

Imaginarios y utopía franciscana en Nueva Granada en el siglo XVI*

Imaginary and the Franciscan utopia in Nueva Granada in the 16th century.

Antonio José Echeverri Pérez
Johannio Marulanda Arbeláez

Resumen

En esta reflexión, como parte del dispositivo crítico conceptual, se observan los conceptos de mitos, utopías e imaginarios desde los cuales se relee, primero, la propuesta de San Francisco de Asís y sus seguidores y, después, se analiza el contexto del siglo XVI y los franciscanos llegados al Nuevo Reino de Granada, en 1550. La reflexión concluye con el contraste de los dispositivos conceptuales y los imaginarios operantes tanto en los frailes misioneros como en las órdenes religiosas españolas, en la jerarquía eclesiástica, la Corona y los nativos del Nuevo Mundo.

Palabras clave: utopías, Franciscanismo, historia de la Iglesia, mesianismo, milenarismo.

Summary

In this reflection myth concepts as well as utopias and imaginary are observed as part of a conceptual analysis. From these, the proposal of Saint Francis of Assisi and

his followers as well as the context of the 21st century and the Franciscans arriving at Nuevo Reino de Granada in 1550 are analyzed. The reflection concludes with the resistance of the concepts and the imaginary operating both on the missionary friars and the Spanish religious orders, in the ecclesiastical hierarchy, the Realm and the natives of the New World.

Key words: Utopias, Franciscan philosophy, history of the Church, mesianism, millerianism.

Introducción

Hoy, cuando prevalece el pensamiento crítico, inaugurado varias veces y varias veces sepultado por la intolerancia y el temor, se supone que no es posible el pensamiento sin preconcepciones ni intereses, que es necesario reconocer esta determinación y, en lo posible, someter el juicio propio a los mismos dispositivos críticos a los que se somete el pensamiento ajeno. Hoy se acepta que no

• Fecha de recepción del artículo: octubre de 2007 • Fecha de aceptación: marzo de 2008.

ANTONIO JOSÉ ECHEVERRI PÉREZ. Magíster en Historia, candidato a Doctor en Historia de América. Profesor tiempo completo, Universidad del Valle. E-mail: aechever@univalle.edu.co

JOHANNIO MARULANDA ARBELÁEZ. Ingeniero Civil, Magíster en Filosofía, Doctor en Sólidos. Profesor tiempo completo, Universidad del Valle. E-mail: jomarul@yahoo.com

* El presente documento es parte del informe final del proyecto: *Dialéctica de las utopías. Del no lugar al lugar perfecto en el imaginario franciscano en Nueva Granada. 1550-1630*, cofinanciado por Colciencias y adscrito al grupo de investigación *Franciscanismo y problemas contemporáneos*.

es posible pensar y juzgar sin juicios previos, ello equivaldría a pensar y juzgar sin conocimiento previo que, en otras palabras, haría imposible el conocimiento. En consecuencia, someter a juicio crítico el pensamiento ajeno es someter a juicio crítico el propio; este ejercicio crítico es sustantivo en la construcción de conocimiento. Este planteamiento epistemológico es imprescindible para abocar el tratamiento de los textos objeto del presente ensayo (fuentes primarias), porque son textos tamizados con rigor por los censores eclesiales de una época inquisitorial. Además, es necesario someter la hipótesis de trabajo a una prueba de realidad, acudiendo a los registros históricos. Sin embargo, ello no obsta para especular con fundamento sobre las posibles inspiraciones del comportamiento de los frailes, la Iglesia y la Corona.

¿Cuál es la representación del Nuevo Mundo que tienen los frailes, la Iglesia y la Corona en la Conquista?, ¿tiene esta representación el carácter de una utopía? En calidad de hipótesis podría afirmarse que el referente común al que acuden los protagonistas europeos está constituido por la Biblia, los renacimientos propios de la época, un imaginario milenarista y mesiánico determinado por el contexto, especialmente por los sucesos mismos del Descubrimiento y la Conquista; además, para los frailes, específicamente las reglas franciscanas y otras disposiciones eclesiales. Para avanzar

en la hipótesis acerca de la existencia eficaz de una utopía en el imaginario de quienes tuvieron la tarea conquistadora, es plausible identificar diferentes fuentes de inspiración bíblica, especialmente referidas a los profetas, la experiencia de Jesús y el Apocalipsis. En otras palabras, sería necesario repasar el gran ciclo del mito judeocristiano de la Creación (Génesis, Paraíso, Pueblo, Profecía), Pasión (Nacimiento, Vida, Resurrección), Apocalipsis y Resurrección en el Reino de Dios, en el marco de la historia de la Conquista y la Evangelización, con el propósito de ajustar la interpretación de la realidad a las representaciones de las utopías.

Imaginario y representación

La psicología de los nuevos tiempos ha recuperado el conflicto como una condición necesaria en las relaciones entre humanos y, al mismo tiempo, lo ha revalorado en sus aspectos más positivos en la construcción de la subjetividad y de lo real. Algo similar pero de inconmensurables complejidades sucede en el encuentro entre culturas –necesariamente conflictivo– a tal punto que la guerra es una de las expresiones más comunes y la paz uno de los anhelos más grandes. Vistos desde el presente, el Descubrimiento, la Conquista y la Colonización conformaron el escenario donde los fantasmas y las máscaras se encontraron cara a cara, procurando cada uno un lugar en la historia, que aún no encuentran a satisfacción.

En la Conquista, los frailes fueron protagonistas sustantivos de la política imperial de la Corona. Vistos desde el presente, fueron instrumento de dominación; vistos desde la época, fueron sacrificados evangelizadores. Esta condición explica algunas de las contradicciones consigo mismos, puesto que tenían sobre sus hombros la tarea conquistadora y la misión evangelizadora, con las consabidas contradicciones que surgen en el momento de realizar una utopía. Ahora bien, para interpretar su condición específica y su mentalidad, sería necesario asumir una posición imposible: colocarse en su lugar y tomar distancia de las determinaciones actuales. Esta dicotomía ineludible es una de



las condiciones propias de la labor de quien escribe historia, para lo cual es necesario reconocer sus obstáculos, algunos menores y otros insalvables.

Ante estas hipótesis y en referencia a la Conquista, cabe preguntarse si es posible conocer, explorar, conquistar un nuevo territorio, encontrar a un otro humano, con el "espíritu en blanco" y sin juicios previos. El científico y el artista, el conquistador y el administrador imperial, también el filósofo y el artesano, con mayor razón el teólogo y el religioso, sólo pueden construir lo real y sus objetos proyectándose e identificándose, poniendo en operación un imaginario que los determina activa y eficazmente; con mayor razón el fraile que conoce la "Verdad", la que fue y la venidera, la eterna, más aún cuando su misión existencial es la promulgación e inculcación, a cualquier precio, de la "Verdad Eterna, Única y Divina", incluso si cuesta su vida y la ajena. ¿Qué trae en el imaginario un conquistador o un fraile cuya misión es convertir el bárbaro a la sujeción de la Corona o a la "Verdad"? ¿qué puede esperarse de un "Iluminado", portador de una "Verdad Revelada"?

Mito y utopía

Allí donde se encuentra el sujeto, existe sólo por el sistema simbólico que lo posibilita: lealtad y dinero, sociedades y promesas, partidos e instituciones, tolerancia y violencia, amor y soledad, dioses, familia y propiedad, son sistemas de símbolos con capacidad para operar, conferida por sí mismos a través de sí mismos (Garagalza, 1990). La experiencia del mundo se construye sobre la base del texto que lo posibilita. La realidad natural se estructura según la lógica y la causalidad; la realidad social, según el relato y la dramática. En ambas rige una matriz común impuesta por la lengua y por *mythos*, esquemas y arquetipos bajo un imaginario y una dramática. Natura y cultura son construidas. El pensamiento no representa el mundo sino una experiencia, la propia, denominada lo-real. El mundo es, lo real es construido. El lenguaje sería una de las estructuras organizadoras de la experiencia y

constructora de realidades, textos y artefactos a partir de realidades igualmente construidas, no desde la percepción neta de un mundo-en-sí, sino construidas a partir de otras. El ser construye lo real y a sí mismo, como lo real en el mundo.

