

EL TIEMPO DE REZAR Y EL TIEMPO DE SEMBRAR: EL TRABAJO INDÍGENA COMO OTRA PRÁCTICA DE CRISTIANIZACIÓN DURANTE EL SIGLO XVI¹

Mercedes López Rodríguez
Antropóloga

*Que no quería dar leña e yerba,
que la pidiese a los pájaros y a los venados²*

La doctrina como zona de contacto

En Tunja y Santafé, la prosperidad económica de los colonizadores, especialmente la de los beneficiados con la posesión de encomiendas, se basaba en el aprovechamiento de los recursos provenientes de las comunidades indígenas, especialmente de la mano de obra. Como expuso Villamarín³, durante el siglo XVI los principales puntos de encuentro entre colonizadores e indígenas estuvieron relacionados con el trabajo. El trabajo funcionaba como forma de tributo en las encomiendas, pues durante una buena parte este siglo, las tasas de tributos elaboradas por la Corona imponían a las

¹ Este artículo hace parte de la investigación realizada para mi tesis “Tiempos para rezar y tiempos para trabajar: sacerdotes, indígenas y funcionarios coloniales en la cristianización de las comunidades muiscas durante el siglo XVI”. Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia, 1999.

² Respuesta del capitán Suaneme al ladino Antonico, quien le pedía hierba y leña para su encomendero. AGN Viscund 4: 979 v.

³ Juan Villamarín. *Encomenderos and Indians in the formation of colonial society in the Sabanna, Colombia. 1573 to 1740*. PhD. Dissertation, Brandeis University Ann Arbor: University Microfilms International. Volumen I, 1972.

comunidades la obligación de cultivar para el encomendero labranzas de maíz, trigo, cebada y papas⁴. En este caso, las relaciones entre los indígenas y el encomendero no eran directas sino que ocurrían mediante la intermediación de los caciques. Pero también el trabajo en el servicio doméstico, ya fuera como servicio personal (también como pago de tributo) o como concierto de trabajo libre, permitía el encuentro desigual entre colonizados y colonizadores, en este caso, directamente a través de relaciones individuales entre encomenderos o mayordomos españoles con mujeres y hombres indígenas que se desempeñaban como cocineras, gañanes o pastores en las estancias de los encomenderos cercanas a los pueblos indígenas que conformaban su encomienda, o en sus casas de Tunja y Santafé.

En estos contextos se producían conflictos, intercambios de saberes y de objetos de la vida material (instrumentos de trabajo, formas de preparación de los alimentos, vestidos, horarios) que de muchas formas sutiles modificaban las prácticas cotidianas de los indígenas, aunque también las de los colonizadores⁵.

La cristianización de las costumbres, tal como la entendían los evangelizadores y la Corona, iba dirigida no sólo a imponer un cuerpo de creencias, de devociones y de ritos entre los indígenas. También incluía un esfuerzo sistemático por enseñar *la policía cristiana*, entendida como la imposición por medio de técnicas de poder diversas, de nuevas relaciones familiares, personales, políticas, entre individuos y comunidades, enmarcadas dentro de contextos de desigualdad engendradas por el sistema colonial. Mary Louis Pratt emplea el concepto de zonas de contacto para caracterizar estos lugares sociales generados en las redes coloniales. Ella considera que las zonas de contacto son espacios sociales donde “las culturas dispares se encuentran, chocan y luchan entre sí, a menudo en relaciones muy asimétricas de dominación y subordinación, como el colonialismo o la esclavitud”⁶ Estos espacios de encuentro colonial permiten que “las gentes geográfica e históricamente separadas entre sí, establezcan relaciones continuadas que normalmente involucran condiciones de coerción, desigualdad radical y conflicto rebelde”⁷.

Pero los encuentros entre colonizadores y colonizados no sólo se produjeron en medio de las relaciones económicas, derivadas de la imposición del pago de

⁴ AGN VISboy. Tomo 7: 524 a 724

⁵ Para el examen de una situación similar en México, véase Alberro Solange. *La aculturación de los españoles en la América Colonial* En: Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años. (México: Fondo de Cultura Económica 1994). 249-265.

⁶ Mary Louise Pratt. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. (London and New York: Routledge 1992) pp. 4.

⁷ Pratt M. 6.

tributo. Dentro de los esfuerzos de la Corona por modificar los espacios y la vida de sus vasallos indígenas, surgieron las *doctrinas* como aglutinantes y organizadoras de los espacios que los indígenas debían ocupar dentro del orden colonial. Allí la población indígena debía reunirse para aprender la doctrina cristiana y para enmarcar su vida dentro de los ritos y normas del catolicismo⁸. Cristianizar significaba también crear nuevos modelos de organización del espacio y del tiempo, para lo cual los funcionarios coloniales y sus aliados eventuales, los religiosos, desplegaron a lo largo del siglo, esfuerzos que les permitieran reducir a los indígenas en poblaciones ordenadas y trazadas por visitadores escogidos de entre los encomenderos⁹. Estos pueblos deberían permitir a los indígenas gozar de fuentes cercanas de agua y madera. También deberían ubicarse en lugares no muy húmedos o muy fríos. Por último para que los nuevos vasallos del rey no carecieran de bienestar espiritual, los visitadores ordenaban que en el centro de los pueblos los indígenas construyeran una iglesia, con una campana que recordara a todos los horarios que nunca debían olvidar: las horas para la doctrina y para la misa. Había sin embargo, otro tiempo que tampoco podían olvidar los vasallos indígenas de su majestad: el tiempo de sembrar, de recoger y de guardar en los aposentos el trigo y las demás cosechas de su encomendero. Para que lo recordaran no se hacía sonar la campana, porque allí estaban el cacique o el capitán que obligaban a cumplir el trabajo ordenado por las tasas de tributos. Tampoco los caciques o capitanes podían olvidar su obligación de servir como intermediarios, porque siempre había en cada pueblo un español o un mestizo que se encargaba de recordárselo¹⁰. Gruzinski¹¹ refiriéndose a lo que a los ojos de los españoles representaban los indígenas mexicanos dice: “una población que pagaba tributo, paganos por cristianizar, y luego neófitos por vigilar y denunciar, pueblos por crear, por trasladar, por concentrar y por separar de aquellos de los españoles. La de la Colonia es una mirada que contabiliza bienes y almas en los que perpetuamente se leen el encuentro, el choque entre un deseo de empresa ilimitado y unos grupos que (de grado o no) aceptan plegarse a ella”. El funcionamiento de las doctrinas estaba contextualizado dentro de estas miradas colonizadoras ocupadas de vigilar los comportamientos, regular los tiempos y ordenar los espacios. Por eso cuando empleo la palabra doctrina no me refiero sólo al espacio físico donde

⁸Luis Zapata de Cárdenas, [1576] *Primer Catecismo en Santafé de Bogotá: manual de pastoral diocesana del siglo XVI*. (Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano. 1988).

⁹AGN Caciques e Indios Rollo 50/78: 751-780.

¹⁰AGN VISboy Tomo 9: 524.

¹¹Serge Gruzinski. *La colonización de lo imaginario. Sociedades Indígenas y occidentalización en el México Español*. (México: Fondo de Cultura Económica. 1995). 11.

los niños muisca recibían instrucción religiosa, ni a los pueblos levantados alrededor de la iglesia. La doctrina no fue sólo un momento cada mañana, cuando los niños recogían cabuya o realizaban otros trabajos para los sacerdotes. Fue más bien el espacio social creado por el encuentro entre los religiosos y los indígenas, que posibilitaba la existencia de todas estas relaciones conflictivas y asimétricas. Los indígenas interactuaban diariamente también con mayordomos, corregidores y doctrineros. La dominación los obligaba a servirles a los tres en nombre del rey de España, su nuevo amo, y de Dios.

Como otras zonas de contacto coloniales, la doctrina fue objeto de controversias y disputas dentro del grupo de los colonizadores. Estos conflictos produjeron cambios en la forma en que los administradores coloniales y los religiosos pensaron la evangelización de los indígenas muisca durante la segunda mitad del siglo XVI.

El impacto de la cristianización de los indígenas durante el siglo XVI no se sentía con intensidad en el campo de las devociones, sino sobre las prácticas cotidianas recientemente impuestas por las relaciones coloniales, como en el caso del trabajo. En este artículo intentaré examinar cómo el trabajo que los indígenas debían prestar a los colonizadores en nombre de la evangelización y de la cristianización producía nuevas relaciones entre los indígenas y los sacerdotes, modificando su cotidianidad a través de formas distintas a la imposición de devoción y de creencias. El contacto desigual entre religiosos e indígenas en medio de relaciones de servidumbre, concierto libre o trabajo no legal (los niños de la doctrina no debían trabajar para los religiosos, aunque en la práctica frecuentemente lo hacían) permitió a los colonizados entrar en relación con los ritmos, las disciplinas, los objetos de la vida material, los objetos de devoción de los colonizadores (imágenes de santos, libros de oraciones y otros objetos de culto divino que estaban en poder de los sacerdotes de los pueblos). Los indígenas trabajaban para sus doctrineros, para los encomenderos, para el rey de España, para el corregidor. Aunque trabajaban con cierta autonomía, cuando, por ejemplo, se trataba de pagar el tributo comunal, la presencia del mayordomo o del encomendero, como celoso vigilante de los intereses de su patrón, introducía una forma de disciplina derivada de la violencia. Así, los caciques soportaban los cortes de cabello, el cepo, los azotes y los encierros en las despensas, cuando no lograban reunir los tributos que debían pagar dos veces al año por Navidad y en la fiesta de San Juan. El temor ante el castigo -que en algunos casos podía ser tan severo que ocasionaba la muerte- presionaba a las autoridades indígenas a cumplir con los dos pagos anuales, aumentando los ritmos de trabajo. Como la

población indígena disminuía, la forma de cumplir con las obligaciones sólo podía ser el incremento de los ritmos de trabajo. Sin importar las inesperadas condiciones que podían variar el resultado de una cosecha (lluvias, intromisión de ganados, disminución del número de trabajadores a causa de la enfermedad, o de las huidas), el tributo por pagar era el mismo, fijado desde fuera por una tasa que pese a las peticiones de los caciques no cambiaba con la misma velocidad con la cual se alteraba la vida de las comunidades.

El trabajo, motivo de pleitos, quejas o solicitudes de parte de los indígenas y de sus encomenderos, era tema central en copiosos folios de documentación. Su carácter relevante dentro del orden colonial del siglo XVI se confirma además en los “censos y descripciones de indios” realizados por los visitadores en los pueblos con el fin de establecer un tributo adecuado al número de hombres entre los 15 y los 50 años, que podían trabajar en cada comunidad.

Todos los hombres indígenas estaban obligados a pagar las demoras, frecuentemente empleando su mano de obra para hacerlo. Por esta razón, el trabajo como tributo ineludible al rey y al encomendero fue sin duda una de las circunstancias que marcaron con más profundidad la vida de los indígenas muiscas durante el siglo XVI. No obstante otras formas de trabajo “libre” como los conciertos en las ciudades o para las haciendas de los campos, modelaron los horarios, creando nuevas disciplinas inobjtables. Menos visible a través del registro documental era la relación entre los trabajadores indígenas y sus evangelizadores. En las tasas de tributo estaba legitimado el trabajo de las comunidades para sus doctriberos ya fueran como estipendio o salario del sacerdote, camarico general, es decir la comida que recibía de los indígenas para su sustento por el tiempo que residiera en el pueblo, cuyo carácter se decía transitorio pero que se mantuvo en la legislación a lo largo del siglo XVI. Con el establecimiento de beneficios eclesiásticos, los religiosos seculares comenzaron a solicitar ante los cabildos mercedes de tierras en cercanía de los pueblos indígenas en los cuales disfrutaban de esos beneficios. Los sacerdotes explotaron estas tierras conocidas como estancias de pan y ganado, mediante la mano de obra indígena. No siempre recurrieron al concierto legal ante el corregidor, otras veces emplearon mano de obra no reconocida como tal, mujeres y niños de la doctrina, quienes dentro de las obligaciones derivadas de ser cristianos debían servir a sus amos religiosos.

Los indígenas coloniales no fueron víctimas pasivas de la colonización. Aunque la cristianización significaba para ellos cumplir con las nuevas tareas derivadas de la imposición del sistema colonial, algunos rechazaban

convertirse en cristianos para no verse obligados a asumir las responsabilidades surgidas de esta nueva condición. Otros, en diferentes circunstancias, recordaban convenientemente en sus cartas que ellos eran cristianos y vasallos de su majestad, por lo cual poseían derechos que debían ser respetados. Si la dominación hubiera sido total e incontestable, ni siquiera contaríamos con esta documentación en la que los indígenas alegaban por los excesos, pedían redefinir los límites de las estancias rechazaban poblarse en lugares inadecuados, aún a pesar del miedo al maltrato que recibían por parte de los mayordomos y de los sacerdotes. Encontramos a los encomenderos en los cabildos de las ciudades, a los mayordomos en las estancias de las encomiendas, a los sacerdotes en las iglesias de paja de los pueblos indígenas recientemente construidos. Pero ¿quién construyó las ciudades, trabajó las estancias y levantó las ciudades?, ¿de dónde salió el trigo para el pan que comían el encomendero, el mayordomo y el doctrinero? ¿Qué manos prepararon los alimentos? Hacia 1570 el cabildo, el arzobispo y la Real Audiencia opinaban sobre qué hacer con los indígenas para reducirlos a la vida y *policía cristiana*. Todos hablaban de los indígenas, algunos hasta decían conocerlos bien, pero ¿dónde estaban los indígenas?

¿Quién debe nombrar al doctrinero?

