



Frailes y evangelización en el Nuevo Reino de Granada (s. XVI). Vicisitudes de un proceso conflictivo y no muy exitoso*

William Elvis Plata**
Universidad Industrial de Santander
Bucaramanga-Colombia

Para citar este artículo: Plata, William Elvis.
«Frailes y evangelización en el Nuevo Reino de Granada (s. XVI). Vicisitudes de un
proceso conflictivo y no muy exitoso». *Franciscanum* 165, Vol. LVIII (2016): 263-302.

Resumen

Este artículo busca aportar a la hipótesis que se refiere al proceso de evangelización de los indígenas en el altiplano cundiboyacense como complejo, conflictivo y poco exitoso en resultados inmediatos. Para ello, tomando especialmente –más no exclusivamente– como caso a la Orden Dominicana, explora las motivaciones que originaron la llegada de los misioneros a hacerse cargo de esta tarea, las instituciones que soportaron la metodología empleada, los conflictos

- * El presente artículo es, en su fundamento, fruto parcial de la tesis doctoral «Religiosos y sociedad en Nueva Granada (Colombia). Vida y muerte del convento dominicano de Nuestra Señora del Rosario. Santafé de Bogotá, siglos XVI-XIX» realizada entre los años 2004 y 2008, en la Universidad de Namur, Academia Lovaina (Bélgica), bajo la dirección de Pierre Sauvage S. J. y Paul Servais. Incluye datos y bibliografía consultada posteriormente.
- ** Doctor en Historia. Profesor asociado en la Escuela de Historia de la Universidad Industrial de Santander, Bucaramanga. Director del grupo de investigación «Sagrado y Profano», avalado por dicha Universidad y reconocido por Colciencias. Contacto: weplataq@uis.edu.co.

presentados, y los resultados del proceso entre los muisca de la región mencionada.

Palabras clave

Evangelización, muisca, Nueva Granada, órdenes religiosas, doctrinas.

Friars and evangelization in the new kingdom of Granada (xvi). Vicissitudes of a troubled and not very successful process.

Abstract

This article contributes to the hypothesis that refers to the process of evangelization of the Indians in the New Granada as poor and unsuccessful. It is based especially -more not exclusively in the case of the Dominican Order. Explore the motivations that led to the arrival of missionaries to undertake this task, the institutions that supported the methodology, conflicts presented, and the results of this process between muisca Indians living in the Cundi-boyacense highlands.

Keywords

Evangelization, muisca indians, New Granada, religious orders, doctrines.

Introducción

El proceso de evangelización y cristianización de los indígenas americanos, realizado por las órdenes mendicantes es una de las etapas más conocidas de la historia de la Iglesia en el Nuevo Mundo. Existen publicaciones al respecto, no solo en el campo de la historia, sino también en el de la teología, la filosofía y hasta el derecho. La



mayor parte de ellas proceden de España, país donde obviamente ha habido mucho interés en el tema de la Conquista y primeros años de Colonia, especialmente tras la conmemoración del v centenario de la llegada de Cristóbal Colón a América. Las particularidades que tuvo el proyecto de evangelización han signado positivamente a las órdenes religiosas en el continente, de manera quizá inversamente proporcional a lo cual lo ha hecho la Inquisición para las de Europa. Las «leyendas blancas» sobre el proceso de cristianización, alimentadas por experiencias históricas como las de las primeras comunidades, se suelen contraponer a las «leyendas negras» existentes –que hablan de una evangelización con cruz y espada– aun sabiendo que ambas son inexactas y adolecen de vicios ideológicos que determinan la interpretación de los hechos. Es más realista pensar que el proceso de cristianización se movió entre dos extremos o corrientes: una que estaba a favor de la dominación, justificándola y actuando en consecuencia, y otra que compartió la utopía de anunciar el Evangelio sin presionar, someter u obligar a la conversión¹.

Sin embargo, si este proceso cuenta con muchos estudios para otros países latinoamericanos, especialmente México y Perú, en Colombia, la evangelización en la Nueva Granada apenas ha sido abordada por la nueva historiografía y solo recientemente comienza a darse publicaciones al respecto². Seguramente la barrera que

1 Víctor Codina y Noé Zevallos, *Vida religiosa. Historia y teología* (Madrid: Ediciones Paulinas, 1987), 81.

2 Algunos de los recientes trabajos son: Mercedes López Rodríguez, *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar. La cristianización de las comunidades muiscas durante el siglo xvi* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2001); Ana María Bidegain, dir., *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad* (Bogotá: Taurus, 2004); Julio Ricardo Castaño Rueda, *Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá. Historia de una tradición* (Bogotá: Fundación Editorial Epígrafe, 2004); Margaret M. Olsen, *Slavery and salvation in colonial Cartagena de Indias* (Gainesville: University Press of Florida, 2004); Felipe González Mora, *Reducciones y haciendas jesuíticas en Casanare, Meta y Orinoco, ss. xvii-xviii: arquitectura y urbanismo en la frontera oriental del Nuevo Reino de Granada* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2004); Amanda Caicedo Osorio, *Construyendo la hegemonía religiosa. Los curas como agentes hegemónicos y mediadores socioculturales* (Bogotá: Uniandes, 2008); Olga Isabel Acosta, *Milagrosas imágenes marianas en el Nuevo Reino de Granada* (Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, 2011); Juan Fernando Cobo, *Mestizos heraldos de Dios. 1573-1590* (Bogotá: ICANH, 2012); Antonio José Echeverry y J. Marulanda, *Franciscanismo: un imaginario tras una utopía en la Nueva Granada del siglo xvi* (Cali: Universidad del Valle, 2008); Antonio Echeverry, «Por el sendero de la intolerancia. Acercamiento a la extirpación de idolatrías en el Nuevo Mundo en los Siglos xvi y xvii», *Historia caribe* 21 (2012): 55-74.

la paleografía pone a los historiadores del siglo *xvi* obstaculiza la realización de nuevos estudios e interpretaciones, de manera que aún prevalecen hipótesis establecidas hace varias décadas por la historiografía tradicional, y que se refieren a la cristianización de los indígenas como un proceso exitoso. Pero muchos indicios muestran que la consolidación del proyecto fue relativa, y que dependió de circunstancias y lugares. Aún más, todo indica que entre los muisca la evangelización habría sido mucho más lenta que en otros lugares. Sin poder de momento realizar un análisis a profundidad que consolide esta hipótesis, procederé a señalar algunos lineamientos del proceso a la luz de la reciente bibliografía, incluyendo trabajos propios, realizados particularmente sobre la Orden Dominicana, y cuyas observaciones pueden extrapolarse a la generalidad del proceso en la región estudiada.

1. Los evangelizadores

Para empezar, conviene resaltar un aspecto importante. ¿Por qué las órdenes mendicantes fueron protagonistas del proceso de evangelización, conquista y colonización de América? ¿Por qué no lo fueron las órdenes monásticas o de caballería, que tanto habían ayudado al proceso de Reconquista de la Península Ibérica? ¿Por qué los dominicos, franciscanos y agustinos sobresalieron en especial, en el siglo *xvi*?

Fueron ellos y no otros, porque las órdenes llamadas «Mendicantes», que tanto habían hecho para reformar la Iglesia en la Baja Edad Media, tras una crisis producida en los siglos *xiv* y *xv*, se encontraban, en el momento de iniciarse la Conquista de América, en pleno proceso de reforma interna y expansión. Varios de los líderes de la reforma de las órdenes mendicantes en España fueron a su vez gestores del envío de religiosos al Nuevo Mundo, de manera que encontramos una relación directa entre el éxito del proceso de reforma en los frailes españoles y su expansión al Nuevo Mundo. Los dominicos estuvieron junto a los franciscanos entre los primeros en marchar a América, no solo porque su opción carismática se orientaba hacia el

anuncio del Evangelio, incluyendo la misión, sino además, porque se encontraban en un «nuevo amanecer»³, existiendo entre ellas espíritus fogosos y dispuestos a ir más allá de las fronteras de Europa. Esto explica la exclusión de las órdenes ecuestres, grandes protagonistas de la reconquista de la península Ibérica, pero que habían entrado en decadencia.

En cuanto a las órdenes monásticas, según Johannes Meier, sus vínculos con las «estructuras agrarias feudales» les impedían tener la movilidad necesaria para hacer frente a tal empresa⁴. Pedro Borges afirma que «la tendencia a la posesión de grandes y prósperas abadías no podían sintonizar con la naciente, conflictiva y no ciertamente rica sociedad americana»⁵. Ni el proyecto evangelizador era atrayente para las órdenes monásticas, ni tampoco las perspectivas económicas. La Corona tampoco veía «útil» en su proyecto de conquista y colonización, establecer abadías, cuya instalación y sostenimiento era considerado además oneroso para las cajas reales⁶. Los monasterios españoles tampoco se preocuparán mucho por buscar la expansión a las nuevas tierras, imbuidos como estaban en un espíritu «estático» que las hacía «poco proclives al dinamismo anejo a la empresa eclesiástica americana»⁷. Según Borges, «la falta de entusiasmo de los monjes (españoles) por América» se prueba en que durante toda la época colonial solo se hicieron diez intentos de fundación de monasterios en América hispánica⁸, de los cuales fracasaron ocho, no por culpa de la Corona, sino por falta de apoyo de los mismos monasterios españoles. Además, aunque hubo obispos en América

-
- 3 A mediados del siglo xvi, los agustinos (tras la Reforma Protestante) y luego los mercedarios, entrarían en el mismo proceso.
- 4 Johannes Meier, «Las órdenes y las congregaciones religiosas en América Latina», en *Resistencia y esperanza. Historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe*, ed. Enrique Dussel (San José: DEI-CEHILA, 1995), 583.
- 5 Pedro Borges, *Religiosos en Hispanoamérica* (Madrid: MAPFRE, 1992), 249.
- 6 Esta afirmación no significa que la Corona tuviera un espíritu «antimonástico», ya que puede verse que los monasterios femeninos sí se establecieron a partir de la segunda mitad del siglo xvi e incluso se permitió en el siglo xvii la aparición dentro de las órdenes mendicantes, de recoletas masculinas, cuyos miembros se dedicaban a la observancia y la contemplación: *Ibid.*, 241.
- 7 Citado en *Ibid.*, 248.
- 8 Las órdenes que intentaron fundar fueron los benedictinos, jerónimos, cartujos y trapenses: *Ibid.*, 246.

procedentes de las órdenes monásticas en un número abundante (Gabriel Guarda enumera 36) estos no buscaron fundar monasterios de sus órdenes en sus respectivas diócesis⁹.

