 1575. *Ibid.*, Tomo VI 1568-1575; p. 398 y ss.

35 *Ibid.*, p. 403

-el 7 de diciembre del año siguiente- permiten una aproximación a las posibles resoluciones³⁶. De cualquier modo, estas ordenanzas contienen de por sí un corpus normativo completo sobre el modo en que se debía adoctrinar a los indígenas. La Audiencia proveyó entonces los siguientes asuntos:

1. El deber de los encomenderos de tener doctrineros en sus repartimientos. Se habría mandado así que los encomenderos tuvieran “doctrina competente de sacerdote” que industriaran a los indios en la fe católica, en cumplimiento de su obligación y de acuerdo a los capítulos de la Congregación de México³⁷.
2. El estipendio para el cura. Se argumentaba que era “justo” que los sacerdotes que adoctrinaban a los naturales recibieran el sustento. Para tal efecto, se mandó que los encomenderos pagaran el estipendio al religioso cada año. Los indios debía contribuir en especie a tal carga³⁸.
3. La enseñanza de los niños. Para que la “ley evangélica” se plantara entre los indios, los caciques, capitanes e indios exhibirían ante el doctrinero todos los niños, muchachos -hasta los 16 años- y niñas -hasta los 10 años- que hubieran en los repartimientos. Estos acudirían siempre a la doctrina, sin que hubiera “falta” al respecto, y teniendo especial cuidado con los hijos de los caciques y principales. Adicionalmente, serían bautizados, se les enseñaría a leer, escribir,

36 Fueron básicamente tres las fuentes documentales que permitieron datar la Junta. En primer lugar, una carta enviada al Rey por Francisco Briceño el 7 de abril de 1575 en la que manifestaba haber realizado “junta de prelados y religiosos” para tratar el asunto de las doctrinas de los naturales. Véase Carta al Rey de Francisco Briceño, Presidente de la Audiencia, sobre el estado de las doctrinas y otros asuntos de gobierno. *Ibíd.*, Tomo VI 1568-1575; p. 390-391. En segundo lugar, el Informe ya citado del 10 de abril. Y finalmente, una Acta con Ordenanzas para la provincia de Tunja del 7 de diciembre de ese mismo año. Este que documento contenía la fecha de tal evento, nos permitió aproximarnos a sus resoluciones. En este documento se hallan las siguientes indicaciones: “conforme a lo ordenado en la junta que se hizo en esta ciudad de Santafé en veinte nueve días...”, “según en esta ciudad de Santafé se hizo el año próximo pasado...”, “como se ordenó en la dicha junta que en esta ciudad se hizo”. Justamente las Ordenanzas de Tunja se asemejan bastante a los preceptos de orden social contenidos en el Catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas. Véase Acta de la Audiencia de Santafé, revocando las conclusiones de la visita a la provincia de Tunja realizada por el oidor Juan López de Cepeda, y expidiendo nuevas ordenanzas, 7 de diciembre de 1575. *Ibíd.*, Tomo VI 1568-1575; p. 452-460

37 *Ibíd.*, p. 452

38 *Ibíd.*, p. 452-453

cantar y que ayudaran en la misa. Los días de fiestas se juntarían con los indios mayores a oír la prédica y la misa³⁹. Así cuando crecieran serían “cristianos” que todos los días de trabajo por la mañana haría oración antes de ir a sus labores.

4. La edificación de la capillas doctrineras con sus respectivos objetos sagrados. Así, en todos los repartimientos debía haber una “iglesia de tapias y teja con altar, imágenes y ornamento”, el más decente que se pudiera “conforme a la calidad y cantidad del dicho repartimiento”. Esta iglesia debía tener igualmente un portal o ante-iglesia, en el cual se enterrarían a los “indios cristianos”, y que debía servir como ejemplo de devoción para que los demás se convirtieran⁴⁰.
5. Alguaciles indios que dijeran la doctrina mientras no estaba el doctrinero. Esta medida se originó, al parecer, porque ciertos encomenderos de pueblos pequeños ponían doctrina sólo una parte del año, de modo que cuando volvía el religioso al año siguiente “se había perdido el fruto” de la evangelización. Así, los doctrineros al salir de algún pueblo -y después de haber estado en él varias semanas- debían dejar “alguaciles ladinos y muchachos” que dijeran la doctrina, visitaran los enfermos y le avisaran de las necesidades que en el repartimiento hubieren⁴¹.

Los alguaciles tendrían además el oficio de “juntar” a los indios de los repartimientos para que fueran a oír la doctrina. Para ello, los sacerdotes debían nombrar “personas convenientes” y los enviarían al Presidente de la Audiencia, al corregidor de la provincia o a los alcaldes de la ciudad para que les dieran vara con “autoridad de la justicia real”⁴².

6. El buen tratamiento hacia los indios por parte de los doctrineros. Para que los indios fueran atraídos a la fe, los sacerdotes les enseñarían el “conocimiento

39 *Ibid.*, p. 453-454

40 *Ibid.*, p. 455

41 *Ibid.*, p. 455-456

42 *Ibid.*, p. 457

verdadero” con toda “piedad, caridad y benignidad”, “como discípulos verdaderos de Jesucristo”. Al respecto se prohibía ponerlos en cepos, darles azotes o trasquilarlos. Sin embargo, con los naturales “rebeldes y mal inclinados” que estorbaran la doctrina y predicación, se daría aviso a las justicias para que fueran castigados “conforme a derecho”⁴³.

7. El catecismo y libros de registro de la población. Para que hubiera “más fruto” en la instrucción religiosa, los sacerdotes adoctrinarían a los indios mediante un catecismo que el Arzobispo del Reino -fray Luis Zapata de Cárdenas- les entregaría a cada uno. Habrían de tener también los libros necesarios para el padrón de los indígenas⁴⁴.
8. El precepto de santificar las fiestas. La orden señalaba que todos los indios debían guardar las fiestas solemnes, “como los cristianos son obligados a las guardar”. Los sacerdotes no debían consentir entonces que los indios trabajaran tales días. Sólo se permitiría exceptuar la norma “en tiempo de necesidad urgente”, cuando las cosechas corrieran el peligro de perderse por dejar de trabajar. En tal caso se haría precediendo licencia del ordinario del Arzobispado⁴⁵.
9. La congregación de los indios en pueblos. Según se afirmaba, la “población” era el “medio más necesario” para la conversión de los naturales y el mayor alivio al sacerdote en su la labor pastoral. Por ese motivo, cada encomendero debía tener especial cuidado de saber si los indios residían en las casas de sus poblaciones o si se despoblaban; en tal caso, habrían de reducirlos, o se ejecutaría a su costa más 50 pesos para la cámara real. Por su parte al religioso se le encargaba que los conservara en tales poblaciones, haciéndolos “venir y asistir y tener casas pobladas”. Si aún así se ausentaban, darían noticia a la

43 *Ibid.*, p. 456

44 *Ibid.*

45 *Ibid.*

justicia real para que los redujeran, pues era “cosa de mucha importancia”⁴⁶.

En las entradas y salidas de los pueblos debía haber cruces grandes con un montón de piedras o tierra al pie. Una cruz se alzaría también en la plaza de cada pueblo, junto a las iglesias. Se tendría gran cuidado de que siempre estuvieran levantadas, especialmente que el ganado no las derribara. Asimismo, se ordenaba que los indios “ladinos cristianos” se poblaran apartados de los chontales, junto a la iglesia, “en barrio por sí”. Estos últimos no habrían de ser llevados fuera de sus repartimientos por fuerza ni por su voluntad⁴⁷.

10. La adopción de nombres cristianos. A la percepción de los funcionarios regios y prebendados, había un gran “escándalo y deservicio de Dios” cuando un indio, después de ser bautizado, volvía a la “gentilidad” y se lo desconocía como cristiano por conservar su antiguo nombre. Por tal razón, los “indios cristianos” recibirían en el bautismo nombres de santos, “como los españoles”. Como sobrenombres podrían tomar el del padrino, el del religioso o el que escogieran. Así se asentaría en el padrón, señalándoles además los nombres de sus padre y madre, lo mismo que el cacique o capitán al que se hallaban sujetos⁴⁸.
11. La adopción de una nueva indumentaria. Para que la “policía” fuera en “conocimiento de lo bueno”, se compelería a los indígenas cristianizados a que portaran camisetas y zaragüelles de mantas, sombreros, cabellos cortados y alpargatas. Con ello se pretendía inclinar a los “chontales infieles” a que vinieran al conocimiento de la fe y estuvieran “calzados y cubiertas sus carnes”. A las indias se les prohibió en especial “andar deshonestamente”⁴⁹.

Adicionalmente, se les prohibió a los indios dormir en el suelo por motivo de las enfermedades que podían adquirir. En adelante habrían de hacerlo en

46 *Ibid.*, p. 457

47 *Ibid.*, p. 458

48 *Ibid.*, p. 458-459

49 *Ibid.*, p. 459

barbacoas⁵⁰.

12. La prohibición de la idolatría y de los ritos prehispánicos. Para los oidores y jerarcas eclesiásticos, “una de las cosas principales y de más importancia” para poder realizar la conversión de los naturales en la fe estaba en desarraigarlos de sus “ritos” e “idolatrías”. Según argumentaban, los indígenas estaban “ciegos y engañados del demonio”. De allí que se les prohibiera a los indios tener “santuarios”, “ofrecimientos” e “ídolos”. Los encomenderos y religiosos habrían de quemarlos, y si era “cosa grave” de la cual se siguiera “escándalo”, debían dar aviso a la justicia competente para que lo remediara. Por su parte, el Presidente de la Audiencia les haría una plática, dándoles a entender su “ceguedad” y amenazándolos con rigurosos castigos⁵¹.
13. La prohibición de las borracheras. Se les prohibió a los indios realizar “borracheras” en las noches -con los ritos y ceremonias que acostumbraban-, pues de allí se seguían aparentemente “grandes daños”. A los encomenderos y religiosos se les advertía al respecto. Sólo se permitirían “fiestas principales y con ocasiones justas”, y generando alegría “modestamente”. En estas fiestas lícitas no se podrían embriagar, agredirse mutuamente, ni mucho menos realizar ceremonias de sacrificios⁵².
14. La prohibición de huir de los pueblos. Si algún natural catequizado dejaba “el nombre y habito de cristiano” para reducirse a los chontales, se le darían cien azotes “públicamente” y serían trasquilados por parte de las justicias competentes. La pena aplicaba también a los indios fugitivos que estuvieran vagando fuera de sus repartimientos. Paralelamente, a los caciques que los recibieran se les cobraría de pena 4 mantas, dos para el cacique del indio

50 *Ibid.*

51 *Ibid.*, p. 459-460

52 *Ibid.*, p. 460

ausente, dos para el ornato de la iglesia del repartimiento al que perteneciera⁵³.

Entre los anteriores asuntos, la política de la congregación de los indios fue la cuestión que más llamó la atención. Según el informe del 10 de abril de 1575, la Junta habría resuelto que para “hacer la dicha predicación y conversión” era necesario “juntar los pueblos de los indios en forma de pueblos españoles, por calles y barrios”, pues estaban “muy derramados” por la tierra y no se podían doctrinar cómodamente. Con este objetivo habría salido dos personas con las provisiones necesarias para señalar sitios y comenzar a dar orden en la “población” de los naturales. Al haberles sido señalado a alguna comunidad indígena sitio cómodo y sano, debían poblarlo con el religioso que se determinara para ello. En la población, los indígenas debían regirse por la “forma y modelo” que se les daba. Concretamente, debía haber un lugar para la iglesia, una casa para el doctrinero, otra tanta para el cabildo y todo lo demás que se preceptuara “necesario”⁵⁴.

Se aclaraba igualmente la naturaleza importantísima de las resoluciones de la Junta, pues contenía la intención propia de la Corona, de sus autoridades delegadas en el Nuevo Reino y de la jerarquía eclesiástica:

“[...] y se procederá adelante con todo cuidado y color, a que una cosa que parece tan necesaria y santa se continúe y acabe, porque luego se haga lo que más está acordado para conseguir este deseo y celo santo de la conversión de los naturales. Y por ser este negocio tan importante y de mucha calidad, requiere espacio y tiempo y coyuntura. Y así, con toda moderación se irá haciendo, de suerte que se cumpla lo por Vuestra Majestad mandado”⁵⁵.

Finalmente puede decirse que con aquella orden, la Junta de autoridades regias y eclesiásticas instituyó la conversión de las comunidades indígenas al catolicismo como política efectiva de la Audiencia de Santafé. Pero simultáneamente, se admitieron las

53 *Ibid.*

54 Informe de la Real Audiencia sobre asuntos generales del gobierno del Nuevo Reino de Granada y las relaciones con la jurisdicción eclesiástica, 10 de abril de 1575. *Ibid.*, Tomo VI 1568-1575; p.

55 *Ibid.*

dificultades de tratar de imponer unilateral y drásticamente esta política. Para ello fue necesario un acuerdo entre las partes involucradas, al menos entre los funcionarios regios, los religiosos, y algunos encomenderos, si bien no tanto de los propios indios.

Fue a partir de entonces que los oidores de la Audiencia de Santafé enfatizaron en el propósito de descargar la real conciencia al realizar las visitas a las provincias del Nuevo Reino. Así, los visitadores procuraron proveer las condiciones socio-económicas y políticas necesarias para la evangelización de las comunidades indígenas. Un caso al respecto fue la visita del capitán Francisco de Berrío en 1591 a las encomiendas de Imasubcana y Pisacutas en la provincia de Pamplona. A través de un indio ladino, les dijo a los nativos que iba a visitarlos “en nombre del Rey”, para saber cómo y de qué manera eran doctrinados, qué “agravios” les habían hecho, qué personas y bienes les habían tomado, y qué tributos daban a los españoles. Los exhortaba a que le dijeran sus demandas para remediarlas.

Así, desde la década del 70 del siglo XVI, la evangelización de las comunidades indígenas de la provincia de Pamplona fue una política que pretendía aplicar la Audiencia de Santafé. Esta política, en efecto, generó cambios importantes en relación al régimen de la encomienda y la creación de pueblos de indios con traza urbana.

2. EL RÉGIMEN DE LA ENCOMIENDA Y LOS PUEBLOS DE INDIOS EN LA PROVINCIA DE PAMPLONA

Por lo menos desde 1560, con ocasión de la visita del licenciado Tomás López, fue manifiesta la aplicación de la política regia que buscaba la conversión de los indígenas a la fe católica en la provincia de Pamplona. Como ya se ha visto, esto posibilitaba el “descargo de la real conciencia”. Con tal iniciativa se pretendió reglamentar igualmente las obligaciones de los encomenderos, religiosos e indios en relación a la evangelización. La encomienda, en tanto institución socio-económica que permitía el uso de la fuerza laboral indígena, quedó supeditada a una racionalidad moral y religiosa. Paralelamente, la Audiencia emprendió una campaña mediante la cual se erigieron pueblos de indios, separando a los nativos de los españoles y facilitando la labor de los doctrineros.

La historiografía de la provincia bien ha estudiado los temas de la encomienda y los pueblos de indios. Por ejemplo, Germán Colmenares resaltó que la encomienda significó la vinculación de los pueblos aborígenes al sistema económico, pese a que su existencia fue siempre precaria frente a las limitaciones que quiso introducirle la monarquía española. Todo el sistema reposaba sobre la mera disponibilidad de una mano de obra aparentemente ilimitada. De allí que la coyuntura demográfica de la población indígena fuera un factor decisivo en las transformaciones de la sociedad española. Así, el proceso de extinción de la población nativa estuvo indisolublemente ligado a la encomienda, y su término representó el fin de aquella institución

económica⁵⁶.

Por su parte, Armando Martínez Garnica ha subrayado que el objetivo central de la política real fue constituir comunidades indígenas organizadas, separadas de los españoles y con territorios delimitados. Estas comunidades, que se denominaron “pueblos”, debían poseer los rasgos originales de las sociedades nativas, de acuerdo al paradigma aristotélico del orden social natural. Así, los antiguos señores étnicos recuperarían su mando sobre los campesinos indígenas, quienes permanecerían en su estatus subordinado. Luego el proceso de poblamiento de los indios en pueblos incluyó la racionalización de las “doctrinas”, la erección de un sistema de jefatura étnica que combinaba los cargos hereditarios (caciques y capitanes) con los elegibles de los cabildos (gobernadores, alcaldes, alguaciles, etc.) y la adjudicación de tierras de “resguardo” a cada una de las “parcialidades” congregadas⁵⁷.

Sin embargo, ninguno de los dos autores profundiza en el asunto de la evangelización de las comunidades indígenas de la provincia de Pamplona. Martínez Garnica apenas sugiere que la congregación de los indios era parte del proyecto de descargo de la real conciencia, con el cual se pretendía propiciar el adoctrinamiento religioso. Empero, el interés del autor fue el de describir la aplicación de esta política congregadora en las provincias nororientales del Nuevo Reino. Al examinar por casos cada uno de los pueblos que se redujeron definitivamente en la primera mitad del siglo XVII, señaló los procesos de poblamiento que intervinieron en la génesis, transformación y posterior disolución de la “república de indios”⁵⁸.

Por tal razón, lo que se pretende en el presente capítulo es exponer cómo se comenzó a aplicar la política evangelizadora de la Corona en la provincia de Pamplona. La exposición tratará de puntualizar las reacciones que suscitó entre los encomenderos y

56 COLMENARES, Germán. *Encomienda y población en la provincia de Pamplona (1549-1650)*. Bogotá: Universidad de Los Andes, 1969., p. 1-5.

57 MARTÍNEZ GARNICA, Armando. *El régimen del resguardo en Santander*. Bucaramanga: Gobernación de Santander, 1993., p. 7-9

58 *Ibid.*

los cambios que produjo por motivo de la “población” de los indios. En el primer apartado se detallará como las normas proveídas por la Audiencia tendieron a regular el régimen de la encomienda con la finalidad de propiciar la evangelización de los naturales. En tanto que en el segundo apartado se describirá brevemente el proceso que permitió erigir pueblos de indios y su relación con el adoctrinamiento religioso.

2.1. LA ENCOMIENDA: INSTITUCIÓN ECONÓMICA CON OBLIGACIONES RELIGIOSAS

En el año de 1549 se llevó a cabo la expedición que pobló de manera definitiva “la provincia de Sierras Nevadas”, descubierta tiempo atrás. Una hueste de españoles fue enviada por Armendáriz y dirigida por el capitán Pedro de Ursúa. La campaña, que tenía indudablemente el propósito de prolongar la jurisdicción del Nuevo Reino de Granada hacia el nororiente, concluyó favorablemente con la fundación de la ciudad de Pamplona. Según relacionaron al año siguiente los licenciados Galarza y Góngora, la provincia era “sana” y “fértil”, donde habían además “muchos indios”. Ante las muestras de minas de oro que existían en la comarca, se esperaba afianzar el asentamiento de los españoles⁵⁹. Esto a la larga significaba la expectativa de aprovechar los recursos naturales de la tierra a través del régimen de la encomienda como un proyecto económico fundamentalmente de tipo minero.

Sin embargo, esta expectativa tendría que lidiar con las políticas de la Corona española de regular la actividad minera. Precisamente una provisión del 22 de febrero de 1549 prohibía a los encomenderos del Nuevo Reino enviar indios a las minas de oro y plata. Frente a la medida, el vecindario pamplonés presentó una suplicación a principios del mes de diciembre de 1551. Argumentando que la real provisión había sido “ganada con siniestra relación” -pues les era “perjuicio”-, los vecinos señalaron que ellos habían descubierto las minas a su “costa y misión”, llegando inclusive a endeudarse⁶⁰. Exaltados por defender el régimen de la encomienda, tendieron a

59 Informe de los licenciados Galarza y Góngora sobre el estado del Nuevo Reino, 1550. FRIEDE, Juan. *Fuentes documentales... Op. Cit.*, Tomo I 1550-1552; p. 60

60 Suplicación de los vecinos de Pamplona de la prohibición de enviar indios a las minas, diciembre de 1551. *Ibid.*, p. 190, 192 y 195

acentuar dos supuestos: por un lado, que la ordenanza haría venir a pique la posibilidad de sustento económico de los españoles, y de otro, que la minería no era inconveniencia o injusticia hacia los indígenas.