Antes de 1571, el nombramiento de los doctrineros y la distribución de las doctrinas en los pueblos indígenas no era un asunto que estuviera claro. Las razones de esta opacidad residían en la dificultad de encontrar y mantener un buen número de religiosos que pudieran encargarse de cumplir con la carga de la evangelización. Era difícil obligar a los encomenderos a mantener sacerdotes en los poblados principalmente por la escasez de religiosos, aunque también porque durante muchos años no existieron ni iglesias, ni pueblos en los repartimientos indígenas. El obispo Juan de los Barrios conocía esta situación; por eso en sus constituciones sinodales de 1556, aunque recordaba a los encomenderos sus obligaciones en materia de evangelización, también aceptaba que los evangelizadores no fueran exactamente sacerdotes. Acerca de la presencia del doctrinero, el obispo mandaba a todos los encomenderos, en 1556:

Mandamos, Santa Synodo aprobante, a todos los Encomenderos que tienen yndios aprobados por su Sacra Cesarea Catholica Magestad, que pongan Ministros en sus repartimientos, que enseñen la Doctrina Cristiana, e instruyan en las cosas de nuestra Santa fe Catholica a todos los Yndios de sus repartimientos, y a falta de Sacerdotes pongan Españoles Christianos, y virtuosos aprobados por Nos, o por nuestros visitadores, o por el Cura de el

pueblo donde fuere que los enseñe en la forma, y manera arriba dicha, y se dira en adelante, y a falta de estos por ser poca la demora, y no aver con que sustentarlos, mandamos que los propios dueños de los repartimientos estén en ellos, y los enseñen todo lo suso dicho, y lo mismo hagan en sus propias casas cada día a los Yndios, e Yndias de su servicio, y familia¹²

En las constituciones sinodales de 1556, el papel del obispo o del prelado no incluía buscar y elegir al religioso o concertar su estipendio. El obispo se reservaba el papel de aprobar a los sacerdotes o en su defecto a los españoles que doctrinarían a los indígenas, aunque asignaba a los encomenderos la responsabilidad de tener sacerdotes en los poblados.

En 1560 una Real Cédula encargaba a los visitadores que: “se ynforme en cada lugar y pueblo de yndios que horden se tiene en su doctrina y quien se la muestra y quien les dize misa y los administra los sacramentos de la yglesia y si en esto oviere alguna falta haga que se provea luego”¹³ Este encargo del rey fue tenido muy en cuenta por los visitadores Tomás López y Diego de Villafañe cuando levantaban cargos a los encomenderos por las visitas que efectuaron en Tunja y Santafé entre 1560 y 1563 a los casi inexistentes poblados indígenas. En cada encomienda los cargos se repetían: El encomendero no había juntado a los indígenas en un pueblo, no había construido iglesia ni había tenido doctrina “suficiente”. Creo que en verdad podemos preguntarnos, qué significaba para los funcionarios coloniales tener “doctrina suficiente”. Sólo hacia 1570 comenzamos a encontrar respuesta a esta pregunta. Pero antes, veamos qué decían los encomenderos y los caciques cuando los visitadores preguntaban si habían tenido *doctrina suficiente*.

En 1563, en Choachí, el capitán Bosatiba, quien al igual que todos los demás indígenas del repartimiento tampoco era cristiano¹⁴, decía a Diego de Villafañe:

No ha bisto este testigo despues de la bisyta el El licenciado Thomas nyngun padre clérigo ny frayle que aya doctrinado los yndios E que Alonso un mestizo ha estado siempre en este pueblo y esta que dize la doctrina a los yndios

¹² Germán Romero. *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino*. (Academia Colombiana de Historia Bogotá 1960). 463

¹³ AGN Colonia. Reales Cédulas, tomo 1, julio 28 de 1560. Las citas de documentos conservados en el Archivo General de la Nación fueron transcritas por la autora. En estos casos intenté guardar al máximo la ortografía del texto original, introduciendo dos cambios: desarrollé todas las abreviaturas y separé las palabras que estaban unidas.

¹⁴ En todas las visitas que realizó Villafañe en 1563 preguntaba a los capitanes y caciques si había indios cristianos en el repartimiento en Choachí, el cacique Quenzasaque le respondió: “no sabe este testigo que en este pueblo aya yndio cristiano alguno E que los que Eran cristianos ya se han muerto” Viscund. Tomo 12: 982r.

¹⁵ AGN Viscund. Tomo 12: 982r.

Estando enfermos los ha hecho cristianos El dicho alonso y otros han muerto syn serlo¹⁵

Las constituciones sinodales de 1556 ya nos preparaban para entender como era posible encontrar por doctrinero a alguien diferente a un sacerdote. Pero ¿acaso no causa algo de sorpresa encontrar a un mestizo como doctrinero de Choachí? No sé si a Villafañe le causó sorpresa; no le pareció en cambio que un mestizo fuera la persona indicada para evangelizar a los indígenas de Choachí y Tuche, aun cuando se tratara de un hijo del encomendero, ya que Alonso Bermúdez, en la práctica doctrinero de Choachí era hijo de Antonio de Bermúdez, el encomendero. El visitador levantó un cargo por no tener *doctrina suficiente*. Entre otros cargos, señaló que Alonso de Bermúdez tuviera en el repartimiento puercos que se comían las sementeras de maíz de los indígenas.

La visita de Villafañe, como todas las demás visitas que se realizaron a lo largo del siglo XVI, no estaba dirigida solamente a explorar las faltas que los encomenderos cometían con relación al tema de la doctrina. También se preocupaban por averiguar sobre el cobro de tributos, los maltratos y “tomas de haciendas” y otros aspectos de las relaciones entre los indígenas y los encomenderos. Por esta razón, la visita de Villafañe a Choachí permite entender que el mestizo Alonso de Bermúdez desempeñaba la labor de mayordomo de su padre y que la doctrina no era el único trabajo que realizaba en el repartimiento. Fosgote Gacha, principal de Tuche denunciaba durante el interrogatorio secreto que Alonso, hijo mestizo de Bermúdez le había pegado con un palo a otro indígena llamado Quenemitatiba, asestándole dos golpes en un brazo y por esta razón Quenemitatiba estaba enfermo al momento de la visita.

Dejando de lado los testimonios que afirmaban que Alonso Bermúdez no era una persona muy amable en su trato con los indígenas, examinemos el testimonio de su padre, el encomendero sobre el tema de la *doctrina suficiente*. Cuando llegó el momento de hacer su *confesion* –así se llamaba en las visitas a la declaración que hacía el encomendero- Antonio de Bermúdez dijo que cuando el franciscano fray Juan Bautista había estado doctrinando en el Valle de Ubaque, los niños de Choachí iban hasta ese pueblo para escuchar la doctrina. Fray Juan Bautista no había venido al pueblo de Choachí: “por no ser tal que pueda sustentar sacerdote En el por ser de pocos yndios y de poco provecho¹⁶”. Luego tuvo como doctrinero al bachiller Mejía, aunque convenientemente no recordaba cuánto tiempo estuvo este clérigo en el repartimiento. Continuaba Bermúdez con su confesión:

¹⁶ AGN Viscund. Tomo 12: 990r

Y por no aver sacerdote que quisiera estar en el valle de Ubaque llevo este qonfesante al señor obispo de este obispado un mestizo llamado alonso bermudez que es hombre de mas de beynte años y entiende bien la lengua de los yndios y el dicho obispo le examino en las cosas que de presente se enseñan a los yndios que Es las oraciones ordinarias y el manda que todo el tiempo que alli no obiese sacerdote mostrase la doctrina a los yndios y asi lo ha hecho y haze¹⁷”

No fue sólo en Choachí donde los encomenderos empleaban hombres del común como evangelizadores para cumplir con la obligación de proporcionar *doctrina suficiente*. En 1560, en Iza, pueblo indígena del partido de la ciudad de Tunja, Tomás López escuchaba al encomendero Juan de Torres:

Despues que este qonfesante a tenydo en encomienda los dichos yndios A tenydo en ellos un clerigo entre el y Luis de Sanabria [encomendero de Cormechoque] e que estaria ocho meses poco mas o menos e que las vezes que no ha tenido clerigo en el dicho pueblo A tenydo un español para dezir la dottrina A los dichos yndios e siempre se la an dicho e que hallando sacerdote tendra en el dicho pueblo e se lo pagara¹⁸

Los encomenderos sabían muy bien que podían ampararse en las disposiciones del obispo para justificarse cuando se les acusaba de no tener doctrina suficiente. También Juan de Céspedes, encomendero de Ubaque mencionaba la escasez de sacerdotes y la licencia del obispo para “que dottrinen en los repartimientos hombres seglares¹⁹”. No obstante, los funcionarios que realizaban las visitas no quedaban muy satisfechos con estas razones, por lo que decidían iniciar un proceso, aunque finalmente las causas derivadas de estas visitas se extendían incluso hasta después de la muerte de los encomenderos implicados.²⁰

Tener un doctrinero en cada pueblo era una responsabilidad que recaía directamente en los encomenderos. Muchos no se esforzaban por buscar un sacerdote y pensaban que un español o un mestizo serían suficientes para evangelizar a los indígenas. Otros contaban con la suerte de tener a su lado un

¹⁷ AGN Viscund. Tomo 12: 990r.

¹⁸ AGN VISboy Tomo 18: 207v.

¹⁹ AGN Viscund. Tomo 12: folio 1018v.

²⁰ Por ejemplo en la visita de Diego de Villafañe a Tausa, Sutatausa y Simijaca en 1563, el encomendero Gonzalo de León, recibió cargos por falta de doctrina, no haber levantado los pueblos para reunir a los indígenas, por permitir que sus encomendados fuesen maltratados, conmutar los tributos y matar al capitán Siateme. El proceso continuó hasta 1582, ya muerto el encomendero, cuando la Real Audiencia confirmó la sentencia del oidor Villafañe, aunque dejó pendiente el caso por el asesinato del capitán (Vis cund, tomo 4, folios 973 a 1025). También los procesos por la visita a Ubaté se extendieron más allá del tiempo en que ocurrió la visita (Vis cund, tomo5: 984 a 1060).

convento de frailes, como en el caso de la encomienda de Ubaté, donde muy cerca, la orden de San Francisco había fundado un convento. Allí, al momento en que Villafañe realizaba la visita de 1563, había un fraile que llevaba en el pueblo ocho meses, *desde que se cogio el trigo* como decía el cacique de Orencipa,²¹ quien contaba que tanto este fraile como otro, que estuvo antes en el pueblo, decían la misa a los indígenas...

...e doctrinaban a los yndios [,] a los mochachos los tenyan todo el día syempre en la yglesia y los yndios grandes benyan y al presente byenen los domingos y días de fiesta a la doctrina y el padre los enseña un Rato y luego se ban y que los yndios que han muerto algunos se han hecho cristianos y otros no y que despues que este padre que esta agora en este Repartimiento Esta aquí syempre los yndios que han muerto han sydo cristianos²²

No hay que engañarse, en Ubaté las condiciones de la doctrina parecían más favorables a la evangelización que en otros pueblos, pero no se debía a la buena intención de doña Leonor de Maldonado, su encomendera. En el pueblo de Tibaguya, que también pertenecía a la misma encomienda, Neba, indígena principal que no era cristiano, decía por medio de lengua:

despues de la bisyta del licenciado Thomas lopez ha bisto Este testigo que han ydo a su pueblo un padre de missa seis bezes a doctrinar los yndios E que no hazia mas de llegar y yrse luego E que no dormía en el dicho pueblo E que no ha bisto que aya abido mas doctrina E que de ordinario se han muerto y mueren yndios sin ser cristianos²³

Con tan pocos religiosos presentes en el arzobispado y bajo la responsabilidad de los encomenderos, proveer sacerdotes para los pueblos indígenas no parecía ser una actividad muy común ni tampoco organizada.

En 1576, el provincial de la orden de los franciscanos, Pedro de Aguado, escribía al Consejo del Rey diciendo que algunos de los inconvenientes que encontraban los religiosos para la conversión de los indígenas se derivaban de la práctica de los encomenderos de escoger ellos mismos a los religiosos que pondrían en las doctrinas. Decía fray Pedro que un buen sacerdote debía predicar *a gusto de Dios* y no del encomendero quien intentaba comprarlo: *con regalos aunque sean de los indios o procurados con el trabajo de ellos, que por la mayor parte es siempre así*²⁴. Fray Pedro como provincial de su orden, denunciaba en este

²¹ AGN Viscund. Tomo 5: 986r.

²² AGN Viscund. Tomo 5: 986r.

²³ AGN Viscund. Tomo 5: 994v.

²⁴ Memorial del Provincial fray Pedro de Aguado al Consejo de Indias a 9 de febrero de 1576. Transcrito por Luis Carlos Mantilla. *Los Franciscanos en Colombia* Tomo I: 1550 a 1600. Bogotá: Editorial Kelly 1984 pp 485 a 494.

memorial las cosas que había visto cuando visitaba los pueblos de doctrina atendidos por sus frailes. Sabía que algunos de sus doctrineros maltrataban a los indígenas, pero culpaba de estas conductas a los encomenderos que preferían escoger como doctrineros: *antes al más cruel y que haga mayores castigos en los indios y que más los trabaje y ocupe en el servicio de su amo aunque se olvide él de Dios. Y quieren también que el religioso viva profanamente, criando caballos y haciendo otras cosas indignas de su estado. Porque haciendo ellos esto no tengan libertad para reprender a los encomenderos*²⁵. Fray Pedro sabía que estas circunstancias retrasaban la conversión de los indígenas y así se lo decía al Consejo. Pero había algo más en todas sus denuncias. Con claridad el fraile tejía una red de argumentos para mostrar cómo el excesivo poder de los encomenderos en los pueblos indígenas, frenaba la acción de cualquier otro colonizador, incluso su propio poder como prelado de su orden. El asunto del nombramiento de doctrineros debía dejar de estar en manos del encomendero si se quería menoscabar el imperio de su voluntad entre los demás colonizadores. Sabía Aguado que el encomendero podía sacar a un fraile de su doctrina sin tener que consultarlo con el prelado; de esta autonomía se despreñían muy graves inconvenientes:

Y el que no le sirve ni ocupa a los pobres indios más de lo que es necesario, no le quieren tener ni le pueden ver, antes le aborrecen, especial si los reprenden por el mal tratamiento que a los indios hacen. De manera que entre ellos más se estima el fraile que es soldado que religioso. Y si el prelado por deméritos y porque no hace lo que debe en la doctrina, muda algún fraile, el encomendero pone otro de otra Orden, teniendo con aquella particular aborrecimiento hasta quitar la limosna en su casa. Y por esta causa las misas y administración de sacramentos han de ser cuando él quisiere, y como él quisiere; y si él no quiere que haya misa ni doctrina, no la hay²⁶.