Es reconocida, empírica e históricamente, la extraordinaria similitud y analogía entre los mitos y las utopías de culturas distantes en el tiempo y el espacio, que sólo encuentran explicación si se las entiende como representaciones espontáneas inconscientes, resultado de disposiciones comunes a todas las culturas y debidas a la condición de humanidad. En este caso, no se trata del inconsciente personal sino del colectivo, pues sus formas o estructuras de posibilidad—más que contenidos—van más allá del individuo, en cuyo caso sólo dan cuenta de una situación particular. El inconsciente colectivo (Jung, 1997) se refiere no a lo que se ha vuelto inconsciente por haber sido olvidado, porque la conciencia se ha retirado de sí o porque lo ha reprimido, sino a todo aquello que es propiamente inconsciente y se ha convertido en síntesis de las vivencias de la humanidad en cada sujeto y que se realiza como posibilidad de representación común. En ese orden de ideas, la utopía corresponde más a una proyección inconsciente de un deber ser que a una construcción estrictamente racional, tiene más carácter estético y ético que científico.

De otra parte, el mundo está allí, independiente de la voluntad, sin embargo el sujeto se relaciona activamente con él y construye una imagen—presente o futura utópica—que considera como el mundo pero que proviene exclusivamente de sí mismo, proyectándose de modo especial, pues se trata de proyecciones comunes en todas las culturas de todos los tiempos que se explican con la hipótesis de los arquetipos como posibilidad o disposición de representación (Jung, 1997). Es necesario enfatizar que no se trata de representaciones o contenidos heredados sino de disposiciones o estructuras inconscientes que posibilitan representaciones similares, residuos de las experiencias recurrentes de la humanidad construidas al mismo tiempo con la vida. Sin embargo, el mito y la utopía son manifestaciones arquetipales en culturas

concretas y específicas, y en ese sentido determinadas culturalmente, realizando, de acuerdo consigo mismas, la simbolización particular de las estructuras arquetípicas universales en cada situación cultural particular. En toda utopía como en todo mito habría una estructura arquetipal subyacente.

Entre mito y utopía se presentan las similitudes y diferencias de los elementos constitutivos de una unidad. Hasta el momento se ha hecho notar una diferencia: el mito se refiere al pasado en sentido escatológico y la utopía al futuro en sentido sociológico; además la utopía parece hacer una mayor referencia al presente que el mito, como si la utopía asignara sentido al camino del presente que, a su vez, adquiere sentido por la utopía misma. Así, la utopía sería un motor permanente del presente. Desde otro ángulo, no podría afirmarse que los indígenas no tuviesen utopías por encontrarse en un determinado estadio del desarrollo político y social, en cuyo caso el mito era a su vez la utopía. En ese orden de ideas, sería necesario formular los presupuestos sobre los que se funda la vinculación estrecha entre ambos conceptos. Un planteamiento al respecto puede formularse, si se parte del principio de que la utopía obedece primordialmente al interés de los grupos sociales que pueden imponerse hegemónicamente al conjunto social a partir de lo cual cada individuo y la sociedad en su conjunto prefiguran sus ideales de futuro. En contraste, puede decirse que el mito es anónimo, nadie se proclama autor de un mito como sí de una utopía, por ello tiene fuerza social cohesionadora. El mito puede fundar la convivencia social aunque luego un grupo lo asegure para mantener la cohesión; por ello las dificultades para imponerla, pues encuentra oposiciones y competencias. Mito y utopía, ambos modelan lo social, pero el mito asegura en mayor medida la cohesión porque funda los presupuestos simbólicos, mientras la utopía propone un modelo en medio de tensiones e intereses y por ello necesariamente conflictivo.

En cualquier caso, la historia juega un papel referente de legitimación como condición de arraigo en hechos y datos interpretables en el marco del mito y la utopía; además

la historia provee tanto al mito como a la utopía de la racionalidad que exige la época; mito y utopía son sometidos a la necesaria racionalización de la historia como referente de legitimación, pero al mismo tiempo, la historia es construida e interpretada desde el mito y la utopía. El problema objeto consistiría, entonces, en la pregunta: ¿desde qué racionalidad histórica se lee en el siglo XVI el mito fundante de la utopía franciscana ante el evento del descubrimiento?, por supuesto se trata de un problema de encuentro traumático y conflictivo entre imaginarios.

En el caso del mito judeocristiano ¿de qué utopía se trata?: ¿el Paraíso?, ¿Jesús?, ¿el Reino de Dios?; tal vez sean Jesús de Nazareth o Francisco de Asís, los casos paradigmáticos para concluir que "la vida hay que vivirla como la vivo yo, por ello la utopía soy yo, pero tú eres libre de hacerlo"; en el caso de la Conquista—aunque en los frailes franciscanos se tratase de un planteamiento similar— vino acompañado de un elemento distinto "la vida hay que vivirla como la vivo yo, por ello la utopía soy yo, pero tú no eres libre de hacerlo, por ello es legítimo el uso de la fuerza que te obliga a seguirme e imitarme y a destruir tus ídolos, soy la Verdad y la Civilización, además soy Profeta y anuncio el Reino de Dios: mi mito y mi utopía".

Francisco de Asís

Hace más de ochocientos años, un joven habitante de la ciudad de Asís rompía con los valores, modos de pensar y sentir predominantes en la naciente sociedad burguesa de su tiempo. Este joven abjuró de la codicia y la violencia, del poder soberbio dominante. Quiso ser pobre para alcanzar un nuevo modo de vida. A pesar suyo, propuso los cimientos de una comunidad fraterna que no acumularía riqueza ni poder instrumental. Quiso una fraternidad signada por la libertad, porque el origen del poder era comunitario, sin jerarquías ni pretensiones de dominación, lo cual implicaba una actitud de servicio, aceptación y desprendimiento. Su carisma profético retomado de las vertientes que venían de Nazareth se enmarcó en la acción concreta pacífica y en el testimonio,

porque su propuesta no admitía promesas ni aplazamientos, era necesario vivirla en ese mismo momento. En pocas palabras, Francisco de Asís bosquejó con su testimonio de vida una utopía que signaría la misión de algunos de sus seguidores y que, como contrapunto, sería el referente de posibilidad de otras realidades sociales diferentes a las que se gestaron entonces y que predominan hasta el presente.

Francisco de Asís, supera a los hombres de su época en cuanto mira hacia las fuentes y recupera el ideal propuesto por Jesús de Nazareth: la utopía de la fraternidad y el servicio bajo la promesa del Reino de Dios en la tierra. Pero va más allá, prefigura el futuro colocándolo en presente y en sí mismo, él vive la promesa, vislumbra la posibilidad del Reino y actúa, no lo posterga ni lo anuncia, afirma su realidad con su testimonio como posibilidad cierta de recobrar aquella Verdad ética perdida. Para Francisco de Asís la Verdad no es un cuerpo de ideas ciertas o verdades lógicas arquitectónicamente elaboradas hasta conformar un "*novum organum*" aristotélico; la Verdad en Francisco de Asís es un concepto existencial plerórico de contenido material, pues la Verdad es la posibilidad de una vida "verdaderamente vivida", consistente en el reconocimiento de la dignidad, el valor de la existencia humana, la hermandad universal: la hermandad entre la naturaleza, el prójimo, el Otro, a quienes debemos nuestra propia condición de humanidad. Para Francisco de Asís, la utopía es necesaria y posible en el presente existencial de cada uno pero requiere recuperar la libertad, una nueva libertad.

Francisco de Asís quiere vivir literalmente el Evangelio, "sin glosa", y esto lo hace trasgresor de una interpretación impositiva de la religión, que pregonaba lo institucional sobre lo personal, la obediencia ciega de una fe reinterpretada desde los cánones del magisterio de la Iglesia, a una fe como opción personal de vida, en entrega incondicional a Dios en fe y sin propio. Francisco de Asís, quiere "reparar" la iglesia de su Padre Dios, por eso se remite al Evangelio como la regla fundante de su comunidad en fraternidad, sin propio y en castidad (Regla). El primer capítulo de la Primera Regla es nodal en la

comprensión del ideario de Francisco de Asís, es su punto de partida. ¿Qué valora Francisco de Asís? y ¿cuáles son sus argumentos? El primer ideal franciscano alude a una estructura de relaciones en la que priman los elementos que constituyen comunalidad: obediencia a una autoridad y ningún apego material ni carnal. Tomando como referencia el testimonio franciscano, se entiende que la autoridad reside en el colectivo como acuerdo y aceptación de un presupuesto ético que es necesario acatar. La autoridad no emana de un poder externo a la comunidad, sea la jerarquía política o eclesial. Este planteamiento sobre la autoridad muestra otra faceta de su propuesta ética: la humildad. De otra parte, el desapego como condición de libertad. Además, en Francisco de Asís la libertad no está asociada al poseer y el poder, no se trata de la capacidad de realizar el deseo porque la riqueza y el mandato sobre los demás permiten realizarlo. La libertad en Francisco de Asís es libertad para ser humano, para realizarse como criatura. Las ataduras a la propiedad material son condición de esclavitud, por ello exigen la renuncia a la posesión mas no a su disfrute como realizaciones de humanidad.