Es importante resaltar que no fue la Corona la que promovió en una primera instancia el viaje de los frailes a América, sino que el deseo de ir a evangelizar partió de la iniciativa de ellos mismos, a raíz de los procesos de reforma interna llevados a cabo. Eso no significa que la Corona estuviera desentendida del asunto: María Milagros Ciudad Suárez dice que durante la época de la Conquista, el gobierno español fue el que más se interesó en promover directamente el envío de religiosos a América. En 1527 se puede encontrar una carta del Emperador Carlos V al Maestro de la Orden, Fr. Silvestre de Ferrara, para que hiciera todo lo necesario de manera que se animara y facilitara a los frailes el arribo a América y que nadie impidiera o desanimara este tipo de viajes¹⁰. Pero una vez asentados en las Indias los primeros misioneros y hechas las primeras fundaciones «Serán los propios religiosos quienes pidan el pase de más hermanos de hábito; e incluso llegarán a encargarse de organizar las expediciones ante el vasto territorio a cristianizar y la escasez de sus miembros. Así, también solicitan de las autoridades civiles y eclesiásticas que escriban a la Corte informando de aquella realidad»¹¹.

A partir de mediados del siglo, el Consejo de Indias expidió una serie de requisitos para controlar el acceso de frailes al Nuevo Mundo, de modo que cada religioso necesitaba su respectiva licencia real. Tras la autorización del Consejo, se relegaba a la Casa de Contratación sufragar los gastos de los religiosos y realizando las nóminas de los mismos, con señas personales, listados que eran enviados a las autoridades americanas. La Real Hacienda (es decir, las cajas reales) pagaba todo el viaje desde el convento de salida hasta

9 Ídem.

10 María Milagros Ciudad Suárez, *Los dominicos, un grupo de poder en Chiapas y Guatemala. Siglos XVI y XVII* (Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, DEIMOS, 1996), 7.

11 Ídem.

el convento de llegada¹². Los requisitos exigidos a los frailes eran: tener voluntad, contar con una preparación intelectual suficiente, y «buenas cualidades morales». A partir de 1530 aparece también en los documentos la palabra «calidad»¹³.

Hacia 1571 toda la responsabilidad de aprobación de las expediciones quedó por cuenta del Consejo de Indias, siguiendo un proceso burocrático complejo, que procuraba no solo disminuir y regular los gastos que ocasionaban a las Reales Cajas, sino además, esperaba que la Iglesia establecida en el continente produjera sus propias vocaciones nativas entre la población criolla. A partir de la segunda mitad del siglo XVI, en raras ocasiones fue el Consejo el que tomó la iniciativa de enviar las expediciones, aunque las siguió apoyando, debido a que los frailes significaban la posibilidad de extender la presencia hispánica en la región, ampliando así las fronteras del Estado. Isabelo Macías agrega, aunque sin decir las razones, que la Corona con ello también intentaba «erradicar» de la península a un excedente de religiosos que existía allí. Las cifras hablan que más de 29 000 clérigos seculares y 32 000 regulares existían solo en Castilla a fines del siglo XVI. Si se comparan las cifras con América (5000 clérigos y religiosos masculinos, en el siglo XVII) resulta que en ese continente la presencia clerical era ínfima, en proporción al territorio¹⁴. Es lógico pensar que las autoridades buscaran reducir este desnivel.

En este punto es bueno preguntarse qué llevaba a los religiosos a viajar a América. Seguramente el afán de salvar almas, de misionar, de difundir el Evangelio, fue una motivación muy importante, sin dudar. Esto es evidente especialmente durante el siglo XVI, siglo de renovación y empuje para las órdenes dominicana, franciscana y agustina. Pero según Ciudad Suárez, otros motivos se fueron

12 *Ibid.*, 10-11.

13 *Ibid.*, 11.

14 Isabelo Macías Domínguez, «Procedencia conventual y regional del aporte de la Orden de Predicadores a Indias». En *Actas del III Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo. Granada, 10-14 de septiembre de 1990*, Ed. José Barrado Barquilla (Madrid: DEIMOS, 1991), 253.

agregando con el tiempo, tales como mejorar la situación dentro de la orden, conocer nuevas tierras, o simplemente el deseo de la aventura¹⁵. Hay que tener en cuenta las características diversas de los misioneros, que mantenían visiones divergentes no solo de la tierra que pisaban y la gente que trataban, sino además, de la Iglesia y la orden a la que pertenecían. Pero en los primeros años de Conquista y Evangelización pareció existir un punto de acuerdo.

2. Del Caribe a la Nueva Granada

Es conocido que los frailes recién llegados se enfrentaron pronto con los encomenderos, en el Caribe, cuando estos, a falta de una legislación que amparara a los indígenas, no dudó en esclavizarlos. Es en Santo Domingo donde se produce, en el adviento de 1511 el famoso sermón de Fr. Antonio de Montesinos denunciando públicamente el proceder de los conquistadores frente a los indígenas. Y es en Centroamérica donde ejerce su labor Fr. Bartolomé de las Casas, quien se convertirá en ardiente defensor de los derechos de los indígenas, librando una polémica jurídica con sus contradictores en España, que a la larga permitió la aparición de una legislación (Las «Leyes Nuevas»)¹⁶ que consideraba a los indígenas como «vasallos» del Rey, con derechos y deberes. Aunque en la práctica esta solo se cumplió parcial y superficialmente¹⁷.

Los frailes fueron adentrándose en el continente casi al tiempo que los indígenas del Caribe iban desapareciendo, producto de los malos tratos y las enfermedades. Así, dicha región fue perdiendo

15 María Milagros Ciudad Suárez, *op. cit.*, 118.

16 El Rey Carlos V ordenó en 1540 la reunión de una Junta de Consejeros Reales y juristas de prestigio, de la que salieron en 1542 las llamadas «Leyes Nuevas de Indias» que determinaron la creación del Consejo de Indias, la fundación de dos nuevas audiencias, la prohibición de la esclavitud de los indios, la moderación en los repartimientos y prohibición de nuevas encomiendas. También establecían las condiciones del asentamiento de colonos en nuevas tierras, y los tributos y servicios que los indígenas debían pagar como súbditos del rey. Las Leyes Nuevas fueron contradichas, sin embargo, por Juan Ginés de Sepúlveda, lo que originó la célebre controversia con Fr. Bartolomé de las Casas, que tuvo su punto álgido en la Junta de Valladolid.

17 Ansel Hertz y Helmuth Loose, *Dominique et les Dominicains* (Paris: CERF, 1987), 80.

atractivo para aquellos que tenían como propósito evangelizar y misionar; además era una zona peligrosa y difícil debido a los constantes ataques de piratas que se ensañaban especialmente con los conventos y casas religiosas. El mismo convento de Santo Domingo de La Española (República Dominicana) desapareció en llamas en 1586 y con él todos sus archivos y crónicas, impidiendo conocer muchos detalles sobre la historia de esta primera comunidad cristiana en América¹⁸.

La labor de los frailes a favor del proyecto de evangelización, conquista y colonización española en el Nuevo Mundo fue bastante fructífera, al punto que en 1548 el virrey de México, Antonio Mendoza, se dirigió al Rey justificando su decisión de no construir guarniciones militares en la región, con el siguiente argumento:

Las torres con soldados eran cuevas de ladrones y los conventos con frailes eran muros y castillos con que estaba defendida toda la tierra, porque con su ejemplo y santa conversación y amonestaciones tenían vencido el ánimo de los indios y nadie se inquietaba ni alborotaba y que más valían conventos de religiosos que fortalezas de soldados en los pueblos y que estos conventos que habían mandado edificar, eran los muros más seguros con que había servido fielmente a su Rey y Señor¹⁹.

Las primeras órdenes religiosas llegan a lo que se conoció como Nueva Granada en 1509, cuando Alonso de Ojeda pasó por la costa cercana a la futura Cartagena con tres franciscanos, un sacerdote secular y un diácono, pero no bajaron a tierra firme. En 1510 se fundó Santa María la Antigua, en el Darién colombiano. Los franciscanos formaron su convento allí, que permaneció hasta 1524, pues su acción misional fracasó, dadas las dificultades del medio y la hostilidad encontrada. Se sabe que esa fundación fue abandonada y que sus restos fueron devorados por la selva. En 1526 el mercedario Fr. Francisco de Bobadilla acompañado de cuatro hermanos de su orden fundaron en la recién nacida Santa Marta, el convento de Nuestra

18 Miguel Ángel Medina, *Los dominicos en América* (Madrid: MAPFRE, 1994), 24-25.

19 Manuel Esparza, *Santo Domingo Grande. Hechura y reflejo de nuestra sociedad* (Oaxaca: Carteles, 1996), 227.

Señora de la Merced, el cual fue liquidado en 1545²⁰. A finales de 1528 llegan los dominicos, fundando en los años sucesivos conventos en las nuevas ciudades de Santa Marta y Cartagena de Indias.

El grupo que se estableció en la costa Caribe trabajó, en un comienzo, en las *doctrinas* creadas en los alrededores de las dos ciudades españolas fundadas en el litoral Caribe: Santa Marta y Cartagena. El Convento de Santa Marta, por ejemplo, recibió en un comienzo las doctrinas de Bondinga, Gaira, Taganga, Mamatoco, guajiros, aruacos, tupes, chimilas y durcinos, además, del curato de Santa Marta. Varias de las doctrinas correspondían en realidad a comunidades indígenas enteras²¹.

Los frailes que evangelizaron la región, siguiendo el ejemplo de sus colegas misioneros en las Antillas, se enfrentaron en poco tiempo con los encomenderos por el trato que estos daban a los indígenas. Ello provocó que el jefe de la expedición dominicana, Fr. Tomás Ortiz, discípulo de Fr. Pedro de Córdoba, abandonara la región ante amenazas y acusaciones de los conquistadores. En medio de controversias, Fr. Tomás regresó a España y se retiró de la Orden²².

A comienzos de 1537 partió de Santa Marta una expedición dirigida por Gonzalo Jiménez de Quesada rumbo al interior del Nuevo Reino de Granada, siguiendo el río Magdalena, hacia el sur. Tal expedición concluye con la fundación en 1538, de la ciudad de Santa Fe (o Santafé), la que sería desde entonces la capital del Nuevo Reino de Granada. A fines de 1540, llegaron al Altiplano por lo menos tres religiosos más procedentes de Santa Marta: Fr. Pedro Durán, Fr. Juan de Montemayor y Fr. Juan de Torres. El último marchó a Santafé, los dos primeros se quedaron en Tunja. Según las diferentes crónicas, el padre Durán catequizó y bautizó a Aquimín, último Zaque de Hunza, y a Sugamuxi, sacerdote máximo de los muiscas. Más adelante Aquimín y otros caciques serían ejecutados en la plaza pública de Tunja (ciudad

20 Alberto E. Ariza, *Los dominicos en Colombia*, t. 1 (Bogotá: Provincia de San Luis Bertrán, 1993), 94.

21 *Ibíd.*, 226.

22 Bartolomé de las Casas, *Apologética histórica*, 39, citado en *Ibíd.*, 105.

fundada en 1539) por orden de Hernán Pérez de Quesada, hermano del fundador de Santafé de Bogotá.