Si el control sobre los frailes estaba en manos de cada encomendero, también la mano de obra indígena, y la Corona y la Iglesia sólo podían emplear el argumento de la conversión de los naturales para socavar su monopolio. Entonces, había que empezar por reglamentar este asunto del nombramiento de doctrineros. A través del memorial de Aguado, sabemos que el conflicto por el nombramiento de doctrineros aun no se había solucionado en 1576, a pesar de que al comenzar la década de los setenta, la Corona había comenzado a tener más en cuenta sus responsabilidades en el nombramiento de curas para las doctrinas. El Patronato Real, esa figura que le permitía al rey participar en el nombramiento de todos los oficios eclesiásticos de Indias le sirvió a la Corona para impedir que fueran sólo los encomenderos o el Arzobispo quienes se encargaran de elegir a los evangelizadores de los indígenas.

²⁵ Mantilla. 488.

El nuevo obispo fray Luis Zapata de Cárdenas intentaba solucionar el viejo problema de la escasez de sacerdotes que había servido tantas veces como excusa a los encomenderos durante los procesos derivados de las visitas. En vez de intentar remediar el problema solicitando al rey que enviara más frailes, el arzobispo decidió ordenar sacerdotes seculares en su diócesis, logrando que cuando se fijaran los edictos para proveer de cura a una doctrina, se postularan generalmente dos aspirantes.

La Iglesia diocesana del Nuevo Reino esperaba imponer su autoridad sobre los encomenderos y las órdenes religiosas con respecto a la administración de las doctrinas. En 1573 Zapata de Cárdenas escribía al Consejo de Indias solicitando que los encomenderos no llevasen a los sacerdotes a los pueblos para adoctrinar a los indígenas sin que antes hubiesen sido examinados y aprobados por el obispo. También reclamaba respeto y reconocimiento a sus atribuciones para visitar las doctrinas indígenas atendidas por religiosos franciscanos y dominicanos. Basándose en las disposiciones del Concilio de Trento, el Cabildo de la Catedral de Santafé ya había escrito al rey al respecto en 1571²⁷.

Transcurridos muchos años desde la llegada de los cristianos al Nuevo Reino, el procedimiento legal para nombrar a los evangelizadores se convertía en un asunto de mucho cuidado que involucraba a las jurisdicciones del arzobispo y del rey de España. Pero como en todos los reinos de Felipe II, la iglesia católica estaba sometida a la voluntad del soberano, en el Nuevo Reino la Real Audiencia terminó imponiéndose como vigilante de los intereses de la Corona en la salvación de tantas *almas infieles*.

El 11 de marzo de 1577, la Real Audiencia notificaba a los encomenderos del Nuevo Reino, una Cédula Real que ordenaba que de ahora en adelante no recibieran en sus repartimientos frailes y clérigos para la doctrina que no hubiesen sido admitidos por la Real Audiencia en virtud del patronazgo. La contravención de la norma implicaba que además de las penas pecuniarias, la Cédula Real despojaría a los encomenderos de sus encomiendas, que pasarían entonces a manos de la Real Corona²⁸. Los sacerdotes que no cumplían con la aprobación Real no debían recibir el pago de sus estipendios²⁹. Esta disputa de poder entre los oidores de la Audiencia de Santafé y el arzobispo Zapata de Cárdenas está bastante documentada, comentada y desarrollada por los

²⁶ Mantilla. 488.

²⁷ Mantilla. 266.

²⁸ AGN Curas y obispos, tomo 17: folio 212r.

²⁹ AGN Curas y obispos, tomo 17: folios 66 a 353.

historiadores de la iglesia en el Nuevo Reino.³⁰ Aquí basta decir que para resolver el conflicto surgió por acuerdo un procedimiento que daba parte a Dios y al rey (léase Audiencia y obispo) en este asunto. Cuando se declaraba vacía una doctrina, el obispo publicaba en la iglesia un edicto en que informaba que los sacerdotes podían postular sus nombres para ocuparla. De entre los candidatos que se presentaban, el obispo escogía dos, cuyas virtudes sobresalieran de entre los demás. Sus nombres pasaban a manos de los oidores quienes escogían uno, que luego volvía a presentarse ante el obispo para recibir su nombramiento canónico. Por supuesto, estos procedimientos implicaban cierto gasto de papeles que iban y venían del palacio arzobispal a la casa de la Real Audiencia. Por fortuna, porque a partir de estos años es posible tener un registro de los hombres que ocuparon las doctrinas, pero también de las objeciones que sus nombramientos, su desempeño y sus salarios provocaron entre los encomenderos y con menos frecuencia entre los caciques.

Los indios deben ser adoctrinados, pero ¿quién debe pagarle al doctrinero?

Los problemas para establecer un orden en la administración de las doctrinas no terminaban con el tema del nombramiento de sacerdotes. Había algo más que discutir y normar, un asunto que ya se insinuaba desde las visitas de la década de los sesenta. Había que definir en qué consistía la responsabilidad de los encomenderos de proveer *doctrina suficiente*. Hacia 1576, el arzobispo Zapata de Cárdenas trabajaba con laboriosidad para resolver este inconveniente.

Por un lado, redactaba un catecismo que incluía las verdades de la fe cristiana que los evangelizadores debían enseñar a los indígenas en los pueblos, es decir, redactaba en castellano la doctrina tal y como debía exponerse cada mañana a los niños y cada domingo o día de fiesta a los adultos. De otra parte, se reunía con los oidores y con los encomenderos del partido de Santafé para acordar los límites de cada doctrina. En efecto, ya hemos escuchado a los encomenderos diciendo que no podían pagar un sacerdote porque sus pueblos eran muy pequeños y las demoras no alcanzaban para pagar el estipendio (recordemos los descargos de Antonio Bermúdez, encomendero de Choachi). Entonces la solución podía provenir de legitimar una práctica anterior de los encomenderos: contratar un doctrinero para que adoctrinase en varios pueblos cercanos y, entre todos ellos, pagar un solo estipendio completo, una doctrina entera como se la llamaría ahora. Treinta años atrás, en 1546, la Congregación de Obispos de México había autorizado a los encomenderos para juntar la población de sus encomiendas cuando se trataba de pueblos muy pequeños que

³⁰ Por ejemplo en el trabajo del padre Mantilla anteriormente citado.

no podían pagar un sacerdote³¹. En el Nuevo Reino, los frailes iban por los pueblos quedándose en cada uno pocos meses, de modo que casi nunca una comunidad indígena recibía doctrina todo el año³².

Pues bien, en 1576 tenemos a los miembros del cabildo de la ciudad de Santafé, a los oidores y al arzobispo reunidos en las casas de habitación de Zapata de Cárdenas. Allí intentaban llegar a un acuerdo que les permitiera agrupar y distribuir a las comunidades indígenas en doctrinas³³. Así por ejemplo pueblos grandes como Fontibón formarían una sola doctrina, que sería atendida por un solo religioso, pagado por la Real Corona. Otros pueblos más pequeños como Unta, Tocancipá, Gachancipá y Sesquilé formarían entre todos una doctrina. Cada cual sería evangelizado por un periodo de tiempo, de acuerdo con la cantidad de indígenas que poseyera la encomienda. El número de indígenas que formaba cada repartimiento era otro de esos asuntos conflictivos, que cada tanto había que discutir, porque de esta cifra dependería el monto del tributo que cada encomendero podía cobrar. Generalmente los encomenderos decían que los caciques escondían a los indígenas en el momento de la visita. Para precisar el número de tributarios se efectuaban las visitas, así se decidía también cuántos días de salario de un sacerdote podía pagar un encomendero. Todos, oidores, sacerdotes y encomenderos estaban de acuerdo en que había que evangelizar a los indígenas. El desacuerdo surgía cuando se trataba de asumir los costos de la conversión de los indígenas. Por eso cuando los poderosos del Nuevo Reino se reunieron en casa del obispo, este tema debió surgir durante el debate. Y como se trataba de tomar decisiones que favorecieran a todos los presentes, había que disminuir las cargas de los encomenderos, aunque de paso hubiera que aumentar las obligaciones de los indígenas (que al fin eran quienes se beneficiarían de la evangelización cuando recibieran la fe de Cristo y de paso la vida eterna). Por eso, varias comunidades debieron ayudar a pagar el salario de su evangelizador, aún cuando esta era la obligación principal de los encomenderos y aunque la legitimidad de sus títulos proviniera de su compromiso de cristianizar a sus encomendados pues con este fin el rey de España se los había entregado en encomienda, permitiéndole disfrutar de sus tributos. Es decir que además

³¹ AGN Colonia. Reales Cédulas. Tomo 1, septiembre 7 de 1554. Real Cédula a la Real Audiencia para que se tenga especial cuidado en inquirir si los encomenderos de indios cumplen con el deber de instruirlos en la doctrina cristiana, de no dejarlos maltratar y demás de su deber.

³² AGN Viscund. Tomo 12: 979 a 1031. Tomo 4: 935 a 986. Tomo 5: 951 y siguientes. Visboy. Tomo 18: 214 a 236, 306 a 312, 267 a 288. Tomo 9: 849 a 860. Tomo 11: 779 a 899.

³³ AGN Curas y obispos, tomo 17: 90 a 93.

de proporcionarles a los doctrineros la comida y lo demás necesario para su sustento, los indígenas debían asumir parte de su salario.

Como en otras ocasiones durante el siglo XVI, los conflictos enfrentaban a los colonizadores por diferentes razones. Las órdenes religiosas y el arzobispo que por entonces estaban enfrentados en una lucha por privilegios en la tarea evangelizadora, estaban de acuerdo en protestar porque hacia 1574, el rey había decidido por una Real Cédula cambiar los 200 pesos y 150 maravedíes por 50 mil maravedíes cada año³⁴. Si bien la regla de las órdenes mendicantes obligaba a la pobreza, tampoco se trataba de no tener lo necesario para vivir y mantener los conventos³⁵. En un extenso memorial dirigido al rey en 1576, fray Pedro de Aguado, provincial, cronista y buen escritor decía:

Algunas personas poco amigas del estado monacal, con siniestra relación ganaron de Vuestra Majestad una cédula para que los frailes que están en las doctrinas se les dé a cincuenta mil maravedíes con los cuales se han de mantener ellos y proveer sus conventos de donde son moradores. Y por ser las cosas tan caras que a un fraile le costó un breviario 16 pesos y una botija de vino de misa, al fiado, a catorce, y por ser las limosnas tan pocas, descárganse los que las han de hacer con decir que con aquello se provee para todos, no hay remedio de poder vivir si no es quebrantando la regla que profesaron, que no es pequeño daño. Y si a los clérigos les basta cincuenta mil maravedís, no es mucho pues lleva de cada indio que vela cuatro o seis pesos y de cada uno que entierra tres. Y no han de hacer esto los frailes por su regla no permitirlo y ser mucho inconveniente la codicia para la conversión de aquellas gentes y ocasión de que muchos de los convertidos se estén amancebados, y que los pobres frailes se vengan por su pobreza a curar y a morir en casa de los seglares, que no es pequeña desgracia vivir como frailes y morir como seglares.³⁶

Podría decirse que a mediados de la década de los setenta nadie estaba conforme con los estipendios de los doctrineros, ni los doctrineros, ni la Corona Real quien durante muchos años había venido pagando los gastos de traer religiosos al Nuevo Reino y que como encomendera de los pueblos de la Real Corona debía también pagar los salarios del doctrinero de cuenta de las Reales Cajas. También los encomenderos estaban molestos. En 1576 por intermedio de Diego Hidalgo escribían a la Real Audiencia pidiendo que se realizara una nueva visita para contar a los indígenas y fijar una nueva tasa de tributos: “de

³⁴ AGN Curas y obispos, tomo 17: 93r.

³⁵ Carta del provincial fray Francisco Cerón juntamente con los Provinciales de Santo Domingo y San Agustín al Rey Felipe II quejándose del poco favor de la Audiencia y anunciando el envío de sus respectivos procuradores, Santafé 10 de abril de 1578. Mantilla *Los Franciscanos*.504-508.

³⁶ Mantilla. 493.