Francisco de Asís y su primera comunidad responden vivencialmente a las preguntas: ¿cómo construir un mundo distinto al que veían y vivían?, ¿cómo vivir el Reino de Dios anunciado en Nazareth? Esta es su utopía, aunque pocos hermanos la comprendieron. Conviene recordar que en la Edad Media todo acto humano tiene como referente imprescindible a Dios; crear una comunidad en "obediencia, sin propio y en castidad", es procurar una "utopía", un lugar perfecto, vivido en el momento mismo no en el futuro, ahora y no después de esta vida. Caminar hacia la "utopía" es vivirla aquí ahora, no es evadir el mundo en que se vive para buscar un paraíso ultramundano. Se trata de una severa crítica de la realidad y una fuerte exigencia para ser consecuente con el deber ser. La condición de principio es una negación de sí mismo: "obediente", "sin propio" y en "castidad". Sólo desde la propia negación es posible construir un nuevo ser, en función del otro y lo otro y no de sí mismo, a partir de la comunidad y no de la yoidad. Se trata

de una exigencia radical de fraternidad. Esta es una de las características franciscanas, su radicalidad, pues su época así lo exigía y justamente esa radicalidad permite que su pensamiento continúe vigente. Por ello (Celano, 1229), su biógrafo, lo llama “hombre del siglo venidero”.

La posibilidad del cambio radical y utópico propuesto en el Evangelio en una Edad Media distanciada, en la práctica y el pensamiento, del referente evangélico y de la experiencia de las primeras comunidades cristianas, hacen que Celano, al referirse a Francisco de Asís, lo presente como “un hombre nuevo” anticipándose en el sentido de considerarlo anunciador de un nuevo mundo. Habría que esperar quinientos años para que apareciera un Nuevo Mundo donde fuese posible la utopía franciscana. La utopía franciscana podría vivirse en ese presente pero demandaría una conversión hacia una nueva estructura de relaciones que permitiesen un nuevo modo de vida en ese aquí y ahora. Para Francisco de Asís no se trataba de esperar cambios en el futuro sino que, teniéndolos en mente, él mismo cambió haciendo de su vida un testimonio; de ese modo, su espiritualidad ofreció a la humanidad una vertiente nueva de realización. Esta exigencia encaminada a la acción y a la transformación personal y social, caracteriza la utopía franciscana a diferencia de otras. Sin embargo, hoy como entonces, son más fuertes las realidades humanas que pesan en el momento de decidir sobre las esclavitudes, por ello muchos hermanos prefirieron y prefieren el poder, la propiedad y la gloria, a la obediencia jerárquica, distanciándose del espíritu del Inspirador.

Reinado de Dios y Evangelio

Los franciscanos observantes de la familia ultramontana, llegados al Nuevo Mundo en el siglo XVI provenientes de la península, son herederos de una tradición bíblica milenarista que profetiza el encadenamiento del Diablo: “*Vi un ángel que bajaba del cielo con la llave del abismo y una gran cadena en la mano. Este ángel sujetó al dragón, aquella serpiente antigua que es el Diablo y Satanás y*

lo encadenó por mil años. Lo arrojó al abismo, donde lo encerró, y puso un sello sobre la puerta para que no engañara a las naciones hasta que pasaran los mil años, al cabo de los cuales habrá de ser soltado por un poco de tiempo” (Apocalipsis 20. 1-3).

La visión del Apocalipsis narra, inmediatamente después, que el Diablo fue soltado y saldrá a engañar las naciones del mundo: “*Cuando hayan pasado los mil años, Satanás será soltado y saldrá a engañar a las naciones de todo el mundo...*” (Apocalipsis 20, 7-9), en la perspectiva franciscana, ese Diablo se había refugiado en el Nuevo Mundo. En el capítulo siguiente, del Apocalipsis, viene la “visión” que da la perspectiva utópica del milenarismo: “*Después vi un cielo nuevo y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra habían dejado de existir, y también el mar. Vi la ciudad santa, la nueva Jerusalén, que bajaba del cielo, de la presencia de Dios. Estaba arreglada como una novia vestida para su prometido. Y oí una voz que venía del trono, y que decía: Dios vive ahora entre los hombres. Vivirá con ellos, y ellos serán su pueblo, y Dios mismo estará con ellos como su Dios*” (Apocalipsis 21, 1-3).

Gracias a la corriente de los espirituales que conmociona desde el inicio su congregación religiosa, estos hermanos vienen cargados de expectativas mesiánicas, de celo por la observancia de la regla de Francisco de Asís, por volver a la Iglesia primitiva y temerosos del Diablo. Las utopías clásicas del Renacimiento tienen en común sus bases culturales, fundamentadas en el humanismo clásico y el pensamiento bíblico y evangélico. Puede decirse que el pensamiento bíblico fue la inspiración de los utópicos renacentistas. En el Antiguo Testamento, aparte de la descripción del paraíso terrenal como un lugar bello, pacífico, armonioso y abundante, son muchas las referencias posteriores a un reinado de paz y justicia, a una nueva tierra paradisíaca, posible sólo sí, como decían los franciscanos: “*el conocimiento del Señor llena todo el país: En todo mi monte santo no habrá quien haga ningún daño, porque así como el agua llena el mar, así el conocimiento del Señor llenará todo el país*” (Éxodo 3).

De acuerdo con lo propuesto en el ideal franciscano se produciría un nuevo Éxodo comprendido como experiencia fundamental de constitución de una fe, en el que un pueblo creyente conducirá al pueblo israelita hacia una nueva tierra prometida, paradisíaca. Unida a esta idea de Éxodo, aparece también la idea de un Mesías que volverá para conducir al pueblo de Dios hacia su salvación y felicidad totales, son múltiples las citas en este sentido que fundamentan estas cosmovisiones. En el siglo I una nueva utopía había sido formulada: *“Todos seguían firmes en lo que los apóstoles les enseñaban, y compartían lo que tenían, y oraban y se reunían para partir el pan”* (Hechos 2, 42). Ciertamente se trata de la descripción de la Iglesia, terrena pero ideal.

El eje articulador de estas perspectivas es la posibilidad de construir el Reino de Dios en las nuevas tierras: *“Habrá un Rey que reinará con rectitud y gobernantes que reinarán con justicia”* (Isaías 4, 2; 9, 1-7; Salmo 2 y Salmo 110). Para los primeros franciscanos llegados a ese Nuevo Mundo, la interpretación del sentido del Descubrimiento no puede ser distinta, si se tiene en cuenta lo hostil y difícil que resultaba para estos hombres esta penitente aventura y lo prometedora que resultaba. Unas tierras desconocidas e incomprensibles, habitadas por el Diablo, sin matolonaje, en la más extrema pobreza, frente a lenguas muy diversas e ignoradas y para acabar de completar, en conflicto permanente con sus coterráneos conquistadores.

Franciscanos en Nueva Granada

La historia franciscana en el Nuevo Reino de Granada durante la segunda mitad del siglo XVI y la primera treintena del siglo XVII, deja a primera vista la penosa impresión de que en aquel ambiente hostil y lleno de contrariedades en que nació y se desarrolló la institución provincial, mal pudo echar raíces la tarea evangelizadora y el proyecto de construcción del Reinado de Dios que tenían entre manos los religiosos como objeto primordial de su acción.



Sin embargo, la documentación que ilustra dicha historia emerge de un contexto en el cual prevalece el género de denuncias, recusaciones y quejas, pero donde brilla por su ausencia el reconocimiento de las realizaciones positivas y de las reflexiones teológicas que surgían de su acción pastoral. Corresponde, pues, desentrañar en qué medida, detrás de tal ambiente de conflicto, nació y pudo recorrer sus primeros pasos la primitiva comunidad de Nueva Granada, la utopía mesiánica proveniente de la península ibérica, en la parte considerable que le correspondió a la Provincia Franciscana. Pero este balance sólo resulta objetivo si se tiene en cuenta que el antagonismo que dio origen a aquella problemática de los frailes con el gobierno civil, con los encomenderos, con los obispos, con el clero secular y aún entre ellos mismos, que aparece como la tónica dominante de todo el período, no fue más que la barrera de obstáculos que tuvieron que superar, precisamente para poner por obra, la misión religiosa que los había sacado de España y traído al Nuevo Reino.