Los vecinos afirmaron que al andar los indios en las minas no corrían “riesgo sus vidas ni detrimento sus personas”, pues eran naturales de la comarca de las minas y estaban acostumbrados al trabajo. Aparentemente los indios trabajaban “como personas libres”, “voluntariamente” y “por mejor aprovecharse”. A su percepción, la extracción minera era “menos trabajo” para los indígenas que ir a rescatar a lugares distantes para pagar los tributos a sus encomenderos. Además, si se cumplía la norma la “ciudad se despoblaría y no se podría sustentar” al no tener los indios granjerías para tal pago. Argumentaron inclusive que “Su Majestad perdería derechos y quintos reales” en una cantidad superior a un millón de pesos de oro⁶¹.

Para los vecinos, al trabajar los indios en las minas era “atraídos mucho mejor en las cosas de la Santa Fe Católica”, pues trataban con los españoles, “buenos cristianos” que habitaban en las minas. En el “tratar y conversar” adquirirían la fe cristiana, además de ser administrados por personas religiosas que residían allí igualmente. De aplicarse aquella ordenanza “cesaría” aquel beneficio espiritual. Asimismo, los encomenderos argumentaron que no “podría hacer tanto fruto” en los indios “estando divididos en sus pueblos”, pues la tierra era frágil, y la mayoría de los naturales “estaban rebelados contra el servicio de Su Magestad”. De modo que los sacerdotes no podrían entrar en los pueblos para adoctrinar los indios, como si lo podían hacer supuestamente “estando juntos en las dichas minas”⁶².

A finales de diciembre de 1552 el Cabildo de la ciudad de Pamplona acordó que cada cuatro meses se señalaría una persona “hábil y suficiente y de confianza” para que visitara los indios y el estado de las minas. Debía averiguar específicamente si los encomenderos daban buen tratamiento a los indios, lo “menester de comer y vestir” y lo demás necesario. En caso contrario, habría de dar castigo quitando los indios a los

61 *Ibid.*, p. 194-195

62 *Ibid.*, p. 194

culpados y depositándolos en otras personas. Según los alcaldes y regidores, sería lo más conveniente “al servicio de Dios Nuestro Señor y de su Majestad”, pues los indígenas estarían “administrados” en la fe católica sin “apremio ni fuerza ni robo en sus personas y haciendas”⁶³. Adicionalmente, las ordenanzas del año siguiente regularon el acceso de los vecinos a los yacimientos del Río de Oro, Suratá y Páramo Rico⁶⁴, lo que les permitió controlar la participación de la fuerza nativa en la explotación minera.

A la llegada del licenciado López en el año 1560, los encomenderos pamploneses manifestaron una vez más su resistencia a la política de la Corona de suprimir el trabajo indígena en las minas. Así pues, los miembros del Cabildo convocaron a todos los vecinos a un “consejo general” con ocasión que el oidor había proveído “muchas cosas” que eran en “perjuicio” de la ciudad. El vecindario nombró inmediatamente procuradores para enviar al Consejo de Indias. En efecto, el funcionario había notificado nuevamente la provisión de 1549 y prohibido además que se movilizaran indios al Río de Oro para emplearlos en las labranzas de maíz. Según el parecer del visitador, tales labores representaban un “gran detrimento de la salud y vidas” de los naturales en razón de que la tierra era “cálida y enferma” para ellos⁶⁵.

Pese a la norma, los vecinos de la ciudad de Pamplona prosiguieron en sus intentos por explotar las riquezas auríferas de la comarca. Pero para fortuna de los encomenderos, el trabajo de los indios en las minas fue permitido en el Nuevo Reino de Granada mediante una cédula del 23 de marzo de 1568. Allí se mandaba que los indios pudieran estar en las minas, queriendo ellos “de su voluntad” emplearse en tal labor y recibiendo un pago. La autoridad soberana arguyó varias razones al respecto. Por un lado, los españoles recibían “mucho daño”, pues dejaban de “ser aprovechados y beneficiar sus minas” al no haber negros esclavos suficientes para extraer el metal.

63 Sesión del cabildo de la ciudad de Pamplona de finales de diciembre de 1552. OTERO D’COSTA, Enrique. *Primer libro de actas del cabildo de la ciudad de Pamplona en la Nueva Granada (1552-1561)*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia, 1950., p. 3

64 Sesión del 25 de mayo de 1553. *Ibíd.* p. 29 y ss.

65 Sesión del 20 de mayo de 1560. *Ibíd.*, p. 313-316

De otro lado, los indígenas ganaban “de comer” y sustentaban a “sus mujeres e hijos”. La Corona, por su parte, consideraba que la prohibición que se había realizado anteriormente generaba una disminución significativa de los quintos reales⁶⁶.

No obstante, la Real Audiencia de Santafé debía informarse y proveer lo “conveniente” para permitir el trabajo de los indios en las minas de metales preciosos. El presidente y los oidores debían ejecutarlo teniendo atención que los indígenas no fueran llevados “contra su voluntad sino como hombres libres”, vigilando que el trabajo fuera “moderado” y señalándoles las horas permitidas. Los indígenas no podían pasar de tierras frías a calientes, ni viceversa; el jornal que se les habría de pagar se tasaría y se les daría en sus propias manos, sin que intervinieran sus caciques ni otras personas; las justicias de las minas los debían visitar a menudo, informándose si eran “bien pagados” y asegurándose que no recibieran “molestia o mal tratamiento”; y de recibirlo, debían ser desagraviados. Asimismo, debían velar por que fueran “doctrinados en las cosas de nuestra santa fe católica” y se proveyera lo más conveniente para “su conversión”⁶⁷.

El 30 de septiembre de 1570 se despachó desde Santafé una ordenanza para que se pregonara la cédula de 1568 en las ciudades de Vélez, Pamplona, Mérida, Villa de San Cristóbal, el Río de Oro, las minas de Suratá y sus poblaciones cercanas. La cédula se notificaría a los encomenderos y otras personas que tuvieran indígenas a cargo. A los propios indios se daría a entender que se les guardaría “su libertad y justicia” como “súbditos y vasallos” del Rey⁶⁸. Paralelamente, se debía tomar declaraciones a cuatro o seis personas, “entre ellos algunos religiosos”, para examinar si convenía o no la licencia del trabajo de los indios en las minas. Para aprobarse, la norma debía ser conveniente “al servicio de Dios”, de la Corona, de los naturales, de los vecinos y

66 Visita del juez Bartolomé González de la Peña a la encomienda de Mogotocoro de Cristobal Jaimes, 1570. AGN. *Sección Colonia. Fondo Visitas de Santander*. Rollo 1, f. 297 v.

67 *Ibid.*, f. 298 r.- 298 v.

68 *Ibid.*, f. 300 v.

“todas las demás personas”, además de permitir el “descargo” de la “real conciencia”⁶⁹.

Ese mismo mes, la Audiencia señaló prescripciones para permitir el trabajo indígena en las minas de oro y plata de su jurisdicción. Las normas subrayaban las condiciones socio-económicas en las cuales debía realizarse el trabajo minero, el estatus jurídico y político de los indios, e igualmente, las obligaciones morales y religiosas de los españoles que los contrataban. Éstas versaban sobre lo siguiente:

- Primero, “y ante todas cosas”, los indios que en ese momento estuvieran en las minas del Nuevo Reino debían ser sacados de ellas y devueltos a sus pueblos. De ese modo podrían ser “personas libres”, bajo el “dominio y amparo” de su Majestad, además de posibilitar su “aumento, conversión y buen tratamiento”⁷⁰.
- Se les debía hacer entender a los indígenas que no podía ser llevados ni apremiados a sacar oro, plata, u otras cosas “contra su voluntad”. Cada indio lo habría de hacer “libremente y para su provechamiento”, pues le costaba “su trabajo para comer y vestir y sustentar su casa y familia”. Con ello podrían pagar asimismo sus demoras⁷¹.
- En su condición de libertad, los indios se habrían de dar en “alquiler”. El jornal por día sería medio tomín -en 6 granos de oro-, más la comida que al momento le daban y las herramientas necesarias para el trabajo. Tanto el concierto como la paga se habrían de hacer ante la justicia y alcalde de minas, el cual debía asegurarse de que se le pagara. Una vez pago el jornal, este funcionario debía vigilar que los encomenderos o los mineros no se lo quitaran, so pena de tener que devolverles a los indígenas cuatro veces más lo que les tomaran⁷².
- Los indios no podría salir de su temple o tierra natural, como ya lo había

69 *Ibid.*, f. 304 r.

70 Ordenanzas de la Audiencia de Santafé sobre el trabajo de los indios en las minas. COLMENARES, Germán. *Lecturas de historia colonial III: el problema indígena en el periodo colonial*. Bogotá: Universidad de Los Andes, 1969., p. 60

71 *Ibid.*

72 *Ibid.*, p. 60-61

establecido la Corona⁷³.

- Al día, los indígenas trabajarían solo siete horas: de nueve de la mañana a cuatro de la tarde. En ese lapso se les debía dar tiempo para “comer y beber”. No se les permitiría trabajar más tiempo, aunque ellos quisieran. Adicionalmente, ninguna persona (calpixque, minero, esclavo u otra) los podía “apresurar y fatigar”⁷⁴.
- Estaba prohibido darles trabajo en otros oficios: ni llevar cargas, hacer labranzas, etc. Sólo podían laborar en el trabajo minero por el cual se habían alquilado⁷⁵.
- Las personas que podrían alquilar indios serían sólo los encomenderos. Según argumentaba la Audiencia, al permitir lo contrario se daría lugar a que los españoles los “hurtasen y rancheasen”⁷⁶.
- Para favorecer su conservación, sólo se podían alquilar de cada repartimiento la décima parte de los varones, entre casados y solteros. De todos los indios, sólo podían ir los que poseyeran las fuerzas necesarias y la edad indicada para el trabajo minero. El alcalde de minas debía asegurarse de que fueran los más sanos; los demás se quedarían para “sustentar” sus casas, pueblos y familias labrando las sementeras. La norma se tomaba para que los indígenas no deshabitaran sus pueblos de repartimiento⁷⁷.
- En caso de enfermedad, los indios podrían “volver libremente a sus casas sin hacerles premia ni fuerza para ello”⁷⁸.

73 *Ibid.*, p. 61

74 *Ibid.*

75 *Ibid.*, p. 62

76 *Ibid.*

77 *Ibid.*, p. 63

78 *Ibid.*

- Respecto a la evangelización, los encomenderos que movilizaran indios a las minas debía adoctrinarlos. A partir de las cuatro de la tarde se les enseñaría la “doctrina cristiana”. Los días de fiestas de guardar se las diría dos veces, una por la mañana y otra en la tarde. Así debían ser instruidos en “las cosas de nuestra santa fe católica”⁷⁹.
- El alcalde de minas debían tener “suma diligencia y especial cuidado” de que los indios fueran adoctrinados en la fe, advirtiendo que no les hicieran “daño”, y que en cualquier caso fueran desagraviados. Así, habría de cumplir las funciones de “defensor” de indios⁸⁰.

Para finales del año de 1570 los vecinos de la ciudad de Pamplona fueron notificados de las ordenanzas proveídas por la Audiencia. El 1 de diciembre, el juez y escribano real Bartolomé González de la Peña interrogó a Cristobal Jaimes, encomendero de Mogotocoro, el cual conducía a sus indios al páramo de Vetas a extraer oro. Según su testimonio, poseía unos 270 indios, de los cuales 27 o 28 los utilizaba para el trabajo minero a “ocho leguas poco más o menos” del lugar donde eran originarios⁸¹. Su declaración parece responder a una aceptación aparente de las ordenanzas de la Audiencia, pese a que en las respuestas dadas al interrogatorio no existe ningún indicio de que adoctrinara a los indígenas de su repartimiento.

Dos años después, una situación semejante se expondría en la visita que realizara el juez Juan Suárez de Cepeda a los indios de Panaga y Ciloca de la encomienda de Alonso Pérez de Parada. El visitador hizo comparecer a tres indios principales, quienes respondieron el interrogatorio previsto a través de una india “ladina y cristiana” que se llamaba Beatriz. Informaron que el repartimiento se componía de 44 indios, con mujeres y niños, de los cuales el encomendero utilizaba 9 para sacar oro del río Suratá, junto a los negros que poseía. Del oro que obtenía compraba mantas,

79 *Ibid.*, p. 62

80 *Ibid.*

81 Visita del juez Bartolomé González de la Peña a la encomienda de Mogotocoro de Cristobal Jaimes, 1570. AGN. *Sección Colonia. Fondo Visitas de Santander*. Rollo 1, f. 313 r.- 313 v.

camisetas, sal y otras cosas necesarias para los caciques e indios sujetos. Y pese a que el trabajo minero les representaba a los indígenas algún beneficio económico, no andaban más en tal labor porque se habían muerto algunos. Así lo nativos habría optado, al parecer, por trabajar unos días y holgar otros, aunque no especificaron al respecto⁸².

En relación al trabajo agrícola, los indios sembraban maíz dos veces cada año, proporcionando al encomendero 8 fanegas. De trigo le beneficiaban 2 y media fanegas de sembradura de una labranza anual. Para tal efecto, se utilizaban bueyes al labrar la tierra, mientras que las indias sembraban el maíz y el encomendero el trigo, y posteriormente los gañanes segaban y trasladaban lo producido a los aposentos de éste. Allí existía una iglesia, donde su propio “amo” les decía la doctrina. Adicionalmente, les daba de comer maíz y algunas mantas a los indios e indias que ocupaba en tales labores⁸³. De ese modo, la encomienda funcionaba como una empresa económica de contraprestación servicios, en donde se llevaba a cabo el lento proceso de conversión de los indígenas a la fe católica.

En la “plática” que el juez Suárez de Cepeda les pronunció a los indios, los exhortaba a que le dijeran si habían hecho más labranzas al encomendero de lo contenido en la retasa o conmutado más servicios de los permitidos, para que los pagara. Particularmente, si los había sacado de los repartimientos para ocuparlos en sus estancias, recuas, minas o cualquier tipo de servicio personal. Mejor aún, el visitador indagaba cualquier acción que representara “agravio” a los indígenas: que se hubieran apropiado de sus tierras, tomado indias, o inclusive, matado algún indios⁸⁴. Sin embargo, de los nativos no se generaron quejas al parecer.

Fue más bien el protector de naturales, Gabriel Gómez, quien presentó cargos contra Alonso Pérez de Parada. Según su testimonio, el encomendero llevaba indios a las

82 Visita del juez Juan Suárez de Cepeda a la encomienda de Panaga en las minas de Suratá, 1572. AGN. *Sección Colonia. Fondo Caciques e Indios*. Rollo 32, f. 362 v.-363 r.

83 *Ibid.*, f. 363 v.-365 r.

84 *Ibid.*, f. 369 r.

minas contra su voluntad y por fuerza, es decir, “contra derecho”. Por ser la tierra del río Suratá “muy enferma” habría causado la muerte de muchos indios, los cuales se acabarían de no ponerse remedio. Además, extraía el oro al parecer sin pagarles a los indios su trabajo, imponiéndoles cargas, sirviéndose de ellos en servicios personales y tomándoles más demoras de las que debían pagar. Y aún más, no habría adoctrinado a los indígenas en la fe católica⁸⁵. En su defensa, el encomendero señaló que los indios decidían si iba o no a las minas, dándoles de comer y vestir, curándolos cuando enfermaban, y que les tenía doctrina de sacerdote⁸⁶.

Las relaciones económicas interétnicas que se enmarcaban en la encomienda fueron también manifiestas en la visita que realizó el capitán Francisco de Berrío a Imasubcana y Pisacutas de Gómez Hernández en el año de 1591. Según las declaraciones de tres indios de Imasubcana, los indígenas servían al encomendero porque no pagaban demora. Así, le hacían una labranza de maíz de 1 o 2 fanegas de sembradura, y otra “pequeña” caña dulce, la cual movilizaban a un trapiche para hacer azúcar. Los indios Pisacutas -que habitaban “tierra adentro”- contribuían con el trabajo agrícola. Adicionalmente, daban al encomendero 2 o 4 vaqueros, 3 de arrieros, 1 ovejero y algunas chinas que le servía a su mujer. En los aposentos, donde vivía la mayoría del año, el encomendero tenía una iglesia para adoctrinar a los indígenas⁸⁷.

Sin embargo, las relaciones existentes entre españoles y nativos estaban próximas a cambiar en la provincia. El política congregadora que desde hacía algún tiempo la Audiencia impulsaba modificaría el funcionamiento de la economía de encomienda. La

85 *Ibid.*, f. 372 r.

86 *Ibid.*, f. 373 r.-373 v.

87 Visita del capitán Francisco de Berrío a las encomiendas de Imasubcana y Pisacutas de Gómez Hernández, 1591. AGN. *Sección Colonia. Fondo Caciques e Indios*. Rollo 32, f. 405 r.-405 v., 407 v.-408 r., 410 r. Los indios difirieron sobre la cantidad de vaqueros e indias que daban al encomendero, lo mismo que las fanegas de maíz que le hacían. Según la declaración del encomendero, los indios le beneficiaban maíz en 4 fanegas de sembradura, y una labranza de caña dulce del tamaño de un solar, de donde extraía 200 arrobas de azúcar y mucha miel. Las labranzas que poseía estaban alrededor de los aposentos, cercanas también al ingenio. De igual manera poseía una hato de vacas, con aproximadamente 100 cabezas, que estaban próximo a la tierra de los indios. *Ibid.*, f. 413 v.-414 r.

creación de los pueblos de indios tendió a separar -por lo menos espacialmente- a los indios de los encomenderos, propiciando la entrada de unos nuevos agentes sociales en los repartimientos: los doctrineros.

2.2. PUEBLOS DE INDIOS CON TRAZA URBANA

La visita general a las provincias del Nuevo Reino que realizó el licenciado Tomás López fue una importante ocasión para emprender la política congregadora. De acuerdo a la provisión que se le había dirigido, debía informarse cómo los encomenderos habían tratado y adoctrinado a los indígenas. Habría de secuestrar los bienes a los españoles que les hubieran ocasionado daños en sus personas, mujeres, tierras, haciendas, malos tratamientos, injurias o muertes. También se le ordenó que trabajara con toda diligencia en “juntar” a los indios en pueblos, pues convenía a su “instrucción en las cosas de nuestra santa fe católica y buenas costumbres”. En los pueblos, donde se trazarían plazas y edificarían escuelas, habitarían los sacerdotes que los adoctrinarían⁸⁸.

La Instrucción, que el oidor notificó en el Cabildo de Pamplona el mes de mayo de 1560, expresa claramente el programa de congregación de los indios, el cual pretendía crear territorios étnicos delimitados y aislados de la influencia de los españoles. Así, se preceptuó lo siguiente:

1. Se hablaría con los indios que se iban a congregarse, persuadiéndolos “con buenas razones” que les convenía juntarse “para su policía espiritual y temporal. De ese modo no tendrían “repugnancia” a abandonar sus antiguos sitios y solares⁸⁹.
2. Se averiguaría los “términos” de cada “parcialidad”, es decir, sus montes, pesquerías, cazaderos, y tierras de acuerdo a los usos y costumbres que

88 Real provisión dirigida al licenciado Tomás López, nombrándolo visitador general del Nuevo Reino de Granada, 13 de noviembre de 1559. OTERO D’COSTA, Enrique. *Op. Cit.*, p. 302-303

89 Instrucción que se ha de guardar en el juntar y poblar los naturales de los términos de la ciudad de Pamplona, para su policía y conversión. *Ibid.*, p. 305

tenían, con la finalidad de restituirlos a los indios que se juntaban⁹⁰.