*manera que aya para pagar el estipendio a los saçerdotes y los encomenderos salgan de la gran pobreza y nesçesidad En que estan y tengan pusible para sustentar este reino*³⁷”

Por supuesto los encomenderos sí estaban muy satisfechos con la Real Cédula que disminuía el estipendio a 50 mil marevedíes al año³⁸. Consideraban suficiente esta cantidad para que los religiosos vivieran cómodamente pues además percibían ingresos por la administración de los sacramentos a los indígenas, esos mismos que la regla de San Francisco obligaba a no cobrar como nos decía hace un momento fray Pedro de Aguado y como muy oportunamente Diego Hidalgo en nombre de los encomenderos se encargaba de recordar:

con lo qual es justo que se contenten pues la mayor parte de los sacerdotes que asisten a las doctrinas son flaires (sic) que vuestra alteza a su costa a traydo a estas partes para el dicho efecto y tienen profesado pobreza y no les es permitido pretender rriquezas l s quales les ympiden la caridad y fruto que deven hacer y se siguen otros yncombenientes mayormente que los vezinos les sustenten sus conventos y monesterios (sic)³⁹”

Pero las acciones de los encomenderos no se limitaban a escribir memoriales cargados con argumentos teológicos a favor de la pobreza. Algunos decidieron impedir por la fuerza la entrada de los doctrineros en los pueblos indígenas. Baltasar Ramos, clérigo presbítero, debía doctrinar los pueblos de Sopó, Unta, Tocancipá y Gachancipá, pero cuando estaba por entrar en este último pueblo Juan de Sepúlveda, hijo del encomendero le quitó los indígenas y le dijo que se fuera pues su padre no quería que hiciera la doctrina. Cuando debía entrar en el pueblo de Sopó, Isabel Galeano, encomendera también le impidió doctrinar a los indígenas⁴⁰.

Al parecer la queja más común que recibieron los oidores y el obispo, provenía de los doctrineros que habían cumplido con su trabajo y sin embargo no recibían su salario⁴¹. Generalmente se acusaba a los encomenderos por cobrar las demoras y no pagar a los religiosos, pero en ocasiones también era la Corona quien incumplía, pues los oficiales reales tardaban bastante en

³⁷ AGN Curas y obispos, tomo 17:108r.

³⁸ AGN Curas y obispos, tomo 17:108r.

³⁹ AGN Curas y obispos, tomo 17:108r.

⁴⁰ AGN Curas y obispos, tomo 17: 66r y 67r.

⁴¹ AGN Curas y obispos, tomo 17: 119r, 201r, 217r, 218r, 222r a 224v, 253r, 236r. También AGN Curas y Obispos, tomo 9:55r, 127r, 131r, 163r.

entregar a los religiosos de los pueblos encomendados en el rey, el valor de sus estipendios⁴².

A algunos sacerdotes no les importaba quién era el responsable de la deuda y sólo querían que les pagaran los días que evangelizaron a los indígenas. Por ejemplo en 1578, el clérigo presbítero Alonso de Orellana, doctrinero de Cáqueza y Ubatoque se quejaba porque no había recibido su estipendio. Sabía que la doctrina de Ubatoque había quedado en manos del encomendero, mientras la de Cáqueza, debían pagarla los indígenas. Por eso pedía que la Audiencia diera un mandamiento: "*por la cuantía contra lope de cespedes encomendero de los dichos pueblos o contra los caciques o contra quien se deva dar*"⁴³. La Audiencia se limitaba a recordar que los indios debían pagar cincuenta pesos de veinte quilates al encomendero como ayuda para la doctrina y que el encomendero debía pagar al doctrinero las dos doctrinas *enteras*. En este caso la Audiencia asumía la función de regular estos pequeños conflictos surgidos de la interacción entre los mismos colonizadores y derivados de la obligación moral, legal y social de cristianizar a los otros, a los indígenas.

La justicia del rey era "tan amplia" que todos sus vasallos podían quejarse de los agravios que recibían, aun cuando no todos lograran satisfacer sus pretensiones. Por ejemplo, en 1580, el encomendero de Chía se sentía agraviado por sus indígenas, pues no habían cumplido con su obligación de entregar en la pasada Navidad los cincuenta pesos de ayuda para la doctrina, que debían pagar junto con la demora. El encomendero ofrecía pagar de su costa un alguacil que fuera al pueblo y obligara a los indios a pagar lo que debían. En este caso, el poder del rey ganaba para sí otra pequeña batalla, pues un encomendero recurría a su mediación para solucionar un conflicto con *sus* indígenas.

De todas partes se oían quejas y todos decían estar muy pobres: los conventos, los clérigos, los encomenderos, hasta las Cajas Reales. No obstante, todos, incluso el rey, continuaban recibiendo sus salarios, sus demoras, sus quintos reales, gracias al trabajo de los indígenas en las sementeras y en los mercados para reunir el oro necesario para pagar a tantos amos. Por eso causa sorpresa que en este largo memorial de quejas casi nunca se oiga la voz de los indígenas. Sólo en una ocasión, el 7 de mayo de 1580, el cacique don Juan de Ubatoque escribía a la Real Audiencia describiendo con precisión las múltiples bocas que él y sus indios debían alimentar:

Yo e mis yndios emos pagado la demora a nuestro encomendero e tambien emos pagado al padre de Santo Agustin quarenta pesos cada año que nos caben

⁴² AGN Curas y obispos, tomo 17: 214r.

⁴³ AGN Curas y Obispos 17: 222r a 224r.

a pagar de la doctrina e agora abra cinco dias que fue a my pueblo un cristiano con un mandamyento e me mando que le pagase ciento e cinquenta pesos con seis dias de salario y visto que yo ni mis yndios no debemos nada de lo que nos piden emos venido ante Vuestra altesa a que nos haga justicia e no nos agravien nynguna persona porque demas desto sabra vuestra altesa que el dicho fraile nos lleva cada semana dos cargas de maiz e tres gallinas y por como somos tan vejados e molestados los mys yndios de mi repartimiento se me an huído e cada dia se me huyen ansy por lo dicho como por pagar treçientos e veynte pesos de demora e setenta mantas lo qual no podemos pagar y estamos muy agraviados por ser pobres⁴⁴

¿Acaso un ritmo de obligaciones como el que describía el cacique Don Juan no marcaba importantes cambios en la percepción misma del tiempo? Las demoras que se entregaban dos veces al año por Navidad y por San Juan, las obligaciones semanales con el doctrinero, en fin todas las obligaciones derivadas de la cristianización, pesaban tanto sobre las vidas de los colonizados que los obligaban a huir. En una nueva petición, don Juan decía que su encomendero había presentado ante la Audiencia un auto quejándose del agravio que recibía de parte del cacique porque estaba adelantando esta diligencia justo en el tiempo durante el cual debía hacer sus sementeras y entender en su hacienda⁴⁵. ¿Acaso no podían los colonizadores percibir que esta sucesión de exigencias laborales obstaculizaban el proceso de imposición de las nuevas devociones y creencias? En 1586, mientras Rodrigo de Cosío intentaba poblar a los indígenas de Sogamoso, aprovechaba para convencerlos de cristianizarse:

reprehendiendo este testigo a muchos yndios e yndias del dicho pueblo y de los demas que heran ynfielos que por que no se volvieran cristianos y bivian en la ley de Dios y le servian como hazian los cristianos porque si se bautizaban y creyan fielmente en Jesucristo y en todo aquello que cree y confiesa la sancta madre yglesia de rroma les haria dios muchas mercedes y haziendo el contrario los llevaria el diablo respondian los dichos yndios que no se volvieran cristianos porque no tenían mantas y rreplicando este testigo les dijo que por hazellos cristianos no se les avia de llevar yntereses los dichos yndios rrespondían que en volviéndose cristianos los hazian cassar por la fuerça los clerigos por llevarles mantas y que a esta causa no querian muchos de ellos ser cristianos⁴⁶

Los indígenas de Sogamoso percibían con claridad la relación muy estrecha que existía entre cristianización e imposición de nuevos trabajos, de obligaciones

⁴⁴ AGN Curas y obispos. Tomo 17: 350r.

⁴⁵ AGN Curas y obispos, tomo 17: 353r.

⁴⁶ AGN Caciques e Indios, tomo 35: 724r.

como las de dar mantas a sus evangelizadores. Cada ceremonia, cada rito o sacramento como lo llamaban los cristianos, tenía un costo económico y social en la vida de los indígenas. Los matrimonios representaban un doble triunfo para los doctrineros, de un lado soterraban las temibles prácticas de la poligamia y del amancebamiento; por otro recibían una manta, dos pesos o uno sólo si el indio era muy pobre. Cristóbal Sanabria, doctrinero en Sogamoso, obligaba a casarse a los indígenas poniéndolos en el cepo hasta que aceptaran el matrimonio. Incluso casaba muchachos de la doctrina. Como pago no recibía oro sino que exigía mantas. Una vez que recibía la manta sacaba del cepo al indígena y lo casaba. No se trataba sólo del celo misional: pues con su consentimiento en la misma casa del doctrinero vivía otro hombre español, llamado Arguello quien estaba amancebado con Inés, una indígena del pueblo⁴⁷. En este caso, el sacerdote perseguía y castigaba las prácticas de amancebamiento de los indígenas aunque no le importaba tanto los pecados que cometían otros españoles. La norma era más firme cuando se trataba de los colonizados que de los colonizadores. Pedro Cuisiche, capitán de la parcialidad llamada Marquirá en Sogamoso decía:

y que los casa por fuerça y quando no se quieren casar los hecha en el zepo y del cepo los saca y los cassa por fuerça, aunque los yndios no quieren y que a los niños chiquitos de la doctrina los cassa por fuerça siendo chiquitos y esto haze por llevalles mantas y que a cada uno que cassa lleva por el casamyento una manta muy buena y quando le llevan oro no lo quiere rrescibir y dize que le traygan mantas y quando baptiza lleva una sesma no mas y que desde que esta en Sogamoso el dicho padre ha cassaso çinco veyntes de yndios e yndias e muchachos y muchachas y les a llevado a cada uno una manta buena por cada casamiento y esto rresponde⁴⁸

A pesar de las lecturas tan conflictivas y diversas que los colonizadores hacían sobre lo que estaba ocurriendo en el Nuevo Reino, había algunas coincidencias que formaban parte fundamental en sus argumentos y que sobresalían en sus peticiones, memoriales y cartas. Esto sucedía con el tema de la pobreza de los indígenas, y la responsabilidad de los españoles en el contexto de la cristianización. Por ejemplo, cuando Diego de Hidalgo hablaba en nombre de los encomenderos en el memorial citado atrás, pedía que la Audiencia obligara a que los sacerdotes no pidieran alimentos a los encomenderos, a los caciques ni a los indígenas. Según Hidalgo, un sacerdote debía conformarse con recibir las cosas que los indígenas *“de su voluntad le quisieren dar porque de lo contrario se sigue que como los naturales desta tierra son pobres [esta*

⁴⁷ AGN Caciques e Indios, tomo 35: 733r.

⁴⁸ AGN Caciques e Indios, tomo 35: 731r.

palabra está tachada] *miseros sienten mucho la fuerza que se les haze en que sean apremiados alguna cosa contra su voluntad Al sacerdote mayormente que sobre ello los azotan y prenden de que vienen a odiallos y no quieren rresçibir su doctrina*⁴⁹". Al parecer los encomenderos también entendían muy bien el conflicto entre la apropiación de la mano de obra indígena y conversión. Pero sólo parcialmente, porque endilgaba toda la responsabilidad al religioso que se hacía odiar de los indígenas, situando a los encomenderos por fuera de la contrariedad, cómo si fuesen más legítimas las demandas surgidas de los privilegios de la conquista que las de los sacerdotes, que según Hidalgo se derivaban de su muy personal codicia.

Como parte de otro de los bandos surgidos dentro del grupo de los colonizadores, fray Pedro de Aguado escribía en el año de 1576 un memorial al rey sobre el estado del Nuevo Reino y sobre las razones por las cuales la población indígena no había sido convertida al cristianismo. Sus observaciones tocaban puntos centrales y nos permiten entender hoy las ausencias y las presencias del proyecto evangelizador en las comunidades indígenas del Nuevo Reino. Por ahora, es pertinente mostrar una coincidencia entre Diego de Hidalgo y Pedro de Aguado. También el fraile creía que los indígenas estaban sometidos a imposiciones de trabajo y de tributo tan gravosas que los tenían sumidos en la pobreza. Pero a su juicio, estas cargas excesivas tenían origen en la voluntad de los encomenderos. Incluso las prácticas de los sacerdotes que según Hidalgo y otros vecinos, empobrecían a las comunidades, no se originaban de las flaquezas de los religiosos sino de los intereses de los encomenderos:

Muchas veces, por tener ellos las iglesias en sus aposentos y estar los indios lejos se quedan sin misa, porque cuando vienen ya está dicha, y lo mismo hacen sin doctrina. Y así no sirve su venida si no es de ocuparlos en los trabajos que tienen necesidad, que son muchos, de manera que no tienen la doctrina más de para hacer sus haciendas con aquella ocasión. Y si algún indio deja de hacer lo que le mandan, le castigan con crueldad. Y si para excusarse dicen que lo hacen porque no viene a la doctrina y no es sino porque no trabaja lo que ellos quieren. Las iglesias que tienen junto a sus aposentos sirven entre año para encerrar en ellas o maíz o caballerizas. Visitando yo las doctrinas donde mis frailes estaban halle una, en la cual cada día encerraban un hato de puercos con todos los aderezos necesarios para darles de comer y de beber, de manera que era más pocilga que iglesia. Reprendiendo al fraile porque lo consentía, me respondió que

⁴⁹AGN Curas y obispos, tomo 17: 108 r y v.

le había despedido el encomendero porque lo avisaba. Y si los frailes se quejan a los jueces, dicen que se quejan porque les quieren mal y porque no los tienen en su doctrina, añadiendo otras cosas con más libertad y con menos cristiandad y aún con abundancia de testimonios⁵⁰.