Como expresa la explicación de las razones y propósitos por las cuales llegan al Nuevo Mundo:

“...y ya en esta de este Nuevo Reino, pues apenas llegó a las orejas de España y de estas dos religiones su descubrimiento, cuando se alentaron ambos a una a volar desde aquellos reinos, y como veloces querubines pasar

sobre las aguas del anchísimo océano para venir a tocar con ellas a estas últimas paredes de su madre, donde haciendo asiento, fuesen con su doctrina sacando de entre las garras de Satanás a los que en oscurísimas tinieblas de idolatría tenía ciego tanta inmensidad de infieles, reduciéndolos a las luces de la Ley Evangélica” (Simón, 1981).

Los siguientes testimonios muestran, de modo sumario, algunas manifestaciones de los imaginarios y las utopías que se encontraron en los escenarios del Nuevo Mundo hace quinientos años. Cada actor trajo consigo lo suyo verdadero y encontró lo ajeno falso, no podía ser de otro modo, como no son de otro modo los conflictos del presente. A pesar de todo, el mito bíblico del paraíso terrenal y el mito clásico de la edad de oro que confluían en el Nuevo Mundo, dieron origen al mito del “buen salvaje” que ejerció una profunda influencia cultural en la Europa de entonces. La idealización que se confirió a la condición “primitiva” de la humanidad, influyó no sólo en las manifestaciones artísticas sino en el interés por la investigación del estado de naturaleza, y contribuyó a la hipótesis roussoniana de un originario estado natural presocial pero racional, en el que sería necesario buscar los fundamentos del derecho y del pacto del que nace la sociedad política. Los franciscanos llegados a América, hombres de su tiempo e inmersos en este imaginario, serán influenciados de similar forma por el milenarismo de Joaquín de Fiore, por el humanismo de Erasmo de Róterdam y por un mesianismo alimentado por el judaísmo y los conversos presentes en la sociedad ibérica en el siglo XV y XVI. Estas perspectivas se acentuaron por la presencia de genoveses en la provincia de Andalucía que trajeron desde Italia una expectativa milenarista. Finalmente, debe resaltarse la continua presencia árabe y la religión islámica que durante ocho siglos en la península contribuyó a una cultura de similares características mesiánicas.

El utopismo mesiánico consiste en saber que Él vendrá, que el Mesías Salvador es una realidad tangible. Para la Corona era una posibilidad real en su nuevo territorio y el Imperio debería preparar a la humanidad conocida para ello; para los franciscanos

las consignas “primitivas” de Francisco de Asís eran posibles en América y los indios constituirían una cristiandad ejemplar que permitiría la venida del Señor; de ahí la posibilidad de realización de su utopía en el seno de la Iglesia indiana, que sería el lugar perfecto para la esperada llegada del Mesías, en procura del Reinado de Dios. El “Mundo Nuevo” ofrece a estos franciscanos reformados de la península, la estupenda posibilidad de comenzar en América, lejos de la Europa “pecadora” y “perdida”, la construcción de una Iglesia “apostólica y pobre” como la de los primeros tiempos, la de los inmediatos seguidores de Jesús, cuyo ideal coincide con las metas originales de la Regla de Francisco de Asís. Los religiosos seguidores de Francisco de Asís, revivieron el sueño de implantar una Iglesia y una sociedad pobres; junto a los indígenas que emulaban esa condición de pobreza, descubrieron en ellos los valores que Francisco de Asís practicó; por ello su objetivo fue una Iglesia indiana según el modelo apostólico, para el que la pobreza es un componente fundamental. El ideal franciscano asume los rasgos de lo que para el catolicismo es la experiencia fundante de las primeras comunidades del siglo I a pesar de tener ante sí un eterno problema, central para la culminación de esta tarea: la presencia del Diablo que se encontraba refugiado en estas tierras después de haber sido expulsado de la península; esta realidad exige una condición ineludible para la construcción del Reino de Dios: extirpar las idolatrías y expulsar al Diablo.

Pedro Aguado

En la dedicatoria al Rey, fray Pedro Aguado se caracteriza a sí mismo ante el Soberano y caracteriza al indígena (Aguado, 1956):

“... pues con ella yo no pretendo sino hacer lo que debo como cristiano y fiel servidor de V. M.; porque en el discurso de quince años, los mejores de mi vida, que me empleé en la predicación y conversión de los idólatras, que como bestias vivían en el Nuevo Reino de aquellas Indias en servicio del demonio, entendí por muchas cédulas que vi de V. M. el celo que tiene tan católico del aprovecha-

miento y conversión de aquellas ánimas, con el cual no solamente provee de personas eclesiásticas y seglares, para que las unas en el ministerio de la justicia y las otras en el de las conciencias, pongan en ejecución lo que con tanta cristiandad y tan costosos medios V. M. procura, que es la multiplicación de los cristianos y aumento de la Iglesia, y fe de ella; he visto también que con mucho cuidado muchas veces ha enviado a mandar le avisen de los ritos, y ceremonias y sacrificios con que aquella gente por industria de sus jeques y mohanes sirven a los demonios como a sus dioses, y las demás cosas que pasan en deservicio de Dios y desacato de la corona real, para proveer en ello lo que convenga a la gloria de Dios nuestro Señor y al servicio de la majestad católica..." (Aguado, 1956).

En esta corta declaración, como en cientos de ellas, se expresan los imaginarios a propósito de asuntos relevantes en una tarea común. Para Pedro Aguado, en la tarea de multiplicación de la cristiandad y el fortalecimiento del Reino y la Iglesia, de un lado se encuentran V.M. y los frailes, y del otro los salvajes y el demonio. Agrega Aguado, declarando los motivos de sus escritos:

"...por el amor que tengo a mi propia patria, que ha sido la que con tanta franqueza, como madre, ha proveído al Nuevo Mundo de gente que, por fuerza o por industria, ha traído a los moradores que en él como bestias vivían en servicio del demonio, unas veces con armas, otras veces con doctrina al conocimiento de Dios y al yugo de la fe..." (Aguado: 1956, pp., 110-111)

Complementa fray Pedro la exposición de los motivos y medios de la Madre Patria para luchar contra el Diablo en estas tierras por el bien y salvación de los propios mediante los recursos soberanos del adoctrinamiento y la fuerza. ¿Qué imagina el fraile?, ¿cómo se representa a sí mismo, a la Corona, a la Iglesia, a los nativos y a los dioses y demonios? Él y su señor soberano son los portadores de una verdad social y ultramundana que debe ser sembrada por la vía de la seducción evangelizadora y la reducción política y militar. ¿Para qué? Para instaurar un modelo de sociedad y de vida, un modelo de comportamiento

social y culto que se ajuste a la Palabra y la utopía. Independientemente del modelo de Reino de Dios que opere en su imaginario, el fraile aspira a un Reino de Dios que supone comparte con la Corona y la Mitra.

Pedro Simón

El franciscanismo del siglo XVI pretendía regresar a los orígenes en el sentido profético, porque la Iglesia de los siglos XV y XVI había abandonado ese rol. Ante los franciscanos aparecía la posibilidad del Nuevo Mundo como el lugar para una nueva Iglesia con un nuevo profetismo. Los franciscanos observantes del siglo XVI herederos de una perspectiva milenarista, consideran el Nuevo Reino de Granada como un lugar propicio para la venida del Mesías y la instauración del Reino de Dios. Este lugar que, como pocos, reunía todas las condiciones, sin los pecados de Europa, con la inocencia propia de estas gentes, era –sin embargo– tierra habitada y dominada por el Diablo; por tanto es necesario extirparlo y organizar el pueblo sin su influencia para construir el Reino de Dios. Pero, si estas gentes no tienen alma (la bula *Sublimis Deus* de Pablo III 1537) no es posible evangelizar, por consiguiente es necesario demostrar que la tienen, que son un pueblo elegido pero abandonado y que con ellos el Mesías se hará presente.

En varios pasajes pondrá de relieve dos rasgos que caracterizan la feliz condición de los indios: uno relativo a su organización social, el comunismo de los bienes; el otro, propio de cada individuo, la cordura y el valor personal; ambas condiciones básicas de cualquier utopía. Del examen de los poblamientos se concluye que los aborígenes y los europeos pertenecen a la misma "familia", el origen divino se debe al mismo Dios y el terrenal a los mismos patriarcas, entre ellos Noé y las doce tribus de Israel, aunque se trate de pueblos perdidos, extraviados, distanciados de Dios que pueden volver a ser lo que originalmente fueron. En este caso, el asunto no es tener o no alma sino desandar el camino de la idolatría hasta la Ley de Dios y la luz del Evangelio.