3. Se les devolvería a los indios las estancias que cualquier español, incluyendo sus encomenderos, les hubieran tomado en perjuicio suyo⁹¹.
4. El sitio debía ser un lugar visto por el señor principal y los ancianos del pueblo a juntar, sano, “el mejor cielo y asiento para la vida humana”, llano, donde se pudiera acceder fácilmente a pie y a caballo. Debía haber abundante agua, leña, tierra fértil para sembrar -por lo menos una legua en contorno-, de acuerdo a la cantidad de la gente⁹².
5. Se trazaría y se construirían los edificios del pueblo, situando la plaza en el medio -“en razonable proporción”-, y de donde saldría todas las calles con sus solares. En su canto oriental se erigiría la iglesia -“el altar del grandor y tamaño según la población”-, en el opuesto la casa del cacique, a un lado la del cabildo indígena y la cárcel, y al otro las de los demás principales⁹³.
6. En un pueblo no se juntarían más de cien vecinos ni menos de setecientos u ochocientos, con el propósito que fueran “mejor predicados” y se tuviera “cuenta con ellos”⁹⁴.
7. No se juntarían dos parcialidades contrarias, de diversos apellidos y bandos, pues se generarían conflictos entre los indios. Sólo en caso de no ser enemigos podrían congregarse a un “pueblo razonable” varios pequeños, siendo vecinos y teniendo tierras confines. Cada uno de estos pueblos pequeños se asentaría en un sitio determinado, en distintos barrios y calles, de manera que los indios

90 *Ibid.*, p. 306

91 *Ibid.*

92 *Ibid.*, p. 306

93 *Ibid.*, p. 306-307

94 *Ibid.*, p. 307

estuvieran próximos entre sí⁹⁵.

8. Si la tierra no tenía la disposición para congregarse en un pueblo todos los indígenas de una misma parcialidad, se juntarían en comarcas por sus barrios en el mayor número posible, distantes no más de media legua de la iglesia⁹⁶.
9. Una vez poblados, los indios debían abrir caminos para entrar a los pueblos a pie y a caballo, haciendo puentes donde fuera necesario⁹⁷.
10. Para su sustento, los nativos cultivarían árboles y plantas, especialmente “frutos de España” si la tierra poseía las condiciones pertinentes⁹⁸.
11. Conformada la nueva población, debían abandonar sus antiguas casas. En caso de negarse, se les prendería fuego, trasladando su ajuar a las nuevas viviendas⁹⁹.
12. Al momento de poblar los indios no se los cambiaría de temple¹⁰⁰.

De acuerdo a la Instrucción, se debía tratar de reducir los indígenas al menor número posible de pueblos, con lo cual se les podría proveer la doctrina de modo más eficiente, facilitando la labor pastoral del predicador, pues había escasez de ellos. Sólo al estar poblados se haría “servicio de Dios”, y al vivir “todos juntos” se podría “ordenar su república” del modo más conveniente¹⁰¹. No obstante, las tensiones en la Audiencia, las diferencias con los jerarcas eclesiásticos y los conflictos con los encomenderos impidieron la buena marcha de la política congregadora, y consecuentemente, del proyecto religioso. No existen indicios documentales de que se hubieran erigido

95 *Ibid.*

96 *Ibid.*, p. 307-308

97 *Ibid.*, p. 308

98 *Ibid.*

99 *Ibid.*

100 *Ibid.*

101 *Ibid.*, p. 307 y 309

pueblos de indios en ese momento.

Las primeras referencias de la realización de congregaciones de indios proceden de la visita del juez Alonso de Montalvo a la comarca de Chinácota en 1586. En efecto, el visitador anterior, Melchor Vázquez Campuzano, había llevado a cabo la “población” de los indios de Zulias, Oquerena, Lucamari, Orire, Bulema, Chinácota, Iscalama, Lauchema, Cucaraqueso y Archama. En la breve plática que hizo en cada uno, Montalvo incitaba a los nativos a que le informaran si las congregaciones que realizó Vázquez Campuzano habían suscitado agravio alguno. Así, los indios podrían alegar que se les guardaría “justicia”, proveyéndose lo necesario para su salud espiritual y temporal, el asistir en sus pueblos para oír la “doctrina evangélica” y no andar vagando fuera de ellos -con lo cual sería castigados-¹⁰².

En la mayoría de los pueblos los indios respondieron al parecer que estaban “en su tierra y natural bien poblados”, pues cada comunidad poseía un sitio “cómodo para su salud” y tierras suficientes para labrar. Así, los nativos declararon que no se querían mudar a otra parte, siendo esa su “voluntad”. Por su parte, el juez Montálvo habría reconocido los pueblos y conceptuado que eran convenientes para la “conversión, doctrina y aumento” de las personas y bienes de los los indios. Procedió entonces a dar traza a la disposición espacial de los bohíos indígenas para hacer la plaza, las calles, y lo demás “necesario”. Por consiguiente, la gestión del visitador se encaminó en dejar “reformado”¹⁰³ las congregaciones que pobló anteriormente Vázquez Campuzano.

Sólo en el caso de Zulía y Archama los indios informaron que los sitios en donde los había poblado Vázquez Campuzano eran enfermos y húmedos. De acuerdo a lo relacionado, se habrían muerto una cantidad significativa de indígenas, además que les habían ocupado sus tierras. Solicitaron así que los poblara donde antes estaban. Frente a la súplica, Montalvo -en compañía del doctrinero fray Miguel de Victoria-

102 Visita del juez Alonso de Montalvo al pueblo de Chinácota y otros anexos, 1586. AGN. *Sección Colonia. Fondo Poblaciones Varias*. Rollo 11, f. 643 r., 648 r.-68 v., 653 r., 660 r., 665 r., 670 v.-671 r., 674 v.

103 *Ibid.*, f. 648 v.-649 r., 653 v.-654 r., 660 v.-661 r., 665 v., y 671 r.-671 v.

examinó los lugares donde habitaban anteriormente, donde accedió a poblarlos, otorgando a cada indio “su bohío con su solar”¹⁰⁴. Con todo, en ninguno de los autos de población de todas las comunidades referidas en la visita se mencionan las iglesias de doctrina, lo cual no quiere decir que no existieran.

En 1591 el capitán Francisco de Berrío interrogó igualmente a los indígenas de las encomiendas de Imasubcana y Pisacutas si estaban poblados en lugar sano, abundante de agua y leña, o si por el contrario padecían algún daño, motivo por el cual se debían mudar. Al respecto, los indios se mostraron complacidos por el sitio en donde estaban asentados. Allí tenían además una economía rural que les permitía no sólo sustentarse, sino también intercambiar algunos productos¹⁰⁵. Así, el haberse congregado en pueblos les habría permitido a los indios no sólo ponerse bajo el “amparo” espiritual de un doctrinero, ni también alcanzar un nivel modesto de estabilidad económica.

Sin embargo, los hitos de la política de congregación de los indios fueron las visitas ejecutadas en 1602 y 1623. Así, el Corregidor de la provincia de Tunja, Antonio Beltrán de Guevara, inició un programa muy detallado que permitió reducir los indios en pueblos. Tal fue el caso de la población de Ulaga de la encomienda de Jerónimo de Fernández, en la cual se eligió un sitio cómodo y sano, en donde los indios habrían de “tener sus casas en forma de pueblo de españoles”, y junto a aquellas, “tierras suficientes para labranzas”. Con la medida se esperaba el acrecentamiento de los indígenas, “imponiéndose en policía y bien de sus almas”. De allí que la finalidad religiosa sirviera de justificación al proyecto, debiendo facilitarse la labor pastoral del doctrinero:

“juntos y congregados podrán con mucha facilidad y sin trabajo ayudarse los unos a los

104 *Ibid.*, f. 643 v.-644 r., 675 r.-675 v.

105 Visita del capitán Francisco de Berrío a las encomiendas de Imasubcana y Pisacutas de Gómez Hernández, 1591. AGN. *Sección Colonia. Fondo Caciques e Indios*. Rollo 32, f. 403 r., 404 r., 406 r., 407 r., 408 v., 409 r. Imasubcana era igualmente una población ordenada por Vázquez Campuzano. Según las declaraciones de los indios, cultivaban maíz, frijol, yuca, batata, ahuyama y ají, en tanto que elaboraban mantas y camisetas de algodón. Los productos excedentes los vendían para comprar sal y mantas procedentes del interior del Nuevo Reino, pues al parecer eran mejores.

otros en todos sus casos menesterosos y verse cuando estén enfermos y dar noticia del sacerdote para que los vea y confiese y cure, porque estando como ahora están tan distintos y apartados unos de otros no pueden ser doctrinados, curados, ni visitados del sacerdote, pues él mismo ha informado algunas veces que le llaman y le dan noticia de que algún indio está enfermo, cuando lo va a visitar por vivir en lugares tan ásperos va a pie algunas veces con mucho trabajo, de que resulta muchos morir sin confesión, porque como no hay indio vecino que de noticia y cuando se acude a remedio es tarde. Y con poblarse y estar juntos se excusan todos estos inconvenientes y se servirá mucho Dios nuestro señor y su majestad”¹⁰⁶.

En la población de los indios, se trazó con cabuya una plaza de 40 varas “en cuadro”, en la cual debía erigirse una cruz de madera en cada esquina, y otra en el medio “cubierta con una ramadita a manera de humilladero”. A los lados de la plaza se construirían las casas del cacique, del fiscal alguacil, y las de los indios principales. En las calles trazadas, saliendo de la plaza, se asentarían los demás indios, levantando sus casas de bahareque, y donde tendrían sus barbacoas para dormir. Encima de sus casas los indios debían poner una cruz pequeña, muy seguramente para indicar que eran cristianos. Asimismo, habrían de conservar la plaza y las calles rozadas y limpias¹⁰⁷.

En Ima del mismo encomendero, el Corregidor habría reconocido que los indios estaban igualmente apartados, frente a lo cual procedió a poblarlos “todos juntos en forma de pueblos de españoles”. Para su instrucción religiosa, los indígenas acudirían a la “iglesia de comunidad” del pueblo del mismo nombre de la encomienda de Juan Pérez Vivas, considerando que estaban “muy cerca” de ella, y podrían “ser doctrinados con más comodidad y aprovechados de más doctrina”. Adicionalmente, se les dio a los nativos tierras de resguardo “señaladas y demarcadas”, próximas al sitio de población, y que podrían cultivar libremente¹⁰⁸. Por lo que señalan los testimonios documentales,

106 Visita del Corregidor Antonio Beltrán de Guevara a los pueblos de Ulaga e Ima, 1601. AGN. *Sección Colonia. Fondo Visitas de Santander*. Rollo 3, f. 595 r.-595 v.

107 *Ibid.*, f. 595 v.

108 *Ibid.*, f. 663 r.

Beltrán de Guevara realizó experiencias similares en toda la jurisdicción de la provincia (Ver Mapas Anexos).

Posteriormente, la visita que ejecutó el oidor Juan de Villabona Zubiaurre en 1623 permitió agregar unos pueblos pequeños a otros. La justificación, similar a la que utilizó el Corregidor de Tunja, era que al agregarse los indios en unos pocos pueblos podrían obtener los beneficios espirituales de una doctrina continua todo el año. Así, en el caso de la reducción de los indios de “la doctrina de Los paramos” al pueblo de Silos se señaló lo siguiente:

“por no haber tenido todos los dichos indios doctrina suficiente y continua todo el año y cura doctrinero que les administre los Santos Sacramentos y los instruya en las cosas y misterios de nuestra Santa Fe Católica, ha resultado haberse muerto algunos indios e indias sin confesión y criaturas sin bautismo y otros muchos inconvenientes que todo resiste a la Ley divina y positiva y a las Cédulas Reales de su majestad, enviadas para el gobierno temporal y espiritual de estos reinos, que ordena y manda se provea a los dichos indios de doctrina suficiente por consistir en ello el descargo de su real conciencia el cumplimiento de la obligación que se le puso cuando lo recibió de la Santa Sede Apostólica y ser el cargo y condición con que se han apoyado las dichas encomiendas a los que las poseen y gozan”¹⁰⁹.

Así, los repartimientos se agregaron con la intención de imponer un orden político y religioso entre los indígenas: “para que juntos y congregados conforme a la Congregación de México, se doctrinen como es justo y vivan en policía cristiana, teniendo sacerdote que les diga misa”. Para este fin, los indios se asentarían “por barrios”, conservándose las estructuras de parentesco y jefaturas políticas étnicas, que debían ayudar ahora al proceso de adoctrinamiento religioso:

“estando poblados por barrios cada repartimiento, de por sí estén juntos y conocidos, y

109 Visita del oidor Juan de Villabona Zubiaurre a los pueblos de la doctrina de Los paramos, 1623. AGN. *Sección Colonia. Fondo Visitas de Boyacá*. Rollo 9, f. 303 r.-303 v. La “doctrina de Los paramos” estaba conformada por los repartimientos de Silos de Juan Pacheco Velasco, Cáraba de Luis de Buitrago, Loatá del capitán Juan de Campos, Bábega de Antonio Osorio, Tutepa y Chilagaula de Cristobal de Araque, Tapagua del capitán Alonso Rangel de Cuellar, Cupaga de Mateo del Rincón, Tompaquela de Francisco Gómez de Orozco, Iscaligua de Diego de Arias, Quelpa del capitán Nicolas de Palencia y La Caldera de Pedro Rodríguez del Gordillo.

los parientes estén cercanos unos de otros, para que mejor se acudan y ayuden en su necesidad y más fácilmente el cacique o capitán los conduzca y junte y haga salir a las labores y ministerios de las sementeras y otras ocupaciones suyas y de la república, conforme a las ordenanzas que sobre ello se pusieren.

Y todos juntos estén agregados a la iglesia que ha de quedar en medio de la dicha población para que se tenga mejor cuenta con los dichos indios y sean más bien doctrinados”¹¹⁰.

Delante de la iglesia debía trazarse una plaza cuadrada, “de la distancia conveniente”. Alrededor del templo, en las esquinas, debían construirse las casas de los caciques, y en su contorno, las viviendas de los demás indios de acuerdo a la comunidad étnica a la que pertenecieran. A cada “parcialidad” se le señalarían “sus solares cuadrados por su orden”. Las calles habrían de medir 6 varas de ancho y 117 de largo; debían hacerse derechas y conservarse limpias y desyerbadas. Una vez poblados, los indígenas debían vivir juntos, habitar continuamente en las casas del nuevo pueblo y asistir a la iglesia para oír la misa y doctrina “sin estorbos ni impedimentos”. Se les prescribía al respecto: “vivan como cristianos, teniéndola [la doctrina] como la han de tener entera todo el año”¹¹¹.

Por añadidura, se les dio a los indios tierras “abundantes”, apropiadas -a la percepción del visitador- para el cultivo de trigo, cebada, maíz, turmas, raíces y legumbres para el sustento, con agua, leña, “potreros muy largos y suficientes” para crías y pastos de los ganados¹¹². Se les adjudicó las tierras bajo la figura de “resguardos” demarcados y “libres” de los títulos que pudieran alegar los españoles circunvecinos. Así podrían comenzar a gozar del “bien espiritual y temporal” que les aseguraría de “vivir juntos y estar poblados en policía cristiana”¹¹³. Y como bien se sabe, todo el conjunto del programa de agregación de unos repartimientos a otros fue aplicado por Villabona

110 *Ibíd.*, f. 305 r.

111 *Ibíd.*, f. 304 v. y 305 r.

112 *Ibíd.*, f. 303 v. y 304 r.

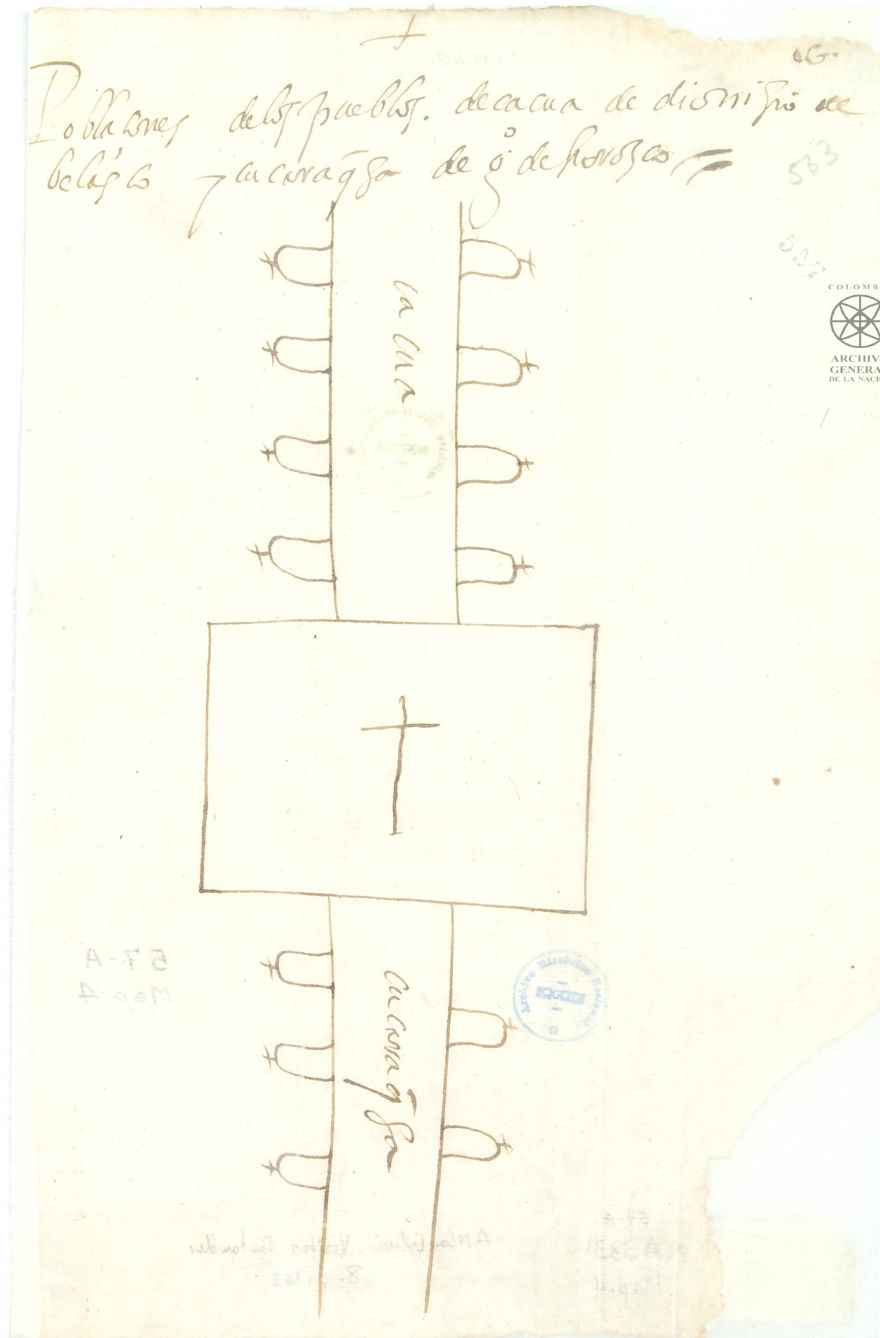
113 *Ibíd.*, f. 306 r.-308 v.

Zubiaurre en otras comarcas de la provincia, como por ejemplo en los pueblos del Valle de Los Locos, que fueron reducidos a Labateca¹¹⁴.

Consiguientemente, puede afirmarse que la política de congregación de los indios en pueblos creó auténticas comunidades políticas que permitieron una reorganización del conjunto de la población indígena, con la finalidad de emprender el proyecto evangelizador. Cada comunidad era un espacio social que le permitía al doctrinero instruir a los nativos en los “misterios” del catolicismo. Con ello se inició un proceso que transformó a los indígenas, de “bárbaros” e “idólatras” a “vasallos” del Rey castellano y “buenos cristianos”.