Por estas fechas se fundaron los primeros *hospicios* (es decir, lugar de acogida temporal para religiosos doctrineros y que podían convertirse en conventos) dominicanos en Vélez y Tocaima (1540). Estos frailes y otros más que llegaron, trabajaron en la evangelización de indígenas, sin residencia fija, durante unos diez años, hasta la fundación de los conventos de Santafé (1550) Tunja (1551) y Vélez (1553), cuyos establecimientos determinaron el inicio de una organización más estructurada de los dominicos en la Nueva Granada. A partir de entonces, sucesivas expediciones de frailes continuaron engrosando las comunidades, pese a que su número, a juzgar por los reclamos y misivas enviados a las autoridades metropolitanas, nunca fue considerado suficiente para cumplir su labor²³. Hay que registrar la mora de realizar estadísticas más completas sobre migraciones de los religiosos a esta región del norte de Suramérica.

3. El método de evangelización I: los conventos

En América, pese a la naturaleza eminentemente urbana del «conventus» de origen medieval (que no debe confundirse con «monasterio») las órdenes mendicantes establecieron dos tipos de conventos: los rurales y los urbanos. Cada uno de ellos mantuvo particularidades y funcionalidades diferentes.

El convento rural (llamado también «vicaría», «hospicio» o «conventillo») se ubicaba en aldeas o en medio del campo, en medio de la población indígena. Este tipo de convento se organizó por iniciativa, de una parte, de los primeros evangelizadores, que buscaban hacer más

23 «Información del estado de la Provincia del Nuevo Reino de Granada en Indias», Santafé, 1615, en *Archivo general de la Orden de Predicadores*, Roma, XIV, Libro A, 1 parte, t. 305a, f. 331. En este año, por ejemplo, el provincial le decía al Maestro de la Orden que se necesitaban por lo menos cuarenta religiosos más para poder atender las obligaciones adquiridas. Que la manutención no era problema, pues «y a todos ellos puede (la Provincia) acudir y sustentarlos».

pragmática su labor con los indígenas²⁴. Ello constituía la adaptación de una estrategia pastoral histórica de las órdenes mendicantes²⁵. Fueron concebidos como centro de evangelización y misión, lo cual no se reducía simplemente a predicar y administrar sacramentos, sino a realizar toda una labor organizativa política, administrativa y económica. «Los religiosos dotaron a los pueblos de tierras comunales, nuevos cultivos, cajas de comunidad; crearon cabildos indígenas, con alcaldes y regidores y fundaron escuelas para niños y adultos», dice Ciudad Suárez²⁶. La mayor parte de las fundaciones dominicanas en la época colonial fueron de este tipo. A fin y cuentas la evangelización de los indígenas era el fin inicial de la comunidad dominicana y la justificación de su presencia. Estos conventos también servían como hospicio temporal para los frailes doctrineros, que generalmente se componían de tres o cuatro individuos. Periódicamente ellos debían regresar a algún convento mayor del cual dependían en el régimen interno de la orden. Económicamente dichos hospicios se sostenían de las rentas que proporcionaban las doctrinas, de modo que a medida que la población indígena fue desapareciendo, las penurias económicas se acrecentaron.

El convento urbano fue surgiendo paralelamente al primero y correspondía al tipo tradicional de fundación de las órdenes mendicantes. Sus actividades pastorales directas se concentraron preferentemente en la asistencia sacramental, espiritual, intelectual y hasta organizativa de la población española, de sus descendientes criollos y después, de los mestizos arribados a las villas. Sin embargo, también ayudaron a la evangelización y doctrina de grupos indígenas ubicados en los alrededores. Dichos conventos estaban más orientados a la observancia, a la formación y al estudio²⁷. Por otra

24 Manuel Esparza, *op. cit.*, 221.

25 Aún itinerantes, los religiosos estaban sometidos a obligaciones precisas, tanto litúrgicas como espirituales y estas no podían ser cumplidas en albergues inadaptados. Por ello, hospicios destinados a frailes mendicantes eran construidos en cada *praedicatio*, de preferencia al interior de pequeñas poblaciones. Panayota Volti, *Les couvents des ordres mendiants et leur environnement à la fin du Moyen Âge* (Paris: CNRS, 2003), 46.

26 Cf. María Milagros Ciudad Suárez, *op. cit.*

27 Cf. Ídem.

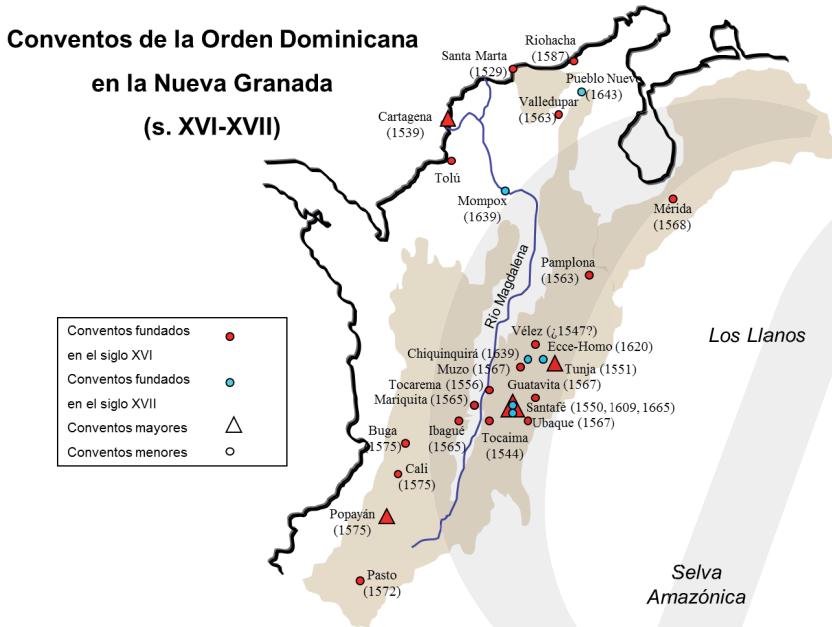
parte, estos conventos fueron objeto de gran cantidad de donativos y legados de parte de la población mencionada, lo cual provocó su enriquecimiento y estabilidad material. Los conventos más grandes e importantes de las provincias fueron siempre los de esta clase. En ambos tipos de conventos se dieron unas relaciones simbióticas con los distintos entornos y grupos humanos.

Aparte se encontraron los conventos de «recolección» o de «observancia» que sirvieron para la búsqueda de renovación de la observancia inicial. Estos se instauraron generalmente cuando se dieron épocas de crisis o relajamiento, por lo que la comunidad establecida allí vivió un régimen más observante y estricto que los demás conventos. En el xvii casi todas las órdenes mendicantes en América tuvieron por lo menos un convento de este tipo²⁸, y en el caso de los Agustinos tal corriente llegó a generar una división interna que se concretó más adelante en la creación de una nueva orden religiosa: los Agustinos Recoletos.

La totalidad de los conventos fundados en el siglo xvi nacieron con el fin y propósito de evangelizar a los indígenas y de adoctrinarlos. Esto hizo que la mayoría de ellos condicionara su importancia, actividades e influencia a la existencia de dichas comunidades indígenas, al servicio y bienes que estas aportaran, o a la riqueza de la región en general. Si la población prosperaba, el convento también, si los indígenas desaparecían, el convento quedaba reducido; si la economía quebraba, el convento hacía lo mismo²⁹.

28 A. Esponera y J. B. Lassegue, *El corte sobre la roca. Memorias de los dominicos en América (siglos xvi-xx)* (Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1990), 38.

29 Este fue el caso de los conventos de Muzo y de Pueblo Nuevo. El primero tuvo auge mientras se vivió una «fiebre» esmeraldífera. El segundo se estancó y entró en declive cuando el pueblo se vació luego de finalizar una bonanza aurífera en la zona: Miguel Ángel Medina, *op. cit.*, 184 y s.



Elaboración propia a partir de los datos proporcionados por Ariza, Alberto. Los Dominicos en Colombia, tomo I. (Bogotá, Provincia de San Luis Bertrán, 1993)

La labor misionera y evangelizadora que debían desempeñar en principio los conventos neogranadinos hizo que se facilitara la vida «extra-claustro» de los frailes, al tener que desempeñar su trabajo en áreas bastante amplias. La mayoría de los pequeños conventos adquirieron durante ciertas épocas (s. XVI-XVII) la condición «prioral», es decir, que tuvieron el derecho a tener prior, pese a que no contaban con el número de frailes suficiente. La Corona española logró que el Maestro General y los capítulos expidieran decretos para autorizar la existencia formal de conventos a casas con menos frailes de los indicados (entre ocho y diez). Pero algunos, pese a los privilegios, ni siquiera llegaron a poseer seis frailes, número mínimo para ser convento prioral y pasaron o vivieron la mayor parte de su existencia como vicarías, de tres o cuatro frailes. Por ello estos conventos fueron conocidos popularmente bajo el nombre de «conventillos».

4. El método de evangelización II: las doctrinas

El proyecto de evangelización de los indígenas, aunque se articula a un propósito de conquista y colonización de unos territorios, no puede considerarse como algo homogéneo y fríamente calculado. Por el contrario, se tuvo que planear sobre la marcha y hasta improvisar. Los frailes partieron con su bagaje histórico como promotores de la Palabra a través de la predicación. Pronto tuvieron que hacer adecuaciones a las nuevas realidades que encontraban. La «escuela experimental» fueron las Antillas y las costas centroamericanas; después se fue configurando una «metodología» evangelizadora que fue aplicada de manera heterogénea y con altibajos durante el siglo XVI.

La base de la evangelización estaba en los conventos, lugar de preparación de los misioneros, de discusión de estrategias y de reposo de quienes estaban de vuelta. En esos conventos se instituyeron muy pronto los estudios generales de los que más tarde surgieron las primeras universidades americanas. Para poder aumentar la cobertura, se impuso la idea de fundar varios pequeños conventos, con bajo número de frailes, dispersos en zonas de alta presencia indígena, con el fin de que los religiosos pudieran convivir con ellos y realizar su trabajo de evangelización y catequesis.

Fue importante como estrategia el proyecto de una evangelización pacífica, antes que armada, pero esto muchas veces no fue posible, dados los intereses de encomenderos, conquistadores y esclavistas. Tal vez el fracaso de la propuesta de llevar el Evangelio de manera que esta fuera aceptada libremente por los habitantes de América –tal como lo quiso la primera generación de religiosos evangelizadores– determinó el sello del catolicismo que se implantaría en los años sucesivos. Para la catequesis propiamente dicha, se emplearon instrumentos como la música, las artes, la predicación en lenguas indígenas, la publicación de catecismos en dichas lenguas, la creación de escuelas para niños y mayores, la destrucción pública de ídolos y representaciones de divinidades indígenas –para mostrar la supremacía del Dios cristiano frente a las deidades locales–. Se propagó una religiosidad simple,

basada en prácticas bajo-medievales y luego, barrocas, donde lo sensible, la imagen, y la repetición de fórmulas y rezos y la vivencia religiosa comunitaria, tenían un lugar central.

