

## **los hombres de dios en el nuevo reino: curas y frailes doctrineros en tunja y santafé •**

mercedes lópez rodríguez

### **1. ordenando el espacio colonial**

“... de manera que parece esta tierra más tierra de Babilonia que de don Carlos”<sup>1</sup>.

En el año de 1550, una de las colonias españolas en América llamada por los invasores “Nuevo Reino de Granada”, se estaba preparando para dejar atrás su condición de territorio de conquista y de misión, convirtiéndose en sede de una Audiencia Real y de un obispado. De esta forma se completaba el proceso de establecimiento de la colonia. Crear un asiento permanente de la autoridad real y de la autoridad divina se constituía en el paso siguiente, luego de la “pacificación” por medio de la guerra. Los soldados y sus capitanes se habían distribuido la población indígena por medio de encomiendas adjudicadas por los jefes militares y no por el rey, como lo exigía la legitimidad jurídica, propiciando de esta manera incontables luchas entre los caudillos de la llamada conquista, que aspiraban a poseer una encomienda de las más ricas en tributos y tributarios<sup>2</sup>.

Para que la colonia funcionara adecuadamente, al lado de los encomenderos debían estar los abogados, los administradores coloniales y los religiosos. Estas avanzadas de la civilización cristiana requerían de la acción conjunta de Dios (la Iglesia católica postridentina) y del Rey español. Por esta razón, en febrero de 1553, dos años después del arribo de los oidores de la nueva Audiencia, llegó también a Santa Marta Juan de los Barrios, un franciscano extremeño, formado en un convento de la provincia de los Angeles, de carácter férreo, apariencia recia y elevadas ambiciones temporales<sup>3</sup>. El Consejo del Rey lo había propuesto ante el Papa para ocupar la silla del obispado de Santa Marta y el título de protector de los indios. Junto con él, llegaban los esfuerzos de la Iglesia colonial del siglo XVI por ocupar un papel destacado en la toma de decisiones sobre la organización (policía) y evangelización de las poblaciones indígenas del Nuevo Reino, integradas al Imperio español desde hacía poco tiempo mediante una rápida invasión. Su dominio abarcaba territorios aún sin “pacificar”, donde había que predicar la doctrina y costumbres cristianas. Pero también debía encargarse de volver a instaurar el “orden” perdido en las provincias ya cristianizadas, pues de acuerdo con sus denuncias enviadas en carta al Consejo del

---

\* Este artículo hace parte de la investigación “Tiempos para rezar, tiempos para trabajar: indígenas, sacerdotes y funcionarios coloniales en la cristianización del Nuevo Reino durante el siglo XVI”, presentado por la autora para optar al título de Antropóloga de la Universidad Nacional de Colombia. Fue realizada consultando los fondos eclesiásticos del Archivo General de la Nación, de Santafé de Bogotá.

<sup>1</sup> Carta de Juan del Valle, obispo de Popayán al Consejo del Rey en 1554. FRIEDE, Juan, *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada, desde la instalación de la Real Audiencia en Santafé*, Bogotá, Banco Popular, 1975, p. 117.

<sup>2</sup> RODRÍGUEZ FREYLE, Juan, *El Carnero*, Bogotá, Círculo de Lectores, 1985, pp. 73-84. FRIEDE, Juan, *Los Chibchas bajo la dominación española*, Medellín, La Carreta, 1974.

<sup>3</sup> FRIEDE Juan, *op. cit.*, t. II, p. 48. ROMERO, Mario, *Fray Juan de los Barrios y la Evangelización del Nuevo Reino de Granada*, Academia Colombiana de Historia, 1960.

Rey en 1553, los frailes de las órdenes religiosas habían huido de la ciudad de Santafé. La diócesis de fray Juan de los Barrios no poseía iglesias, ni sacerdotes para predicar, situación que fue denunciada por el mismo hermano Juan desde Tamalameque, agregando, además, una queja que habría de ser recurrente, la baja calidad moral del clero:

es grande la falta de cristiandad que hay en estas partes, no solamente en los naturales pero aun peor en los españoles y aun peor en los ministros que administran la fe a los unos y a los otros<sup>4</sup>.

Fray Juan de los Barrios, nombrado arzobispo de Santa Marta y tiempo después del Nuevo Reino, constituye, en mi opinión, un símbolo de una política eclesial sometida a constantes cambios bajo la presión de los conflictos entablados con los funcionarios de la Corona, los encomenderos y los indígenas, a quienes se proponía evangelizar. Su tiempo puede ubicarse dentro de ese momento “fractal” definido por Gruzinski<sup>5</sup>, en el que las redes de instituciones y de poderes coloniales no se hallaban del todo delineadas, un momento de luchas entre colonizadores, de conflicto y experimentación.