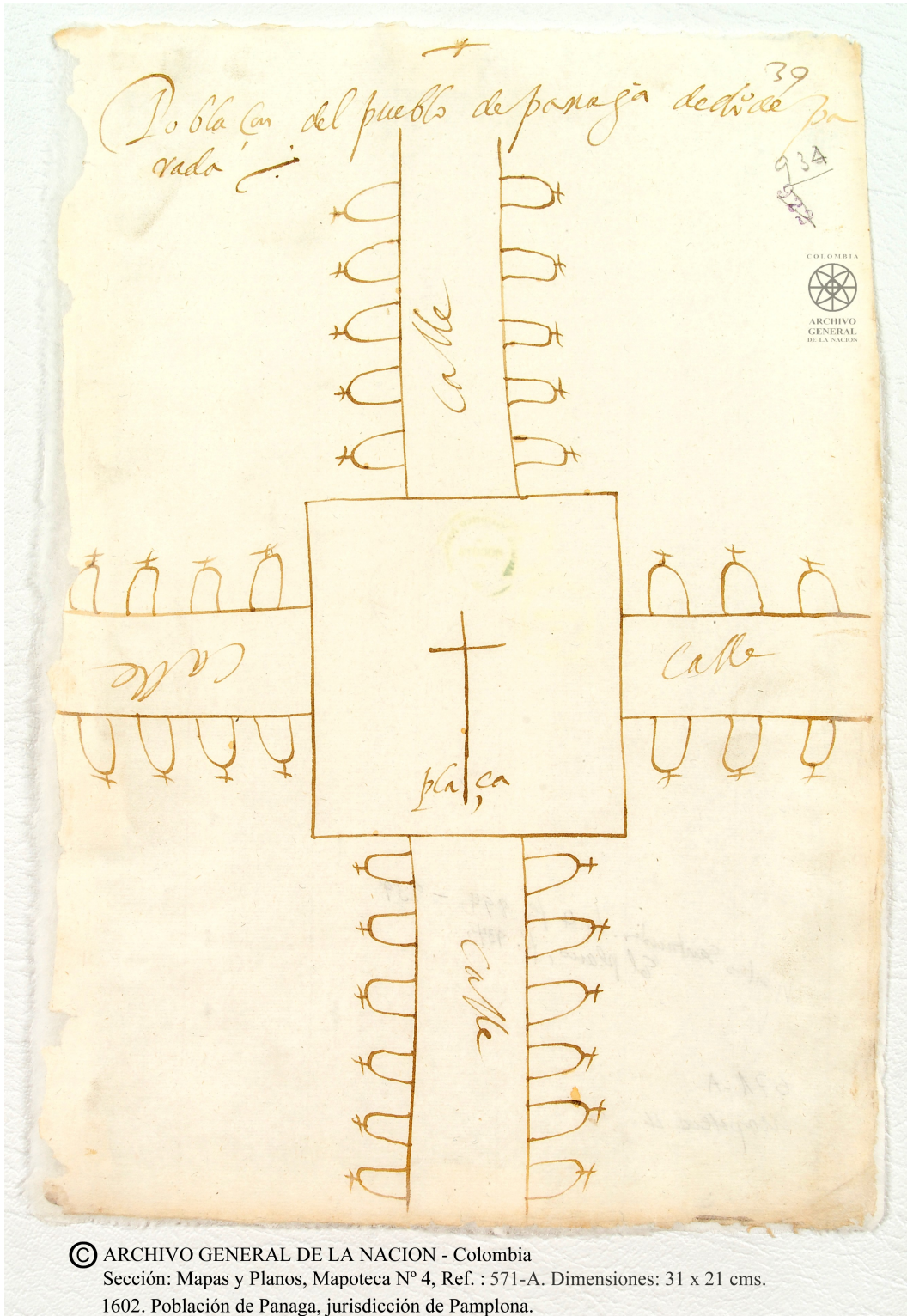
114 Visita del oidor Juan de Villabona Zubiaurre a los repartimientos del Valle de Los Locos, 1623. AGN. *Sección Colonia. Fondo Visitas de Boyacá*. Rollo 9, f. 563 r.-571 r. En Labateca, Villabona Zubiaurre proveyó un auto de población de los indios muy similar al del caso de Los Silos. Los repartimientos del Valle de los Locos que se agregaron al pueblo de Labateca fueron los siguientes: Labateca de Juan Fernández de Mora, Labateca de Diego de Mora, Bochaga de Alonso Gago Lazarbela, Negreta de Pedro García Román, Bochaga de Juan Durán, Bochaga y Chucarima de Alonso Carrillo, Moluga de Francisco de Tolosa, Chona de Francisco de Orozco, Balsa e Ima de Jerónimo Fernández, Tacasquima de Pedro Rodríguez Gordillo, Inigavita e Ima de Juan Pérez Vivas, Marva y El Mariscal del capitán Alonso Rangel, Monaga de Gonzalo Salcedo, Tamara de Andrés de la Parra, e Ima y Pisacuta de Diego Jobel.

ANEXO 1

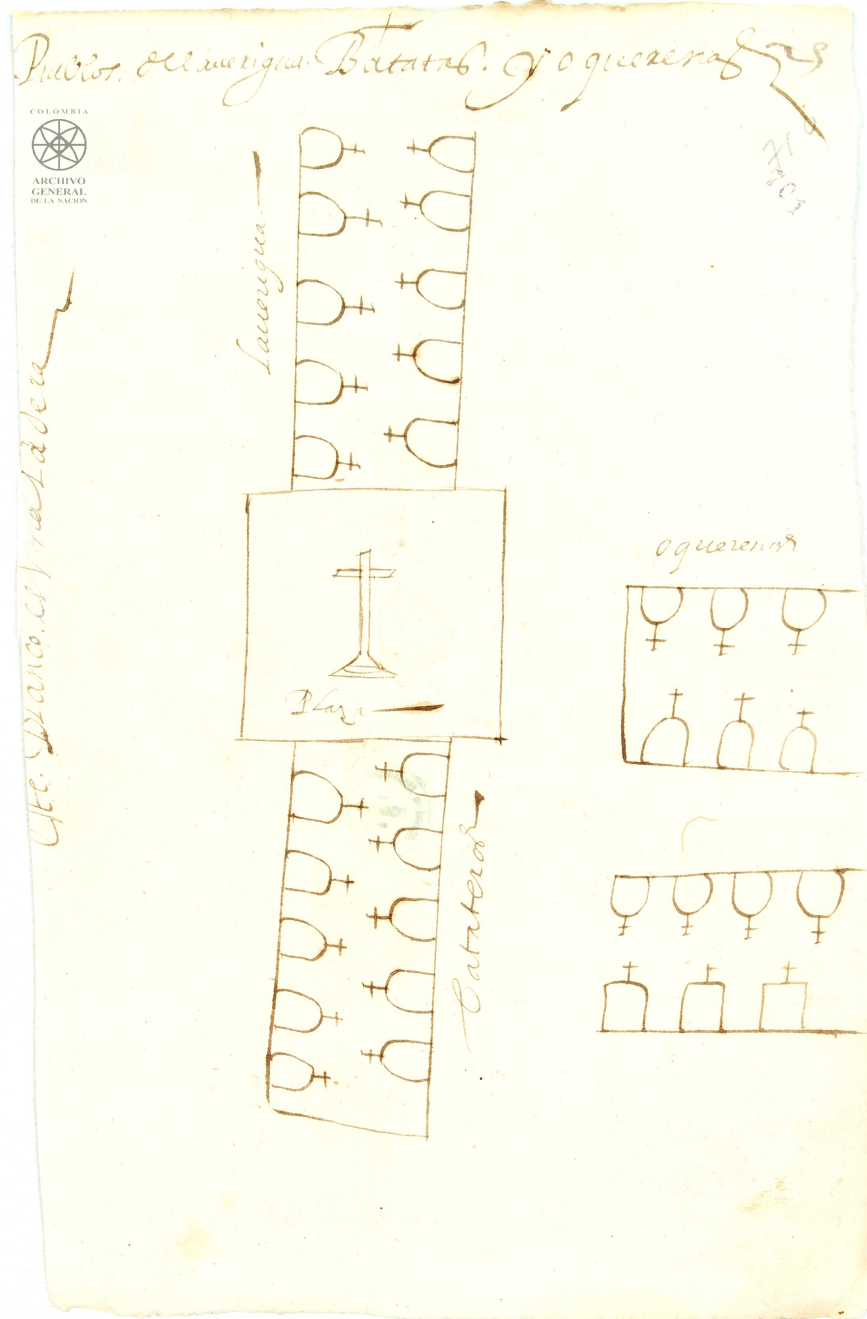


© ARCHIVO GENERAL DE LA NACION - Colombia
Sección: Mapas y Planos, Mapoteca N° 4, Ref. : 57-A. Dimensiones: 31 x 21 cms.
1602. Pueblos de Cacua y Cucaraquesa.

ANEXO 2



ANEXO 3



© ARCHIVO GENERAL DE LA NACION - Colombia
Sección: Mapas y Planos, Mapoteca N° 4, Ref. : 207-A. Dimensiones: 31 x 20 cms.
1602. Pueblos de La Berigua, Batatas y Oquerenas.

3. LA “DOCTRINA” Y “POLICÍA” CRISTIANAS: LOS CASOS DE LOS PUEBLOS DE SILOS Y LABATECA.

El adoctrinamiento continuo por parte de frailes y sacerdotes produjo, sin lugar a dudas, una importante transformación cultural en las comunidades indígenas. El contexto de esta transformación fue el conflicto entre las tradiciones mítico-mágicas ancestrales de la población nativa y los nuevos valores que les querían imponer los encomenderos, religiosos y funcionarios de la Corona. No se trataba exclusivamente de una nueva concepción de lo sagrado ni las formas de acceder a él, sino también de una regulación de la vida cotidiana que transmutó la personalidad de los individuos a quienes se dirigía la instrucción religiosa. De allí que el adoctrinamiento fuera inseparable de las formas de vida social que gestaba en el marco de las relaciones interétnicas entre indios y españoles.

Según Mercedes López Rodríguez, la cristianización fue un proyecto de la Corona y de la Iglesia que sirvió como argumento para irrumpir en la vida de las comunidades indígenas, reorganizando los espacios, las jerarquías, estableciendo diferencias entre los individuos, transformando lo doméstico, el mundo del trabajo, lo social y lo familiar. En este sentido, la conversión de los indígenas significó la difusión de relaciones, valores y percepciones occidentales¹¹⁵. No obstante, el proceso se caracterizó por las disputas y tensiones constantes entre las ordenes religiosas, las autoridades eclesiásticas, los funcionarios de la Real Audiencia y los encomenderos.

115 LÓPEZ RODRÍGUEZ, Mercedes. *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar: la cristianización de las comunidades indígenas muisca coloniales durante el siglo XVI (1550-1600)*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2001., p. 20

La cristianización estuvo orientada no sólo a imponer un conjunto de creencias, devociones y ritos, sino que incluía también un esfuerzo sistemático por enseñar la “policía cristiana”, entendida como un nuevo orden de poder enmarcado en contextos de desigualdad. Dentro de los esfuerzos de la Corona por modificar la vida de sus “vasallos” indígenas, la “doctrina” fue un espacio social que permitió aglutinar a los nativos e incorporarlos a la sociedad que se estaba gestando. Cristianizar significaba igualmente crear nuevos modelos de organización del espacio y el tiempo que posibilitara agrupar a los indígenas en los pueblos trazados por los visitantes. Por un lado, los indios tendrían que recordar los horarios para asistir a la doctrina y la misa, y de otro, los tiempos para sembrar, recoger y guardar las cosechas en los aposentos del encomendero¹¹⁶.

Asimismo, un estudio de John Jairo Marín Tamayo ha señalado que el catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas (1576) era un conjunto de instrucciones y prescripciones destinado no sólo a los indios, sino también para los doctrineros. Con su catecismo, el Arzobispo buscaba dotar a los doctrineros de un manual con los principios morales, litúrgicos y teológicos que debían cumplir para llevar a cabo la labor evangelizadora. De allí que el catecismo fuera un instrumento de control administrativo, de uniformidad litúrgica y de homogeneidad doctrinal, así como un medio privilegiado para difundir entre los indígenas la doctrina católica y los comportamientos que ella exigía. Luego el catecismo se inscribía en el propósito de generar nuevos modelos de comportamiento entre los indígenas y que se imponían con su conversión al cristianismo¹¹⁷.

Con todo, las hipótesis plantadas por López Rodríguez y Marín Tamayo exigen ser puntualizadas, pues solamente abordan las transformaciones acontecidas en las provincias de Santafé y Tunja. Es muy poco el conocimiento elaborado sobre las provincias nororientales del Nuevo Reino de Granada. Por tal motivo se considera pertinente un estudio de caso de los procesos de instrucción y conversión religiosas

116 *Ibíd.*, p. 96-97

117 MARÍN TAMAYO, John Jairo. *La construcción de una nueva identidad en los indígenas del Nuevo Reino de Granada: la producción del catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas (1576)*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2008., p. 79-80 y 23-24.

entre las comunidades indígenas. Para tal efecto, se procurará en este último capítulo describir el contexto social y cultural de las prácticas de adoctrinamiento en los pueblos de la doctrina de Los Páramos y el Valle de Los Locos, reducidos respectivamente a Silos y Labateca. La descripción intentará confrontar las normas que establecían cómo debía realizarse la enseñanza religiosa y las pocas referencias documentales sobre cómo ocurría de hecho.

En el primer apartado se abordarán los presupuestos políticos que legitimaron y fundamentaron el adoctrinamiento religioso. En el segundo, se puntualizará como funcionaba la “doctrina” en los pueblos de indios. En el tercero, se detallará cómo se construyeron las iglesias doctrineras y se las dotó con imágenes y ornamentos. En el cuarto, se relacionará la administración de los sacramentos a la población indígena con el establecimiento de la “policía cristiana” como modelo de orden social y vigilancia religiosa. Y finalmente, se realizará un aproximación concisa a las dificultades derivadas del aprendizaje de la lengua.

3.1. LOS PRE-SUPUESTOS POLÍTICOS

Congregados en pueblos, los indígenas debían ir a la doctrina, escuchar misa, vivir en comunidad y comportarse de acuerdo a la moral católica. Con ello se iniciaba un proceso de transformación del modo de vida social y simbólica de las comunidades étnicas. Para alcanzar esta finalidad, los evangelizadores se fundamentaron en principios teológicos, morales y prácticos que pretendían legitimar el proyecto religioso y señalar pautas para su ejecución. Así, los presupuestos políticos que esgrimieron los miembros de la jerarquía eclesiástica y los funcionarios regios tendieron a imponer un nuevo orden social, político y religioso entre los indios.

Uno de estos presupuestos era la necesidad de proscribir la “idolatría” en todas sus formas para poder plantar la nueva fe. El arzobispo fray Luis Zapata de Cárdenas expresó esta concepción recién llegado al Nuevo Reino de Granada. Pese a que la Ley Evangélica y la doctrina cristiana se predicaba hacía más de cuarenta años, era lastimoso -a la percepción del prelado- el “poco fruto” que se había hecho en “la viña del Señor”, pues la mayor parte de los indígenas estaban “obstinados y

acostumbrados” a sus antiguos ritos y ceremonias. El descuido de los doctrineros habría impedido reducirlos al verdadero conocimiento, y consecuentemente, a la vía de la salvación. Así, solicitaba auxilio al Rey para que ninguna persona, ni siquiera la Real Audiencia, pusiera impedimento a las obras del servicio de Dios¹¹⁸.

Su interés por cimentar la fe católica se manifestó claramente en el catecismo que elaboró en 1576, según el cual había que implantar primero la “policía corporal”, que servía de escalón a la “espiritual”, para finalmente alcanzar “el grado más alto”, que era el conocimiento de las “cosas espirituales”. Por consiguiente, debían seguirse los preceptos bíblicos: “Ecce constitui te hodie super gentes et super regnas, ut evellas et destruas, et disperdas et dissipas, et aedifices et plantes”(*); “Novalle vobis, novalle, et nolite serere super spinas”(**). Conforme a esa idea, se precisaba arrancar “los abrojos y espinas de vicios y pecados” para sembrar “las plantas aromáticas de las virtudes y los frutales” de la evangelización¹¹⁹.

Para Zapata de Cárdenas, edificar la “casa para Dios” exigía destruir la “morada de el demonio”, lo que en el contexto de la evangelización significaba arrasar con todo signo religioso prehispánico.

“[...] se arranquen todas las malas plantas y destruya toda la mala semilla que el hombre malo sembró en las tierras de Dios, como son todo género de pecados, ritos y ceremonias gentílicas, sacrificios y malas costumbres tocantes al culto de el demonio y los templos para su servicio dedicados, y se borre la memoria de ellos y sus jeques, mohanes y sacerdotes; y después de esta general vastación y destrucción de todo lo dañoso y malo, se trata de plantar el jardín que la celestial Esposa guarda y cultiva para los deleites de su Esposo Cristo [...]”¹²⁰.

Una vez desterradas las expresiones religiosas ancestrales, se proseguiría en la

118 Carta del arzobispo fray Luis Zapata de Cárdenas al Consejo, comunicando su llegada y la situación encontrada. FRIEDE, Juan. *Fuentes documentales... Op. Cit.*, Tomo VI 1568-1575; p. 213

119 ZAPATA DE CÁRDENAS, Fray Luis. *Primer catecismo en Santa Fé de Bogotá: manual de pastoral diocesana del siglo XVI*. Bogotá: CELAM, 1988., p. 28-29. (*) Jeremías 1,10: “en este día te doy autoridad, sobre naciones y reinos, para arrancar y derribar, para destruir y demoler, para edificar y plantar”. (**) Jeremías 4,3: “preparen un campo nuevo, no siembren entre cardos”.

120 *Ibid.*, p. 29

edificación de los templos dedicados a Dios, cuyo “ornato” o “corporal hermosura” atraería a los indígenas y los aficionaría a la “hermosura espiritual”. Sólo de esa manera se podrían administrar los sacramentos instituidos por Cristo. Adicionalmente, los nativos se instruirían en los misterios de la fe a través de “sermones breves, de estilo llano y casero”, que debían servir para que creyeran con “devoción”¹²¹.

Pero para llevar a cabo la destrucción de la idolatría, los sacerdotes debían informarse del lugar donde existían los oratorios indígenas, dando aviso a su superior eclesiástico y a la justicia secular para que lo asolaran completamente, sin que quedara recuerdo de él. A los ojos del arzobispo, los santuarios eran un tropiezo para que los infieles se convirtieran, e incitaban a los convertidos a volver a idolatrar. Por tal motivo, derogó la conclusión del sínodo anterior de 1556, mediante la cual se mandaba que se purificara el lugar, y se construyera allí una ermita o se levantara una cruz. Según su opinión, los indios actuaban con “malicia” al ir al mismo sitio a idolatrar so pretexto de piedad, frente a lo cual era conveniente “raer de la tierra totalmente la memoria de estos santuarios”¹²².

Los “jeques”, “mohanes” o “hechiceros” fueron también objetivo de ataque del arzobispo, quien los conceptuaba como “otro impedimento a la predicación evangélica y conversión” de los naturales. Según la descripción que proporcionó el prelado del modo de actuar de estos personajes, al acabar los sacerdotes de hacer la prédica, les decían a los indígenas “lo contrario”, apartándolos de la fe católica, y haciéndoles creer que las enseñanzas que recibían eran meros “engaños”. Para evitar “tan grave mal”, los sacerdotes debían indagar con gran diligencia quienes eran, notificado al prelado para que los castigara con rigor, conforme a derecho¹²³.