Todo ello se aplicó en una institución original y a la vez controversial: la *doctrina de indios*. Esta era originalmente el lugar donde los indígenas eran agrupados para recibir la instrucción religiosa y ser controlados más fácilmente por los conquistadores y encomenderos. Cada encomendero, que a título de conquistador o a título de merced real, recibía heredada encomienda con indios, quedaba con la obligación de adoctrinar e instruir a los naturales poniéndoles misionero que lo hiciera, a riesgo de perder la merced. Tanto el encomendero como los indios debían levantar Iglesia y un lugar de vivienda para los misioneros, que en varios lugares se convirtió en convento. Estas medidas hacían que los misioneros estuvieran en continuo contacto con los encomenderos y con los indígenas. En las «doctrinas» teóricamente no se cobraba por los servicios religiosos ni por la instrucción dada, aunque los indígenas terminaban trabajando para el sustento del o de los doctrineros. Cuando la población indígena reducía su proporción respecto a los grupos mestizos y blancos, la antigua doctrina se convertía en «parroquia», lo cual significaba que cada miembro era considerado gravoso. Las doctrinas pues, fueron estratégicas para el proceso de conquista y dominación –y también evangelización– de los naturales. También las doctrinas facilitaban la producción económica, tanto para la comunidad indígena como para los evangelizadores y encomenderos que dependían de ella.

Para realizar la labor encomendada, una Real Provisión de 1551, citada por el cronista Zamora, prescribía el proceso que debía seguirse para el adoctrinamiento.

- Los misioneros debían tener libertad de movimiento y acción.
- La doctrina debía enseñarse el sábado y el domingo de cada semana.
- En cada pueblo de indios debía hacerse un bohío o «casa de oración», para que en ellas se recogieran los naturales a «oír y deprender la dicha doctrina».

- En cada pueblo debían escogerse «alguaciles cristianos», para que dirigieran la comunidad. El nombramiento estaba a cargo de los oidores de la Real Audiencia.
- Los frailes tenían orden de destruir, derribar y quemar «las casas de diablos o Santuarios que tuviesen» los indígenas.
- Los frailes tenían autorización para «compeler» a los caciques y principales de cada pueblo, para que trajeran a los monasterios y conventos a «criar y enseñar sus hijos».
- También tenían orden de «recoger los indios, e indias cristianos que andan huidos entre los tales indios blasfemando el nombre de Dios» para corregirlos
- El sustento de los frailes quedaba por cuenta de los indígenas³⁰.

En Santafé, los dominicos se dedicaban al comienzo a la doctrina de los indígenas que vivían en los alrededores de la ciudad, al tiempo que atendían a la población criolla que poco a poco se iba asentando. En la década de 1550 Fr. Juan de los Barrios les señaló la misión de reducir y evangelizar a los indígenas de la provincia de Ubaté, trabajo que realizaron durante la segunda mitad del siglo XVI y con bastante éxito aparente, pues según Zamora, se logró bautizar a muchos indios y reducir «a algunos de sus mohanes y caciques principales». También se aprovechaban la afluencia de gente los días de mercado y especialmente de indígenas, para hacer labor catequética y de predicación con ellos, además de los respectivos bautismos. La predicación se ejercía, pues, en la plaza del pueblo, en las capillas doctrineras y hasta en las haciendas de los encomenderos³¹. Fr. Alonso de Zamora nos refiere al respecto:

Unos con lo que entendían y sabían de las lenguas, otros con los intérpretes, indios cristianos y españoles, anunciaban al Dios verdadero y catequizaron la multitud de naturales de que estaban llenas estas provincias. Quemaron y destruyeron muchos adoratorios, santuarios y casas, que llamaban del diablo; porque en ellas lo consultaban los hechiceros y mohanes. Este, avergonzado con tan universal exterminio, viendo pisados y quemados los ídolos en que los adoraban y cerradas

30 Alonso de Zamora, *Historia de la Provincia de San Antonino del Nuevo Reino de Granada* (Caracas: Parra León Hermanos, Editorial Sur América, 1930), c. iv, 160-161.

31 Antonio José Rivadeneira, *Los dominicos en Tunja* (1551-2001) (Tunja: Universidad Santo Tomás, 2003), 123-124.

las bocas de sus falsos sacerdotes, retirado y escondido por las grutas de los montes, les maquinó grandes persecuciones. Pero perseverando con apostólica constancia en su ministerio, erigieron muchas iglesias parroquiales en que pusieron las primeras fuentes del Bautismo³².

En 1550 se creó el convento de San Francisco en Santafé. En 1566 la provincia franciscana estaba conformada. También llegaron los agustinos: en 1575 se fundó el Convento de San Agustín de Santafé. Esto hizo que las doctrinas del Nuevo Reino de Granada que hasta entonces regentaban casi exclusivamente los frailes de Santo Domingo, fueran repartidas entre las tres. Así, los dominicos de Santafé debieron entregar a los Franciscanos las doctrinas de la región de Ubaté, siendo conmutadas por otras, ubicadas en otros lugares de otras zonas. Pronto el radio de acción de los conventos de Santafé se expandieron a la Sabana de Bogotá en el centro, norte y noroeste del actual departamento de Cundinamarca, región densamente poblada por los muisca. Allí, por ejemplo, en 1556 el convento dominicano de Santafé administraba 38 doctrinas de indios³³. Al tiempo, en el conjunto de la Nueva Granada, los dominicos adquirieron más doctrinas en el valle del Magdalena (Ibagué, Mariquita, Tocarema), en la Costa Caribe (Riohacha, Valledupar, Tolú) en el nororiente del país (Pamplona), en el suroccidente (Pasto, Popayán, Cali) y en los llanos orientales (Barinas, Apure, Pedraza). Hacia 1571, según el cronista Fr. Alonso de Zamora, los dominicos administraban en todo el territorio de la Audiencia unas 176 doctrinas y tres parroquias o curatos³⁴. Y aunque los dominicos apenas llegaban a 80 individuos en la época, por documentos sabemos, además, que solo la mitad, aproximadamente, se dedicaba a la doctrina de indios³⁵. Así, alrededor

32 Alonso de Zamora, *op. cit.* iv, 160.

33 Cajicá, Chía, Funza, Bojacá, Gironda, Fontibón, Techo, Engativá, Tenjo, Tabio, Chinga, Suba, Tuna, Cota, Guangatá, Ubaque, Zipaquirá, Cogua, Neusa, Nemocón, Usaquén, Tunzaque, Suaque, Teusacá, Guasca, Chipazaque, Ubaté, Tibagoya, Suta, Tausa, Cucunubá, Fúquene, Simijaca, Guatavita, Sesquilé, Gachetá, Lenguaque, Chocontá: Alberto E. Ariza, *op. cit.*, 1.

34 Alonso de Zamora, *op. cit.* libro 4, cap. 1, 262-263.

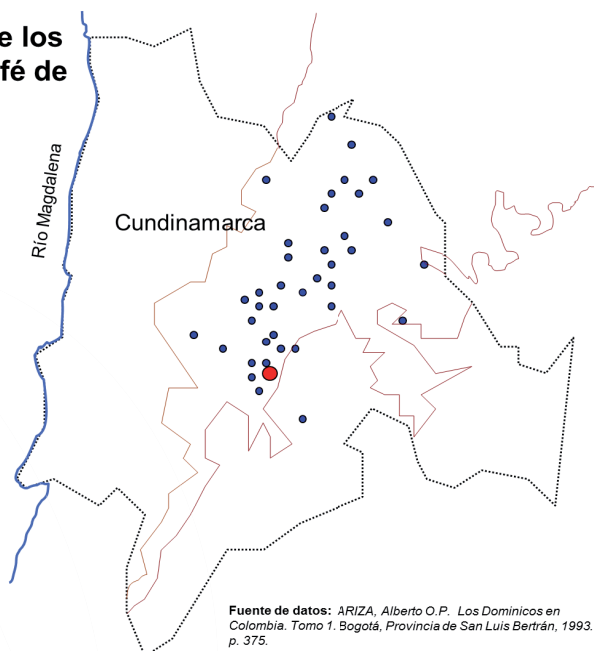
35 Relación enviada al Rey sobre el estado de los frailes en la Sabana de Bogotá. Santafé, 1577. Citada en Angelina Araujo Vélez, *Las órdenes mendicantes en el Nuevo Reino de Granada y Felipe II. Peticiones y mercedes según documentos inéditos del Archivo General de Indias*. Trabajo de Grado (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Historia y Geografía, enero de 1980), 65.

de 40-50 personas debían administrar más de 170 doctrinas dispersas en todo el territorio de la actual Colombia.

Doctrinas a cargo de los Dominicos de Santafé de Bogotá 1556



Convenciones	
Santafé de Bogotá	●
Doctrina	●
Límite del Altiplano	—
Límite departamental actual



Fuente de datos: ARIZA, Alberto O.P. *Los Dominicos en Colombia. Tomo 1. Bogotá, Provincia de San Luis Bertrán, 1993. p. 375.*

Con el paso de los años, el trabajo fue desempeñándose de manera rutinaria y empezaron a surgir informes de oidores y otros oficiales de la Corona, en los cuales se acusa a los frailes de maltrato a los indígenas o de que sus doctrinas no daban buen fruto. Acusaciones que eran repetidas por la curia arzobispal y que, sin negarles credibilidad, deben enmarcarse dentro del conflicto de poderes entre frailes y autoridades locales, que ya había tenido su primer capítulo en la oposición presentada por estas a la fundación de los conventos de frailes en Santafé.

Las influencias de la Curia arzobispal y de la Real Audiencia lograron, en 1583, el primer proceso de secularización de doctrinas de indígenas. Tras su aplicación, las órdenes religiosas establecidas en Santafé perdieron un 40 % de sus doctrinas. Los frailes replicaron –en

una muestra más del «tira y afloje» jurídico que en diversos asuntos se vivió a lo largo de la historia colonial entre estas potestades— logrando que el Rey ordenara devolver nueve doctrinas, no sin resistencias del Arzobispo de Santafé, el franciscano Luis Zapata de Cárdenas.

Mientras se daba el enfrentamiento de poderes, el impulso evangelizador seguía cediendo. A fines del siglo XVI y comienzos del XVII ya no había el mismo ánimo para aprender lenguas indígenas, de manera que, según Zamora, para la fecha solo una tercera parte de los frailes dominaba suficientemente algún idioma nativo como para obtener el título de doctrinero³⁶. Esto hizo que en 1605 el arzobispo de Santafé, Bartolomé Lobo Guerrero, quitara a los frailes de la capital de la Audiencia, varias doctrinas por no contar con suficientes frailes concedores de la lengua indígena, el chibcha, hecho que motivó a su vez la intensificación del estudio de este idioma en los conventos mayores.