La conquista de cuerpos y almas exigía la expulsión del paraíso de todo lo que tuviese visos de satánico. Así lo comprendió Ginés de Sepúlveda, adalid teórico de la monarquía castellana. El clérigo cordobés, en su famosa *Democrates alter* (1547), interpretó que no sólo los indios no vivían en *“aquel pacífico reino de Saturno que fingieron los poetas sino que, por el contrario, eran unos bárbaros destinados a ser siervos por naturaleza, cuyo sojuzgamiento era plenamente legítimo”* (Sepúlveda, 1979). La violencia conquistadora transformó rá-

pida y convenientemente al “noble salvaje” en un ser “naturalmente” vago y vicioso, melancólico, cobarde, embustero, holgazán, idólatra, libidinoso y sodomita. Bartolomé de las Casas combate vehementemente estas opiniones.

El requerimiento contiene, paradójicamente, algunos elementos básicos para la construcción de una utopía: La hermandad fundamento de la fraternidad, pues todos somos hermanos hijos del mismo Dios, declaración que viene de la más genuina vertiente franciscana; la jerarquía, necesaria para la construcción de un imperio, en este caso de un Reino, que procede de la representación del mundo estratificado de la Corona y la Mitra, mas no propiamente de Francisco de Asís; el fundamento divino del poder terrenal, que procede de la representación mítica del origen de los poderes terrenales que van desde la divinidad hasta el soberano, pasando por el pontífice; la obediencia y la humildad como condición no sólo para el buen gobierno sino para la salvación de las almas; y, por consiguiente, la aceptación de la voluntad del soberano como palabra de inspiración divina para la construcción del Reino so pena de la sanción legítima y severa. El Reino tiene inspiración divina, su estructura es jerárquica (Iglesia, pontífice, soberano, predicadores y militares) y la promesa es la libertad, el respeto, la paz o, en caso de desacato, la guerra, la esclavitud y la muerte, por culpa del súbdito.

Se concluye, entonces, que uno de los propósitos más importantes del requerimiento consiste en ofrecer legitimidad y legalidad a las acciones conquistadoras y evangelizadoras. Ambas condiciones permiten salvar la conciencia de la Corona, de los capitanes, encomenderos y sacerdotes. Sin embargo, ¿por qué es necesario salvar la conciencia? Porque hay conciencia de la extrema gravedad de las acciones conquistadoras y la magnitud de la violencia que implica. De otra parte, el requerimiento también expresa el triunfalismo con que viene la Iglesia luego de derrotar a los moros y judíos, encontrándose con una nueva realidad en la que también es necesario imponer la fe y el vasallaje con la misma fuerza y argumentación. Como en

otras noticias, Simón, parece hablar por boca ajena, especialmente a través de los voceros de los indios al responder al requerimiento. Los acontecimientos relatados no son vividos directamente por Simón, se trata de crónicas recogidas de versiones ajenas. Además, Simón coloca en boca de los indígenas un discurso que no es propio de ellos, quiere expresar su opinión por interpuesta persona. La lógica del pregonero no es la de los nativos y ello puede mostrarse en diferentes apartes, pues hacen referencia a Dios (el Dios de los españoles que no es el suyo) como quien los creó, dicen de la tierra como suya en un concepto de propiedad que no es indígena sino conquistador. Simón es un cronista y como tal debería ser neutral pero no puede, el requerimiento no alcanza a salvar su conciencia y por ello los indios en su crónica dicen lo que desde su condición no podrían decir porque recurren a la lógica y a los argumentos del español. Además, tanto la respuesta del pregonero como la reiteración inútil del requerimiento muestran que se trata de una farsa, que es una diligencia inútil, sin eficacia persuasiva. De este modo Simón condena la actitud y la acción del conquistador y del encomendero y pide el resarcimiento como condición para la paz, pues los indios tenían buenos argumentos para una guerra justa. El relato de Simón deja entrever la existencia de derechos exigibles apoyados en buenos argumentos. Simón no condena explícitamente la guerra contra los indios porque son idólatras y pecaminosos pero se entiende que este no es un punto de partida que justifique la guerra pues si no se les quemaran las casas ni se esclavizaran sus mujeres e hijos podrían ser evangelizados y asimilados a la Corona como buenos hijos de Dios que son. En ese caso la evangelización hubiera sido posible por vías pacíficas o con menor resistencia y hubiera sido posible construir la utopía.

Los misioneros

El comportamiento de los misioneros franciscanos que arriban al continente americano durante el siglo XVI, no será una conducta espontánea y coyuntural; responderá a una posición histórica. Su opción a

favor de los indios, la organización social que adoptan para los pueblos misioneros que fundan el modelo de Iglesia que tratarán de plasmar en el Nuevo Mundo, todo ello se inscribirá dentro de las más caras tradiciones franciscanas. Tomar partido por los pobres y oprimidos, compartir la vida de los marginados, la comunidad de bienes, el rechazo a la violencia, descartar para la evangelización el poder coercitivo, querer una iglesia de acuerdo con los parámetros de la comunidad apostólica primitiva y un estilo de vida no basado en la producción y el consumismo son, efectivamente, rasgos predominantes de la alternativa franciscana. Si el proceder de los frailes en la América de la Conquista se compara con la respuesta que en la Europa del siglo XIII dieran los franciscanos, se constatará cómo, a pesar del tiempo y las circunstancias, ambas actitudes se corresponden.

Los franciscanos que llegan a América, no sólo traen en su corazón los viejos ideales de su Orden sino también las ideas que, tributarias de estos ideales, circulaban en la Europa de entonces. El Humanismo renacentista será teñido en muchas de sus vertientes por la atmósfera de renovación franciscana que por esos tiempos se respiraba. Los franciscanos observantes llegados a Nueva Granada antepusieron como condición para su trabajo, el derecho a una vida libre de los indios, en consonancia con su dignidad humana, recalando la ilicitud de imponerles cualquier tipo de servicio personal que implicase alguna forma de esclavitud. Son diáfanos los testimonios en este sentido. Cuando fray Jerónimo de San Miguel y fray Juan de San Filiberto denunciaban el trabajo de remeros del Magdalena a que eran sometidos los indios, véase lo que dice el segundo: *“...que los envían al desembarcadero y a otras partes por cargas y les llevan el precio de su trabajo y no les dan nada ni aún, apenas maíz crudo que coman en el camino y los traen con canoas cargadas doscientas leguas por el río arriba y no se lo pagan y les dan muy mal de comer. Porque si se lo pagasen y les diesen bien de comer, los indios se holgarían de ganar algo para llevar a sus casas”* (AGI, 1550).

Y proclamaban que este suplicio superaba al que hacían “sufrir los mahometanos a los cristianos”; concluían que mientras no se impidiese absolutamente tal opresión, era inútil tratar de inculcar el amor cristiano en el corazón de los naturales. Hay en fray Jerónimo de San Miguel denuncias muy fuertes, comparables solamente con el sermón de Montesinos o las crónicas de Bartolomé de las Casas:

“...No haría yo lo que debo, ni cumpliría con lo que a mi conciencia conviene, si no diese cuenta a vuestra real alteza de lo que toca a los tratamientos de los naturales. Y primeramente quiero decir que en este reino, aunque es poca la tierra, se han hecho tantas y tan grandes crueldades, que si yo no las supiera de raíz y tan verazmente, no pudiera creer que en corazón cristiano cupieran tan crueles y fieras inhumanidades. Porque no hay tormento tan cruel ni pena tan horrible que de estos, que de muy servidores de vuestra alteza se precian, no hayan experimentado en estos tristes y pobrecitos naturales, porque unos los han quemados vivos, otros, les han con muy grande crueldad les han cortado manos, narices, lenguas y otros miembros; otros, es cierto haber atracado gran número de ellos, así hombres como mujeres; otros, se dice, que han aperreado indios y destetado mujeres y otras crueldades, que en solo pensarlo tiemblan las carnes a los que algo de cristianos tienen. Estos son, los servicios que acá a vuestra alteza se hacen y por las cuales piensan en ser remunerados” (AGI, 1550).