Fray Pedro de Aguado esperaba que la Corona actuara a favor de las órdenes religiosas. No obstante la evangelización de los indígenas resultaba también una carga económica para el fisco real, ya se trataba de pagar los gastos de los religiosos que venían a América o de cumplir con los salarios de los pueblos de la Real Corona. La Real Hacienda subsidiaba algunos gastos de los religiosos de las órdenes en el Nuevo Reino. Por ejemplo había hecho merced de vino y aceite a los conventos. De acuerdo con el número de religiosos que habitaban en cada convento, el superior realizaba una cuenta del vino que los oficiales de la Real Hacienda deberían entregar a su convento. Pero hacia 1571 una Real Cédula mandaba a los oficiales de la Real Hacienda que sólo dieran vino a los frailes que residieran en los conventos, pues los que se hallaban en las doctrinas recibían salarios por su presencia en estos pueblos⁵¹. De hecho, así ocurría en verdad. Cuando un religioso dejaba la cómoda pobreza de su convento para residir en un pueblo, los indígenas estaban obligados por los autos de los visitadores a entregar, maíz, carne, chicha, leña, hierva para su cabalgadura y pescado, gallinas y huevos durante la cuaresma⁵². Así quedó dispuesto desde las visitas realizadas entre 1560 y 1563. Muchos años pasaron hasta 1572, cuando Juan López de Cepeda visitó los pueblos de indios del Nuevo Reino para fijar una nueva tasa. No obstante, la obligación de la comunidad de mantener a su doctrinero se mantuvo hasta finales de siglo. En 1594 el visitador Ibarra recordaba al corregidor de Ubatoque que a partir de 1596 no debía permitir que los caciques y capitanes pagaran ninguna cosa al sacerdote por concepto del estipendio⁵³. Es decir que durante casi medio siglo, los indígenas de cada comunidad se encargaron de pagar los gastos surgidos de su propia cristianización.

En 1594, durante la visita que Miguel de Ibarra realizara a los pueblos de Cáuqueza y Ubatoque, Francisco Uncama, ladino, fiscal del pueblo de Ubatoque decía sobre su doctrinero:

Desde que este testigo se save acordar el pueblo de Ubatoque a tenido e tiene doctrina todo el año que no les falta si no es quando el Padre se va a Santafecé

⁵⁰ Mantilla. Los franciscanos. 488- 489.

⁵¹ AGN Colonia. Reales Cédulas, tomo 1, noviembre 11 de 1571.

⁵² AGN Colonia. Viscund Tomo 5: 991r.

⁵³ AGN Colonia. Viscund. Tomo 2: 965r.

que se esta alla una o dos semanas y algunas quaresmas se esta tres y quatro semanas y se quedan los yndios sin confesar y despues de quaresma biene y les pide el maiz gallinas huevos y pescado que les abia de dar las semanas que faltó al pueblo que le cabia aquellas semanas porque el pueblo de Ubatoque y este de caquesa estan poblados juntos y ambos tienen una doctrina y un mes da el un pueblo al padre lo que le a de dar para su sustento de maiz gallinas huevos y pescado y otro mes le cave al otro pueblo⁵⁴

Aunque la tarea de la evangelización involucraba la reproducción de imágenes y de prácticas sobre la pobreza y la medida de los evangelizadores, la realidad denunciada por los indígenas divergía al parecer en muchos casos, de los modelos que la Iglesia proponía para sus sacerdotes. En Cáqueza y Ubatoque el visitador ordenó que el doctrinero diera aviso al corregidor cuando saliera del pueblo para que descontara esos días del estipendio que debía recibir; para esto, el corregidor o el encomendero debían llevar un libro de registro de las ausencias del doctrinero. La cantidad descontada sin embargo no debía devolverse a los indígenas sino que debía gastarse en cosas para la iglesia y el culto. En la misma visita el cacique don Juan declaraba:

los padres que han estado en la doctrina no han pedido a los yndios ninguna cosa por confesar y bautizar mas que los yndios de su voluntad por limosnas les han Dado una gallina o un pollo o un tomín y por las velaciones a los yndios pobres llevan a peso y medio y a los yndios ricos que tienen algun posible a dos pesos y por enterrar a los pobres lleban a medio peso y a los yndios que tienen pusible a dos pesos y que quando muere un yndio sy deja cavallo o yegua o collarejos de oro o quantas o mantas u oro los padres de la doctrina lo toman todo sin dexar nada a la mujer ni hijos y los yndios Ruegan que dexé algo a los hijos y entonces les da alguna cosa dello⁵⁵

Cuando el visitador interrogó al encomendero sobre la práctica de los doctrineros de apropiarse de los bienes de los indígenas al morir, éste añadió algunos detalles interesantes: cuando un indígena se enfermaba, el religioso acudía a su casa a confesarlo pues había que evitar a toda costa que muriera en pecado. Si el indígena no era cristiano había que intentar convertirlo; no en vano en los interrogatorios que los oidores practicaban en las visitas, preguntaban si habían muerto indígenas sin hacerse cristianos por causa de la ausencia del doctrinero. Durante todo el siglo, la enfermedad fue para los sacerdotes una circunstancia propicia para la evangelización. Pero en este caso el doctrinero además de confesar al enfermo le tomaba "*memoria que dize ser testamento*"⁵⁶.

⁵⁴ AGN Colonia. Viscund Tomo 2: 903r.

⁵⁵ AGN Viscund. Tomo 2: 897v.

⁵⁶ AGN Viscund. Tomo 2: 941v.

En este testamento dictado al doctrinero, el indígena dejaba todos sus bienes para que sirvieran para pagar las misas que el sacerdote dirá por su alma. Incluso el encomendero reconocía que estos testamentos dejaban en la pobreza a las mujeres y a los hijos del indígena. No sorprende entonces, el interés de algunos sacerdotes por no permitir que un indio muriera sin confesión.

En la última década del siglo XVI muchos indígenas muiscas se habían convertido. Las visitas, los procesos y los memoriales revisados hacen pensar que tal vez como en el caso de los indígenas de Sogamoso, hayan recibido los sacramentos a la fuerza. Recibir la doctrina, casarse, velarse, ser enterrado, las misas por la salvación del alma, cada rito tenía su precio, pagado a encomenderos y doctrineros, pues aún en 1596 el encomendero hacía pagar a los indígenas, 50 pesos de oro de 14 quilates para el estipendio del sacerdote⁵⁷.

Hasta este momento, a través de los documentos hemos visto una red inagotable de obligaciones que los indios pagaban en oro, mantas o alimentos. Pero aun hay algo que se escapa: en la relación cotidiana entre los evangelizadores y los evangelizados se tejieron otras imposiciones que a diferencia de los estipendios o los alimentos, no estaban reconocidas en la legislación. Tantas veces perseguido por las Nuevas Leyes, el servicio personal se disfrazaba de muchas formas y aparecía en la vida cotidiana de los indígenas revestido con muchos disfraces, entre otros, el de la cristianización.

Las estancias de los doctrineros y las comunidades indígenas

Los sacerdotes seculares ordenados por el obispo Zapata de Cárdenas, nacidos en el Nuevo Reino y vinculados por lazos de consanguinidad o afinidad con otros colonizadores, pronto comenzaron a hacer uso de sus privilegios solicitando beneficios eclesiásticos ante el rey y tierras ante los cabildos⁵⁸. Obtuvieron estancias de pan y ganado menor cerca de las iglesias o de los pueblos que atendían. Gonzalo Gallegos por ejemplo, había recibido un beneficio eclesiástico en la Iglesia de Chiquinquirá, una nada despreciable merced pues ya entonces la iglesia era un sitio de peregrinación bastante frecuentado. Allí mismo recibían su doctrina los indígenas del pueblo de Chiquinquirá. En 1593, el cura Gallegos y el cura Melchor Ramírez compraron una estancia que pertenecía a Antón de Ribera, cada uno recibió una parte de la estancia que quedaba muy cerca del pueblo indígena. Todo iba muy bien para el cura quien tenía sus vacas y su beneficio eclesiástico para "*pasar onrradamente según la calidad de su persona*"⁵⁹. El conflicto surgió en 1595

⁵⁷ AGN Viscund. Tomo 2: 946r.

⁵⁸ AGN Caciques e indios. Tomo 23: 333-336.

⁵⁹ Caciques e Indios, tomo 55: 316r.

cuando el oidor Andrés Egás de Guzmán, ordenó poblar a los indígenas de Chiquinquirá y para ello escogió la estancia del cura Gallegos. Las tierras pasarían a manos de los indígenas y Gallegos debía sacar sus ganados del repartimiento. Durante los años que funcionó la estancia, ¿quiénes habrán trabajado en ella, sino los indígenas de Chiquinquirá, fieles queridos del cura Gallegos?

Social y espacialmente cercanos, el mundo de la doctrina se entrelazaba con el mundo del trabajo. Las obligaciones se confundían y los alguaciles nombrados para agrupar a los indígenas y llevarlos al rezo y al catecismo se convertían en realidad en *indios del servicio* del doctrinero. La trama de múltiples servicios que los indígenas prestaban a los colonizadores se tejía entre salarios, pescados, bueyes, estancias y ganados. Por ejemplo, en Cota hacia 1586, aún en medio del conflicto entre las órdenes mendicantes y los curas seculares por ocupar el mayor número posible de doctrinas, la orden de Santo Domingo intentaba arrebatarse la doctrina de este pueblo a los curas seculares, que hasta entonces la habían disfrutado. Los dominicos ofrecieron entonces al encomendero dar gratuitamente a los indígenas tres meses más de doctrina, así que el encomendero pagaría seis meses y los doctrineros asistirían nueve meses. Parecía entonces que los encomenderos aun conservaban la autonomía suficiente para decidir en este caso dejar a los dominicos en su pueblo, a pesar de que esta era una atribución que sólo podían tomar la Audiencia y el obispo. En 1590, don Diego, cacique, y los capitanes don Pedro Chipó, don Pedro Tibjo, don Juan Quecano, todos del pueblo de Cota, presentaron ante la Audiencia un memorial contando el arreglo que la Orden de Santo Domingo había hecho con el difunto encomendero Francisco de Tordehumos, y quejándose de las prácticas de los frailes:

Y siendo esto así de quatro años a esta parte sin embargo del ofrecimiento que hizieron nos an llevado a los dichos yndios cinquenta pesos cada año de oro de treze quilates por los tres meses que ofrecieron de hazer la dotrina de balde de mas de lo qual como los dichos frailes tienen el ható allí junto de hordinario tienen ocupados en las desierba y sementera que hazen en el dicho ható y demás de esto haziendolos hazer esteras y cabuyas para ynbir a esta ciudad de mas de que cada semana nos piden nueve gallinas y esto diziendo que les emos de dar pescado cada semana y aunque se le da no lo quieren rrecibir porque les demos las gallinas y esto sin los bollos y chicha y otras cosas que no somos obligados a dar porque la cedula rreal mande que solamente se den cinquenta mil maravedis y que estos a de pagar el encomendero y darles la comida nescesaria que solo el trabajo que nos han hecho hazer y hazen en el dicho ható y esteras y cabuya estimamos en dozientos pesos cada año porque en las esteras andan ocupados doze yndios y cinco alguaziles que son diez y

siete y estos son los que andan en el hato ordinariamente so color de que son de doctrina dejando de ayudar a sus padres ni al pueblo⁶⁰

El concierto era la forma legal de mediar las relaciones laborales entre colonizadores e indígenas. En este caso, el pago por el trabajo realizado por los indígenas se hacía por medio de otros servicios; el mayordomo del hato de los dominicos decía que los indígenas habían desyerbado el maíz de la estancia porque a cambio, habían empleado cinco yuntas de bueyes de propiedad del hato, que usaron para llevar unas vigas para la construcción del convento de San Agustín. Es decir que una obligación surgida de la evangelización, como la construcción de un convento, generaba otra obligación: servir en las estancias de los dominicos.

De otra parte, los dominicos consideraban la queja de los caciques y capitanes “como un sinyestra relación⁶¹” que debía ser castigada pues, de acuerdo con su punto de vista, los indígenas recibían un buen trato, estaban legalmente concertados por medio del alcalde de Corte y eran además muy bien evangelizados. Por esta razón todas las denuncias no podían venir de los indios, sino de otro colonizador que odiaba a los frailes: Gonzalo de Martos. Lo más interesante de los argumentos de la parte de los frailes es la forma en que describían los conciertos celebrados con los indígenas. El mayordomo decía que había cinco indígenas trabajando en el hato; tres habían sido enviados por el alcalde de corte, “*los otros dos estan en el dicho hato de ordinario porque nascieron alli y estan concertados a diez a onze pesos cada año y demas desto se les da de comer a los dichos yndios lo ordinario y en dezir que los maltratan es sinyestra relacion que el dicho caçique y capitanes hicieron*”⁶² Así, para este mayordomo, residente en Santafé, era “natural” emplear a los indígenas puesto que habían nacido en el hato; en palabras de nuestro siglo, los indígenas eran otro recurso natural nacido de la tierra y era apenas lógico apropiarse de él.

También en Sogamoso un doctrinero aprovechaba su permanencia en el pueblo para explotar una estancia por medio de la mano de obra de sus fieles. Juan Bravo de Rivera, clérigo presbítero, perteneciente a la familia de los Bravo de Rivera, quienes por mucho tiempo poseyeron la encomienda de Chivatá, también en el partido de Tunja, hasta que pasó a manos de la Real Corona, fue durante algunas temporadas doctrinero del pueblo de Sogamoso. Allí tenía ovejas y sembraba trigo en las tierras de los

⁶⁰ Caciques e Indios, tomo 21: 22r.

⁶¹ Caciques e Indios, tomo 21: 25r y 26r.

⁶² Caciques e Indios, tomo 21: 26r.

indígenas, pero pagaba al cacique prestándole sus bueyes y arado para hacer la labranza de comunidad que por las visitas estaban obligados a cultivar. Estas relaciones entre doctrineros e indígenas, ponían a los colonizados en contacto con herramientas y con técnicas occidentales, de manera que la evangelización y la presencia de los sacerdotes tenía como consecuencia otros cambios en la cotidianidad de los indígenas, además de la predicación o la imposición del cristianismo como sistema de devociones.