Un tercer elemento a proscribir eran los “ritos y ceremonias”, en las que según el arzobispo, el “diablo” tenía ocupadas a aquellas gentes. El sacerdote debía saber

121 *Ibid.*, p. 20-30

122 *Ibid.*, p. 38-39

123 *Ibid.*, p. 39

igualmente cuales juegos de los que tenían los indios significaban “sacrificios”, “culto de idolatría” o “agüeros”. Aquí entraban “el correr la tierra”, “el tirarse con tiraderas” en épocas de sequía, y “algunas cazas”, pues jamás se hacían sin ofrendar algo al “demonio”. Pero el género de ritos que más había que evitar eran los sacrificios de sangre humana, que al parecer usaban los indios en fiestas solemnes o al fundar las casas de los caciques y los santuarios. El “daño” que significaba los sacrificios humanos era “el más grave y digno de remedio”¹²⁴.

Y para garantizar la extinción sistemática de la idolatría, se debía prohibir el comercio de los materiales de los sacrificios, los “sahumerios” o “perfumes”, en especial la planta denominada “moque”, y todas las cosas pertenecientes a los cultos indígenas prehispánicos. Para tal efecto, los sacerdotes habrían de escudriñar en los mercados quienes vendían aquellos elementos, y en caso de encontrarlos, proceder a quemarlos en público, entregando al indio implicado a los alcaldes para que lo castigaran. En llegado caso que el indígena perseverara en la infracción, se le agravaría la pena, para que “con más rigor” le sirviera de enseñanza de no hacerlo en adelante¹²⁵.

El catecismo de 1576 permite comprender los argumentos teológicos y políticos utilizados por el arzobispo en su lucha intransigente contra la resistencia religiosa de los nativos, y que contribuyó a la satanización de los universos simbólicos étnicos. Pese al programa detalladamente elaborado por Zapata de Cárdenas para extirpar las manifestaciones religiosas indígenas, las fuentes documentales examinadas no permiten confirmar si se aplicó en la provincia de Pamplona. Sin embargo, la falta de información tampoco implica que no se hubiera ejecutado. Como sea que hubiere sido, la confrontación entre creencias y valores religiosos indígenas y católicos era una constante en la labor evangelizadora.

Tan sólo unos años antes de la elaboración del catecismo, los caciques de Panaga y Ciloca de la encomienda de Alonso Pérez de Parada declararon que no tenían santuarios ni hacían sacrificios. Pero en su plática, el juez Suárez de Cepeda les dijo a

124 *Ibid.*, p. 39-40

125 *Ibid.*, p. 41

los indios -a través de un interprete- que le pesaba mucho que no fueran cristianos todos. Inmediatamente, les ordenó a los indígenas que adoptaran la nueva religión y adoraran “la Santísima Trinidad, padre e hijo y espíritu santo, tres personas y un solo Dios verdadero, creador de todas las cosas”; Él los llevaría al cielo. Les mandó asimismo que dejaran “sus malos ritos y ceremonias”, pues si no lo hacían irían al infierno, donde tendrían “pena y tormento para siempre”. Adicionalmente, el visitador les había platicado “otras muchas cosas” de la fe católica, y que si no dejaban sus borracheras, ritos y ceremonias serían castigados con rigor¹²⁶.

La preocupación por la “idolatría” llevo a los visitadores a inquirir constantemente si los indios aún proseguían en sus prácticas religiosas. Así, Beltrán de Guevara interrogó a los testigos si los naturales se instruían en la fe católica o si perseveraban “en su error y ceguedad, haciendo las idolatrías y ceremonias del tiempo de su gentilidad”. En tal caso, debían ser amonestados por el doctrinero, el encomendero y el corregidor del partido, “con buenas razones y ejemplos”. Igualmente preguntó si los caciques y capitanes hacían juntas y borracheras “para llamar a sus dioses”, o si tenían “santuarios, tunjos, plumerías y lugares” en donde ofrecieran oro, piedras, mantas y otras cosas al “diablo”. En pueblos como Ulaga, Ima, Tapagua, Iscaligua, Cupaga, Quelpa y Sopota, las respuestas a estas preguntas fueron negativas, indicando además que los indios eran “cristianos” o que asistían a la doctrina y la misa¹²⁷.

Ciertamente, la plática que el Corregidor les dio a entender a los indios indicaba no sólo la prohibición de la idolatría -originada de la misma autoridad soberana-, sino también el estatus subordinado que ocupaban dentro de la sociedad, lo cual permitía evangelizarlos y civilizarlos:

“habiendo hecho y mandado juntar el cacique y los indios de este pueblo, y estándolo

126 Visita del juez Juan Suárez de Cepeda a la encomienda de Panaga en las minas de Suratá, 1572. AGN. *Sección Colonia. Fondo Caciques e Indios*. Rollo 32, f. 365 r., 369 v.-370 r.

127 Visita del Corregidor Antonio Beltrán de Guevara a los pueblos de Ulaga e Ima, 1601. AGN. *Sección Colonia. Fondo Visitas de Santander*. Rollo 3, f. 605 r., 607 r., 611 v.-612 r., 613 r.-613 v., 614 r., 669 r., 670 r., y 670 v. Visita del Corregidor Antonio Beltrán de Guevara al repartimiento de Tapagua y sus pueblos anexos. AGN. *Sección Colonia. Fondo Visitas de Boyacá*. Rollo 3, f. 41 v., 43 v., 44 v., 46 v., 47 v., 49 v., 88 r., 90 r., 91 v., 93 r., 94r ., 96 v., 97 r., 99 v.

les propuso y dijo que él ha venido a este pueblo por mandado del Rey nuestro señor y señores su presidente e oidores de la Real Audiencia de este Reino, a visitarlos y exhortarlos y animarlos para que sean buenos cristianos e tomen de todo corazón las cosas de nuestra santa fe católica y doctrina cristiana, pues si lo hacen tendrán premio en el cielo donde hay toda paz y saldrán del lazo del demonio, que solo trata de tenerlos cautivos con miseria en esta vida para dar con ellos en las llamas del fuego eterno del infierno, después de haberles hecho pasar tanta miseria como padecen, y demás decirles esto y quién es verdadero Dios a quien se debe toda reverencia [...] y que son vasallos de un Rey cristiano justo y piadoso que los quiere mucho y desea que sean muy buenos cristianos, y que salgan de sus errores, idolatrías y que vivan con policía como los españoles, y que tengan paz unos con otros y no hagan borracheras, y que no hablen con el diablo”¹²⁸.

Asimismo, el escribano real Salvador de Ojeda llevaba una plática como parte de la comisión que le dio Villabona Zubiaurre en 1623 para la visita de los repartimientos Ima e Inigavita, Ima y Pisacuta, y Tamara. Con ella se quería imponer los valores católicos, plasmados en la presencia del doctrinero y los dogmas religiosos del cristianismo, al mismo tiempo que suprimir los elementos que hacían parte de la religiosidad tradicional.

“Que no han de tener los indios en publico ni en secreto, en los pueblos ni en los montes, ídolos ni adoratorios ningunos de sus demonios, ni han de tener santuarios, porque los que hacen idolatrías caen en pena de muerte, y es grande pecado mortal si han de creer en el sol, que lo crío Dios para el bien de los hombres, sino en la fe católica que los cristianos creen, y si algunos tienen ídolos los manifiesten luego.

Asimismo se les dio a entender que no crean en los mohanes, qué está con ellos el demonio, y que si hay algunos mohanes los manifiesten y digan quienes son para que se ponga el remedio conveniente, y que crean lo que les dijeren los padres doctrineros, que son sacerdotes de Dios y están en la doctrina para enseñarles la ley de Dios, procurar su conversión y salvación de sus almas”¹²⁹.

128 *Ibid.*, f. 23 r.-23 v., 73 r.-73 v.

129 Visita del oidor Juan de Villabona Zubiaurre a los repartimientos del Valle de Los Locos, 1623. AGN. *Sección Colonia. Fondo Visitas de Boyacá*. Rollo 9, f. 579 r.-579 v.

Extirpar la idolatría, tal y como lo concebían los jerarcas eclesiásticos, debía conducir a implantar entre los indios el orden social, político y religioso que denominaban “policía”, y que se derivaba de mantener a los indígenas congregados en pueblos. Éste era el segundo presupuesto de la evangelización. Según afirmaban los miembros del Cabildo eclesiástico del Nuevo Reino, la “conversión” y “conservación” de los indígenas eran inseparables para los propósitos del Rey en estas partes de las Indias. Anotaban al respecto: “como la una de ellas falta, la otra no se hace, y como la una tenga efecto, luego la otra de ella misma se sigue”. Así, al haber “copia de los naturales” podrían ser doctrinados en la fe católica con “orden y razón”¹³⁰.

En su catecismo de 1576, el arzobispo ordenó a los sacerdotes no permitir que los indios se ausentaran de sus pueblos; al indio que huyera, debía reducirlo por medio de los alcaldes y alguaciles. A juicio del prelado, asegurar que los indios estuvieran congregados en pueblos era una medida necesaria para que pudieran “vivir política y cristianamente”¹³¹. Bien se sabe cómo la Junta de autoridades regias y eclesiásticas de 1574 había preceptuado que el juntar los indios en pueblos era el “medio” indispensable para su predicación y conversión. Por su parte, los visitadores fueron quienes ejecutaron el programa congregador en las provincias del Nuevo Reino, creando “repúblicas” de naturales.

Para asegurarse que se cumplía esta política, Beltrán de Guevara preguntó a los testigos de la visita de 1601: “si saben que los indios de este repartimiento viven todos juntos, y si dentro de él es sano donde se puedan conservar”. En el caso del pueblo de Ulaga, se relacionó que los indios no vivían juntos, sino “por lomas y quebradas”, y que la orden del visitador de poblarlos les facilitaría acudir a la doctrina. El mismo doctrinero, Juan de Amaya, declaró que los nativos se hallaban “muy apartados unos de los otros”, de modo que cuando los iba a confesar le significaba “mucho trabajo”, por ser malos los caminos. Por consiguiente, el Corregidor formuló cargos contra

130 Carta del cabildo eclesiástico al Consejo, comunicando la llegada del Arzobispo y el estado de la conversión de los indios, 31 de marzo de 1573. FRIEDE, Juan. *Fuentes documentales... Op. Cit.*, Tomo VI 1568-1575; p. 215

131 ZAPATA DE CÁRDENAS, Fray Luis. *Op. Cit.*, p. 31

Isabel Quintero, la administradora de la encomienda de Jerónimo Fernández, por no “tener poblados los indios del dicho pueblo de Ulaga en forma de pueblo de españoles, para enseñarlos en policía, [...] y amonestarlos en las cosas de nuestra santa fe católica”¹³².

Un tercer presupuesto habría sido el control eclesiástico sobre los doctrineros. Como anotaban los miembros de la Audiencia en una carta dirigida a Zapata de Cárdenas el 1 de mayo de 1571, existía una ardua polémica sobre quién debía nombrar los religiosos que debían ir a las doctrinas. Los encomenderos, la Real Audiencia, el Arzobispado y las Órdenes religiosas se disputaban la pretensión de señalar las personas que instruirían a los naturales en la fe católica. Así por ejemplo, los miembros del Cabildo eclesiástico solicitaron que Su majestad proveyera una real cédula para que los ministros que enseñaban la doctrina cristiana fueran examinados y aprobados por el arzobispo. De ese manera se tendría “cuenta y razón” de los lugares donde había doctrina, donde faltaba, y qué religiosos se ocupaban en ella¹³³.

Las disputas sobre el nombramiento de los doctrineros habría permitido que éstos se dedican más a sustentarse materialmente que a instruir a los indígenas, de donde se seguía la necesidad de visitar las doctrinas y castigar los excesos. Según el Presidente Venero de Leiva, había que traer cédulas para obligarlos a vivir como los religiosos de México y Perú, pues se hallaban “inquietos y desasosegados, con delitos muy escandalosos, apoderados en las doctrinas de los pueblos, [y] con grandes granjerías y tratos”. Por su parte, la Corona tuvo que promulgar una real cédula dirigida al arzobispo Zapata de Cárdenas, ordenándole que embarcara a los religiosos apóstatas, cuyas personas, vidas y costumbres no proporcionaban el ejemplo conveniente para la

132 Visita del Corregidor Antonio Beltrán de Guevara a los pueblos de Ulaga e Ima, 1601. AGN. *Sección Colonia. Fondo Visitas de Santander*. Rollo 3, f. 605 v., 608 v., 612 r., 614 r., 619 r.-619 v.

133 Carta del Presidente y oidores de la Real Audiencia, dirigida a Luis Zapata de Cárdena, informándole los problemas pendientes en asuntos eclesiásticos, 1 de mayo de 1571. FRIEDE, Juan. *Fuentes documentales... Op. Cit.*, Tomo VI 1568-1575; p. 108. Carta del cabildo eclesiástico al Consejo, comunicando la llegada del Arzobispo y el estado de la conversión de los indios, 31 de marzo de 1573. *Ibid.*, p. 215-216

evangelización¹³⁴.

En el plano doctrinal, el catecismo de Zapata de Cárdenas pretendió establecer “el modo más conveniente, fácil, seguro y llano” por medio del cual se podría proceder a la “edificación, conversión y conservación” de los naturales de la jurisdicción del Arzobispado. La preocupación que motivaba la producción del catecismo era que la diversidad de métodos de enseñanza religiosa pudiera generar “cisma”, tanto en la “policía humana” como en las nociones de la “religión cristiana”. Así, la intención del prelado fue establecer de una vez por todas “una general forma y nivel” de enseñar la doctrina, para que guiara a los religiosos ocupados en el ministerio de la evangelización¹³⁵. De modo que aquel manual de prescripciones litúrgicas, morales y sociales era también una maniobra del arzobispo para controlar a los doctrineros.

Un cuarto presupuesto político de la evangelización era controlar a la población no indígena cercana a los pueblos de indios, en especial a los encomenderos. Respecto a la encomienda, la Corona ya había preceptuado que los encomenderos tenían la obligación de suministrar doctrina a los indios de sus repartimientos. El juez Suárez de Cepeda utilizó hábilmente este argumento jurídico en la sentencia que profirió a Alonso Pérez de Parada en el año 1572:

[...] así la doctrina cristiana es debida en recompensa de la demora y aprovechamiento que los indios pagan a su encomendero, y esta es la principal causa con que Su majestad hace la merced de la encomienda a los tales encomenderos: que los indios tengan doctrina, y sean enseñados e industriados en las cosas de nuestra santa fe católica, y a los que de ellos recibieren el sacramento del bautismo se les administren los santos sacramentos de la Iglesia. Y porque consta por la información de este proceso [...] no haber tenido la doctrina e iglesia como debe y es obligado [...] está obligado a volver y restituir a los dichos indios las demoras y aprovechamientos que les

134 Carta del doctor Venero, Presidente de la Audiencia, al arzobispo fray Luis Zapata, sobre las diferencias entre los religiosos, 16 de mayo de 1571. *Ibid.*, p. 125-126. Cédula dirigida al arzobispo, ordenando el embarque a España de algunos religiosos apóstatas, El Pardo, 10 de febrero de 1573. *Ibid.*, p. 154.

135 ZAPATA DE CÁRDENAS, Fray Luis. *Op. Cit.*, p. 27-28

ha llevado sin tener doctrina competente[...]”¹³⁶.

Para que se pudieran adoctrinar los indios, el visitador ordenó al encomendero que contribuyera con 14 pesos y medio de buen oro, la décima parte de lo que se le tasaba de demora, para que pagara el estipendio y sustento del sacerdote¹³⁷.

Por su parte, Zapata de Cárdenas ordenó a todos sus sacerdotes que frente a los agravios que causaran los encomenderos o sus mayordomos a los indios, los corrigieran con palabras “blandas”. Y si aún proseguían, debían notificar a su prelado, para que tratándolo con la justicia secular lo remediara. Pero el más “grande escándalo” que podían cometer los encomenderos contra los indios -a la percepción del arzobispo- era impedirles asistir a la doctrina, o inclusive sacarlos de la misa por enviarlos a trabajar para ellos, en especial los días de fiestas. E igualmente, debían informar al prelado tal situación para que castigaran a los culpados con todo rigor, “ejemplarmente”¹³⁸.

El interrogatorio utilizado en los diferentes pueblos por Beltrán de Guevara, expresa la política de la Audiencia de impedir los agravios hacia los indios, no sólo por los “servicios personales” que sus encomenderos les requerían, sino también por la presencia de individuos foráneos que perturbaran el orden social y moral de los pueblos. Entre las preguntas figuraban las siguientes:

- Si los negros, mulatos, zambos, mestizos, indios ladinos o españoles vivían en los pueblos de los indios, quitándoles las haciendas y haciéndoles malos tratamientos.
- Si los encomenderos los apremiaban a servicios personales, incluyendo hacer cargas, y sin pagarles el trabajo.
- Si los encomenderos, sus mujeres, familias, mayordomos o calpixques entraban

136 Visita del juez Juan Suárez de Cepeda a la encomienda de Panaga en las minas de Suratá, 1572. AGN. *Sección Colonia. Fondo Caciques e Indios*. Rollo 32, f. 382 v.-383 r.

137 *Ibid.*, f. 384 r.

138 ZAPATA DE CÁRDENAS, Fray Luis. *Op. Cit.*, p. 35 y 41

en sus asientos y les tomaban el oro, trigo, maíz, turmas, otras cosas, o los obligaban a servir.

- Si los encomenderos, sus mujeres o familias se servían de indios gañanes, vaqueros, pastores u otros sin tenerlos por concierto ante al Corregidor del partido y sin darles de comer.
- Si los encomenderos dejaban trabajar exclusivamente a los indios los días de fiesta, porque los ordinarios los obligaban a servir para ellos, de modo que siendo para “honra de Dios e de sus santos e darles gracias” representaba “trabajo y escándalo” para los naturales, mientras sus amos holgaban.
- Cuántas indias ladinas y chontales trabajaban para los encomenderos y sus mujeres en sus casas, si les daban de comer, y qué salario les retribuían.
- Si los encomenderos, sus hijos o parientes se hallaban amancebados con las indias de su repartimiento u otros, “en grande escándalo y deservicio de Dios”, negándoles la libertad para casarse y “anteponiendo su interés al bien de sus almas”.
- Si los encomenderos u otras personas encerraban a los indios e indias de servicio para obligarlos a trabajar, quitándoles sus mantas, dándoles azotes con látigos y palos, y proporcionándoles comida limitada.
- Si los corregidores sacaban presos a los indios fuera sus pueblos, o si les cobraban más de un tomín de salario¹³⁹.

Vistos globalmente, los interrogatorios de los visitadores se orientaban a prohibir, o por lo menos limitar, la presencia de los españoles y la creciente prole mestiza en los pueblos de indios, lo que se ha interpretado como legislación segregacionista. No obstante, cabe señalar que el objetivo de estas medidas era propiciar unas condiciones sociales -ideales- en las que debía realizarse el adoctrinamiento religioso. Así, los únicos que podrían tener contacto con los nativos eran los doctrineros, quienes

139 Visita del Corregidor Antonio Beltrán de Guevara al repartimiento de Tapagua y sus pueblos anexos. AGN. *Sección Colonia. Fondo Visitas de Boyacá*. Rollo 3, f. 41 v.-43 r.

podrían desplegar finalmente el método misionero para instruir los misterios de la fe católica.

3.2. LA “DOCTRINA” EN LOS PUEBLOS DE INDIOS

La doctrina, como lo indica su origen etimológico, quiere decir sencillamente “enseñanza” o “lo que se enseña”¹⁴⁰. En el contexto particular de la evangelización, la “doctrina cristiana” era la enseñanza de los “misterios” teológicos fundamentales del catolicismo, que se les daba a entender a los individuos mediante una plática. Estos misterios eran “cosas” inaccesibles a la razón que habrían ser objeto de fe. Particularmente, designaban los saberes (sobre Dios, Jesucristo y la Iglesia) que los feligreses indígenas debían aprehender para alcanzar la salvación de sus almas. Esta finalidad soteriológica que orientaban la doctrina, generó transformaciones sociales y culturales en las comunidades étnicas.