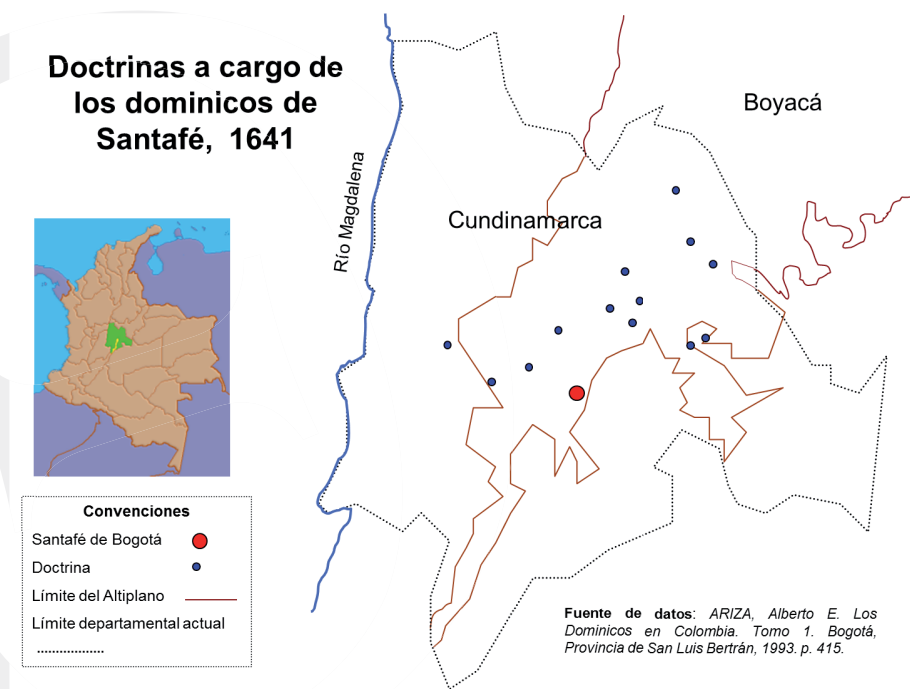
Poco antes había ocurrido el arribo de la Compañía de Jesús, cuya presencia fue justificada por las autoridades alegando una «incapacidad» de las órdenes existentes para la tarea misionera, educativa y evangelizadora que se les había confiado³⁷, sin hablar de acusaciones por la falta de preparación del clero secular ordenado hasta la fecha.

Pese a esto, volviendo al caso de los dominicos, estos, a comienzos del siglo XVII aún tenían una proporción de doctrinas considerable, especialmente en el centro y norte del país: hacia 1605, en la Arquidiócesis de Santafé, que abarcaba más de un cuarto del territorio de la Audiencia, se encontraban 28 de las 65 doctrinas

36 Citado en Miguel Ángel Medina, *op. cit.*, 168.

37 J. H. Pollen, «Historia de los Jesuitas antes de la supresión de 1773», en *Enciclopedia católica* vol.1. ed. Kevin Knight, 1999, consultada en marzo 15, 2015, http://ec.aciprensa.com/wiki/Supresión_de_los_Jesuitas. El Arzobispo Lobo-Guerrero, muy amigo de los Jesuitas, decía sobre los doctrineros de las órdenes mendicantes, que «sabían muy poco, y esto con más exceso en la Orden de Santo Domingo, que es la que más se había de esmerar en los estudios...»: Carta del Arzobispo Lobo Guerrero al Rey. Santafé, 1 de junio de 1608, en Archivo General de Indias, Sevilla, Santafé, 227, citada en Isabel Arenas Frutos y Carmen Cebrián González, «La Orden Dominicana en el mapa americano del siglo xvii», en *Actas del III Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo. Granada, 10-14 de septiembre de 1990, op. cit.*, 9.

dominicanas existentes³⁸. En otras regiones el número era mucho menor, aunque los datos ofrecidos son menos exactos: más de tres en la diócesis de Cartagena, aproximadamente cuatro en la de Santa Marta, y otras cuatro en el Darién³⁹. Según un informe presentado por el padre Fr. Gabriel Jiménez, al maestro general, hacia 1615 la Provincia dominicana estaba a cargo de 43 doctrinas, atendidas por 13 conventos y 146 frailes⁴⁰. Esto significa que la cantidad de doctrinas se había reducido a la cuarta parte en menos de 50 años.



A partir de entonces el número de doctrinas confiadas a los frailes dominicos siguió disminuyendo progresivamente. Hemos obtenido los datos de las doctrinas a cargo del convento del Rosario de Santafé que, junto con el de Santo Domingo de Tunja, estaban a cargo de

38 Las otras doctrinas estaban distribuidas entre los franciscanos (24), los agustinos (10) y los jesuitas (3).
 39 Isabel Arenas Frutos y Carmen Cebrián González, *op. cit.*, 10-11.
 40 Alberto E. Ariza, *op. cit.*, t. 2, 1142.

las mayores zonas de doctrina del país. En 1641 los dominicos santafereños administraban trece doctrinas⁴¹ y en 1676, nueve⁴². Todo ello correspondía con la dramática reducción de la población indígena⁴³, el aumento del clero secular, la presencia de otras órdenes religiosas (como los jesuitas) en el territorio e indicaba además la pérdida de vocación evangelizadora de los frailes, experimentada en el siglo xvii. Todo ello, pese a los esfuerzos de algunos provinciales y religiosos que intentaron abrir, sin mucho éxito, nuevos frentes en los Llanos Orientales, en el Chocó, en el Urabá y en la Gobernación de Santa Marta. Hay que decir los Llanos fueron siempre la zona más conflictiva de la evangelización y donde se dieron magros resultados, debido a la lejanía de los centros urbanos, al clima malsano y a la hostilidad que presentaron los indígenas de la región. Solo los jesuitas hicieron una presencia activa y relativamente exitosa allí, hasta su expulsión en 1767. Por todo esto, es coherente la afirmación de Arenas y Cebrián, según la cual el siglo xvii es una época de fuerte regresión en la actividad misionera y doctrinal⁴⁴.

5. Conflictos en torno a la evangelización

Cuando se estudia el papel de las órdenes religiosas en la evangelización, muchos autores hacen hincapié en el llamado «indigenismo»⁴⁵ expuesto por las primeras comunidades dominicanas y franciscanas durante la primera mitad del siglo xvi⁴⁶. Estos casos

41 Chocontá, Lenguaque, Guatavita, Guachetá, Ibagué, Bogotá - Funza, Sabandija, Guasca, Chipazaque, Sopó, Cota, Nemocón y Bojacá. Alberto E. Ariza, *op. cit.*, t. 1, 415.

42 Guasca, Guatavita, Sopó, Chipazaque, Cota, Chocontá, Suesca, Guachetá y Lenguaque: Alberto E. Ariza, *op. cit.*, t. 2, 1184.

43 La crisis de la mita indígena y una cadena de epidemias y pestes redujeron tanto la población aborigen, que se debió abolir, no solo la mita, sino también la encomienda (a comienzos del siglo xviii), no tanto por causas humanitarias sino por simple «sustracción de materia». Dada esta catástrofe, durante los siglos xvii y xviii, la población de Santafé se estancó. En ese período la ciudad solo creció 5.000 habitantes: de 10.000 existentes a comienzos del siglo xvii pasó a tener 15.000 cien años más tarde: Julián Vargas Lesmes, *La sociedad de Santa Fe colonial* (Bogotá: CINEP, 1990).

44 Isabel Arenas Frutos y Carmen Cebrián González, *op. cit.*, 18.

45 Esta palabra es una creación de los historiadores colonialistas, durante el siglo xx, para calificar la actitud de defensa de los indígenas realizada por las primeras generaciones de religiosos.

46 Ver, para el caso de Colombia, por ejemplo, Juan Friede, *Los franciscanos del Nuevo Reino de Granada y el movimiento indigenista del siglo xvi* (Bogotá: s.e., 1958). Del mismo autor, *Indigenismo y aniqui-*

se han extrapolado y se ha aplicado a todas las épocas, olvidándose que estamos hablando de tres siglos, donde ocurrieron evidentes transformaciones. Hay que tener en cuenta que dicha «opción» fue transformándose y acomodándose a las circunstancias, sociedades, contextos, hasta llegar a diluirse. También se presentaron rivalidades y conflictos que hicieron modificar el ideal inicial.

En los primeros 50-60 años de cristianización, se observa una generación que se enfrenta con los conquistadores. En el caso de los dominicos del Nuevo Reino de Granada se destacan Fr. Tomás Ortiz Berlaga, quien en la década de 1530 se opuso al gobernador de Santa Marta, Pedro Badillo, por su explotación al indígena; lo mismo hicieron los primeros obispos de Cartagena y Santa Marta, como Fr. Tomás de Toro y Fray Jerónimo de Loaysa. No hay que olvidar a San Luis Bertrán, quien sufrió persecuciones de los encomenderos por su actitud resuelta en contra de la explotación indígena. En Santafé se destaca a Fr. Francisco de Carvajal, quien en 1549 presentó a la corte un vigoroso memorial sobre la situación de los indígenas en la región⁴⁷. Esto le valió la furibunda oposición que el cabildo de la ciudad –integrado por encomenderos– presentó a la comunidad dominicana establecida en Santafé durante sus primeros años de vida. Esta fue la generación que quiso «inculturizar» el Evangelio, sin que el indígena perdiera sus costumbres, tradiciones y estilo de vida; aquella que quiso formar sacerdotes indígenas para que misionaran entre los suyos, la que organizó concilios para establecer modos y métodos de evangelización, la que discutía en grupo las situaciones antievangélicas para ofrecer respuestas coherentes⁴⁸.

Pero a partir de la segunda mitad del siglo XVI, cuando adviene la época de la Colonia, es decir, del establecimiento de las instituciones españolas en América –y entre ellas la jerarquía eclesiástica– el

lamiento de indígenas en Colombia (Bogotá: Universidad Nacional, Departamento de Antropología, 1975).

47 Alberto E. Ariza, *Fr. Bartolomé de las Casas y el Nuevo Reino de Granada* (Bogotá: s.e., 1974), 13.

48 Víctor Codina y Noé Zevallos, *op. cit.*, 79-84.

accionar de las comunidades religiosas frente a los indígenas dándose virajes. En primer lugar, porque la opinión general que se fue imponiendo era que los indígenas eran inferiores a los españoles y podían ser sometidos para luego ser evangelizados⁴⁹. En segundo lugar, porque dichas órdenes tuvieron que ceder espacio a la iglesia jerárquica y diocesana, la cual compartía esta opinión general sobre la integración de los indígenas al sistema colonial. En tercer lugar, porque estas autoridades se opusieron a la particular libertad que gozaban las órdenes religiosas y que se había expresado también en los distintos privilegios que consiguieron para el ejercicio de la evangelización y de la cura de almas. Las actividades de los religiosos incomodaban a sus superiores y a los obispos, sin hablar de los colonizadores, encomenderos en particular, quienes no perdían ocasión para quejarse de ello ante las autoridades metropolitanas, acusando las «abusivas» prácticas de los frailes⁵⁰. La oposición llevó a que los privilegios que gozaban los religiosos fueran reduciéndose, aunque el proceso tuvo algunas fluctuaciones.