No sólo se encuentran estas denuncias al inicio mismo de la provincia, siendo todavía custodia; también al ser ya una provincia madura, en el año de 1575, cuando fray Pedro Aguado alertaba, en su memorial, al Consejo de Indias, sobre las cosas que impedían cualquier fruto de la doctrina cristiana y señalaba entre éstas la excesiva carga de tributos a que eran obligados los indios y el oneroso peso de los servicios personales; decía categóricamente que sin una prohibición drástica de tales cosas, “*ni los infieles se convertirán, ni los convertidos aprovecharán ni aún hay para que vayan personas eclesiásticas que los enseñen*” (AGI, 1575).

Posteriormente, en 1582, cuando fray Pedro de Azuaga escribía con angustia al Rey que “*yo tengo grande escrúpulo de conciencia de ver cuán poco fruto hacen los religiosos en las doctrinas ni se espera hacer*” (AGI, 1582), inmediatamente agregaba la razón por la que no se cumple la prohibición acerca de los servicios personales y la mucha sujeción en que tienen los encomenderos a los indios. Avanzando en enérgica defensa del indio, el padre Azuaga en su denuncia sintetizará la afligida situación de los naturales en el siguiente texto:

“Lo primero y principal que es el principio de su aprovechamiento es, que totalmente se quite el servicio personal de estos naturales, porque no hay esclavonía en el mundo semejante. Son tantos los servicios en que los ocupan en las sementeras y criar ganados de sus amos, que no les queda tiempo para hacer sus labranzas ni para tejer una manta para pagar las demoras, a sus mismos amos, ni para seguir la doctrina, según los tienen ocupados y molestados por sus calpixques, sacándolos de sus tierras para hacer sus haciendas en otras tierras donde tienen sus estancias y ganados, zarpándolos por donde vienen a morir muchos. Y si a alguno le dan una manta al cabo del año, paga el desventurado dos y tres para cumplir con la demora. Y son en esto tan acosados que aún el día de fiesta les sacan para Trabajar. Y aunque Vuestra Majestad manda remedien esto, no lo hacen. Esto importa mucho para el descargo de vuestra Real conciencia” (AGI, 1583).

El siglo XVII hasta 1630 es el período cumbre de rompimiento con la perspectiva utópica de origen mesiánico y milenarista, proveniente de la península ibérica, a través de los frailes franciscanos llegados a Nueva Granada. Este rompimiento se da, entre otros factores, gracias a la criollización de la Orden. De hecho, uno de los cronistas de cabecera, fray Pedro Simón, sólo relata hasta 1620; la recopilación de fray Pedro de Aguado va hasta 1582, Asensio hasta 1585; Gonzaga ratifica lo que Asensio dice; y aunque Almanza va hasta 1789, aporta poco. En 1618, el obispo de Santafé es un criollo: don Hernando Arias de Ugarte y entre los años 1636 y 1645, se

dan en la provincia tres provinciales criollos, prueba fehaciente del proceso de criollización de la Orden en el Nuevo Reino de Granada. El siglo XVII se caracterizó tanto dentro de la Orden como de la Iglesia, por el conflicto permanente entre españoles y criollos, sus disputas se daban por herencias, por cargos e incluso por devociones. Los franciscanos por ejemplo, promueven los cultos a la “Pasión de Cristo” y el de la “Inmaculada Concepción”, este último, gracias a la voluminosa obra de Juan Gil, sobre los “Conversos y la Inquisición Sevillana” (Gil, 2000), se sabe que fue un misterio patrocinado por los conversos en su afán de mostrar verdadera catolicidad.

Los jesuitas se ponen del lado de los franciscanos y los dominicos se enfrentan a ellos aliados con los agustinos:

“Los de las órdenes todos están encontrados unos con otros, hechos facciones y bandos: franciscanos y de la compañía por una parte, dominicos y agustinos por otra. Y de esta división no sólo resulta el mal ejemplo que nos dan con sus encuentros y con no comunicarse entre sí, ni acudir a las fiestas solemnes de sus casas, sino la nota gravísima de murmurarse, ofenderse y maltratarse con denuestos dirigidos a las personas y a las comunidades, más descubiertamente que en los pulpitos, donde disfrazan siquiera sus pasiones con más caso de la doctrina evangélica. De aquí nace partirse también la greña los seglares por devoción que tienen a unas u otras religiones y particulares dependencias de unos u otros religiosos, y en estas parcialidades no entra sólo el vulgo, sino lo más granado de todos los estados, con que viene a peligrar la quietud de la república, así en lo espiritual como en lo temporal, que para tierras muy antiguas y asentadas en la fe fuera de notable riesgo, cuanto más para este Reino nuevo, donde las plantas son tiernas, y hasta su tiempo, el cuidado de que vegeten y crezcan no ha sido muy vivo” (Salazar, 1946).

Cacique Tundama

Uno de los documentos más interesantes en la reconstrucción de la voz de los nativos se encuentra en las Crónicas de Pedro Simón, Capítulo XXIII de la Quinta Noticia. Simón

registra la declaración del cacique Duitama en los siguientes términos:

“No perdió palabra el Tundama de cuantas habló el Baltasar Maldonado [alguacil mayor encargado por Fernán Pérez de Quesada para la pacificación de los indios de la provincia de Tunja (1541)] que no oyera y entendiera y comenzara desde las primeras a revolver razones en su pecho para darle respuesta acomodada a sus intentos, bien otros de los españoles. Y así en altas voces dijo: No pienses soy tan bárbaro que no conozca el bien de la paz y de los muchos que salgan de ella y la estimación que debo hacer de la amistad que es bien se tenga con vosotros. Lo que diera desde luego si no conociera vuestras mañas que con palabras blandas meternos en vuestra amistad y dentro de ella hacernos reventar con pesadas cargas de tributos -si- pagárselos al Rey de Castilla, a quien vosotros decís lo pagan tantos reyes y príncipes, fuera tolerable. Pero a sus criados y siervos, como vosotros los sois, será desatino un gran príncipe como yo, sujetarme a pagarlo, ayudándome a estos intentos el conocer los vuestros, ejecutados con malas obras, malos tratamientos y muertes, de que tenemos a la vista claro ejemplo con los campos bañados de sangre de la que habéis derramado en Sogamoso y sus comarcas, con que habéis cebado vuestros perros, dando otros crueles y afrentosos tormentos en las partes deshonestas, donde se echa de ver cuánto lo seáis todos vosotros. Ni son para mí de ninguna importancia los ejemplos de risa que me traéis de los muertos, pues si ellos no supieron disponer de resistencia que os pretendieron hacer, caiga sobre ellos el mal suceso, que pretendo despachar de mí dándoos a entender que no lo habéis -de tratar- con muertos, más con vivos, y que habéis menester todo vuestro valor y fuerzas de que tanto blasonáis, para con las de Tundama, tan conocidas de todos sus convecinos. Y para que desde luego, vosotros que lo queréis ser nuestros por fuerza las conozcáis, reparo de este tiro que os envió de mi mano” (Simón, 1981).

Obviamente no se trata del discurso de un cacique sino, en el mejor de los casos, de una interpretación que hace el cronista

de sus palabras. En este caso, Pedro Simón hablaría por boca del cacique manifestando su propio parecer y cosmovisión como misionero franciscano que responde a las realidades del requerimiento en particular y de la Conquista en general. Pedro Simón ve en los indígenas a personas inteligentes que reconocen en el Rey una autoridad con la que desean relacionarse directamente sin la intermediación de los capitanes y encomenderos. Por consiguiente, implícitamente se reconoce la existencia de un proyecto de la Corona y el papel obstaculizador de los capitanes y encomenderos, sin los cuales podría llevarse a cabo el proyecto civilizador y evangelizador cristiano.