El catecismo elaborado por el segundo arzobispo del Nuevo Reino de Granada permite comprender los pilares pedagógicos en que se sostenía la evangelización. Preocupado porque la diversidad de métodos generara cisma, fray Luis Zapata de Cárdenas optó por acoger “el orden que [la] naturaleza tiene en la prosecución de sus obras”. Según este principio, se trabajaba sobre “las cosas más imperfectas, para con espacioso curso perfeccionarlas con perfecciones substanciales y accidentales”. La naturaleza reflejaba así la sabiduría divina¹⁴¹. Con tales premisas, el prelado justificaba la destrucción de todo lo que apareciera contrario a la moral cristiana, la cual debía imponerse antes de propiciar los cambios en el plano espiritual.

Para que el programa diseñado por el arzobispo pudiera concluirse exitosamente eran imprescindibles dos acciones. Por una parte, que el doctrinero realizaran su labor “con

140 Según Pascual y Corominas, el término doctrina es derivado de doctor. Doctor es tomado del vocablo latino *doctor*, *-ōris*, que quiere decir 'maestro', 'el que enseña', el cual a su vez es derivado de *docēre*, que significa 'enseñar'. Véase COROMINAS, Joan y PASCUAL, Jose A. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Madrid: Gredos, 1980; tomo 2, p. 509. Aún para el siglo XVII se conservaba algo de su origen etimológico, pues en algunos casos se referían al doctrinero como “maestro”.

141 ZAPATA DE CÁRDENAS, Fray Luis. *Op. Cit.*, p. 28

celo apostólico” de darle a los indios “buen ejemplo en todas sus obras”, pues según el prelado, éste podía moverlos a la fe más que las palabras. Especialmente, debía mostrarse caritativo, procurando hacerles buenas obras. Así por ejemplo, cuando tuviera que abogar por ellos por motivo de los agravios que les generaban los encomenderos, el sacerdote debía explicarles a los indios lo que hacía, para que les motivara “amor” por él¹⁴². De modo que si la conducta de los evangelizadores no era ejemplar no tendría éxito la empresa catequística.

La segunda acción era que los religiosos enseñaran con “uniformidad” “los mínimos principios de cristianismo” a los indígenas, siguiendo todos el mismo “orden”. Luego los sacerdotes a donde fuera que acudieran a instruir a los indios los hallarían enseñados con una forma única¹⁴³. Así, después de persignarse y santiguarse, los indígenas debían aprender de memoria, a través de preguntas y respuestas establecidas con anterioridad, los saberes que los conducirían a la salvación:

“P.-Qué eres hijo? -Responderá: soy hombre.

P.- Por qué te llamas hombre?

R.- Porque soy creatura que mis obras las rijo por la razón.

P.- Quién te crió?

R.- El Creador del cielo y de la tierra.

P.- Para qué te crió?

R.- Para que gozase de Él en su gloria.

P.- Cómo les has de ir a gozar?

R.- Creyendo lo que Él manda creer y obrando lo que Él manda obrar.

P.- Qué es lo que manda que creas?

R.- Los catorce artículos de la fe.

P.- Cuales son y cuantos?

R.- Como he dicho son catorce. Los siete que tratan de quién Dios es en cuanto Dios, y los otros siete tratan de quién Dios es en cuanto hombre y de lo que hizo por los

142 *Ibid.*, p. 31 y 35

143 *Ibid.*, p. 45

hombres y de lo que en adelante ha de hacer”¹⁴⁴.

Estructuradas las preguntas y respuestas de modo que cada premisa conllevara a otra, la catequesis enseñaba a los indios a conocerse a sí mismos como seres racionales (y por lo tanto políticos) creados por Dios para un fin más allá de lo terrenal. Se indicaba también a los indígenas dos nuevas formas de relacionarse con lo sacro, de acceder al Dios católico: creer y obrar.

“P.-Qué más ha de hacer el cristiano para salvarse? Bastará sólo creer estos artículos de fe que la Iglesia manda que creamos?

R.- No basta sólo eso, sino que tenemos de cumplir por obra la ley de Dios y los mandamientos que en ella nos manda guardar”¹⁴⁵.

De ese modo, se instruía a los indios en los preceptos básicos del catolicismo: los diez mandamientos, los dos mandamientos fundamentales del cristianismo (“amarás a Dios sobre todas las cosas” y “amarás a tu prójimo como a tí mismo”), los mandamientos de la Santa Madre Iglesia, los sacramentos, las catorce obras -corporales y espirituales- de misericordia, y las siete virtudes que los apartaban de los siete pecados mortales. Adicionalmente, se les enseñaban las oraciones principales: el Pater Noster, el Ave María, la Salve Regina, el Credo y la Protestación de la fe. Éste último inducía a cada indio a identificarse como “verdadero y fiel cristiano”, es decir, como partícipe de la “santa fe de la Iglesia católica romana”¹⁴⁶.

Para que este conjunto de saberes se reprodujeran en las comunidades étnicas, los doctrineros debían difundirlos primero entre los jóvenes de los pueblos. De acuerdo al plan bosquejado por Zapata de Cárdenas, el sacerdote de cada pueblo debía tomar los hijos de los caciques y capitanes principales para enseñarles a leer, escribir, “y otras santas y loables costumbres políticas y cristianas”. Conformando un grupo de aproximadamente veinte muchachos, habrían de permanecer “de ordinario” apartados en un bohío especial, con sus celdas y barbacoas para dormir. Aquellos jóvenes

144 *Ibid.*, p. 46-47

145 *Ibid.*, p. 49

146 *Ibid.*, p. 49-56

debían servir de modelos ejemplares de la policía y cristiandad que se querían implantar en los demás indios¹⁴⁷.

Por otra parte, los religiosos debía decir personalmente la doctrina común a todos los indios jóvenes. De los veinte muchachos que se adoctrinaban de modo especial, los sacerdotes habrían de escoger los que más supieran la doctrina para mandarlos a enseñar a otros, conformando “cuadrillas”, “dándole a cada uno diez o doce”. Éstos indios catequistas debían enseñar primero a los neófitos una oración o los artículos de la fe, y una vez aprendieran aquello, podían proseguir en la instrucción de los demás preceptos y oraciones. Cada sacerdote debía examinar cómo enseñaban, tomando a los catecúmenos uno o dos días para evaluar lo que habían aprendido. Al catequista que mejor enseñara a su cuadrilla se le daría un regalo para animarlo¹⁴⁸. De esa forma la catequesis se interiorizaría en el tejido social indígena.

Pero ¿cómo acontecía de hecho el adoctrinamiento religioso en la provincia de Pamplona? En su visita de 1572 a la encomienda de Panaga, el juez Suárez de Cepeda ordenó a los indígenas dar al religioso todos los muchachos y muchachas para instruirlos “en las cosas de nuestra santa fe católica”. Asimismo, los domingos y días de fiestas todos los indios e indias grandes no trabajarían, con la intención de asistir a la doctrina. Les aclaraba además: “que tengan mucho respeto a la iglesia y la tengan limpia, y amaren a quien les enseñare la doctrina”. El encomendero por su parte debía tener “gran cuenta” con favores al religioso que asistiera en el repartimiento para enseñar a los indios¹⁴⁹.

Según declararon los indios principales de aquella comunidad, su encomendero -Alonso Pérez de Parada- les decía la doctrina cuando estaba en sus asientos. Al ausentarse éste, quien la predicaba era su hijo, un mestizo que siempre se hallaba en el repartimiento. Los indígenas relacionaron igualmente que al momento de morirse los

147 *Ibid.*, p. 37-38

148 *Ibid.*, p. 44-45

149 Visita del juez Juan Suárez de Cepeda a la encomienda de Panaga en las minas de Suratá, 1572. AGN. *Sección Colonia. Fondo Caciques e Indios*. Rollo 32, f. 370 r.-370 v.

hacían cristianos, y posteriormente, los enterraban en la iglesia de los aposentos. Frente a las acusaciones que le había proferido el defensor de naturales -Gabriel Gómez- ante el juez visitador, el encomendero arguyó que les tenía a los nativos “doctrina de sacerdote”, y cuando éste no asistía él mismo los adoctrinaba o tenía algún “cristiano” que lo hiciera¹⁵⁰.

El capitán Francisco de Berrio, en la visita de 1591 a las encomiendas de Imasubcana y Pisacutas de Gómez Hernández, interrogó también a los indígenas si el encomendero había tenido cuidado de proveerles doctrina, qué tiempo del año, y si se hacía en la iglesia del pueblo. Según las declaraciones de tres indios, ellos no tenían iglesia en su población, sino que asistían a los aposentos del encomendero, donde existía una de tapias. Allí el padre se asentaba uno o dos meses, en los cuales recibían la enseñanza religiosa y oían misa sin que se lo impidieran. Cuando el doctrinero se ausentaba, por ir a otros pueblos, su amo y un muchacho que se llamaba Andrés les rezaba la doctrina. El encomendero aseveró aquella información, expresando que tenía cuidado en rezarles a los indios los domingos y días de fiestas¹⁵¹.

Cuando Beltrán de Guevara visitó en 1601 el pueblo de Tapagua e Iscaligua, los testigos le informaron que el doctrinero -Rodrigo Prieto- era “buen sacerdote, que les hablaba “muy bien” y les decía la misa y doctrina. Algo similar declararon los indígenas de los repartimiento de Sopota, Quelpa y Cupaga. En ambos casos, el corregidor procedió a realizar un examen de la doctrina a los indios, quienes supieron al parecer persignarse y rezar algunas oraciones. El visitador les mandó además que prosiguieran rezando, que fueran cristianos para que Dios los favoreciera en sus cosas, y que se enseñaran mutuamente la doctrina cuando estuviera ausente el sacerdote. A éste por su parte, le recordó sus obligaciones en procurar “descargar la

150 *Ibid.*, f. 365 r.-365 v., 373 v.

151 Visita del capitán Francisco de Berrio a las encomiendas de Imasubcana y Pisacutas de Gómez Hernández, 1591. AGN. *Sección Colonia. Fondo Caciques e Indios*. Rollo 32, f. 403 r., 404 v.-405 r., 407 r.-407 v., 409 v., 413 v. y 414 v.

conciencia de su majestad”¹⁵²:

“[...] encargaba a Rodrigo Prieto cura doctrinero de los indios de este dicho pueblo, tenga muy especial cuidado de con la doctrina de los naturales de él y de los demás que son a su cargo, procurando el bien y salvación de sus almas, y que vivan como cristianos en toda policía, pues sabe la obligación que le corre a el oficio y cargo que administra, y cuanto sirve a Dios y a el Rey nuestro señor en hacer lo que debe, en que estos naturales vengan en verdadero conocimiento de nuestra santa fe católica y a los muchachos de la doctrina en habiéndosela enseñado [...]”¹⁵³.

Adicionalmente, Beltrán de Guevara realizó la repartición de la doctrina, una medida que los jefes eclesiásticos y los funcionarios regios había utilizado para solventar la escasez de doctrineros. Esta norma establecía la contribución que cada encomendero debía dar para el sostenimiento de cura, de acuerdo a una relación proporcional de la cantidad de indios, los días de doctrina, el estipendio, y el aporte para la comida, el vino y la cera. En el caso de la doctrina de Los paramos fue la siguiente¹⁵⁴:

<i>Comida, vino y cera</i>	<i>Encomienda</i>	<i>Días de doctrina</i>	<i>Estipendio</i>
8 pesos, 5 tomínes	Tapagua e Iscaligua del capitán Alonso Rangel, con 38 indios	41	14 pesos, 2 tomínes
7 pesos, 3 tomínes	Cupaga, Quelpa y Sopota del capitán Nicolas de Palencia, con 32 indios	34	12 pesos, 1 tomín
1 peso	Culaga de Pedro de Arévalo, con 5 indios	7	1 peso, 7 tomínes
1 peso, 7 tomínes	Tompaquela de Francisco Gómez, con 8 indios	12	3 pesos
2 pesos, 6 tomínes	Pesquira de Jerónimo Arias,	15	4 pesos, 4 tomínes

152 Visita del Corregidor Antonio Beltrán de Guevara al repartimiento de Tapagua y sus pueblos anexos. AGN. *Sección Colonia. Fondo Visitas de Boyacá*. Rollo 3, f. 32 r., 44 v., 47 r., 80 r., 91 v., 94 r., 97 r.,

153 *Ibid.*, f. 37 r.

154 *Ibid.*, f. 57 r.-58 v.

tomínes		con 12 indios		
1 peso		La Caldera de Pedro Rodríguez Gordillo, con 5 indios	7	1 peso, 7 tomínes
2 pesos, 3 tomínes	3	Rabicha de Lorenzo Fernández de Rojas, con 10 indios	12	3 pesos, 6 tomínes
3 pesos, 2 tomínes	2	Chilagaula de Cristóbal de Araque, con 14 indios	16	5 pesos, 2 tomínes
8 pesos, 2 tomínes	2	Tutepa de Cristóbal de Araque, con 36 indios	39	13 pesos, 6 tomínes
6 pesos, 4 tomínes	4	Loata de Juan Sánchez de Galviz, con 29 indios	32	11 pesos, 1 tomín
12 pesos		Los silos de Pedro Jurado, con 52 indios	56	20 pesos, 1 tomín
12 pesos		Carava de Pedro Quintero, con 52 indios	56	20 pesos, 1 tomín
8 pesos		Babega de Juan del Rincón, con 35 indios	38	13 pesos, 2 tomínes

A la siguiente visita -realizada por Villabona Zubiaurre en 1623-, la mayoría de aquellos repartimientos se agregaría al pueblos Los Silos, con la finalidad que los indios tuvieran “doctrina entera” todo el año. Así los indios podrían acudir a la doctrina y la misa los días que estaban obligados, particularmente en Semana Santa y Cuaresma¹⁵⁵. En definitiva, las inspecciones realizadas por los visitantes coadyuvaban a arraigar en los indígenas los saberes doctrinales que inculcaba la enseñanza cotidiana de los religiosos: el acatamiento de los preceptos católicos, la buena conducta moral y religiosa, la vida eterna después de la terrenal, la existencia del alma, el cielo y el infierno, etc.

“[...] que sean buenos cristianos y tomen y crean las cosas de nuestras santa fe católica y doctrina cristiana, y que han de tener mucha veneración y acatamiento de la

155 Visita del oidor Juan de Villabona Zubiaurre a los repartimientos del Valle de Los Locos, 1623. AGN. *Sección Colonia. Fondo Visitas de Boyacá*. Rollo 9, f. 577 v.,

fe católica que los cristianos tienen y creen, que ellos por el santo bautismo han recibido, procurando hacer en ello lo que los buenos españoles y cristianos hacen.

[...] Asimismo, les dio a entender especialmente como después de esta vida hay otra que es la eterna, a la que les responden las obras que hubieren hecho en este mundo, y que aunque el cuerpo del hombre muera, queda viva el alma que está dentro de él, y que si hubiere hecho buenas obras irá el alma al cielo, a gozar de todo bien, gloria y descanso, y si hacen pecados mortales y malas obras irán al infierno, donde hay fuego y penas eternas para los malos, y que los indios son como los españoles y no como venados o bestias”¹⁵⁶.

La doctrina, que en últimas buscaba acercar los indígenas a Dios, debía realizarse en un determinado escenario: la iglesia. Su sacralidad debía incentivar las inclinaciones espirituales de los nativos a la fe católica y sus valores. Así pues, gran parte de la evangelización giraba alrededor de este espacio sacrosanto, diferente a los demás, considerados profanos.

3.3. LAS IGLESIAS DOCTRINERAS CON IMÁGENES Y ORNAMENTOS

De acuerdo al catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas, el doctrinero de cada pueblo debía tener sumo cuidado en el edificio del templo, que se erigiera en un sitio cómodo, teniendo la capacidad para albergar todos los indios y fuera tan decente como para celebrar “tan altos ministerios”. Debía ser sobre todo aplicado en su ornato y limpieza, de modo que los nativos entendieran la veneración y santidad que debía existir en tal edificio. Para que los indios comprendieran la reverencia que habrían de tener hacia la iglesia, el religioso debía hablarles cómo aquel lugar estaba dedicado a Dios, sólo para tratar en él las cosas a su servicio, u ocurrir a pedirle las cosas necesarias, “como a Señor poderoso”¹⁵⁷.

La idea de sacralidad era tal, que Zapata de Cárdenas mandó que -de ser posible- se construyera un portal con púlpito en cada iglesia, con el objetivo de predicar a los infieles que ni siquiera se podían considerar catecúmenos. La finalidad era darles a

¹⁵⁶ *Ibid.*, f. 579 r. y 579 v.

¹⁵⁷ ZAPATA DE CÁRDENAS, Fray Luis. *Op. Cit.*, p. 42

entender que no eran “dignos de tratar ni entrar” en el templo. Asimismo, para el bautismo -primer paso para ser considerado parte de la cristiandad- se erigiría una capilla al lado izquierdo de la iglesia con su respectiva pila. Paralelamente, el religioso debía delegar uno o dos muchachos de la doctrina para que se encargaran de mantenerla limpia, adornándola con flores y ramos los días de fiesta, de suerte que su ornato despertara devoción¹⁵⁸.

El altar -el espacio consagrado al sacrificio cristiano- debía estar igualmente adornado con frontal, imágenes y manteles, “todo muy limpio”. Lo mismo competía a las cosas del ministerio eucarístico: ara, cáliz, corporales, purificadores, palias, paños de cáliz y manos. Debía darse a entender a los indios cómo aquellas cosas andaban tan cerca y tocaban el “sacrosanto Cuerpo y Sangre de nuestro Redemptor”, siendo su custodia. Las vestimentas sacerdotales habría también de permanecer limpias. Pero sobre todo, se les prohibió a los indios que trataran esos objetos sagrados, salvo licencia del sacerdote para que tocaran con las manos limpias su indumentaria. El propósito era incentivar “temor y reverencia” hacia las “cosas santas”, de modo que los indios no pensarán que fueran “cosas comunes”¹⁵⁹.

En la provincia de Pamplona, las primeras referencias documentales proceden de la visita del juez Juan Suárez de Cepeda a la encomienda de Panaga, quién encontró una iglesia de tapias junto a los aposentos del encomendero. Ésta al parecer tenía puertas, imágenes y un altar adornado con mantas de algodón, si bien no poseía campana. Los caciques corroboraron la información. Sin embargo, el visitador sentenció al encomendero a que construyera dentro de tres meses una “iglesia competente” en los pueblos de sus repartimientos, la cual debía tener una puerta con una cruz de madera de dos “estados” de alto, con su cerrojo, cerradura y llave. Dentro habría de tener un altar, imágenes de tabla o lienzo -según su devoción-, la vestimenta entera para el cura, ara, cáliz, misal, ampollitas, y una esquila o esquilón de media

158 *Ibid.*, p. 42-43, 56 y 67-68.

159 *Ibid.*, p. 68-69

arroba de peso por lo menos¹⁶⁰.

En su momento, el capitán Francisco de Berrío interrogó a los indios de Imasubcana si en el pueblo había iglesia con los ornamentos necesarios para celebrar el culto divino. Como respuesta, los indios le dijeron que en el pueblo no la había, sino en los aposentos de su amo. Por su parte, el encomendero relacionó que hacía dos años se había caído la iglesia en la que adoctrinaba a los indígenas, junto a los de Juan Pérez y Gonzalo Serrano. Alegó que como tenía pocos indios no había tenido tiempo de hacerla, por lo cual los adoctrinaba en su capilla. Asimismo, afirmó que había pagado su parte del repartimiento general que se hizo entre los vecinos para los ornamentos y lo demás necesario de las doctrinas, luego lo que faltaba le incumbía al vicario Pedro Esteban Rangel, quién lo había hecho cobrar¹⁶¹.