Juan Bravo de Rivera empleaba a los niños de la doctrina para sembrar y cosechar sus sementera; a cambio les daba algo de comer (pan y carne) y en ocasiones trigo⁶³. Cuando en 1586, la Audiencia comisionó a Juan de Ortégón para levantar información sobre este asunto, Luisico Umbacobsa, indígena de 50 años, capitán de la parcialidad del cacique Monquirá decía:

el padre Juan bravo ha sembrado antes que saliera de la doctrina de Sogamoso un poco de trigo y que la tierra en que lo sembro se lo pago a los yndios y que lo cogieron los muchachos de la doctrina mas no sabe si les pago su trabajo o no y que nunca el dicho padre Joan Bravo les hizo mal en el tiempo que estuvo en la doctrina de Sogamoso porque es muy buen padre y los regalava mucho y les dava de comer de todo lo que tenya para si y que tenya muy buen coraçon con los yndios y los regalava y queria mucho y por esso le querian a el mucho⁶⁴

Para el momento de la averiguación, Juan Bravo de Rivera ya no era doctrinero de Sogamoso; en su lugar se encontraba el antiguo soldado y ahora sacerdote Cristóbal de Sanabria⁶⁵. Sanabria aun no se había dedicado a complementar su trabajo pastoral con la siembra de trigo, pero pronto pensaba hacerlo, así se lo había dicho a Rodrigo Cosio, residente en Tunja:

Este testigo oyo dezir al dicho Cristobal de Sanabria que el cacique le avia mandado un pedaço de tierra y que la pensava senbrar y cultibar con los indios de Sogamoso y muchachos de la doctrina y que no sabe si a echo la dicha labrança o no o si paga el trabajo a los dichos yndios e muchachos⁶⁶

Los testimonios de los indígenas tendían a oponer a Sanabria con Juan Bravo. Mientras uno había logrado ganarse su simpatía a través de regalos y favores, el otro era temido por la crueldad de sus castigos. En ambos casos los doctrineros de Sogamoso intentaban emplear el poder que como sacerdotes tenían sobre la comunidad para beneficiarse de la mano de obra indígena que ya no estaba solamente para el servicio del encomendero.

⁶³ Caciques e Indios, tomo 35: 727r.

⁶⁴ Caciques e Indios, tomo 35: 733v.

⁶⁵ López. 115.

⁶⁶ Caciques e Indios, tomo 35: 724r.

El trabajo occidentalizaba la vida material de los indígenas introduciendo prácticas asociadas a las nuevas obligaciones. Por ejemplo ¿de dónde salían las gallinas que la comunidad entregaba semanalmente al encomendero? Ya fuese que se criaran en el repartimiento o que las obtuvieran en los mercados, esta exigencia junto con la de entregar huevos, introducía cambios casi imperceptibles en la vida doméstica, pero que causaban impacto en los indígenas no sólo por las presiones que imponían sobre la producción sino también porque alteraban los espacios, pues en algún lugar debían criar a las gallinas, mantener la yegua del cacique⁶⁷ o los bueyes del arado. También forzaban la introducción de alimentos españoles. Las zonas de contacto permitían el surgimiento de culturas que desafían nuestro esencialismo y que involucraban elementos de la vida material, devociones y prácticas que no pertenecían ya en exclusividad ni a los colonizadores ni a los colonizados, sino que iban tomando forma precisamente en medio del contacto, aunque modelados por las relaciones desiguales y asimétricas derivadas del colonialismo. Así, el trabajo introducía en lo cotidiano cambios a veces sutiles, otras veces devastadores pues la dominación fue en si misma devastadora. De la conquista y colonización de los tiempos y de los espacios a través de la imposición de obligaciones laborales, surgieron modificaciones en los horarios, disciplinas y vida material de los colonizados pero también de los colonizadores. A pesar de las restricciones legales que intentaban impedir este tipo de contactos entre religiosos e indígenas, la misma legislación con sus ambigüedades, permitía a los doctrineros apropiarse del trabajo de sus fieles. Así fue durante todo el siglo, aún en la visita realizada a Iguaque en 1595, Andrés Egas de Guzmán mandaba al doctrinero que no se sirviera de los indígenas que iban a la doctrina.⁶⁸ Cuando en medio de los contactos coloniales los evangelizadores y los indígenas entraban en contacto, se producían intercambios de saberes, de técnicas y de objetos materiales, que a largo plazo facilitaban la occidentalización de la cotidianidad de las comunidades. El peso de la dominación se hacía sentir también en los procesos de cristianización. Nadie quedaba por fuera de estos contactos, hombres, mujeres y niños indígenas eran a los ojos de los colonizadores almas por convertir y cuerpos para trabajar.

⁶⁷ Por ejemplo el cacique de Fontibón tenía yegua. *Caciques e Indios*, tomo 9: 451-501.

⁶⁸ AGN Visboy, Tomo 19: 765r y v.

Doctrina y trabajo infantil

La legislación de la Corona sobre los indígenas reconocía que los sujetos productivos eran esencialmente los hombres entre 12 y 50 años. Ellos eran objeto de interés en las visitas, pues eran los encargados de pagar el tributo al encomendero y al rey. En algunas vistas como las de López de Cepeda de 1572, las mujeres o los hijos apenas si aparecían. Luis Enríquez y Egas de Guzmán incluían a los viejos, las mujeres y los niños llamándolos “Chusma”, o “toda gente”, que aparecía como cifra al final de la lista entre otros ítem (huidos, enfermos, reservados)⁶⁹.

Este “desprecio” por las mujeres y los niños puede conducirnos al error de pensar que ellos estuvieron excluidos de las redes de obligaciones laborales impuestas por la colonización. Entre los muiscas, como en muchas sociedades agrarias, el cultivo, cuidado y recolección de las sementeras era responsabilidad de todo el grupo doméstico y no solamente del tributario designado en las visitas. De igual forma, el peso de la dominación seguramente obligó a mujeres y niños a participar en las labores cotidianas tendientes a recoger el tributo.

Pero en el campo de la evangelización, los niños o “muchachos de la doctrina”, ocupaban un lugar fundamental. Los sacerdotes centraban la enseñanza de las oraciones y de la doctrina en la población infantil, asistían cada mañana a la doctrina, pues sobre ellos se había puesto el énfasis de la cristianización. El alguacil de la doctrina, que era otro indígena, se encargaba de traerlos a la iglesia recogiénolos de sus casas, donde ayudaban a sus padres.

Tal vez por esta razón, los niños fueron con más frecuencia utilizados por los doctrineros para atender sus estancias como ya vimos en el caso de Sogamoso, donde para recoger el trigo el padre Juan Bravo los empleaba a cambio de regalos. También en Sogamoso el padre Sanabria hacía trabajar a los niños. Aunque casi nunca estaba en Sogamoso, pues pasaba mucho tiempo fuera del pueblo en Tunja, tenía un español de apellido Argüello que se ocupaba de la doctrina, azotando a los alguaciles cuando no traían suficientes niños. También perpetraba otros abusos que denunciaba el capitán Luisico Combasica en 1586:

El dicho Argüello pide a los muchachos de la doctrina que le den gallinas huebos y pescado y esto haze y ha hecho quando los padres no estan en la doctrina que se van a Tunja o a otras partes y quando los muchachos no traen

⁶⁹ Autos de regulación de las visitas de Ciachoque, Sichacá, (Visboy 3: 410v) Icaga, (Visboy 11.648), Citaquecipa (Visboy 7: 929v) y Siachoque, elaborados por el oidor Luis Enríquez, Ubatoque (Viscund 2: 889r). También en Colmenares 1997:48.

los huebos y gallinas y pescado dicho Juan de Arguello los açota mucho con unas riendas y les da hasta que les sale sangre y los deja allí por muertos y así los muchachos de miedo le traen todo lo que les pide el dicho Arguello y que a oydo dezir en el dicho pueblo de Sogamoso a yndios de los nombres de los quales no se acuerda que el dicho Arguello quando quiere mal a algun yndio lo acusa con el padre Sanabria y le piden oro y de lo que le toman al yndio que así acusa lo parten entre el dicho Arguello y el dicho padre Sanabria⁷⁰

El doctrinero se había acostumbrado a pensar en los niños indígenas como en sus sirvientes, Así se desprende del testimonio del Cacique Don Juan de Ubatoque, en 1594:

Todos los padres que han estado en esta doctrina han thenido seis y ocho cavalgaduras En cavalleriza para los quales hazen que los muchachos de la doctrina traygan yerba por la mañana y por la tarde y si no trayen hasta el alguazil de la doctrina los açota y ansy mismo les pide// que traygan cada uno una maçorca de maiz o /una/ dos turmas y al muchacho que no la trahe el alguazil de la doctrina lo azota y que otros padres que han estado en esta doctrina ocupavan a los muchachos della en sacar cabuya y pescar y otras cosas y que este padre quando ha menester cabuya manda a los muchachos que cada uno le tryga una poquita y ansy va juntando y que como no acude aquí Antonio de Céspedes [encomendero] no ve he esto⁷¹”

Otros testigos indígenas afirmaban que el doctrinero mandaba a los niños de la doctrina a “traer miel de avejas o en Hazer Xaquimas o cabestros⁷²” Tanto en el caso de Sogamoso como en este de Ubatoque y Cáqueza, los niños realizaban labores semejantes que tenían que ver con el tejido de fibras. El trabajo en la doctrina debía desplazar el aprendizaje de las oraciones en español. Así se explicaría por qué a pesar de tantas mañanas que pasaron los niños muiscas recibiendo la doctrina entre 1570 hasta 1600, su conocimiento sobre los contenidos básicos de la religión católica, seguían siendo tan escasos al finalizar el siglo⁷³

Pero si los niños no aprendían devociones y oraciones, en cambio si aprendían desde pequeños a trabajar para los colonizadores. Desde muy temprana edad, a los niños se les imponía la disciplina del trabajo, basada en el castigo físico para quien no cumpliese con las exigencias derivadas de la dominación. De esta manera, cuando fueran más grandes y tuvieran que pagar la demora, el estipendio, además de concertarse y trabajar para otros

⁷⁰ AGN. Caciques e Indios, tomo 35: 732v.

⁷¹ AGN Viscund. Tomo 2: 898r y v.

⁷² AGN Viscund. Tomo 2: 904v.

⁷³ AGCG de Roma, Cartas annuas 1605 a 1666

colonizadores, su cuerpo tantas veces azotado durante años, habrá aprendido a recibir y temer los castigos. Aprendía entonces una verdad muy particular sobre el cristianismo: que la salvación del alma y el castigo del cuerpo son dos caras de una misma moneda.

Doctrineros y trabajo femenino

En algunos sentidos, la evangelización no tenía muy en cuenta a las mujeres, los religiosos no tenían mayor interés en doctrinar a las indígenas. Ni las constituciones sinodales ni el catecismo de 1576, mencionan la evangelización de las mujeres. La predicación que se efectuaba los domingos y los días de fiestas religiosas, se dirigía a los adultos sin mencionar interés por la conversión de las mujeres. Sin embargo, en los testimonios contenidos en pleitos y causas judiciales, muchas mujeres que trabajaban en el servicio de las casas de los colonizadores afirmaban ser cristianas. Su conversión era en muchos casos una obligación para no perder a su marido. Por ejemplo, en 1572 el oidor Juan López de Cepeda visitando los pueblos de la provincia de Tunja ordenaba que los hombres cristianos que vivían con mujeres “infeles” las dejaran si ellas no aceptaban convertirse al cristianismo.

La evangelización de las mujeres ocurrió en los contextos generados por el servicio doméstico, donde su trabajo las ponía en contacto con la fe de los colonizadores. Las mujeres muiscas trabajaban, y mucho. Algunas desde pequeñas entraban en el servicio de las casas de los encomenderos en las ciudades y en los aposentos de las encomiendas, huyendo de sus pueblos para trabajar⁷⁴. En Cáqueza en 1594 Miguel de Ibarra ordenaba que los caciques no enviaran al alquiler general a los viejos mayores de 54 años, ni tampoco a mujeres con niños de pecho o embarazadas⁷⁵. Aunque el trabajo obligatorio era responsabilidad sólo de los hombres, las condiciones a las cuales se enfrentaban las comunidades y que habían disminuido su población obligaban a los caciques a disponer también de los demás miembros de la comunidad. De hecho las mujeres, los hijos y toda la familia participaban en el trabajo de las labranzas como lo recuerda el auto que en la misma visita ordenaba destruir las rancherías construidas cerca de las labranzas:

⁷⁴ AGN Visboy, visita de Iguaque, tomo 19: 785r. El oidor ordenó que recogieran dos indígenas que habían huido a Villa de Leiva.

⁷⁵ AGN Viscund. Tomo 2: 932r.

que es caussa que no atendan a su pueblo a oyr mysa ny a la doctrina cristiana ny traygan a ella a sus mugeres e hijos y famylias de que se presume ternan ocasyon de ydolatrar y de que se mueran syn confycion⁷⁶

Dentro de los muchos señores para quienes trabajaron las mujeres, por supuesto hubo sacerdotes. Estas relaciones no tenían por qué ser menos conflictivas que las que entablaban con otros colonizadores. Por supuesto tratándose de religiosos, el afecto no tenía cabida, o al menos, debía ocurrir en mayor secreto. Por ejemplo Isabel, indígena cristiana de Sogamoso soportó durante dos años los más crueles maltratos de su señor, el cura Felipe Riberos⁷⁷. Cuando por fin decidió que quería cambiar de patrono, se fue a la ciudad de la Palma y hasta allí la siguió el sacerdote, quien acompañado de soldados, la obligó a regresar. Entonces Isabel en 1588, decidió acudir a la justicia real para que la protegiera del cura pues ya no quería servirle más. Isabel decía que ella era libre y podía concertarse para trabajar con quien ella quisiese, pero que el cura Riberos la golpeaba y la azotaba y no la dejaba partir de su lado. No tuvo mucha suerte en su petición. De una parte, los testigos no querían prestar declaración y cuando fueron requeridos dijeron cosas no muy favorables. Gonzalo de Herrera, platero, decía que en efecto había visto a Isabel golpeada y arañada pero que nunca la había visto en cama a causa de los golpes. Tampoco creía que el cura la amenazara para que se quedara con él, pues había escuchado decir a Riberos que la india no le servía sino para “*pesadumbres*”⁷⁸. Isabel era ahijada de Enrique Núñez, pero tampoco su padrino la favoreció mucho pues dijo que muchas veces la había visto golpeada, pero aún así, ella nunca había querido separarse del cura, aunque él como su padrino le hubiera permitido vivir en su casa.