Las órdenes mendicantes se enfrentaron a los arzobispos Juan de los Barrios y Luis Zapata de Cárdenas (ambos franciscanos) por su oposición a la aplicación de los decretos del Concilio de Trento que obligaban a los religiosos a someterse a los obispos en cuanto a su papel como párrocos y doctrineros. Los enfrentamientos llegaron a ser muy duros, y cada uno envió a España informes muy negativos del otro. Así, los dominicos acusaban a Juan de los Barrios en 1561 de que les perseguía y les obstaculizaba su labor catequética («nos traen arrastrados y afrentados (...) echándonos de los pueblos porque

49 Ya en vida de Fr. Bartolomé de las Casas tenía claro que la propuesta de una evangelización de los indígenas hecha de manera pacífica y libre no tenía futuro. Las presiones de los encomenderos, autoridades locales y hasta de teólogos en pro de un adoctrinamiento ligado a la dominación hispánica eran avasalladoras. Es famosa la controversia teológica entre Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, que se saldó en 1557 con la victoria pírrica del primero, pero la opinión general que se impuso en América y España fue que los indígenas eran inferiores y podían ser sometidos y aún esclavizados. Varios frailes, dominicos, agustinos y franciscanos, apoyaban esta idea. Las Casas tuvo que confrontar incluso a religiosos de su propia orden. Los argumentos de Sepúlveda eran más atractivos para Europa, de modo que se convirtieron en base para los imperialismos europeos la supuesta «inferioridad natural» de la mayor parte de los pueblos no europeos: Ansel Hertz y Helmuth Loose, *op. cit.*, 80.

50 Mercedes López Rodríguez, *op. cit.*, 74-75.

no les somos coadjutores y chapisques en sus socaliñas y robos») y este respondía acusándolos de «hombres apasionados, ambiciosos, soberbios, escoria y heces que en ninguna parte de las Indias han podido haber ni permanecer (...) Que pervierten en vez de convertir»⁵¹. Detrás de todo ello no había otra cosa que un conflicto de poderes entre dos sectores de la institución eclesiástica; el primero, buscaba ser totalmente independiente del segundo, y este, que veía al primero como competidor y trataba de someterlo a su obediencia.

Con el arzobispo de los Barrios nunca hubo reconciliación. Él murió en 1569 en discordia con los frailes. Y con su sucesor, Zapata de Cárdenas, el conflicto se mantuvo. En 1580 los provinciales de los dominicos y los franciscanos escribían una carta conjunta al Rey donde hablaban de que tanto el arzobispo Zapata de Cárdenas, como el obispo de Popayán (también fraile, Agustín de la Coruña) «nos echan de las doctrinas que han estado a nuestro cargo y ponen clérigos, más necesitados de ser adoctrinados ellos que capaces de enseñar, destruyendo lo que hemos edificado con gran trabajo espiritual y temporal»⁵².

El conflicto entre religiosos y los arzobispos de la época afectó indudablemente el proceso de evangelización. Tanto los frailes, como las autoridades civiles, criticaban que Zapata se había apresurado a ordenar clérigos a muchas personas sin la debida preparación «a muchos mestizos e idiotas, que no saben ninguna gramática o latín y aún apenas saben leer y hombres de mala opinión, delincuentes, infames, que no han profesado letras ni otro decente oficio ni ejercicio sino ser oficiales mecánicos o arrieros o estancieros o soldados y hombres perdidos y del todo indignos del sacerdocio» según refería una queja de la Audiencia enviada al Rey en 1579⁵³.

51 Citado en Alberto E. Ariza, *op. cit.*, t. 2, 1059.

52 Citado en *Ibid.*, 1108.

53 Citado en *Ibid.*, 1113. Ver además a Juan Fernando Cobo, *op. cit.*, 74-80.

Así, frente a un clero regular que le desafiaba en sus intenciones de controlar todo el proceso de establecimiento de la Iglesia y de evangelización de Nueva Granada, el arzobispo Zapata recurrió a acelerar procesos de ordenación de clero secular, mal formado y mucho más díscolo⁵⁴ y que a la larga terminaron incidiendo negativamente en el proceso evangelizador.

En este punto es lógico preguntarse por qué tanto interés entre seculares y regulares por disputarse las doctrinas de indígenas. Ciertamente que en el fondo de muchos de ellos debía existir el sincero interés por evangelizar al pueblo nativo de América. Pero es evidente que el motivo principal era de naturaleza económica. Dada la articulación entre encomienda y doctrina, esta última se convirtió en un centro de recursos económicos nada despreciable para los conventos y comunidades religiosas que la administraban. Por una parte el doctrinero recibía un estipendio por su trabajo, y por otra –y esto era muy importante– los indígenas se convertían en mano de obra de bajo costo que fue utilizada tanto por los frailes doctrineros, como por los conventos mayores y menores a los cuales pertenecía, en labores de construcción y reparación de edificios religiosos, acarreo de leña, transporte de víveres y materiales, etc.⁵⁵. Por ello, asegurar el control de esta población era considerado esencial para el sostenimiento de organizaciones religiosas tales como los conventos.

A eso hay que añadir el viraje en el concepto de evangelización implantado oficialmente a partir de 1568, con la celebración de la «Junta Magna»⁵⁶, cuando se impuso el método de la *tábula rasa* y la obligación a los misioneros y eclesiásticos de buscar que el indígena fuera integrado a la sociedad colonial, a las pautas y modelos culturales

54 *Ibíd.*, 80.

55 Guillermo Álvarez, *Historia de la Orden Dominicana en el Perú, tomo I, siglos XVI-XVII* (Lima: s.e., 2000) 410.

56 La llamada «Junta Magna» se celebró en Valladolid, en 1568. Fue convocada y presidida por el Rey Felipe II, representantes de los distintos consejos del reino y una selección de teólogos. El objetivo inicial de la asamblea era discutir y poner remedio a la «despoblación y destrucción de las Indias».

expuestos por España⁵⁷. Además, según Luis Carlos Mantilla, la evangelización va a «sufrir mella» debido al «antagonismo y la disociación entre los principales agentes de la evangelización, por celos de jurisdicción y poder, pero detrás de los cuales siempre se hallan encubiertos intereses de orden económico, siendo esta la principal y más dramática contradicción para la misión que pretendían instaurar»⁵⁸. Es decir, disputas entre las órdenes por cuestiones materiales. Este autor critica el «indiferentismo de unos hacia los otros; cada orden religiosa encasillada en su propia parcela feudal, llámese su doctrina, su convento o su parroquia»⁵⁹, lo cual afectó a los indígenas, y a los fieles en general, dando una imagen de desunión y de particularismos y menciona, con razón los «*innumerables* pleitos que se suscitaron entre los religiosos y los sacerdotes seculares, y entre estos y aquellos, por motivos de jurisdicción o de privilegios»⁶⁰. Mercedes López menciona también algunos casos donde el indígena quedaba en medio de disputas de jurisdicción entre doctrineros, llegando él mismo a sufrir reprimendas por recibir los sacramentos con quien no era su «legítimo» doctrinero⁶¹.

Es muy significativo un hecho poco resaltado por los apologistas de la evangelización, de que la actitud de los religiosos frente a los indígenas en las doctrinas, en muchas ocasiones fue también de explotación. Para empezar, hay que decir que, como el adoctrinamiento se hizo en íntima dependencia de la encomienda, se vio contaminada de los vicios y contradicciones de esta, de manera

57 Ana María Bidegain, *Así actuaron los cristianos en la historia de América Latina* (Bogotá: CIEC, 1985) 65-71. La Junta «prohibió todo tipo de acomodación y la publicación de información sobre grandes facultades y buenas cualidades de los indios, e insistió especialmente en lo que se relacionaba con desplazar a la Iglesia indiana en formación y contribuir a que se impusiera una Iglesia marcadamente española. Se reforzó el derecho de patronato y se tomaron las disposiciones pertinentes para que la Iglesia ayudara al máximo al proceso de aculturación de las comunidades nativas», Ana María Bidegain, «Sexualidad, Estado, Sociedad y Religión: Los controles de la sexualidad y la imposición del matrimonio monogámico en el mundo colonial hispanoamericano», *Revista de Estudios da Religião* 3 (2005): 57-58.

58 Luis Carlos Mantilla, «La Iglesia católica en Colombia. Entre la tensión y el conflicto», *Credencial Historia* 153, (2002).

59 Ídem.

60 Ídem.

61 Mercedes López Rodríguez, *op. cit.*, 194-195.

que la cristianización apareció muchas veces como un elemento más de opresión indígena⁶². En esta estructura, el doctrinero se convirtió en un «funcionario» al servicio del encomendero, del cual recibía sus estipendios, obtenidos a su vez del tributo de los indígenas. Se dieron casos de doctrineros que además de esta paga, exigían otros dineros, incluso para administrar sacramentos. Luis Carlos Mantilla dice que en la Nueva Granada, «por lo general los doctrineros son acusados de gravar a los indios con excesivas cargas pecuniarias o en especie, de multiplicar los estipendios por los servicios religiosos y hasta de propiciar castigos corporales a los indios, de negligencia en el oficio pastoral, de un marcado interés por el dinero, y de que algunos, más que en ministros de Dios, se habían constituidos en granjeros o criadores de caballos. Por ejemplo, la situación era tan apremiante en 1564, que el presidente Andrés Venero de Leiva pedía al Consejo de Indias que para los dominicos y los franciscanos se enviaran superiores "de mucha cristiandad y buen ejemplo", y que fueran de madura edad, porque según decía: "las cosas que por aquí pasan no se pueden referir ni son para carta"»⁶³.

Los frailes doctrineros no solo fueron receptores de los tributos de los indígenas, tampoco escaparon a la tentación de poner a los «evangelizados» a su servicio. Mercedes López en un documentado estudio afirma que «la Iglesia reclamaba su derecho a participar de las ventajas de la abundancia de población a través de la servidumbre»⁶⁴ y menciona varios casos donde franciscanos y dominicos, durante el siglo XVI y comienzos del XVII, empleaban a los indígenas para trabajar en los conventos de estas órdenes, en labores que van desde acarrear leña y hacer oficios domésticos, hasta construir conventos e iglesias⁶⁵. López menciona además el empleo habitual –no solo por parte de los frailes sino además de los eclesiásticos seculares– del castigo físico

62 Constanza Reyes, «Cristianismo y poder en la primera evangelización, siglos XVI-XVII», en *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*, Ed., Ana María Bidegain (Bogotá: Taurus, 2004), 52.

63 Luis Carlos Mantilla, *op. cit.*

64 Mercedes López Rodríguez, *op. cit.*, 82.

65 *Ibid.*, 82-84.

severo y penas pecuniarias «bajo pretexto de la evangelización de los indígenas»⁶⁶. Aún más: en fechas tardías como 1665, Fr. Juan de Arguinao, arzobispo de Santa Fe, condenaba a los doctrineros de su jurisdicción, tanto seculares como regulares, quienes, al desobedecer las reales pragmáticas, «obligaban a los pobres indios a que les ofrendasen camaricos y aún peor el caso, para que a la hora de la muerte de los indios, los declararan herederos de algunos de los bienes de estos»⁶⁷. Por su parte, Ariza menciona cartas de Pedro Núñez del Agula, Cristóbal de San Miguel y Pedro de Colmenares, en donde acusan a los frailes de que sus doctrinas no dan buen fruto, que tenían cepos para los indios, que los trasquilaban y los empleaban en transporte de carga y cuidado de ganados⁶⁸.