En la visita de Antonio Beltrán de Guevara a Ulaga, los indígenas notificaron que en aquel pueblo jamás había existido iglesia, sino que iban a oír misa y doctrina al repartimiento de Chíchira de Juan Ramirez de Andrada, pues estaba próxima y existía un buen camino. Así, los indios opinaron al parecer que era bueno que se erigiera una iglesia en su pueblo, pues era trabajoso llevar los indios que se morían hasta aquel lugar para enterrarlos. Por tal motivo, el visitador le formuló al respecto dos cargos a Isabel Quintero. En primer lugar, por no haber construido una “iglesia buena suficiente” para que los indígenas pudieran oír misa y se adoctrinaran, siendo esa la “obligación” de la encomienda. Y en segundo lugar, por no tener “ornamento cumplido” para que el sacerdote a cargo pudiera celebrar el culto divino¹⁶².

En el pueblo de Tapagua, el Corregidor de la provincia de Tunja ordenó que se

160 Visita del juez Juan Suárez de Cepeda a la encomienda de Panaga en las minas de Suratá, 1572. AGN. *Sección Colonia. Fondo Caciques e Indios*. Rollo 32, f. 361 v., 365 r.-365 v., 383 r.-383 v.

161 Visita del capitán Francisco de Berrío a las encomiendas de Imasubcana y Pisacutas de Gómez Hernández, 1591. AGN. *Sección Colonia. Fondo Caciques e Indios*. Rollo 32, f. 403 r., 404 v., 407 r., 409 v., 412 v.-413 r.

162 Visita del Corregidor Antonio Beltrán de Guevara a los pueblos de Ulaga e Ima, 1601. AGN. *Sección Colonia. Fondo Visitas de Santander*. Rollo 3, f. 611 v., 614 r., 619 r. Lo mismo aconteció en Ima de Jerónimo Fernández, cuyos indios asistían a los aposentos de Ima de Juan Pérez Vivas a recibir la enseñanza religiosa. *Ibíd.*, f. 667 r.-667 v., 669 v. y 671 v.

construyera una iglesia en el lugar que en la lengua indígena se denominaba Chelagua, el cual estaba junto a la casa del cacique y era “buen sitio y cómodo”. Para tal efecto dio especificaciones precisas. Primeramente se habrían de sacar los cimientos media vara encima de la tierra, “bien hechos” de piedra. Tendría de dimensiones 60 pies de largo y 20 de ancho, con un portal en la puerta; esquinas de adobe o piedra, con sus rafas y tres tapias en alto; altar de tapias o piedra; una capilla encalada y el cuerpo de la iglesia; pila de bautismo y agua bendita; puertas con cerradura y llave; una campana; cubierta de paja; y una imagen que sirviera de retablo o adorno del altar, con su cielo de lienzo o mantas¹⁶³.

Al hacer la visita de la iglesia que existía en los aposentos del encomendero, el visitador encontró lo siguiente¹⁶⁴:

- una capilla de tapias pequeña, con una puerta de palos sin tabla, “que es donde se doctrinan los indios de este pueblo y todo el valle, poco suficiente para ello”.
- 1 pila de bautismo de piedra, mal labrada.
- otra pila de agua bendita de piedra.
- 1 cruz de palo, pequeña.
- 1 altar de cañas.
- 2 frontales de guadamecí con figuras.
- un cielo de mantas.
- 2 sabanas de lienzo de la tierra, que estaban colgadas para adornar el altar.
- 1 lienzo de pincel con las imágenes de Nuestra Señora de Chiquinquirá, San Andrés y San Antonio, de una vara de largo.
- 1 Verónica de pincel, con su bastidor.
- otras imágenes de figuras, de papel.
- unos manteles alemanes.

163 Visita del Corregidor Antonio Beltrán de Guevara al repartimiento de Tapagua y sus pueblos anexos. AGN. *Sección Colonia. Fondo Visitas de Boyacá*. Rollo 3, f. 38 r.-38 v.

164 *Ibid.*, f. 31 r.-31 v.

-una campana de 1 arroba.

Lorenzo Fernández de Rojas, quién asistió a la descripción de los indios de Tapagua, informó además que los encomenderos del valle tenía el ornamento necesario para que el cura diera la doctrina y la misa: casulla, alba, estola, manípulo, amitos, misal, cáliz, vinagreras, patenas, hijuela, corporales y candeleros.

No obstante, el cura doctrinero Rodrigo Prieto declaró que en aquella doctrina existía la necesidad de renovar el ornamento viejo, que incluía lo siguiente: dos amitos de ruán; una alba de ruán con sus faldones y bocas, mangas de raso, damasco o tafetán; dos manteles para el altar; dos paños de ruán para el altar; un misal y manual; y una vira de ruán para 4 purificadores. Para suplir ese ornamento, el Corregidor trató con los encomenderos, quienes afirmaron que todo valía 41 pesos y 4 tomínes de buen oro de veinte quilates. Así, considerando que la doctrina de Los paramos se componía de 332 indios, se le cobró a cada indígena un tomín, cuyo recaudo se confió al capitán Nicolás de Palencia. La repartición de la carga se hizo de la siguiente forma:¹⁶⁵

<i>Repartimientos</i>	<i>Contribución</i>
Pesquera de Jerónimo Arias	1 peso, 4 tomínes
Culaga de Pedro de Arévalo,	1 peso
Tompaquela de Francisco Gómez	1 peso
Chilagaula y Tutepa, de Cristóbal de Araque	6 pesos, 2 tomínes
Rabicha, de Lorenzo Fernández	1 peso, 2 tomínes
La Caldera, de Pedro Rodríguez Gordillo	1 peso, 5 tomínes
Cupaga, del capitán Nicolas de Palencia	4 pesos
Tapagua e Iscaligua, de Alonso Rangel	4 pesos, 6 tomínes
Loatá, de Juan Sánches de Gelvez	3 pesos, 5 tomínes
Los Silos, del capitán Pedro Jurado	7 pesos
Carava, de Pedro Quintero	6 pesos, 4 tomínes
Babega, de Juan del Rincón	4 pesos, 3 tomínes

165 *Ibid.*, f. 40 r.-40 v., 56 r.-56 v.

Para 1623, el oidor Juan Villabona Zubiaurre, al agregar los repartimientos del Valle de Los Locos al pueblo de Labateca, ordenó también que se construyera una iglesia de tapias, con cimientos de piedras y rafas, enmaderada y con cubierta de teja, con su respectiva sacristía. Allí se juntarían los ornamentos, campanas y demás cosas de las iglesias de cada uno de los pueblos del Valle. En auto de plática que se les notificó a los indios se les aclaraba además como debían percibir los objetos sagrados que hacía parte de la cultura católica: “que tengan gran reverencia hacia las iglesias, cruces o imágenes por lo que representan”¹⁶⁶. Con ello se procuró educar la mirada del indígena hacia aquella cultura material.

En el caso de Los Silos, el visitador precisó igualmente cómo debía construirse la iglesia: tres tapias de alto y media tapia de cimiento, de piedra, con 76 pies de largo y 19 de ancho; cimientos de piedra, tapias y razas de adobe, con “buena trabazón”; dos ventanas en el cuerpo de la iglesia, para que entrara luz y claridad; se enmaderaría y cubriría de paja, quedando de ese modo “iglesia suficiente” para adoctrinar a los indios. Adicionalmente, el juez poblador juntó en la iglesia de aquel pueblo los ornamentos que habían en cinco capillas de la doctrina de Los Páramos¹⁶⁷:

<i>Repartimiento</i>	<i>Ornamentos</i>
Loatá	<ul style="list-style-type: none"> -1 imagen de San Sebastián -1 frontal de tafetán rosado, forrado en lienzo -unos manteles anemaliscos [sic] de Castilla -3 cuartas de tafetán de la China rosado -14 imágenes de papel y pergamino -1 cielo de lienzo -otro lienzo para poner detrás del altar -una campana de 13 libras
Carava	<ul style="list-style-type: none"> -1 imagen de San Juan, pintada al óleo sobre lienzo -1 fresco de tafetán de la China sin flecadura

166 Visita del oidor Juan de Villabona Zubiaurre a los repartimientos del Valle de Los Locos, 1623. AGN. *Sección Colonia. Fondo Visitas de Boyacá*. Rollo 9, f. 564 v. y 580 r.

167 Visita del oidor Juan de Villabona Zubiaurre a los pueblos de la doctrina de Los paramos, 1623. AGN. *Sección Colonia. Fondo Visitas de Boyacá*. Rollo 9, f. 304 r., 322 r.-323 r.

	<ul style="list-style-type: none"> -1 frontal de lona de carpeta de la India -1 casulla de raso blanco, con su cenefa de raso azul y flecadura de seda -1 estola y manípulo de raso -1 alba de ruán, vieja -1 amito -unos manteles de lienzo de lino -una campana de 13 libras
Bábega	<ul style="list-style-type: none"> -1 imagen de San Bartolomé -otra imagen pintada al óleo de bulto de San Bartolomé -un pedazo de tafetán con unos pedazo de oropel, que servía de frontal, forrado en lienzo -1 cielo de tafetán verde -1 manta de algodón blanca -una campana de 4 libras -dos candeleros de asefar [sic] -unas puertas, que se pusieron en la iglesia de Los Silos
Tutepa	<ul style="list-style-type: none"> -1 imagen de bulto de Santiago -1 frontal de tafetán de la China, sencillo y sin forma -4 candeleros chicos de estaño -3 mantas de algodón, dos pintadas y una blanca
Tapagua	<ul style="list-style-type: none"> -1 imagen de bulto de San Francisco -otra imagen de San Francisco de lienzo pintada al temple -1 casulla de tramelote [sic] azul, con su cenefa de telilla de plata falsa -1 estela y manípulo -1 alba y amito de ruán, nuevo -1 ara guarnecida de madera -2 palias, una labrada de hilo azul y otra blanca -unos corporales -1 frontal de guadamecí, viejo -otro guadamecí grande, nuevo -una líquida de Portugal -1 lienzo grande -otro lienzo

	<ul style="list-style-type: none"> -1 cielo de lienzo blanco de algodón -una campana de 19 libras -9 imágenes de papel de estraza
--	--

Construidas las iglesias en la provincia y dotadas del respectivo ornamento, los nativos podrían acceder a los sacramentos eclesiásticos, los cuales, en la teología católica son el signo visible de la realidad oculta de la salvación. Con su “administración”, el doctrinero se convirtió en el garante del orden social, moral y religioso al interior de los pueblos de indios.

3.4. LOS SACRAMENTOS Y LA “POLICÍA CRISTIANA”

Entre los sacramentos que destacan en el catecismo de 1576, el bautismo ocupó un lugar privilegiado en el programa evangelizador del segundo arzobispo del Nuevo Reino de Granada, al punto que dedicó en él un “tratado de la forma de bautizar”. Y no es para menos, pues este sacramento debía marcar el inicio de la vida espiritual de los futuros feligreses, es decir, era un ritual de iniciación de sentaba los fundamentos de la vida cristiana de los indígenas. A través de él podían ser considerados parte de la Iglesia, y vasallos plenos del Rey castellano. De modo que al otorgarlo a cada indio, el cura doctrinero podría indagar su conciencia, o como se concebía en la época, su “alma”.

Con miras a darles a entender a los indios la “santidad” de los sacramentos y la “reverencia” que les habrían de tener, los sacerdotes debían mandar que los individuos a bautizarse llegaran a la iglesia con el mejor “ornato” que pudieran, con ropas limpias. A los indígenas adultos los harían lavar y limpiarse, “ansi en el cuerpo como en el vestido”. En este caso, debían ser catequizados, enseñándoles “quien Dios es, y la creación y redención, y el premio que Dios da a los que son cristianos y guardan su ley, y el castigo con que castiga a los que no se bautizan y no quieren ser cristianos, y a los que, ya que lo son, no guardan su ley”. Así, los indios aprenderían que en bautizarse consistía la salvación, y el principio de la salud espiritual¹⁶⁸.

168 ZAPATA DE CÁRDENAS, Fray Luis. *Op. Cit.*, p. 60

Para que el cura doctrinero de cada pueblo tuvieran cuenta y supiera cuales indios eran “cristianos” debía tener un libro particular de bautismos, en el cual anotaría el nombre del bautizado, que habría de ser en adelante el de algún santo, sin que todos recibieran el mismo nombre. Escribiría también los nombres del padre y la madre, el capitán al que pertenecía, el padrino y la madrina, y finalmente, el día, mes y año que se bautizó, firmándolo él. A los presente en el rito, les explicaría el “efecto” que en el alma causaba el bautismo por virtud de Dios, cómo la limpiaba del pecado y daba vida espiritual. El propósito era que los indios toman afición al santo sacramento¹⁶⁹.

El otro sacramento que fue cuidadosamente reglamentado por Zapata de Cárdenas fue el matrimonio. El prelado buscaba ante todo proscribir los comportamientos prehispánicos o aquellos que corrompieran la moral católica, e imponer las normas promulgadas por el Concilio de Trento. El sacerdote debía advertir primero las amonestaciones de la Iglesia para tal sacramento. Figuraban impedimentos como: el del fiel con el infiel; el del esclavo con la persona libre; el de la edad, pues los hombres debían tener 12 y medio en adelante, y la mujer 10 y medio en adelante; cuando uno de los contrayentes fuera casado o prometido; el de la consanguinidad entre los fieles, que llegaba hasta el cuarto grado “en línea recta, ascendiendo o descendiendo”, desde el abuelo hasta el tataranieta, es decir, entre dos hermanos, dos primos hermanos, dos primos segundo, el tío(a) con la(el) sobrina(o), el primo(a) del padre(madre) con su hija(o), etc.; entre otras medidas¹⁷⁰.

En la provincia de Pamplona, los primeros indicios que señalaban la preocupación por los sacramentos se hallaron en la visita del juez Suárez de Cepeda, quien ordenó al encomendero tener libro de bautismo para poner “por memoria” los indios e indias del repartimiento. Éste debía guardarse para mostrarlo a los futuros visitantes. El juez encontró asimismo que el cacique de Panaga, tenía tres mujeres y seis hijos, frente a los cual le mandó que se casara sólo con una “mujer cristiana” dentro de “una luna”, de modo que no estuviera “amancebado”. Si continuaba en su poligamia se le daría

169 *Ibid.*, p. 62

170 *Ibid.*, p. 73-97

castigo de azotes. Se le encargó así al encomendero que hiciera cumplir aquel mandato, mientras que el visitador se lo advirtió a los demás caciques del pueblo en la plática¹⁷¹.

En el pueblo de Imasubcana de Gómez Hernández, el capitán Francisco de Berrío interrogó a los indígenas: “si saben que algún indio o india casada esté apartado el uno del otro y no hagan vida maridable, declaren por qué, y si alguna justicia u otra persona han tomado a algún indio o india, chico o grande”. Los nativos respondieron que ellos se casaban cuando querían, sin que los constriñeran, motivo por el cual no tenían “mal corazón a ser cristianos”, luego todos lo eran acudiendo a la doctrina y la misa. Así, todos los indios casados vivían juntos en sus casas, sin que les hubieran quitado cosa alguna. Sin embargo, un indio por lo menos informó que algunas veces el cura doctrinero y su amo los hacía casar¹⁷².

Ciertamente, la administración de los sacramentos a la población indígena permitía también imponer la “policía cristiana”, entendida como un modelo de orden social y vigilancia religiosa. Así por ejemplo, Zapata de Cárdenas ordenó que cada sacerdote tuviera un libro para que tuviera “cuenta y razón” de los indios que tenía a su cargo. Allí debía escribir los nombres de todos los indios de la doctrina, de acuerdo a sus capitanes, y distinguiendo entre “fieles” e “infieles”, hombres y mujeres, grandes y pequeños. De ese modo podría “conocer” e “inquirir” a los indígenas individualmente. Con ese mismo propósito, el doctrinero habría de señalar alguaciles y fiscal, enviando a éstos a la ciudad de la provincia para que las justicias los admitieran y dieran autoridad para usar de los cargos¹⁷³.

Zapata de Cárdenas encargó también a los sacerdotes sacar a los jóvenes para la doctrina, “teniendo padrón de todos por sus capitanes, y habiendo cuenta” que fueran

171 Visita del juez Juan Suárez de Cepeda a la encomienda de Panaga en las minas de Suratá, 1572. AGN. *Sección Colonia. Fondo Caciques e Indios*. Rollo 32, f. 361 v., 367 r., 370 v.

172 Visita del capitán Francisco de Berrío a las encomiendas de Imasubcana y Pisacutas de Gómez Hernández, 1591. AGN. *Sección Colonia. Fondo Caciques e Indios*. Rollo 32, f. 403 r., 405 r., 405 v.-406 r., 407 v., 408 r., 409 v., 410 v.

173 ZAPATA DE CÁRDENAS, Fray Luis. *Op. Cit.*, p. 32

hasta los doce o trece años las muchachas y los muchachos hasta los quince. Así, estaban obligados a ir a la doctrina dos horas por la mañana y dos por la tarde. Los domingos y días de fiestas de guardar todos los indios debían asistir a la prédica, grandes y pequeños, fieles e infieles. Se procuraría además que los días de trabajo acudieran los “cristianos” a oír misa de mañana antes de ir a sus labranzas. En tanto para los chontales, el sacerdote los instruiría sólo una vez a la semana, el día que mejor le pareciera¹⁷⁴.

De acuerdo al catecismo de 1576, las fiestas que estaban obligados los naturales a guardar en sus pueblos eran las siguientes:

- Todos los domingos del año
- Las “fiestas de nuestro Redemptor”: Circuncisión, la Pascua de Reyes, los tres primeros días de las tres pascuas del año (Resurrección, Pentecostés, Navidad), el día de la Ascensión, el día de Corpus Christi.
- Las “fiestas de nuestra Señora”: Natividad, Anunciación, Purificación y Asunción.
- Las “fiestas de los Apóstoles”: el día de San Pedro y San Pablo.

De las demás fiestas que la Iglesia guardaba los indios estaban relevados si querían trabajar para sí, pero no para sus encomenderos, excepto licencia expresa del Ordinario¹⁷⁵.

Los comportamientos que atentaran contra la moralidad católica debían ser igualmente vigilados. Así pues, para evitar “los graves daños” de las borracheras, bailes y fiestas gentílicas, el arzobispo permitió sólo el “regocijo lícito de día”, con presencia del sacerdote, el cual debía inventarles algunos juegos a los niños para que holgaran “sin perjuicio”. A esto debía contribuir la cárcel que debía existir en los pueblos de indios, en donde los alcaldes debían recluir a los delincuentes. Ésta debía estar algo apartada

174 *Ibid.*, p. 43-44

175 *Ibid.*, p. 127-128

de la casa del doctrinero, pero donde la pudiera divisar. Por su parte, el sacerdote debía explicarle al individuo recluso cómo el castigo le favorecía para corregir sus conductas¹⁷⁶.

Para Zapata de Cárdenas, la policía incluía también que los indios estuvieran continuamente limpiando sus solares, de modo que las casas permanecieran “bien compuestas”. Allí debían tener “barbacoas y camas limpias” para dormir. Pero lo que más preocupó al prelado, era que los sacerdotes persuadieran a los indios que la desnudez era “cosa torpe, fea y deshonesto”. En rigor, ningún indio o india debía andar desnudo con sus carnes descubiertas, sino que se les debía explicar la “fealdad y deshonestidad” que eso significaba. Por tal motivo, ordenó que los indios anduvieran vestidos con camisetas y zaragüelles hasta abajo de la rodilla, cubiertos con mantas y calzados; en tanto que las indias debían ir con sus camisas altas, mantas ceñidas, y maure o chumbe descendiendo hasta los pies. El cabello debían portarlo los indios como coleta; mientras la indias debían llevarlo encordonado y cogido, o cortado por delante¹⁷⁷.