La segunda mitad del siglo XVI corresponde también con los periodos de vida de los dos obispos franciscanos del Nuevo Reino. Partiendo de la época de Juan de los Barrios, seguiré los cambios y los matices del discurso de la Iglesia con respecto a los religiosos que se encargaron de la cristianización. En 1573, llegaría a Santafé el segundo obispo del Nuevo Reino, Luis Zapata de Cárdenas, también franciscano y ambicioso, quien es igualmente un símbolo de otra postura de la Iglesia, más enfocada hacia la consolidación del poder eclesial de su obispado con independencia, no sólo frente a los miembros de la Audiencia, sino también frente a las órdenes religiosas, con quienes compartía la responsabilidad de la evangelización. Zapata de Cárdenas constituyó un segundo momento en la evangelización del Nuevo Reino y en la construcción de nuevas imágenes y prácticas que modelarían la vida de los sacerdotes.

En medio del proceso de establecimiento del sistema colonial, a través de una documentación exigua, se develan unas historias no muy visibles que se tejen cruzándose con esa “historia más grande” de supuestos héroes: conquistadores, oidores y arzobispos. Dentro de la interminable sucesión de hombres que parecen no llamar demasiado la atención, hay unos muy polémicos, demasiado simples para los historiadores que gustan de las biografías de los grandes personajes. Demasiado conocidos por sus desmanes, sectarismo, ambición y su vinculación con la elite colonial, para algunos que se interesan por la historia de los grupos subordinados. Me refiero a los curas y frailes que actuaron como doctrineros de los pueblos indígenas. Para mí, que me intereso por los procesos de occidentalización que acompañaron y fueron el eje de la cristianización de las comunidades indígenas, los curas de indios, ya fuesen españoles, mestizos, criollos, frailes o clérigos, son sujetos más complejos que la caricatura que de ellos podemos imaginarnos a partir de las opiniones que el radicalismo anticlerical ha contribuido a alimentar.

---

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> GRUZINSKI, Serge, “Las Repercusiones de la conquista: La experiencia Novohispana”, en *Descubrimiento, Conquista y colonización*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 151.

Los múltiples ejercicios de poder durante los primeros años de cristianización en el siglo XVI construían, modelaban y cambiaban la imagen social y la actuación del religioso frente a las comunidades indígenas, los encomenderos, los funcionarios coloniales, e incluso las mismas autoridades religiosas, en el contexto creado por los contactos entre indígenas y evangelizadores. Una imagen que además correspondía con los modelos cambiantes y vacilantes de la Iglesia en una trama como la de la evangelización americana, que a los ojos de los evangelizadores, ofrecía posibilidades inmensas al catolicismo de recuperar el terreno perdido en Europa ante el avance de la Reforma.

## **2. religiosos europeos y experimentos americanos temores e imágenes europeas en la cristianización de américa**

Europa, cristiana y medieval, construyó las normas bajo las cuales debían transcurrir la vida, los orígenes, los comportamientos y las virtudes de los religiosos. No obstante, la literatura picaresca, las denuncias hechas por la Reforma y los conflictos sacados a la luz por los historiadores, nos permiten pensar que a partir de ese modelo ideal construido para los hombres de Dios, los hombres reales, de carne y hueso que escogieron la vida religiosa como alternativa, reconstruyeron sus aspiraciones sociales, sus pasiones profanas y sus inquietudes espirituales.

En el mundo católico occidental del siglo XVI, convivían las imágenes que, durante siglos, la sociedad cristiana había construido sobre los hombres de Iglesia. Acuñaadas en diferentes momentos, compartían un espacio social las representaciones de los frailes que pintaban Giotto y fray Angélico, con las de los religiosos lujuriosos, ambiciosos y golosos que Bocaccio describía en *El Decamerón*. Las abadías y monasterios construidos para el recogimiento y la contemplación de Dios se habían convertido en centros políticos y económicos que lograban funcionar con independencia de los poderes locales civiles y eclesiásticos. Los obispos poseían ejércitos a su servicio y las comitivas de sus sedes podían confundirse con las de cualquier príncipe temporal. Diferentes movimientos situados dentro y fuera de la jerarquía eclesiástica reclamaban la depuración de la Iglesia y de las costumbres de sus ministros, proyectando sus aspiraciones de reformar el cristianismo occidental a través de las críticas a la Iglesia católica y en especial a la conducta de los religiosos y clérigos. Pero, dentro de la Iglesia, también algunos obispos vinculados a la elite intelectual y cultural proclamaron durante la Edad Media la necesidad de preparar la sociedad para la venida del Reino, reformando el orden eclesiástico<sup>6</sup>. No obstante, llegado el siglo XVI, no se había producido una reforma dentro de la Iglesia que satisficiera las pretensiones de los diferentes tendencias y grupos de intereses que conformaban a la Europa cristiana. La incapacidad o la despreocupación de la Iglesia por reformar sus costumbres adquirió dimensiones insospechadas con la división del cristianismo occidental entre reformados y católicos.