Una primera pregunta obligada se refiere a las razones que asisten a Tundama para afirmar enfáticamente la distinción con el bárbaro, especialmente sostener ante el otro que no es como se lo supone que es. Pero hay algo más, pues no se trata de cualquier declaración protocolar sino de una aseveración vehemente, considerada oportuna por Tundama y especialmente relacionada con la condición de humanidad: se encuentra en juego el más crucial asunto en las relaciones entre el conquistador y el conquistado. Sabido es que siempre el conquistador ha utilizado el recurso de la descalificación del otro como el argumento maestro para su acción “civilizadora” y “salvadora”. Por supuesto, hay de por medio una conciencia explícita de las diferencias entre barbarie y no-barbarie, ante las cuales es necesario tomar distancia desde puntos de vista éticos; en cierto sentido ambas partes comparten la necesidad de la distinción, de la declaración y del dominio de algunos criterios diferenciadores, aunque –por lo general– no los comparten. Y este disenso es comprensible, pues los criterios que distinguen la civilización de la barbarie no son los mismos, de otro modo no sería posible la legitimación del acto civilizatorio y salvador. Especulando con certidumbre sobre este enunciado podría afirmarse que Tundama dice: “Tú supones que soy un bárbaro, yo sé que no lo soy y tú no te has percatado de ello; es más, tal vez sea posible que tú seas un bárbaro en contraste con mi humanidad”. Por supuesto que se hace referencia al bárbaro

de los siglos XV y XVI en el imaginario del europeo de entonces; en términos generales, bárbaros eran considerados los pueblos no europeos de la época. La condición de humanidad y barbarie se encuentra formulada en diferentes documentos oficiales de la Corona, especialmente en sus cartas y el requerimiento, con los que será necesario contrastar la declaración de Tundama.

“...que no conozca el bien de la paz y de los muchos que salgan de ella...”. Un criterio de distinción entre la humanidad y la barbarie se refiere al reconocimiento de la paz como un preciado bien y de sus consecuencias, en clara alusión a los beneficios derivados de vivir en comunidad, en buena vecindad, en intercambio equitativo. Es un Cacique –un Príncipe– que se reconoce conector del valor de la paz y reclama de sus interlocutores este reconocimiento. Un pueblo bárbaro no reconocería los beneficios de la paz significando con ello que la condición de no-barbarie pasa por la profesión de una política pacífica como la que Tundama dice reconocer y profesar...

“...y la estimación que debo hacer de la amistad que es bien se tenga con vosotros”. Tundama dice estimar la paz y la amistad, y aspira a ellas como un bien preciado que desea compartir con el otro. No cabe duda que la paz y la amistad van de la mano aunque en las relaciones políticas no se impliquen simétricamente, pues puede haber paz sin amistad, pero la amistad implica la paz. Tundama lo entiende y lo proclama, al fin y al cabo es un jefe político y militar...

“Lo que diera desde luego si no conociera vuestras mañas...”. Pero Tundama es un cacique, un líder responsable de una comunidad sometida, que ha conocido la conquista y objeta, por ello no reconoce las posibilidades de una amistad con el otro mañoso que ha conocido en sus prácticas... se conocen mutuamente y la confianza está minada por los horrores de guerra santa de los invasores...

“...que con palabras blandas meternos en vuestra amistad...”. La máscara del engaño es la de siempre, la mentira, la maña ladina, la distancia entre las palabras y los hechos que Tundama conoce, el conquistador ofrece

amistad con buenas maneras pero miente, es más sus palabras mañosas son la máscara de la violencia...

“...y dentro de ella hacernos reventar con pesadas cargas de tributos...”. Lo que le interesa a los encomenderos y agentes de la Corona es el tributo escondido tras palabras “blandas” que esconden las pesadas “cargas”. Obviamente, Tundama juzga por los hechos no por las declaraciones ampulosas de sus interlocutores ni por las intenciones explícitas consignadas en las Cédulas reales.

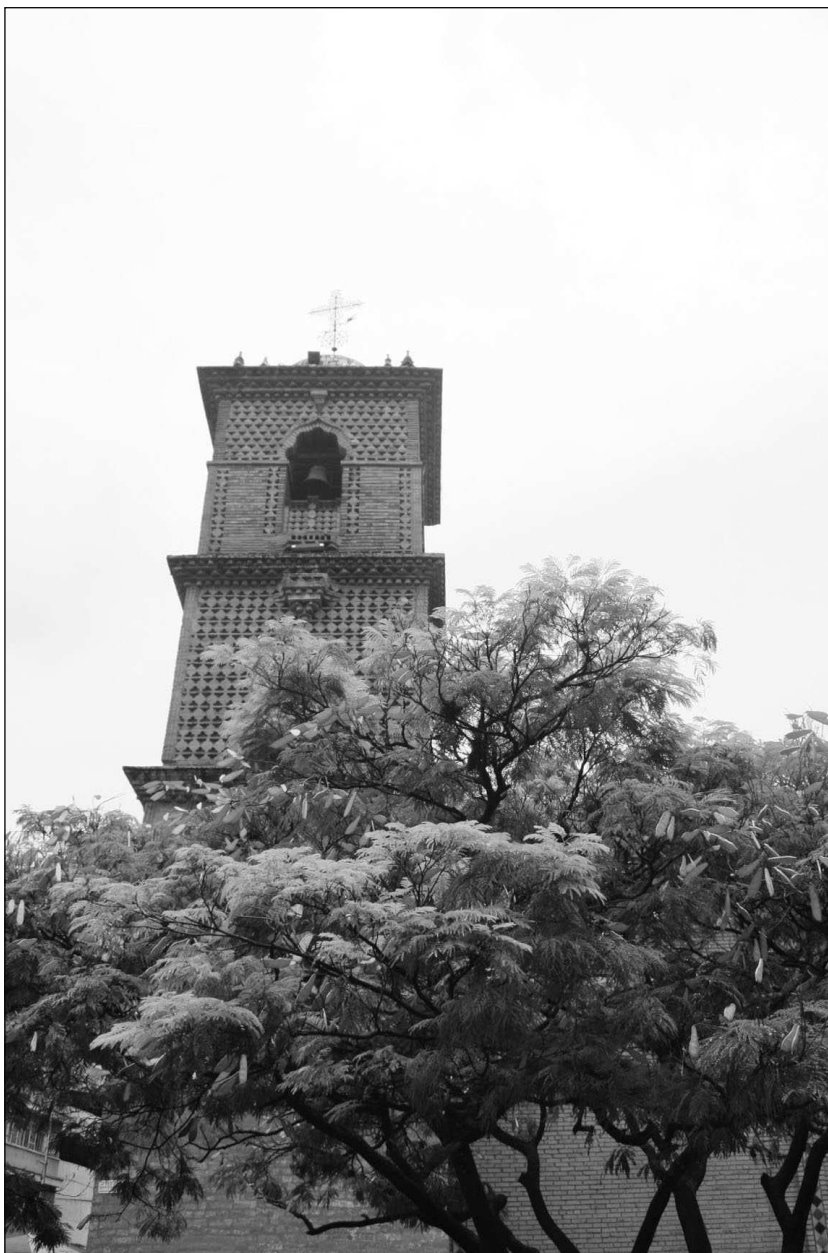
“...-si- pagárselos al Rey de Castilla, a quien vosotros decís lo pagan tantos reyes y príncipes, fuera tolerable”. Tundama expone sus argumentos con una lógica sencilla: pagan los poderosos a los poderosos que son quienes con mayor razón deberían reconocer la soberanía del Rey, no las personas sencillas a quienes Tundama representa. Continúa:

“Pero a sus criados y siervos, como vosotros los sois, será desatino...”. Pero, exigirlo para ser pagado al criado y al vasallo, es un desatino, ya no hay paridad en la relación, no hay igualdad ni equidad entre pares; por ello Tundama entra en desacato y desobediencia, pues no pagará tributos a quienes no tienen la majestad ni el poder que dice tener el Soberano.

“...un gran príncipe como yo, sujetarme a pagarlo...”. Si ha de pagarlo, Tundama lo haría al rey porque Tundama es un príncipe; esa es la regla de paridad, igualdad y equidad entre pares. Si bien la proclama de Tundama sólo tiene como contenido una respuesta a la asimétrica relación entre las partes, muestra los valores sobre los que funda su cacicazgo y condena a su adversario por los antivalores que practica. No hay una prefiguración de su propio pensamiento utópico pero sí devela las contradicciones entre el deseo de la Corona y la realidad de la Conquista.

El Diablo

Desde finales del siglo XII, a causa del crecimiento de las herejías en Europa central, la Iglesia se obsesiona en la lucha contra el Diablo, considerado como fuerza sobrenatural y principal enemigo de la cristiandad. Minois



muestra con detalle la actitud beligerante de la Iglesia frente al Diablo (Minois, 2002). El IV Concilio de Letrán lo discute en 1212 y por primera vez se organiza la caza de brujas en Alemania hacia 1230. Como no se puede echar mano del Diablo, es necesario perseguir y quemar sus acólitos, brujos, brujas y herejes brujos. En Lorena (1408), en el juicio a Juana de Arco (1431), contra Gilles de Rais (1440) y contra las brujas de Brescia (1457), la iglesia mostró su determinación en la lucha contra el Diablo. Esta constante cacería se mantendrá incluso durante el Renacimiento. De acuerdo

con Jaime Humberto Borja “la obsesión llegó a límites desesperados con el ascenso del humanismo y la secularización en los siglos XV y XVI, siglos en los que Dios estuvo más amenazado que nunca” (Borja, 1998). Inocencio VIII expidió en 1484 la bula *Summis Desirantes*, llamada “el canto de guerra contra el infierno”, en la cual autoriza actuar con rigor en el combate contra el enemigo, el Diablo. En 1500, Alejandro VI expresa su preocupación por los progresos de la brujería en Bohemia y en Moravia; en 1513, Julio II pide que se persiga todos los que adoraban al Diablo, al igual que León X, Adriano VI y Clemente VII entre 1521 y 1526.