Sólo otra indígena del servicio, llamada también Isabel y que trabajaba para Gonzalo Velázquez de Porras, dijo que había oído a Isabel llorar porque estando juntas vino el cura, la sacó a la fuerza del solar donde se encontraban, y la había metido en un arroyo para que se callara. También Rodrigo Alvarez de Meneses relató los maltratos que había visto cometer a Felipe de Riberos contra Isabel, su criada. Contaba que incluso la metió de cabeza en un río mientras que la golpeaba con un machete.

El padre Felipe de Riberos, clérigo Presbítero, capellán del hospital de San Pedro, apeló a su condición de religioso para que el obispo impidiera que la Audiencia prosiguiera con su causa. En cualquier caso, la Iglesia preveía que

⁷⁶ AGN Viscund. Tomo 2: 933r.

⁷⁷ AGN Caciques e Indios, tomo 73: 29-36.

⁷⁸ AGN Caciques e Indios, tomo 73: 31v.

dificultades como estas podían surgir de las relaciones laborales entre sacerdotes y mujeres. Por eso ya en el sínodo de 1556 el Obispo decía a sus religiosos:

Ningun sacerdote de los que residen en los pueblos de Yndios tenga para su servicio Yndia ninguna, sino Yndio para que les guize de comer, o se lo guizen donde se hace para los demas Españoles, y si hiviere lugar a aquesto la Yndia que tuviere sea casada, y viva apartada con su marido, o sea otra Yndia sin sospecha⁷⁹

Avanzado el siglo XVI la documentación enmudece con respecto a este tema. ¿Quién preparaba los alimentos de los doctrineros? ¿Cómo eran las relaciones entre los sacerdotes y la mujeres indígenas? La ausencia de las mujeres en los documentos hacen pensar que el trabajo de las mujeres, fue invisible aunque no inexistente. Como muestra Zambrano⁸⁰ los colonizadores entendieron como “natural” su derecho a disponer sobre la vida y el trabajo de las mujeres indígenas. Como consideraban incuestionable la dominación, el trabajo de las colonizadas, permanecía en silencio en la documentación y en la vida social, aunque las mujeres trabajadoras sirvieran en sus casas, prepararan sus alimentos o criaran a sus hijos. Estas afirmaciones se pueden extender a la forma en que los religiosos percibieron el trabajo de las mujeres, quiénes sólo aparecían en sus discursos como un peligro para la reputación de los sacerdotes, un peligro que había que alejar para no despertar sospechas.

Doctrineros y caciques

En 1561 circulaba en el pueblo de Turmequé un rumor sobre la orden de un oidor para matar a fray Francisco López, fraile de la orden de Santo Domingo y doctrinero del pueblo⁸¹. Como semejante cosa no podía ser cierta, la Real Audiencia inició una investigación para averiguar cómo habían podido prosperar rumores tan increíbles. Francisco Velázquez, secretario de la Real Audiencia entró al bohío del cacique Don Pedro y desenredó la cuestión: Todo había comenzado una noche en que el doctrinero...

Estando aquí en la doctrina porque dijo que habia pocos muchachos en ella, fue a los bohios de los capitanes y les tomo de noche sus mantas y se vino con ellas a los aposentos donde estava el fraile y alli los hecho en cadena y les tomo sus mantas y se quedo con ellas y se fue a Santafee el frayle y despues vino y

⁷⁹ Germán Romero. Fray Juan de los Barrios. 476.

⁸⁰ Marta Zambrano. “Trabajo precioso, trabajadores despreciables: prácticas conflictivas y consenso epistémico en el discurso colonial” En: *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*. Santafé de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia N° 25 (1998). 17.

⁸¹ AGN Juicios Criminales, Tomo 176. 241-246.

quando llego a este repartimiento los capitanes todos le pidieron Al fraile les bolviere sus mantas delante de Juan Torres [encomendero] y esto pasa.

Los caciques de los pueblos indígenas soportaban sobre sí, los maltratos de los colonizadores quienes les exigían que hicieran cumplir a sus comunidades con sus numerosas cargas. Cuando los indígenas de la comunidad no podían satisfacer las demandas de los sacerdotes, entonces estos castigaban a los caciques cómo sucedió en este caso en Turmequé. Pero también podían comprometer sus propios bienes, como denunciaba el cacique de Ubatoque en 1594:

Los yndios del pueblo de Ubatoque son cristianos y biben como tales y ya no tienen xeques ni santuarios ny usan de las idolatrias antiguas antes como cristianos acuden a la yglesia a mysa y a la doctrina y toman la bula de la cruzada y enpieçan a pagar diezmos y que en el repartimiento de la bula de la cruzada son agraviados porque les hazen tomar la bula por los ausentes y biejos que no tienen de que pagar y les hazen pagar diezmo de maiz que este testigo como cristiano lo ha pagado de los potros y vino el padre francisco lorenzo a lo cobrar y porque no thenian maíz lo tomo del maiz de su encomendero y este testigo Entre los yndios junto otro tanto para dar al encomendero y que aviendo de pagar el diezmo sera mejor pagallo para la yglesia deste pueblo⁸²

Aun a finales del siglo, las obligaciones derivadas de la cristianización no disminuían. Muy al contrario aumentaban cuando pagaban los diezmos o las bulas para la santa cruzada; los indígenas no reflejaban tanto su devoción como su fidelidad al sistema colonial, pues al aceptar la conversión significaba que aceptaban también sus obligaciones como colonizados. Muchos de los caciques decían en las visitas ser cristianos. A través de su pertenencia a la religión de los colonizadores tal vez lograban disminuir las suspicacias y mostrar su simpatía hacia los españoles. Antes de elevar su queja, el cacique de Ubatoque, afirmaba su condición y la de su comunidad de buenos cristianos. De esta forma intentaba reforzar la legitimidad de su denuncia en medio del interrogatorio secreto de la visita. Tratándose de 1594, es posible suponer que el cacique ya conocía los procedimientos de visita pues para este año ya habían sido visitados antes por los oidores en 1560 y 1572 y por jueces pobladores a mediados de la década de los ochenta. Para esta fecha la población había disminuido y era más difícil cumplir con las obligaciones mencionadas en el testimonio.

Por otro lado, para entonces los caciques habían actuado como intermediarios entre las exigencias de los doctrineros y sus propias comunidades durante mucho tiempo. A través de la acción del cacique se recogía no sólo el tributo

⁸² AGN Vincund. Tomo 2: 898r.

sino la comida del doctrinero, o se efectuaban conciertos como el que obligaba a los indígenas de Fontibón a trabajar en los campos de trigo de los religiosos de Santo Domingo. En este caso los indígenas no querían servir a los frailes y se rebelaron violentamente contra su cacique cuando los reprendía por no trabajar. Polonia, una indígena de Sogamoso que vivía en la estancia de los dominicos decía:

Empeçaron [los indios] a le dezir las dichas palabras [al cacique] diciendo que el padre frai Diego de Robles era contra ellos y que gonzalo perez era contra ellos y ansi mismo lo hera el dicho su cacique porque los mandava coxer el trigo⁸³

Además de los problemas personales entre uno de los capitanes y el cacique de Fontibón quienes se habían enfrentado por una mujer, es posible entender cómo la posición de este cacique como intermediario había disminuido su prestigio en su propia comunidad. Este fenómeno ya había sido mostrado por Villamarín⁸⁴ con relación a las relaciones entre encomenderos e indígenas, pero en el caso de la doctrina, también la figura de los caciques se vio comprometida ante sus comunidades. Los alguaciles de la doctrina que iban haciendo sus rondas por los pueblos con la vara de la justicia no debieron contar con mejor suerte. Ya vimos cómo recibían castigos cuando no lograban hacer que los niños asistieran a la iglesia para el catecismo o mejor el trabajo de cada mañana. También los alguaciles golpeaban a los demás y hacían uso del pequeño poder que les venía de manos de los colonizadores para imponerse sobre el resto de los indígenas de sus pueblos.

A finales de siglo los conflictos entre caciques y doctrineros impedían la cristianización de los indígenas. En 1603, el obispo tuvo que remover a Pedro Zea, doctrinero de Neacacha y Gámeza por sus disputas con el encomendero y el cacique que habían llegado hasta el punto de prender fuego a la casa en que vivía⁸⁵, lo mismo sucedió en Suta de Merchán donde doctrinaba el clérigo secular Gonzalo Martín, pues: “el cacique y capitanes del dicho pueblo estan mal con el y no es poderosos a que vayan a mysa ny a la dottrina”⁸⁶. La asimetría de las relaciones entre indígenas y doctrineros impedía la predicación, pero permitía la occidentalización de la cotidianidad, lo cual a largo plazo facilitaría el camino a los evangelizadores durante los siglos XVII y XVIII.

⁸³ AGN Caciques e Indios. Tomo 9:459r.

⁸⁴ Villamarín. *Encomenderos*. Volumen 1.

⁸⁵ AGN Historia eclesiástica 3/19: 1012r.

⁸⁶ AGN Historia eclesiástica 3/19: 1005r.

Fiestas cristianas: la percepción del tiempo cristiano, la evangelización y el trabajo

El calendario católico organizado en tiempos litúrgicos, asigna a cada día la devoción de un santo, mártir o por lo menos de un beato o beata. Por siglos, el cristianismo ha sabido muy bien unir los tiempos civiles con las celebraciones religiosas, de modo que en un año, cada fiel deba cumplir con las celebraciones que representan el ciclo vital de Jesucristo y su familia. En el siglo XVI, Fray Juan de los Barrios organizaba mes a mes las fiestas que los cristianos de su obispado debían guardar. Durante cuarenta y cuatro días al año, las tiendas no deberían abrirse, los encomenderos no deberían hacer trabajar a sus indios de servicio, las tabernas estarían cerradas, no se vendería ni vino ni comida y los carniceros no podrían pesar la carne. Guardar las fiestas que aparece entre los diez mandamientos, significaba en la práctica asistir a misa mayor, oír el sermón, y como aclaraba el obispo: no dedicarse a “juegos y disoluciones viciosas en daño de las Almas”⁸⁷. Navidad, Circuncisión, Pascua de Reyes, primeros días de las tres pascuas del año, ascensión del Señor, Corpus Christi y las cuatro fiestas de la Virgen: Natividad, Anunciación, Purificación y Asunción, además de los días de los apóstoles Pedro y Pablo. Días sagrados cuya trasgresión se castigaba con excomunión. Pero no sólo los españoles debían guardarlos, también sus criados indígenas y sus familias en este día no debían ser cargados ni obligados a trabajar y si la excomunión no resultaba un castigo suficiente, entonces el obispo lo reforzaba con una multa de seis castellanos de oro, tres para la fábrica de la iglesia de Santafé y los otros tres para quien hiciera la denuncia.

Pero el cristianismo no sólo se ocupaba de fiestas, también había numerosos días de castigo y de ayuno. Durante el tiempo de cuaresma, en las cuatro témporas del año y en la vigilia de la celebración de la fiesta de algunos santos. Y claro, como el obispo era franciscano, concedía cuatro días de perdón a quienes “aiunaren la vigilia de nuestro seraphico Padre San Francisco por la grande obligación que le tenemos”⁸⁸. Quienes ayunaran antes del día del Corpus Christi, ganarían doscientos días de perdón concedidos por el Papa Martín V.

⁸⁷ Romero. Fray Juan. 485.

⁸⁸ Romero. 484.

Durante el año, los cristianos viejos y nuevos deberían guardar estas fiestas, más todos los domingos del año, mientras la Iglesia avanzaba con su cíclico año litúrgico, paralelo a la vida de Cristo y organizado en tiempos ordinarios, advientos o tiempos de preparación para las grandes fiestas, es decir para los tiempos de Navidad, Cuaresma y Pascuas. Dentro del plan de la evangelización, las fiestas religiosas eran la ocasión más adecuada para los sermones y el adoctrinamiento Juan de los Barrios escribía en 1556:

Mandamos a todos los curas y beneficiados de nuestro Obispado y a sus lugares thenientes que todos los Domingos y fiestas de Guardar digan y declaren la Doctrina Christiana (...)despues de comer, antes de vísperas: Y para que todos los yndios se junten a oirla, tafiese la campana mayor de cada Yglesia por espacio de un cuarto de hora⁸⁹

El obispo escribió sus disposiciones en 1556; aún en la década siguiente en Tausa, pueblo indígena de la provincia de Santafé, el cacique Fusquiraguya, decía al visitador: “que los yndios grandes syenpre han ydo y ban los días de fiesta a la doctrina y alli Estaban un Rato y se la dezian los padres y luego se bolvian”⁹⁰. También en 1572, durante las visitas que hizo Juan López de Cepeda a los pueblos de la provincia de Tunja, los indígenas declaraban que recibían la doctrina los días de fiesta⁹¹.