Entonces la posición de la Iglesia Romana se endureció considerablemente, sobre todo en materia de doctrina, pero también en sus intentos por depurar las costumbres tanto del clero secular organizado bajo la autoridad de los obispos, como del regular

---

<sup>6</sup> DUBY, Georges, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Madrid, Ediciones Pretel, 1980.

dependiente de los prelados de las órdenes religiosas. El Concilio de Trento (1545-1573) expresó la más dura posición al respecto, intentando una reforma de la vida religiosa de los frailes que ahora deberían recogerse en sus conventos, evitando así la predicación errante, muy común hasta entonces. También reforzó la autoridad de los obispos en sus territorios, aunque a la vez aumentó sus responsabilidades en la elección y ordenación de sacerdotes seculares. Todas estas medidas estaban encaminadas a producir una nueva imagen de los religiosos que les devolviera el respeto en las comunidades locales, debilitado por las críticas de los reformados quienes emplearon imágenes apocalípticas para referirse al papa y a los prelados católicos, por ejemplo relacionándolos con el advenimiento del Anticristo<sup>7</sup>.

El Concilio de Trento fue la expresión de los sectores más cultos y más poderosos de la jerarquía eclesiástica. Las opiniones del bajo clero, a quien finalmente se dirigía la reforma, estaban por fuera de las discusiones teológicas, doctrinales y morales. De esta forma, las resoluciones producidas por el Concilio en cuanto a la corrección de los comportamientos de los curas de parroquias o de los frailes surgían del consenso de las jerarquías que debían imponerlas al bajo clero. En medio de esta tensión por modelar los comportamientos de los pastores, puede entenderse la gran cantidad de regulaciones que produjo el Concilio y que más tarde fueron ratificadas en el Nuevo Reino de Granada, tanto en las constituciones sinodales de Santafé, escritas por Juan de los Barrios en 1556, como en el catecismo de Fray Luis Zapata de Cárdenas, de 1576.

En España, aun antes del Concilio, la Corona había empezado la reforma de las órdenes mendicantes (franciscanos, dominicos y agustinos). Desde Juan I de Castilla en el siglo XIV, hasta los Reyes Católicos, se puede seguir la intención de la Corona por modificar las conductas y pretensiones temporales, especialmente de los religiosos de las órdenes de San Francisco, San Agustín y Santo Domingo. La Corona de Castilla intervino en la reforma de los franciscanos apoyando de forma decisiva a la rama de los observantes que se planteaba el regreso a la regla de Francisco, obligando a sus miembros a guardar la pobreza material<sup>8</sup>.

Desde el interior de la institución, las jerarquías eclesiásticas se preocupaban por transformar y acaso corregir el comportamiento tanto de frailes como de clérigos. La evangelización americana, aunque iniciada antes de la celebración del Concilio, estaba considerablemente influenciada, de una parte, por la lucha del catolicismo contra la reforma protestante y, de otra, por las intenciones milenarias de las órdenes religiosas. Por lo tanto, la cristianización de los indígenas americanos hizo parte del intento de producir nuevas imágenes sobre los religiosos que evocaran precisamente más a Giotto que a Lutero. El temor a la propagación de la Reforma y el efecto de contención que frente a su propagación podrían cumplir las órdenes religiosas, estaba también presente entre los vecinos españoles del Nuevo Reino. En una carta dirigida al rey en 1559, Juan de Penagos, alcalde de corte en Santafé, exponía sus miedos. A fin de cuentas, si los luteranos habían logrado extenderse en Europa, donde los varones católicos de su Majestad estaban siempre vigilantes, ¿qué podría suceder en

---

<sup>7</sup> DELUMEAU, Jean, *El miedo en occidente: una ciudad sitiada. Siglos XIV-XVIII*, Madrid, Taurus, 1989, p. 346.