Por eso coincidimos con López y otros autores, como Codina y Zeballos, en la idea de la presencia de dos corrientes respecto a los indígenas: una que le era favorable, y otra que «si no le era desfavorable, por lo menos era bien indiferente a la suerte de las poblaciones americanas»⁶⁹. López plantea la necesidad de abordar más las contradicciones que entre los religiosos se presentaron en torno al proyecto de evangelización, pues si bien «las vidas de Bartolomé de las Casas o de Juan del Valle, son para los investigadores indigenistas de nuestro siglo, como las vidas de los santos que la Iglesia difundía para que sirvieran de ejemplo (...) no pueden servir como paradigma que nos permita englobar y comprender la vida de todos los religiosos del siglo XVI»⁷⁰. Y es que, era evidente que, dada la interrelación entre doctrina y

66 *Ibid.*, 86. Por ejemplo, propinar encerrar en calabozos y dar azotes a los indígenas que no se confesaran, utilizar el cepo, o cortar el cabello a los caciques y personalidades importantes dentro de las comunidades. La autora afirma que estas prácticas eran éticamente aceptadas, pues el castigo físico era común en la sociedad europea desde tiempos antiguos y eran empleadas para dar justicia y corrección. Sin embargo, aun así, se llegaba a tales extremos en que los castigos propiciados fueron calificados de «maltratamiento» por los observadores de la época.

67 Citado en Enrique Báez Arenales, *La Orden Dominicana en Colombia, tomo VIII*. Inédita. En Archivo de la Provincia Dominicana de San Luis Bertrán de Colombia, Bogotá, San Antonino, Personajes – Baeza, VIII, 459 bis.

68 Alberto E. Ariza, *op. cit.*, t. 1, 378.

69 Mercedes López Rodríguez, *op. cit.*, 84.

70 Ídem.

encomienda, el fraile doctrinero estuvo siempre bajo la disyuntiva de oponerse al encomendero, reprochando su inmoralidad y sufrir las consecuencias que esto implicaba, o dejarse manipular por él, para evitar ser separado de su servicio⁷¹.

Detrás de estas actitudes siempre estuvo inherente la concepción de inferioridad otorgada a los indígenas frente a los españoles, la cual casi nunca se puso en duda. El meollo era ver si esa pretendida inferioridad justificaba la explotación o no. Muchos conquistadores respondían que sí, mientras que del clero regular brotaron las voces que respondían negativamente, aunque en la práctica se adoptó una actitud paternalista frente al aborígen⁷², la cual permitía asimismo actos de represión, castigo y explotación.

Finalmente estaban las dificultades que los propios doctrineros tenían frente a la inmensa labor que se les confiaba. En algunas zonas del Arzobispado, un informe de 1578 muestra que los doctrineros debían recorrer más de 14 leguas de sierra al año, pues los indígenas estaban dispersos, y que en muchos repartimientos no había doctrina, «porque no hay clérigos que quieran servir con tanto trabajo y escaso provecho, ni frailes ni de otra orden y en otros, sólo 1 día de doctrina al año»⁷³. Estas distancias afectaban a los propios doctrineros, que debían vivir una soledad «más que de anacoretas, pues a más de estar privados de la comunicación humana, a la que no contribuye la rusticidad o idiotismo de aquellas gentes, carecen también del mayor o único alivio que es la Sagrada Confesión, pasto del alma y consuelo de un religioso. Para lograr esto caminan muchas veces dos o tres días»⁷⁴. A esta soledad, habría que añadir el calor, las alimañas, los mosquitos, las enfermedades tropicales... «Oh, Señor –dice un informe de 1750– lo que encierran aquellas breñas, lo que

71 Constanza Reyes, *op. cit.*, 52-53.

72 Esta actitud también justificaba la colonización, al concebir que un pueblo civilizado debía hacerse cargo de aquel menos civilizado, más débil, «con el fin de facilitarle la relación con otros pueblos y la eliminación de las trabas al proceso de cristiandad»: *Ibid.*, 49.

73 Citado en Alberto E. Ariza, *op. cit.*, t. 2, 1102.

74 Ídem.

ocultan aquellos montes: solo quien lo ha visto podrá decirlo»⁷⁵. Las extensiones a recorrer eran además tan extensas y la población tan dispersa, que era difícil llegar convenientemente a todos los lugares.

De hecho, consideramos bastante admirable que el cristianismo se haya expandido en regiones donde muchas veces el trabajo de doctrina se limitó a ciertas prédicas, un par de veces al año⁷⁶. Existen informes de obispos y arzobispos a lo largo del período colonial, referente a la mínima o nula instrucción religiosa de los habitantes de sus diócesis, debido a la dispersión, las malas comunicaciones y la ausencia de sacerdotes. Y es que ni el Arzobispo ni siquiera sus colaboradores conocían su diócesis, y lo que se llegaba a saber de la situación religiosa de la población de muchos rincones de su jurisdicción, lo adquirían por comentarios de terceros⁷⁷. Por ejemplo, en 1717 el arzobispo de Santafé, Fr. Francisco del Rincón informaba a la Santa Sede del abandono en que se encontraba el pueblo en materia religiosa, no solo en la jurisdicción de la Arquidiócesis de Santafé, sino también de la de Caracas y Santo Domingo. Decía sobre Santafé, que dicha Arquidiócesis tenía regiones «distantes ciento y de doscientas leguas»⁷⁸ que no recibían la visita de un obispo hacía 94 años, «de tal suerte, que por ancianos que fueran los hombres y mujeres, ninguno estaba confirmado, excepto los curas y sacerdotes que hallé, bien pocos (...)». Comentaba que durante un viaje que hizo de Caracas a Santafé, impartió el sacramento de la confirmación a

75 Citado en Enrique Báez Arenales, *op. cit.* 221.

76 Al respecto, los documentos y crónicas hablan de lo difícil que constituía llevar el Evangelio por regiones incomunicadas, de difícil acceso, donde se tenía que recorrer enormes distancias que afectaban la salud y la misma disposición de los doctrineros. Ariza refiere el caso los doctrineros del convento de San Antonio de Padua, de Pamplona, al nororiente de la Nueva Granada (región no muy apetecida por las órdenes religiosas) quienes en la segunda mitad del siglo XVI recorrían 14 leguas de sierra al año, con magros resultados, pues habían indígenas que tenían apenas un día de doctrina en todo el año. Alberto E. Ariza, *op. cit.*, t. 2, 1102. Constanza Reyes refiere que muchas veces un mismo doctrinero debía encargarse de evangelizar a los indígenas de dos o más encomiendas a la vez, con todas las consecuencias que esto implicaba: Constanza Reyes, *op. cit.*, 52.

77 Enrique Báez Arenales, *op. cit.*, 228.

78 Ídem.

22 200 personas, solo en las parroquias que encontró en el camino y pertenecientes al Arzobispado⁷⁹.

6. Conclusión: los resultados del proceso

Entonces, se deben apartar aquellas visiones que exponen la evangelización de manera victoriosa, como un trabajo exitoso y acabado. Nada más lejano de la realidad. De hecho puede decirse que, siendo exactos, la evangelización de los indígenas, al menos en el centro del país, no dio los frutos esperados y tendió a fracasar.

En primer lugar, por lo irregular y desigual de las cualidades de los doctrineros. Si bien los frailes tenían una formación filosófica y teológica bastante buena para la época, esta no se encontraba adaptada a las circunstancias del lugar; su formación y experiencia en el área de evangelización y catequesis era poca y se debió improvisar en muchas ocasiones. Por otra parte, tras la secularización de doctrinas, varias de ellas estuvieron a cargo de un clero secular pésimamente formado e incompetente, que, atendiendo a la documentación de la época, debió contribuir más a fomentar la explotación de los indígenas, que a su cristianización.

En segundo lugar, los conflictos entre los dos cleros, que generaban expulsiones y hasta ataques físicos a doctrineros y doctrinados, entorpecieron un proceso ya limitado por las distancias y dispersión de los indígenas. No podían esperarse buenos resultados en lugares donde solo se tenía doctrina un par de veces al año, o el doctrinero era itinerante.

En tercer lugar, se encontraba la misma resistencia de los indígenas –liderada por los chamanes– y la cual poco se ha documentado. Palacios y Safford afirman que «los chamanes mantenían su preeminencia entre los indios en todas las áreas

79 Instrucción de Fr. Francisco del Rincón, Arzobispo de Santafé. Santafé, 2 de noviembre de 1717, en Archivo Secreto Vaticano, Ciudad del Vaticano, Congregazione del Concilio - Relationes Diocesium, n.o 333, fl. 38v.

dominadas por los españoles»⁸⁰. Además, aún a finales del siglo XVI y comienzos del XVII eran frecuentes prácticas como las «borracheras», es decir, sesiones de canto, danza, embriaguez y diversas prácticas sexuales promiscuas. En tierra de los muiscas también seguía siendo corriente las peregrinaciones a lagunas sagradas; muchos se resistían a cortarse el pelo y seguían pintándose el cuerpo, y quemando sahumeros. Además, la poligamia seguía siendo practicada entre los señores indígenas y había una fuerte resistencia a aprender castellano. El mismo Fr. Alonso de Zamora, cronista de la orden de los dominicos, por medio de diversos episodios de enfrentamiento entre frailes y chamanes, deja traslucir que los indígenas no aceptaban fácilmente la nueva fe y que los antiguos sacerdotes locales no se resignaron a perder su antiguo poder e influencia. Zamora llegó a afirmar que los Muiscas de finales del siglo XVI eran de «idolatría arraigada en una gentilidad tan antigua, como obstinada»⁸¹.

Por eso se tuvieron que desarrollar grandes campañas para extirpar residuos de las religiones nativas. Se persiguió con especial interés a los chamanes, considerados como agentes de Satanás y por ello principales opositores a que la religión de la Cruz se expandiera en estas tierras. A ellos se les capturaba, se les encarcelaba y/o se les extrañaba a otras regiones, a centros urbanos, de manera que pudieran ser vigilados. Asimismo se organizaban «cazas» de ídolos, muchos de los cuales eran de oro, lo que generaba un ingrediente motivador. En estas campañas no se dudó en torturar y castigar físicamente, para extraer información. De acuerdo con Palacios y Safford, en 1594 las autoridades descubrieron cerca de 135 chamanes en la región inmediata a Fontibón, además de unos 3000 ídolos escondidos que se usaban para cultos secretos. Poco después se hallaron en Bosa, otros 10 000 ídolos. También se ordenó, en esas campañas, quemar plumajes tradicionales y prohibir que los indígenas se pintaran

80 Marco Palacios y Frank Safford, *Colombia: país fragmentado, sociedad dividida: su historia* (Bogotá: Planeta, 2002), 94.