En 1536, el concilio de Colonia excomulga a los clérigos que se dedican a la brujería; en 1538 el Concilio de Treveris entrega a la justicia a los que adoran a Satán; en 1565 el Concilio de Cambrai prohíbe las prácticas mágicas y la brujería; en 1583, el Concilio de Reims excomulga a los brujos. En 1585 la bula *Coeli et Terrae* y en 1623 la *Omnipotentis Dei*, reiteran todas las condenas. Situación similar se vive en el mundo “reformado”, en las provincias unidas, es así como entre 1520 y 1620 se desarrollan quince sínodos que condenan la brujería.

De otro lado, las autoridades civiles mantienen la misma política. Carlos V en 1532 promulga la *Nemesis Carolina*, que persigue a quien practica encantamientos o tengan relaciones con el Diablo; las ordenanzas de 1570, 1592, 1595 y 1606, son “una especie de código antisatánico”. Hay una extraordinaria literatura de lo que podría denominarse manuales de demonología, pero la gran cúspide se encuentra en *Malleus Maleficorum* de 1486, en el que se ratifica que todos los medios son buenos para luchar contra la influencia satánica; esta obra tuvo 28 ediciones entre 1487 y 1600.

La perspectiva mesiánica de los *Poverellos* del siglo XVI, convencidos de que el Diablo se había refugiado en estas tierras y era triunfante, se proponen desterrarlo, labor que se inicia extirpando idolatrías, en las cuales se manifestaba claramente la soberanía del demonio. “Pero antes de esta victoria [la de Jesús en la cruz a la muerte y el demonio], y

antes que en este reino entrase la palabra de Dios, es muy cierto que el demonio usaría de su monarquía, porque no quedó tan destituido de ella que no le haya quedado algún rastro, particularmente entre infieles y gentiles, que carecen del conocimiento del verdadero Dios; y estos naturales estaban y estuvieron en esta ceguedad hasta su conquista, por lo cual de demonio se hacía adorar por dios de ellos, y que se le sirviesen con muchos ritos y ceremonias”. Esta descripción de Rodríguez Freile en el Carnero, confirma el esquema de las mentalidades teológicas medievales y avanza en la línea de los anteriores cronistas, reconociendo el indígena como ser humano pleno, pero poseído por el demonio y desviado de la senda evangélica del bien y la verdad. En ese orden de ideas, la tarea misionera era, en primera instancia, rescatar almas, difundir el Evangelio y acompañar la labor civilizadora de los conquistadores. En palabras de fray Pedro de Aguado en su memorial de 1576, “...el mayor obstáculo para la conversión lo constituía su obstinación en conservar con protervia el culto de sus ídolos” (AGI, Santafé 233).

Se cumplirá nuevamente la profecía del Apocalipsis: ...pero los sobrevivientes, los que no fueron exterminados por estas plagas, no renunciaron a sus prácticas: continuaron adorando a los demonios, con esos ídolos de oro, plata, bronce, piedra y madera, que no pueden ver, oír ni caminar. No se arrepintieron de sus crímenes, ni de sus brujerías, ni de su inmoralidad sexual ni de sus robos. (Apocalipsis, 9, 20-21)

La utopía

Las corrientes humanistas y utópicas han dejado vestigios significativos de su activa presencia en el Nuevo Mundo. Rastrear estas huellas, que en calidad y número importante se ofrecen a quien quiera observarlas, conduce a descubrir el “camino” que estos frailes quisieron escoger para llevar a cabo la evangelización del Nuevo Mundo, en procura siempre del tan esperado Reinado de Dios. Así como no cabe duda sobre su intencionalidad y esfuerzos heroicos por su construcción, tampoco puede negarse que

no es una propuesta triunfante; lucharon incansablemente por este proyecto durante todo el siglo XVI, pero en el siglo XVII, los resultados fueron distintos. Las conclusiones, a manera de hipótesis, para ser demostradas posteriormente, intentarán dar claridad del por qué de su crisis.

Lo primero que debe decirse es que la orden franciscana debe gran parte de su estructuración en el Nuevo Reino de Granada, a fray Luis Zapata de Cárdenas, obispo franciscano, en una clara perspectiva tridentina de estructuración de su Iglesia.

El segundo elemento, que aunque es una constancia en los franciscanos desde 1550, es la extirpación de idolatrías, preocupación central en quienes estaban convencidos del señorío del “Demonio” en estos pueblos. Gran parte de su lucha y casi su obsesión, está en extirpar idolatrías, forma fehaciente de desterrar el “Diablo”.

El tercer elemento tiene que ver con lo que se ha denominado la vertiente testimonial, en la que los franciscanos con sus prelados, estaban convencidos que estos indios sólo podían ser convencidos desde el testimonio, de espiritualidad, de cercanía y de una manera predominante de pobreza.

Los tres elementos que se ha querido resaltar como síntesis programática de la propuesta de construcción del Reinado de Dios, resultaron ser los grandes factores de quiebre de la propuesta misma.

Fuentes archivísticas

- Archivo General de Indias, AGI, AGUADO Fray Pedro de. *Memorial de fray Pedro de Aguado ante el consejo de Indias*, Santafé, 22 de junio de 1575, Santafé 236.
- Archivo General de Indias, AGI, AZUAGA Fray Pedro de. *Carta del provincial fray Pedro de Azuaga al Rey Felipe II*, Santafé 20 de marzo de 1583. Santafé 237.
- Archivo General de Indias, AGI, fray Juan de San Filiberto. Santafé 233
- Archivo General de Indias, AGI, SAN MIGUEL Jerónimo de. Santafé 20 de agosto de 1550. Santafé 234.

- Archivo General de Indias, AGI, Bula *Sublimis Deus* de Pablo III 1537. 2 de junio de 1537. Cédulas Reales y Bulas Pontificias.

Bibliografía

- AGUADO, Fray Pedro de (1956) *Recopilación Historial*, Primera Parte, Tomo I, Bogotá.
- BORJA, Jaime Humberto (1998). *Rostrros y rastros del demonio en Nueva Granada. Indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás*, Bogotá: Ariel Historia.
- CELANO, Fray Tomás de (1229). Tomado de: www.fratefrancesco.org
- FRIEDE, Juan (1975). *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Biblioteca Banco Popular, VIII tomos.
- GARAGALZA, Luis (1990). *La interpretación de los símbolos*. Barcelona: Anthropos.
- GIL Juan (2000). *Conversos y la inquisición Sevillana*. Sevilla: Universidad de Sevilla, Fundación El Monte.
- JUNG, C. G. (1997). *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Barcelona: Paidós, Barcelona.
- MERINO, Antonio (1982). *Humanismo franciscano*. Madrid: Editorial Cristiandad.
- MINOIS, Georges (2002). *Breve historia del Diablo*. Bogotá: Editorial Planeta.
- RODRÍGUEZ FREYLE, Juan (1994). *El Carnero*. Bogotá: Edición Panamericana.
- SALAZAR, Abel J. (1946). *Los estudios eclesiásticos superiores en el Nuevo Reino de Granada*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones científicas, Instituto Santo Toribio de Mogrovejo. p. 227-228.
- SEPÚLVEDA, Juan Ginés de (1979). *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios* (escrito hacia 1547), edición bilingüe con una advertencia de Marcelino Menéndez y Pelayo y un estudio por Manuel García Pelayo. México: Fondo de Cultura Económica.
- SIMÓN, fray Pedro (1981). *Noticias Históricas de la Conquista de Tierra Firme en las Indias Occidentales*, VII Tomos. Bogotá: Banco Popular.
- ZAPATA DE CÁRDENAS, Fray Luis, OFM. (1988). *Primer catecismo en Santa Fe de Bogotá*, Colección V Centenario, Bogotá: CELAM.