<sup>8</sup> LUQUE ALCAIDE, Elisa, SARANYANA, Josep-Ignasi, *La Iglesia Católica y América*, Madrid, Mapfre, 1992, pp. 52-61.

estos Reinos tan lejanos? Por fortuna, estaban las órdenes en “defensa de nuestra Santa Fe Católica en cuyo ejercicio ocuparse buenamente como buenos guerreros”<sup>9</sup>.

### **misión y doctrina como proyectos de colonización**

Al menos en el papel, el sistema de encomiendas debía asegurar la instrucción religiosa de los indígenas, por eso se hacía necesaria la emigración lícita de sacerdotes cualificados, que con su obra, vida y predicación se convirtieran en gestores de la conversión de los nuevos súbditos de la Corona. La evangelización de América durante el siglo XVI ocurría en medio de la escasez de sacerdotes que participaran en este proceso. Aunque las grandes órdenes predicadoras enviaron grupos de evangelizadores tan calificados como los doce franciscanos de la Nueva España, muchos de los sacerdotes que vinieron a Indias o se ordenaron en las nuevas diócesis no reunían los requisitos que la Iglesia exigía en Europa a los ordenados. La cristianización de las nuevas tierras recientemente integradas al imperio español, aunada a la escasez de religiosos, creó una circunstancia especial que se tradujo en cierta laxitud en la aplicación de las normas sobre la calidad y vida de los clérigos.

Pero la evangelización también permitió que los franciscanos, los dominicos y los jesuitas llevaran a cabo experimentos misionales en donde ponían en práctica métodos pedagógicos que les facilitarían enseñar la doctrina cristiana a los indígenas. Algunas de estas prácticas catequísticas se basaban en las intenciones milenaristas de los religiosos que querían corregir con la cristianización de América los vicios que la Reforma denunciaba entre los católicos europeos<sup>10</sup>. En su libro sobre la influencia de los movimientos milenaristas en los discursos de los franciscanos en el Nuevo Mundo, John Phelan muestra cómo las imágenes sobre la Iglesia primitiva y las doctrinas sobre el fin del mundo tuvieron un gran impacto entre los religiosos evangelizadores en el Nuevo Mundo; algunos frailes franciscanos, como Jerónimo de Mendieta, creyeron que la cristianización de los indígenas americanos establecería la “edad del espíritu”, la renovación del Reino de Dios, una idea reelaborada en los siglos XV y XVI a partir de las doctrinas que Joaquín de Fiori expresó en el siglo XIII. Fiori consideraba que después de haber vivido bajo las edades del “padre” y del “hijo” empezaría una nueva época durante la cual los monjes gobernarían el mundo, convirtiéndolo a la paz evangélica<sup>11</sup>.

Si Europa había sido un terreno fructífero para la transgresión de la norma a través del pecado, el Nuevo Mundo ofrecía una oportunidad para intentar crear el “Reino de Dios” en la Tierra consolidado a través de Repúblicas de Indios dirigidas por religiosos. Los sacerdotes españoles, investidos por sí mismos como nuevos cruzados, abanderados de la Contrarreforma, lucharían como guerreros contra los protestantes, los infieles, moros y judíos, y los idólatras americanos. Al menos eso pretendían algunos sectores dentro de las órdenes religiosas. Por esta razón, para el siglo XVI, las órdenes religiosas, en especial las mendicantes como los franciscanos y los dominicos, se preocupaban por enviar lo mejor de sus conventos para evangelizar

---

<sup>9</sup> FRIEDE, Juan, t. III, *op.cit.*, p. 362.

<sup>10</sup> ARMANI, Alberto, *Ciudad de Dios y Ciudad de Sol. El “Estado” Jesuita de los Guaraníes 1609-1768*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982. PHELAN, John, *El reino milenarista de los franciscanos en el nuevo Mundo*, México, UNAM, 1972.

<sup>11</sup> DELUMEAU, *op. cit.*, pp. 307-354.

lugares como México, donde la población indígena era abundante, y el proceso de evangelización había tomado el camino de la occidentalización de las costumbres, las prácticas y la cotidianidad de los indígenas. La acción de los religiosos se había dirigido hacia la lucha contra la llamada idolatría, entendida como diabólico simulacro simétrico de “la verdadera religión”<sup>12</sup>.