En 1575 el encomendero de los pueblos indígenas de Cogua y Némeza prestaba su testimonio en la probanza de servicios de fray Pedro de Aguado. Este franciscano había sido por un tiempo doctrinero en estos pueblos y había logrado “mediante la gracia de dios” un hecho que causaba sorpresa aún dentro de sus contemporáneos, según decía el fraile:

Todos los yndios en general del dicho rrepartimiento se bolvieron cristianos de propia voluntad grandes y pequeños y an quedado y estan empuestos de mi mano en tan buenas costumbres de cristiandad que es negocio pa alabar y bendezir a dios pues dejando de usar sus rritos y cerimonias diabolicas antiguas acuden muy de ordinario A oyr mysa y hazer sus proçesiones y a rrezar y encomendarse a dios nuestro señor como cristianos que es cosa de mucha admiracion⁹²

Claro que este era un motivo de admiración, pues como agregaba el fraile el pueblo de Cogua había sido el primero en el Nuevo Reino de Granada en el que todos los indígenas se habían convertido al cristianismo, sin olvidar

⁸⁹ Romero. 462.

⁹⁰ AGN Viscund 4: 974r.

⁹¹ AGN Visboy 7: 728v.

⁹² AGN Historia Civil 7:161r.

aquellas palabras, que definían un carácter muy especial al acontecimiento: la conversión había ocurrido *por su propia voluntad*. Convertidos al cristianismo, los indígenas de Cogua, bautizaban a sus hijos pequeños, se casaban...

como manda la santa madre yglesia y biven En alguna Pulicia y tienen por costumbre de hazer algunas procesiones En algunas fiestas señaladas especialmente el dia de corpus cristi que bienen a esta dicha çiudad de santafee con sus vanderas y an traydo [...] cruz y mango y asy mismo el dia del Jueves Santo en la noche El dicho pueblo de cogua hazen su procesion y se deceplinan algunos dellos y según le an dicho a este testigo Algunos religiosos, lo azen con devocion⁹³

Dentro del orden retórico de este testimonio ofrecido por Luis López Ortiz, encomendero de Cogua, las fiestas religiosas expresaban la devoción de los indígenas, aunque yo me atrevería a decir que a través de estas celebraciones los sacerdotes intentaban afianzar la devoción de los nuevos creyentes. La cristianización de los indígenas de Cogua les había valido un privilegio concedido por la Corona: durante la celebración del Corpus Christi, su pendón sería preferido y podrían ir delante de los demás caciques del reino.

La celebración del Corpus, la transubstanciación, es decir la misteriosa conversión del vino y el pan en el cuerpo y sangre de Jesucristo, tuvo una importancia fundamental dentro del cristianismo colonial no sólo en el Nuevo Reino sino también el Perú, especialmente en el Cuzco. En su estudio sobre las relaciones entre esta celebración y la nobleza inca colonial, Manuel Burga afirma que esta fiesta evocaba el triunfo de Cristo sobre los infieles, representado y teatralizado en el momento de la procesión durante la cual el sacerdote exhibía ante los fieles a Cristo, presente en la hostia⁹⁴.

Tal vez este carácter de escenificación del triunfo de Cristo sobre los infieles, explica por qué razón la fiesta del Corpus tuvo tanta difusión entre los pueblos indígenas de América. Ya vimos cómo en la percepción de algunos frailes como Jerónimo de Mendieta franciscano y evangelizador en México, la cristianización de los indígenas del Nuevo Mundo significaba un triunfo sobre la infidelidad pues se lograba así que la religión cristiana llegase a todos los pueblos que desconocían la fe verdadera: judíos y moros que habían convivido con los cristianos pero habían sido renuentes a aceptarla, e indígenas americanos, invitados recientemente al *banquete del Señor*⁹⁵. Es decir que la conversión de

⁹³ AGN Historia Civil 7: 169v, 170r.

⁹⁴ Manuel Burga. "El corpus Christi y la nobleza inca colonial: memoria e identidad" En: *Los Conquistados*. Comp. Heraclio Bonilla. (Tercer Mundo - Flacso - Libri Mundi. 1992) 316 - 317.

⁹⁵ John Phelan. *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo México* (UNAM 1972). 54.

los indígenas era sin lugar a dudas uno de los más importantes triunfos de Cristo sobre los infieles, de acuerdo con la visión teleológica de algunos franciscanos.

Pero si el corpus cumplía este papel fundamental dentro del orden de los deseos milenaristas de los evangelizadores, Manuel Burga propone que también entre la nobleza indígena colonial, estas celebraciones permitían representar las jerarquías prehispánicas, los símbolos de cada grupo expresados en los pendones, las banderas y las vestimentas. Burga analiza este fenómeno como una práctica sincrética en la cual una fiesta cristiana servía para expresar la memoria y la identidad étnica de la nobleza inca.

En el Nuevo Reino, la fiesta del Corpus no está muy bien documentada; sabemos apenas que se hallaba atravesada por el poder colonial que establecía nuevas jerarquizaciones, como por ejemplo el derecho del cacique de Cogua y sus indígenas de ir delante en la procesión. En cualquier caso, ¿cómo se puede discernir con claridad cuáles prácticas correspondían a la religiosidad católica y cuáles a “lo indígena”, si lo indígena parece ser una categoría construida en medio del conflicto colonial? Tal vez la interacción entre colonizados y colonizadores produjo una cultura común que no se puede escindir fácilmente en dos: lo indígena y lo español. Por ejemplo, para entender que durante las procesiones algunos indígenas de Cogua se “disciplinaron”, debemos entender la relación entre el cuerpo y la devoción como una apropiación indígena del concepto de cuerpo del discurso católico, aprendida a través de la prédica que los indígenas recibían de un fraile acostumbrado a pensar el castigo del cuerpo, como una forma de ejercicio para el espíritu. Pero tal vez sea conveniente pensar también en los azotes, los cepos y los castigos que los indígenas recibían en el contexto del trabajo y del servicio. La devoción no puede situarse por fuera de los demás instancias de la imposición colonial.

Precisamente por esta razón, es necesario examinar cómo las fiestas religiosas impuestas por los sacerdotes, intervenían en contextos diferentes al de la evangelización. En 1576, el obispo Zapata de Cárdenas, precisaba en su catecismo las fiestas y los ayunos que los indígenas del Nuevo Reino estaban obligados a guardar. El nuevo obispo conservaba sólo trece de las cuarenta y cuatro fechas fijadas por Juan de los Barrios, además de todos los domingos del año. Reducía también las vigiliias de ayuno: sólo había que abstenerse de la carne los días antes de la Navidad, de la Resurrección y todos los viernes de Cuaresma. Así los indígenas quedaban excusados de observar los demás días de fiesta que la Iglesia mandaba guardar a los fieles. El obispo aclaraba no obstante, que en estos días los indígenas podían trabajar para sí mismos, aunque no para sus encomenderos, sin que mediase

una licencia escrita del mismo Obispo en que aclarase qué días de fiesta permitía trabajar a los indígenas⁹⁶.

Las celebraciones religiosas interrumpían el ritmo del trabajo, eran un día de descanso de las tareas agrícolas y así lo entendieron los indígenas. Sus obligaciones como cristianos podían entrar en conflicto con los deberes hacia sus encomenderos y señores. Ya finalizando el siglo, en 1599, don Juan viejo y don Juan Mozo, caciques de Soracá presentaron un memorial al visitador Luis Enríquez quejándose de las múltiples ofensas y agravios que recibían de su encomendero. Entre otras cosas protestaban porque obligaba a los indígenas a trabajar hilando en un batán:

Y porque a los miserables les dan tareas en el hilado y quando no lo acaban y si es víspera de fiesta los encierran en el dicho batán y los hazen trabajar las pasquas y domyngos e fiestas hasta que acaban la tarea y en esto no nos favorecen los sacerdotes ni corregidores por ser amigos del dicho encomendero (...) nos quexamos que nos haze trabajar los domingos fiestas e pasquas y si dizen los dichos yndios al señor nuestro encomendero qué fiesta nos dize que si sacamos las fiestas por el culo o de la manga y otras desverguenzas y ansí trabajan sin tener quien nos favorezca en que guardemos las fiestas antes nos dize que para nosotros no se hicieron las fiestas sino para los españoles que dende un cerro para esta cibdad o sea fiesta y no para nuestro pueblo siendo obligados a enseñarnos e yndustriarnos en las cosas de nuestra santa fee catolica como lo manda su magestad en las encomiendas que les dan a los encomenderos⁹⁷

Esta percepción dual de los encomenderos, que escindía al cristianismo en dos: el de los españoles y el de los indígenas, podría ayudarnos a entender la protesta del encomendero de Soracá por la proliferación de fiestas que celebraban sus trabajadores. Mientras el encomendero se preguntaba de dónde sacaban tantas fiestas los indígenas, sin darse cuenta que su calendario cristiano estaba poblado de santos y vigiliass cuya omisión acarrearba la excomuni3n, los caciques empleaban este argumento para denunciar los excesos en el trabajo. Una pr3ctica cristiana, una obligaci3n se convertía en un reclamo estrat3gico en boca (o en pluma) de las autoridades indígenas. Pero como ya vimos en el caso de los indígenas de Cogua, en la vida de los nuevos cristianos, las fiestas religiosas desempeñaban un papel fundamental, como devoci3n e incluso como estrategia.

⁹⁶Zapata de Cárdenas. *Catecismo*. 128-129.

⁹⁷Germán Colmenares. [1970] *La Provincia de Tunja en el Nuevo Reino de Granada Ensayo de Historia Social 1539-1800*. (Santafé de Bogotá: Tercer Mundo, Universidad del Valle y Colciencias) 210-211.

Conclusiones

La cristianización de las comunidades indígenas fue un proyecto colonizador que suscitó enormes discrepancias entre los colonizadores. La evangelización estuvo sujeta a las tensiones coloniales que oponían no sólo a los indígenas con los evangelizadores, sino que enfrentaba incluso a funcionarios con encomenderos y religiosos. De estos conflictos surgían nuevas obligaciones para los indígenas especialmente relacionadas con el pago del estipendio, y la doctrina.

El trabajo desempeñó un importante papel en la occidentalización y conversión al cristianismo de los indígenas. En uno de sus aspectos menos claros, la evangelización significó obligaciones laborales que afectaron especialmente a niños y mujeres, cuyo trabajo se desconocía entonces en el registro documental. Las intensas jornadas de trabajo y la diversidad de colonizadores que reclamaban la mano de obra indígena para labores domésticas o agrarias, cambiaron definitivamente las percepciones del tiempo que se comenzó a expresar en términos de las obligaciones laborales y religiosas como la Fiesta de San Juan, que era a la vez el tiempo de entregar el tributo.

La evangelización fue uno de esos proyectos que lograron el consenso de los colonizadores en el sentido de la obligatoriedad y necesidad de la conversión de los indígenas. Pero al momento de ejecutarlo, cada sector sentía vulnerados sus intereses, de modo que para lograr un consenso mínimo sobre la presencia controlada (por la Audiencia y el Arzobispado) de sacerdotes en los pueblos, había que aligerar la carga económica de cada sector colonizador. Esto significaba aumentar las obligaciones de los indígenas como comunidad, permitiendo que los caciques pagasen una parte del estipendio, contribuyeran con los diezmos, sustentasen a los doctrineros con comida, hierba y leña. Al mismo tiempo autoridades, como los corregidores, fueron permisivas con los excesos que los colonizadores cometían con respecto al trabajo de los indígenas, en especial las mujeres y los niños, en las estancias que los religiosos recibían de los cabildos cerca de los pueblos y más tarde cerca de los resguardos. Para extender la predicación del cristianismo, los colonizadores apelaron al esfuerzo indígena, apropiándose de su tiempo imponiendo tareas que ocupaban todos los días, modelando las autoridades indígenas para que actuaran como intermediarias en la imposición de las nuevas disciplinas que se basaban en cumplir con el trabajo asignado, incluso haciendo que los niños trabajaran. De esta forma, la evangelización agudizó la dominación de las relaciones laborales, a pesar de los discursos de los religiosos que criticaban los excesos que los encomenderos cometían con los indígenas. La unión entre trabajo y adoctrinamiento muestra una vez más las contradicciones del proyecto colonizador.

La forma como ocurría la cristianización hizo que los contactos entre doctrineros e indígenas se convirtieran en una oportunidad para que los sacerdotes se beneficiaran de la mano de obra indígena. Así aumentaron las obligaciones de los colonizados, quienes debían ocuparse de cubrir los gastos de los evangelizadores, a costa de su propio trabajo.

La presencia del doctrinero en las comunidades intentaba crear y afianzar una nueva disciplina, a través de la doctrina matutina, las campanas, la obligación de los niños de trabajar. Los contactos también facilitaron que los colonizados se familiarizaran con objetos de la vida material, necesarios para el trabajo, como bueyes y herramientas. Igualmente, su obligación de proveer alimentos a los sacerdotes modificó sus dietas y los puso en contacto con la dieta de los colonizadores.

La cristianización actuaba no sólo a través de la prédica. Al conjugarse con el trabajo y el esfuerzo indígena, produjo el nacimiento de una disciplina que intentaba colonizar el tiempo y el espacio de los indígenas, materializando de esta forma la *policía cristiana* que predicaban los sacerdotes.

En todas estas nuevas circunstancias derivadas de los contactos producidos por el trabajo, es en donde ocurría verdaderamente el cambio cultural, la cristianización de la cotidianidad, entendida no como adopción de la devoción, sino como imposición de disciplinas, de nuevas relaciones familiares y de adaptación de nuevas unidades productivas que permitieran cumplir con las obligaciones cada día mayores, pese a la legislación, en medio de la disminución de la población en las comunidades como consecuencia de la emigración a las ciudades, del mestizaje, pero principalmente de la muerte temprana por las condiciones de explotación colonial y por las epidemias.

Acercarse a las relaciones laborales entre los indígenas y sus evangelizadores permite entender, en gran medida, los silencios y las ausencias de los indígenas en los discursos de los religiosos, tanto como examinar las relaciones políticas entre Corona, Iglesia y encomenderos permite entender la presencia del tema de la evangelización en estos mismos discursos.