81 Alonso de Zamora, *op. cit.* XIV, 145.

el cuerpo⁸². Finalmente, se buscó congregar a los indígenas en comunidades grandes, bajo la vigilancia de un doctrinero y de las autoridades civiles, facilitando así su adoctrinamiento y movilización como fuerza laboral.



Expresión de sincretismo religioso en el altar mayor de la iglesia del convento de Santo Domingo, de Tunja

Por todo ello, Safford dice incluso que el proceso de cristianización indígena durante el siglo XVI en la Nueva Granada avanzó de modo más lento que en otros contextos, como México⁸³. Al final, la evangelización solo llegó a tener éxito relativo entre la población mestiza, que fue haciéndose mayoritaria a partir del siglo XVII, gracias a la progresiva disminución de los indígenas, que desaparecían víctimas de las epidemias, por una parte, y de estrategias conscientes o inconscientes de las mujeres que procuraban evitar matrimonios con los de su pueblo, para asegurar a sus descendientes un mejor destino. Y decimos que el éxito de la cristianización fue relativo,

82 Marco Palacios y Frank Safford, *op. cit.*, 94.

83 *Ibid.*, 92.

porque estudios recientes han venido demostrando cómo el cristianismo en estas tierras se centró, más que en el cumplimiento de los principios evangélicos en la práctica de ritos y expresiones religiosas, que con el tiempo fueron impregnadas de un fuerte sincretismo entre religiosidad popular barroca, cultos amerindios y africanos, produciendo el variopinto panorama religioso que nos ofrecen las distintas regiones de cada país.

Uno de los aspectos que incidió positivamente en el arraigo del cristianismo entre la población indígena y mestiza fue, sin duda, la devoción a la Virgen María, propagada a través del rezo del Rosario y celebraciones festivas multitudinarias y animada por milagros y apariciones, como la de la Virgen del Rosario de Chiquinquirá, en 1586. Esta imagen se convirtió en todo un suceso y en polo de atracción para todo el país y los países vecinos, al punto de insertarse en tradición cultural colombiana.

Y aunque faltan investigaciones sistemáticas, puede afirmarse que sólo hasta el siglo XIX, con los procesos de reestructuración y reorganización de la Iglesia católica neogranadina, llevados a cabo en la segunda mitad del siglo XIX⁸⁴, el catolicismo neogranadino se depuró, en parte, de su sincretismo y consolidó su presencia en el territorio que alguna vez perteneció a los dioses perdidos amerindios.

84 El proceso se conoce como reestructuración y romanización de la Iglesia católica y se llevó a cabo en todo el orbe católico. Consistió en la adopción de un modelo vertical y disciplinado de Iglesia, insistiendo en la uniformidad doctrinal y litúrgica, en la disciplina administrativa, a través de una estructura jerárquica que era dirigida y vigilada desde Roma. Cf. William Plata, «La romanización de la Iglesia en el siglo XIX. Proyecto globalizador del tradicionalismo católico», en *Globalización y diversidad religiosa en Colombia*, Eds., Ana María Bidegain y Juan Diego Demera (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005); Gloria Mercedes Arango, *La mentalidad religiosa en Antioquia. Prácticas y discursos. 1828-1885* (Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 1993); Patricia Londoño, *Religión, cultura y sociedad en Colombia. Medellín y Antioquia, 1850-1930* (Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 2004).

Fuentes primarias

Archivos

Archivo General de la Orden de Predicadores (AGOP) Roma, Italia. Sección XIV.

Archivo de la Provincia Dominicana de San Luis Bertrán de Colombia (APSLB) Bogotá, Colombia. San Antonino, Personajes – Baeza, VIII.

Archivo Secreto Vaticano (ASV) Ciudad del Vaticano. Congregazione del Concilio - Relationes Diocesium, n.º 333.

Impresos

Araujo Vélez, Angelina. *Las órdenes mendicantes en el Nuevo Reino de Granada y Felipe II. Peticiones y mercedes según documentos inéditos del Archivo General de Indias*. Trabajo de Grado. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Historia y Geografía, 1980.

Oviedo, Basilio Vicente de. *Cualidades y riquezas del Nuevo Reino de Granada*. Bucaramanga: Departamento de Santander, 1990.

Zamora, Alonso de. *Historia de la Provincia de San Antonino del Nuevo Reino de Granada*. Caracas: Parra León Hermanos, Editorial Sur América, 1930.

Fuentes secundarias

Acosta, Olga Isabel. *Milagrosas imágenes marianas en el Nuevo Reino de Granada*. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, 2011.

Álvarez Perca, Guillermo. *Historia de la Orden Dominicana en el Perú, tomo I, siglos XVI-XVII*. Lima: (s.e.), 2000.



- Arango, Gloria Mercedes. *La mentalidad religiosa en Antioquia. Prácticas y discursos. 1828-1885*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 1993.
- Arenas Frutos, Isabel y Cebrián González, Carmen. «La Orden Dominicana en el mapa americano del siglo XVII». En Actas del III Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo. Granada, 10-14 de septiembre de 1990. Editado por José Barrado Barquilla. Madrid: DEIMOS, 1991.
- Ariza, Alberto E. *Fr. Bartolomé de las Casas y el Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: (s.e.), 1974.
- _____. *Los dominicos en Colombia, t. 1*. Bogotá: Provincia de San Luis Bertrán, 1993.
- Báez Arenales, Enrique. *La Orden Dominicana en Colombia*. [Inédita].
- Bidegain de Urán, Ana María. *Así actuaron los cristianos en la historia de América Latina*. Bogotá: CIEC, 1985.
- _____, dir. *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*. Bogotá: Taurus, 2004.
- _____. «Sexualidad, Estado, Sociedad y Religión: Los controles de la sexualidad y la imposición del matrimonio monogámico en el mundo colonial hispanoamericano». *Revista de Estudos da Religião* 3 (2005): 40-62.
- Borges, Pedro. *Religiosos en Hispanoamérica*. Madrid: MAPFRE, 1992.
- Caicedo Osorio, Amanda. *Construyendo la hegemonía religiosa. Los curas como agentes hegemónicos y mediadores socioculturales*. Bogotá: Uniandes, 2008.
- Castaño Rueda, Julio Ricardo. *Nuestra Señora del Rosario de Chiquinquirá. Historia de una tradición*. Bogotá: Fundación Editorial Epígrafe, 2004.

- Ciudad Suárez, María Milagros. *Los dominicos, un grupo de poder en Chiapas y Guatemala. Siglos XVI y XVII*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, DEIMOS, 1996.
- Cobo Betancourt, Juan Fernando. *Mestizos heraldos de Dios. 1573-1590*. Bogotá: ICANH, 2012.
- Codina, Víctor y Zevallos, Noé. *Vida religiosa. Historia y teología*. Madrid: Ediciones Paulinas, 1987.
- Echeverry, Antonio. «Por el sendero de la intolerancia. Acercamiento a la extirpación de idolatrías en el Nuevo Mundo en los Siglos XVI y XVII». *Historia Caribe* 21 (2012): 55-74.
- Echeverry, Antonio José y Marulanda, J. *Franciscanismo: Un imaginario tras una utopía en la Nueva Granada del siglo XVI*. Cali: Universidad del Valle, 2008.
- Esparza, Manuel. *Santo Domingo Grande. Hechura y reflejo de nuestra sociedad*. Oaxaca: Carteles, 1996.
- Esponera, A. y Lasseque, J. B. *El corte sobre la roca. Memorias de los dominicos en América (siglos XVI-XX)*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1990.
- Friede, Juan. *Los franciscanos del Nuevo Reino de Granada y el movimiento indigenista del siglo XVI*. Bogotá: (s.e.), 1958.
- _____. *Indigenismo y aniquilamiento de indígenas en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional, Departamento de Antropología, 1975.
- González Mora, Felipe. *Reducciones y haciendas jesuíticas en Casanare, Meta y Orinoco, ss. XVII-XVIII: arquitectura y urbanismo en la frontera oriental del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2004.
- Hertz, Ansel y Loose, Helmuth. *Dominique et les Dominicains*. Paris: CERF, 1987.

- Instituto de Historia y el Departamento de Desarrollo Académico de SECICO. *La América española colonial. Siglos XVI-XVII y XVIII*. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 1996.
- Londoño, Patricia. *Religión, cultura y sociedad en Colombia. Medellín y Antioquia, 1850-1930*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Lopez Rodríguez, Mercedes. *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar. La cristianización de las comunidades muiscas durante el siglo XVI*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2001.
- Macías Domínguez, Isabelo. «Procedencia conventual y regional del aporte de la Orden de Predicadores a Indias». En *Actas del III Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo. Granada, 10-14 de septiembre de 1990*. Editado por José Barrado Barquilla. Madrid: DEIMOS, 1991.
- Mantilla R, Luis Carlos. «La Iglesia católica en Colombia. Entre la tensión y el conflicto». *Credencial Historia* 153 (2002): 3-6.
- Medina, Miguel Ángel. *Los dominicos en América: presencia y actuación de los dominicos en la América colonial española de los siglos XVI-XIX*. Madrid: MAPFRE, 1992.
- Meier, Johannes. «Las órdenes y las congregaciones religiosas en América Latina». En *Resistencia y esperanza. Historia del pueblo cristiano en América Latina y el Caribe*. Editado por Enrique Dussel. San José: DEI-CEHILA, 1995.
- Olsen, Margaret M. *Slavery and salvation in colonial Cartagena de Indias*. Gainesville: University Press of Florida, 2004.
- Palacios, Marco y Safford, Frank. *Colombia: país fragmentado, sociedad dividida: su historia*. Bogotá: Planeta, 2002.

- Plata, William. «La romanización de la Iglesia en el siglo XIX. Proyecto globalizador del tradicionalismo católico». En *Globalización y diversidad religiosa en Colombia*. Editado por Ana María Bidegain y Juan Diego Demera. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. 2005.
- Pollen, J. H. «Supresión de los Jesuitas». En *Enciclopedia católica*. Vol. 1. Editado por Kevin Knight, 1999. Consultada en marzo 15, 2015. http://ec.aciprensa.com/wiki/Supresión_de_los_Jesuitas.
- Reyes Escobar, Constanza. «Cristianismo y poder en la primera evangelización, siglos XVI-XVII». En *Historia del cristianismo en Colombia. Corrientes y diversidad*. Editado por Ana María Bidegain. Bogotá: Taurus, 2004.
- Rivadeneira Vargas, Antonio José. *Los dominicos en Tunja (1551-2001)*. Tunja: Universidad Santo Tomás, 2003.
- Ulloa, Daniel. *Los predicadores divididos. Los dominicos en Nueva España. Siglo XVI*. México: El Colegio, 1977.
- Vargas Lesmes, Julián. *La sociedad de Santa Fe colonial*. Bogotá: CINEP, 1990.
- Volti, Panayota. *Les couvents des ordres mendiants et leur environnement à la fin du Moyen Âge*. Paris: CNRS, 2003

Enviado: 4 de mayo de 2015
Aceptado: 7 de junio de 2015