Así por ejemplo, cuando el juez Montalvo visitó Chinácota y sus pueblos circunvecinos en el año 1586, hizo sacar un traslado de la descripción de los indios de cada población para entregársela a fray Miguel de Victoria, el doctrinero. Con ella, el religioso debía llamar a los todos indios e indias antes de proceder a la prédica los domingos y fiestas solemnes de guardar. Asimismo, debía hacer venir a los muchachos contenidos en la “matrícula” a escuchar misa y doctrina, sin que faltara ninguno. Al haber “buena cuenta y razón”, se podría descargar la real conciencia, pues los indígenas estarían instruidos en la fe. Por añadidura, el juez le notificó al fraile que los indios debían habitar los bohíos del pueblo, sin desampararlos, y “compeliéndoles” a vivir como los dejaba poblados¹⁷⁸.

176 *Ibid.*, p. 34

177 *Ibid.*, p. 32-33

178 Visita del juez Alonso de Montalvo al pueblo de Chinácota y otros anexos, 1586. AGN. *Sección Colonia. Fondo Poblaciones Varias*. Rollo 11, f. 646 r.-646 v.

Al agregar los indios del Valle de Los Locos al pueblo de Labateca en 1623, Villabona Zubiaurre ordenó que el cura doctrinero se sirviera de un indio fiscal -al cual se lo reservaba de servicios personales y pagar tributos- con el propósito que condujera los indios a la doctrina. Adicionalmente, el oidor le dio un plática a Salvador de Ojeda para que la notificara a los indígenas. En ella se señalaban las normas de comportamiento social, moral y religioso que debían adoptar, y entre las cuales se incluía las siguientes¹⁷⁹:

- En las confesiones dirían sus pecados al sacerdote -el cual estaba “en lugar de Dios”- sin callar ni ocultar ninguno, y arrepintiéndose “de todo corazón” con el propósito de enmendar sus vidas y que Dios los perdonara.
- Los domingos y días de fiestas se habrían de juntar en la iglesia para escuchar misa.
- Cuando nacieran sus hijos los llevarían a los padres doctrineros, para que los bautizaran como los españoles.
- No comerían carne humana, puesto que los cristianos que lo hacían caían en “grandes penas”. Asimismo, no habrían de comer carnes ni pescados crudos, sino cocidos como los españoles.
- No habrían de matarse mutuamente, pues era pena mortal cuando los cristianos lo hacía. Tampoco se habrían de juntar a hacer borracheras, porque serían castigados. Debían de tener paz unos con otros, sin quitarse las mujeres -que era “gran pecado”-.
- Que los indios al casarse sólo tendrían una “mujer legítima”, y mientras aquella vivía no podrían tener otra; sus hijos serían los “legítimos” y heredarían sus bienes.
- No podrían tener “exceso carnal” con sus hijas, hermanas, ni otras parientes ni comadres, pues era “gravísimo pecado” que se castigaba con pena de muerte.

179 Visita del oidor Juan de Villabona Zubiaurre a los repartimientos del Valle de Los Locos, 1623. AGN. *Sección Colonia. Fondo Visitas de Boyacá*. Rollo 9, f. 566 r., 580 r.-581 r.

- Los hombres y las mujeres debían andar vestidos “de la cintura para abajo”, cubriendo sus “vergüenzas”.
- Debían vivir juntos y poblados en sus pueblos como los cristianos, haciendo sus casas para que fueran doctrinados todo el año, y para que no murieran sin confesión ni los niños sin bautismo.

El adoctrinamiento religioso en los pueblos de indios permitió entonces crear sujetos políticos, sociales, morales y religiosos. Sin embargo, cabe preguntar ¿fue posible tal transformación socio-cultural sin que existieran limitaciones en el proceso?

3.5. LAS DIFICULTADES EN EL APRENDIZAJE DE LA LENGUA

La evangelización, en términos generales, estuvo condicionada por el aprendizaje mutuo de las lenguas que intervinieron en el proceso de instrucción religiosa: de una parte, la lengua castellana, y de otra, las lenguas indígenas. La polémica que se plantearon los evangelizadores en el siglo XVI requería saber si las lenguas aborígenes podían transmitir plenamente el mensaje cristiano (es decir, sus dogmas), o si por el contrario sólo se podían difundir en la lengua de los españoles. A ello se le sumaba la cuestión de que los doctrineros debían poder acceder a las “almas” de los indígenas a través de las confesiones, lo cual implicaba lógicamente la problemática de la comunicación oral.

En el caso de la evangelización de la provincia de Pamplona, lo que se dio de hecho fue que los nativos aprendieron la lengua española. Así, los indígenas dejaron de ser paulatinamente “chontales” y se convirtieron en “ladinos”. El término “chontal” designaba no sólo al que no había aprendido el castellano o no lo hablaba muy bien, sino también al que no era “cristiano”. En oposición, el vocablo “ladino” aludía a quien había asimilado medianamente la lengua castellana, y por lo tanto, se lo consideraba casi siempre como nuevo feligrés católico. Como bien se ha señalado, este proceso implicaba la adquisición de nuevas formas de concebir el mundo y de relacionarse con él¹⁸⁰, mediadas lógicamente, por los valores que imponía en adoctrinamiento religioso.

¹⁸⁰ CEBALLOS GÓMEZ, Diana Luz. *Hechicería, brujería e inquisición en el Nuevo Reino de Granada: un duelo de imaginarios*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 1995; p. 23-24

Por ejemplo, la visita en 1570 de Bartolomé Gonzalez de la Peña a la encomienda de Mogotocoro reveló las dificultades en la comunicación interétnica entre indios y españoles, así como diferencias en el grado de instrucción religiosa. A seis indios se les notificó las ordenanzas de la Audiencia de ese año. Uno de ellos, Alonso -el que sirvió de “lengua” a los demás- declaró “ser cristiano y ladino”, mientras que un segundo denominado Juan dijo “ser cristiano” pero no ladino. Otros dos, Cubaregua y Umetira, no se reconocieron como cristianos ni como ladinos; en tanto que del quinto, con nombre Buchiraguera, no se supo ni lo uno ni lo otro. Del último, al que no se le consignó el nombre, se le relacionó solamente que no era “ladino”¹⁸¹.

Dos años después, los caciques de Panaga y Ciloca se referían -al parecer- a los españoles como los “cristianos” en la declaración que dieron al juez Suárez de Cepeda. Así, contestaron las respuestas del interrogatorio de la visita por medio a un india “ladina y cristiana” denominada Beatriz. A juicio del visitador, aún conservaban algunas costumbres prehispánicas, motivo por el cual les ordenó que se convirtieran a la fe católica¹⁸². En 1586, el juez Montalvo habría notificado también, a través de indios ladinos, los autos de población de los pueblos circunvecinos a Chinácota. Pero a diferencia del caso anterior, ya se vislumbraban cambios significativos: casi la totalidad de los indios poseían nombres de origen español, pese a que mantenían apellidos indígenas, y eran adoctrinados frecuentemente por fray Miguel de Victoria¹⁸³.

Según el auto de agregación proveído por Villabona Zubiaurre en el pueblo de Labateca en 1623, los indios eran “parientes”, “amigos”, casi todos hablaban “una misma lengua” (¿nativa?), y “ladinos” que entendían el castellano¹⁸⁴. De modo que

181 Visita del juez Bartolomé González de la Peña a la encomienda de Mogotocoro de Cristobal Jaimes, 1570. AGN. *Sección Colonia. Fondo Visitas de Santander*. Rollo 1, f. 314 r., 317 r., 315 v., 318 v, 320 v., y 322 r.

182 Visita del juez Juan Suárez de Cepeda a la encomienda de Panaga en las minas de Surata, 1572. AGN. *Sección Colonia. Fondo Caciques e Indios*. Rollo 32, f. 362 r. y ss.

183 Visita del juez Alonso de Montalvo al pueblo de Chinácota y otros anexos, 1586. AGN. *Sección Colonia. Fondo Poblaciones Varias*. Rollo 11, f. 644 v. y ss.

184 Visita del oidor Juan de Villabona Zubiaurre a los repartimientos del Valle de Los Locos, 1623. AGN. *Sección Colonia. Fondo Visitas de Boyacá*. Rollo 9, f. 564 r.

aprender la lengua española era parte del proceso de congregación de los indios, el vivir en policía y adoptar los valores del catolicismo. Que los indígenas aprendieran el castellano posibilitaba también el desarraigo de las tradiciones ancestrales, particularmente las formas de religiosidad prehispánicas, al mismo tiempo que facilitaba a los doctrineros inculcar los preceptos morales y religiosos de la nueva fe. Ello, desde luego, en el contexto de la creación de lo indiano y del creciente mestizaje.

Todo lo anterior conduce a pensar en las posibles consecuencias que produjo el proyecto regio de la evangelización de las comunidades indígenas.

4. CONCLUSIONES

Al examinar como se aplicó el proyecto regio de la evangelización de las comunidades indígenas, resalta el hecho que no fue un proceso mecánico o lineal. No se trataba únicamente de establecer normas sobre cómo evangelizar a los indígenas y que éstas de inmediato se aplicaran en las provincias del Nuevo Reino. Por el contrario, el proyecto debió enfrentar varias dificultades, entre las que destacan: la resistencia de los encomenderos a la legislación de la Corona, las tensiones dentro de la Audiencia, las diferencias políticas con la jerarquía eclesiástica, la aplicación tardía de la política de congregación de los indios en pueblos, el establecimiento definitivo de un método doctrinal, etc.

Con todo, pueden enumerarse algunos elementos significativos que produjo la evangelización:

1. La Corona se convirtió en garante de la religión católica en las Indias. Así, la evangelización aparece no sólo como un proyecto de la Iglesia, sino también de la monarquía castellana, empeñada en defender los valores tradicionales del catolicismo. Ésta fue la visión que se expresó claramente en las Leyes de Indias¹⁸⁵.

185 No en vano las Leyes de Indias iniciaban con una “exhortación” a la fe católica: “Dios nuestro Señor por su infinita Misericordia y Bondad se ha servido de darnos sin merecimientos nuestros tan grande parte en el Señorío de este mundo, [...]. Y teniéndonos por más obligado que otro ningún Príncipe del mundo a procurar su servicio y la gloria de su Santo Nombre, y emplear todas las fuerzas y poder, que nos ha dado, en trabajar que sea conocido y adorado en todo el mundo por verdadero Dios, como lo es, y Criador de todo lo visible e invisible, [...]”. *Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias*. Madrid: Consejo de la Hispanidad, 1948; Vol. 2, p. 1

2. Como bien se ha señalado, se incorporó a los indígenas al derecho castellano en los orígenes del Nuevo Reino de Granada, y que se derivaba de la intención de desagruar la real conciencia¹⁸⁶.
3. Se crearon pueblos de indios, lo que significó una nueva forma de adscripción política. En adelante no se reconocería tanto a que cacique se hallaba “sujeto” un determinado indio, sino de cual “doctrina” o pueblo provenía. De allí que al abandonar sus pueblos los indígenas se convertían en transgresores del orden social, político y religioso.
4. Se implantó la autoridad religiosa y moral de los curas doctrineros en las comunidades étnicas. Compelidos por los sacerdotes, los indios habrían de aprender la “policía cristiana”, lo que implicó la adopción de nuevos modelos de comportamiento social y político al interior de los pueblos. Las autoridades locales indígenas debían entonces coadyuvar en la buena marcha de la labor pastoral.
5. Se formaron nuevas actitudes religiosas en los indígenas. Así, se les enseñó a los indígenas la “santidad”, “temor”, “veneración” y “devoción” con que debían percibir las cosas sagradas de las iglesias. Esto permite comprender la fuerte religiosidad que manifestaron posteriormente a lo largo de los siglos XVII y XVIII, y que los aferró a los pueblos de indios.
6. Permitió difundir los principios y valores de la Contrarreforma (los sacramentos, la corrección moral del clero, un control más asiduo sobre los feligreses, etc), pese a que no implicó que se aplicaran plenamente. En realidad, lo que se evidenció fue una especie de adaptación de aquellos principios y valores a los contextos propios de la evangelización.

Así, el proyecto regio de la evangelización permitió transformar a los indígenas en gente política, moral y religiosa. Luego los indios dejaron de ser lo eran, y se convirtieron en “vasallos” del Rey castellano y “buenos cristianos” católicos.

186 MARTÍNEZ GARNICA, Armando. *Legitimidad y proyectos políticos en los orígenes del gobierno del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Banco de la República, 1992, p. 115-137

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES INÉDITAS Y EDITADAS

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN. Sección colonia. Fondos.

Caciques e indios. Rollo 32

Poblaciones varias. Rollo 11

Visitas de Boyacá. Rollo 3 y 9

Visitas de Santander. Rollos 1 y 3

COLMENARES, Germán. *Lecturas de historia colonial III: el problema indígena en el periodo colonial*. Bogotá: Universidad de Los Andes, 1969.

_____, y MELO, Jorge Orlando. *Lecturas de historia colonial II: las Leyes Nuevas y su promulgación en la Nueva Granada (1542-1550)*. Bogotá: Universidad de los Andes, 1968.

FRIEDE, Juan. *Documentos inéditos para la historia de Colombia*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia, 1960. Tomos VII y VIII.

_____. *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada: desde la instalación de la Real Audiencia de Santa fe* Bogotá: Banco Popular, 1975. Tomo I, II, III, IV, V, y VI.

OTERO D'COSTA, Enrique. *Primer libro de actas del cabildo de la ciudad de Pamplona en la Nueva Granada (1552-1561)*. Bogotá: Academia Colombiana de

Historia, 1950.

ZAPATA DE CÁRDENAS, Fray Luis. *Primer catecismo en Santa Fé de Bogotá: manual de pastoral diocesana del siglo XVI*. Bogotá: CELAM, 1988.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

BERNAND, Carmen y GRUZINSKI, Serge. *De la idolatría: una arqueología de las ciencias religiosas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992. 226 p.

BOHORQUEZ, Carmen Luisa. *El Resguardo en la Nueva Granada: ¿proteccionismo o despojo?* Bogotá: Nueva América, 1997. 229 p.

CEBALLOS GÓMEZ, Diana Luz. *Hechicería, Brujería e Inquisición en el Nuevo Reino de Granada: un duelo de imaginarios*. 2a ed. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1995. 249 p.

COLMENARES, Germán. "El manejo ideológico de una ley en un periodo de transición" En: *Historia Crítica*. Bogotá, Núm. 4 (julio-diciembre 1990); p. 5-29.

_____. *Encomienda y población en la provincia de Pamplona (1549-1650)*. Bogotá: Universidad de Los Andes, 1969. 113 p.

_____. "La aparición de una economía política de las Indias". En: *Revista Universidad de Antioquia*. Medellín, Núm. 220 (abril-junio de 1990); p. 31-44.

_____. "La ley y el orden social: fundamento profano y fundamento divino". En: *Boletín Cultural y Bibliográfico*. Bogotá, Núm. 22, Vol. XXVII (1990); p. 5-30

COROMINAS, Joan y PASCUAL, Jose A. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Madrid: Gredos, 1980. Tomo 2

CORTÉS ALONSO, Vicenta. *La escritura y lo escrito: paleografía y diplomática de España y América en los siglos XVI y XVII*. Madrid: Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1986. 206 p.

DIAZ REMENTERIA, Carlos, DE LA HERA, Alberto y SANCHEZ BELLA, Ismael.

Historia del Derecho Indiano. Madrid: MAPFRE, 1992. 407 p.

DOUGNAC RODRÍGUEZ, Antonio. *Manual de historia del Derecho Indiano*. México: UNAM, 1994. 456 p.

DOMENECH, Joan. "La mentalidad de los europeos que llegaron a América en 1492" En: GUERRERO RINCÓN, Amado (Comp.). *Ciencia, Cultura y Mentalidades en la historia de Colombia*. (VIII: 1992: Bucaramanga) Memorias VIII Congreso Nacional de Historia de Colombia. Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander, 1992. 250 p.

FEREIRA ESPARZA, Carmen Adriana. "Nuestra Señora de las Angustias del pueblo de indios de Labateca: La doble cara de la cofradía colonial". En: *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*. Bucaramanga, No. 6 (2001); p. 455-483

FRIEDE, Juan. "De la Encomienda indiana a la propiedad territorial y su influencia sobre el mestizaje". En: *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*. Bogotá, No. 4 (1969); p. 35-61

GONZALEZ, Margarita. *El Resguardo en el Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1970. 197 p.

GUTIERREZ, Ramón (Comp.). *Pueblos de Indios: otro urbanismo en la región andina*. Quito: Abya-Yala, 1993. 588 p.

HERRERA ANGEL, Marta. "Los Pueblos que no eran pueblos" En: *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*. Bucaramanga, Nos. 2, 3 y 4 (1996-1997-1998); p. 13-45

_____. *Ordenar para controlar: ordenamiento espacial y control político en las llanuras del Caribe y en los Andes centrales Neogranadinos. Siglo XVIII*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia - Academia Colombiana de Historia, 2002. 343 p.

JARAMILLO URIBE, Jaime. "Mestizaje y diferenciación social en el Nuevo Reino de Granada en la segunda mitad del siglo XVIII" En: *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*. Bogotá, No. 3, Vol. 2 (1965); p. 21-45

JURADO JURADO, Juan Carlos. "Desastres naturales, rogativas publicas y santos

protectores en la Nueva Granada (siglos XVIII y XIX)” En: *Boletín Cultural y Bibliográfico*. Bogotá, Vol. 41, Núm. 65 (2004); p. 58-80

LÓPEZ RODRIGUEZ, Mercedes. “El tiempo de rezar y el tiempo de sembrar: el trabajo indígena como otra práctica de cristianización durante el siglo XVI” En: *Anuario Colombiano de Historia Social y de Cultura*. Bogotá, No. 27 (2000); p. 27-67

_____. *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar: la cristianización de las comunidades indígenas muiscas coloniales durante el siglo XVI (1550-1600)*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2001. 215 p.

MARÍN TAMAYO, John Jairo. *La construcción de una nueva identidad en los indígenas del Nuevo Reino de Granada: la producción del catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas (1576)*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2008. 359 p.

MARTINEZ GARNICA, Armando. *El Régimen del Resguardo en Santander*. Bucaramanga: Gobernación de Santander, 1993. 159 p.

_____. *Legitimidad y proyectos políticos en los orígenes del gobierno del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Banco de la República, 1992. 175 p.

MÖGNER, Magnus “Las comunidades de indígenas y la legislación segregacionista en el Nuevo Reino de Granada”. En: *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*. Bogotá, Núm. 1, Vol. 1 (1963); p. 63-88

OTS CAPDEQÍ, José María. *El Estado Español en las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. 210 p.

RICO VILLAMIZAR, José Jesús. *Pamplona o la Historia del Nororiente Colombiano*. Bogotá: Crear Arte, 1990. 157 p.

SAMUDIO A. Edda O. “Los Pueblos de indios de Mérida” En: *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*. Bucaramanga, Nos. 2, 3 y 4 (1996-1997-1998); p. 47-98

SOTOMAYOR, María Lucía. *Cofradías, caciques y mayordomos: reconstrucción social y reorganización política en los pueblos de indios, siglo XVIII*. Bogotá: Instituto

Colombiano de Antropología e Historia, 2005. 239 p.

TOVAR ZAMBRANO, Bernardo. "La historiografía colonial" En: *La historia al final del milenio: ensayos de historiografía colombiana y latinoamericana*. Bogotá: Universidad Nacional, 1994. Vol. 1, 431 p.

VALENCIA LLANO, Alonso. "Evolución de los Pueblos de Indios en el Valle del Cauca". En: *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*. Bucaramanga, Nos. 2, 3 y 4 (1996-1997-1998); p. 99-122

ZAMBRANO, Carlos Vladimir. "Comunidad política en los Pueblos de indios del Macizo colombiano, en el Nuevo Reino de Granada" En: *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*. Bucaramanga, Nos. 2, 3 y 4 (1996-1997-1998); p. 165-188