La experiencia evangelizadora de los doce franciscanos en México ha sido la más famosa y tal vez la más estudiada en el siglo XX. Sin embargo, también y en muchas ocasiones durante el periodo de expansión española en América, la Corona envió misiones para pacificar a los indígenas y reducirlos a la vida, prácticas y costumbres cristianas, aun antes de establecer la dominación armada. Los religiosos percibían estas misiones como experimentos donde intentaban establecer la paz de Dios en la tierra sin la intervención de los soldados y sin hacer uso de la guerra<sup>13</sup>.

Las experiencias de evangelización por medio de la actividad misional fueron muy importantes durante los primeros años de la colonia y siguieron ofreciendo una alternativa de colonización aún en los siglos XVII y XVIII entre poblaciones indígenas no sometidas. Incluso en el Nuevo Reino durante 1558, los colonizadores discutían si era más conveniente hacer abiertamente la guerra a los sublevados o intentar atraerlos por medio de la acción de los frailes de Santo Domingo<sup>14</sup>.

Pero cuando un territorio era conquistado, distribuyendo a su población en encomiendas, y se imponía a los indígenas el pago del tributo al rey y a los vencedores, la misión como estrategia de evangelización cedía espacio ante la erección de obispados, parroquias y doctrinas para los pueblos de indios. Junto con la repartición de encomiendas y la cristianización de los habitantes, se levantaban iglesias y se organizaban poblados donde la jerarquización de la sociedad indígena producida por el orden colonial, se manifestaba también en un nuevo orden espacial<sup>15</sup>. Durante la doctrina, los sacerdotes enseñaban a los niños indígenas las oraciones, los misterios de la fe y las costumbres cristianas.

La evangelización del Nuevo Reino no tuvo como resultado la creación de un reino feliz de religiosos e indígenas y nunca alcanzó las dimensiones que logró en México. Pero de alguna forma, las experiencias adquiridas por las órdenes religiosas en su trabajo misional en otras partes de América y las discusiones surgidas en la primera mitad del siglo XVI sobre la forma en que los indígenas debían integrarse al mundo cristiano, modificaron los discursos y las actuaciones de los religiosos que vinieron al Nuevo Reino para encargarse de “ordenar” las conductas y la moral de los indígenas de las provincias sujetas a la Audiencia de Santafé. Por esta razón, vuelve cobrar importancia la revisión de los imaginarios que la jerarquía católica del siglo XVI

---

<sup>12</sup> GRUZINSKI, Serge, BERNAND, Carmen, *De la idolatría*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992, pp. 38-79.

<sup>13</sup> GOMEZ CANEDO, “Evangelización y Política Indigenista: Ideas y actitudes franciscanas en el siglo XVI”, en *Estudios Sobre Política Indigenista española en América*, Simposio Conmemorativo del V Centenario del padre Las Casas. Terceras Jornadas Americanistas de la Universidad de Valladolid, pp. 21-46.

<sup>14</sup> FREIDE *op. cit.*, t. III, p. 284.

<sup>15</sup> CUMMINS, Tom y RAPPAPORT, Joanne, The reconfiguration of civic and sacred space: architecture, image, and writing in the colonial northern Andes. In press- *Latin American Review*, 1998.

imponía sobre la Iglesia y “los buenos sacerdotes” cuya conducta censurada por la Reforma protestante, podía ahora “salvar las almas” de los indígenas en el Nuevo Mundo. Ante la trascendencia y magnitud del proceso de cristianización de las poblaciones indígenas, me pregunto ¿quiénes fueron los hombres que desde su dignidad eclesiástica cumplieron este proceso? Vale la pena detenerse para ver de cerca sus rostros, primero pensando en las particularidades que su estado les imponía en su condición de españoles, pertenecientes al orden más cercano a Dios y a su Reino: los hombres de Dios, los sacerdotes.

### **3. la vida religiosa como elección y alternativa: cómo y por qué hacerse sacerdote**

El cristianismo de los siglos XV y XVI intentaba convertirse en regulador de la cotidianidad de los creyentes a través de la imposición de obligaciones, que marcaban el ritmo de la vida de los individuos. Por esta razón, los españoles cristianos del siglo XVI debían empezar su vida social con el bautismo, rito que los iniciaría dentro de la única religión permitida en España después de su unificación en torno a la guerra contra los moros y los judíos. La vida de cualquier cristiano español debía finalizar recibiendo los óleos de la extrema unción, después de haber confesado sus pecados ante un religioso que le ayudaría a “bien morir”. El cristianismo imponía a sus fieles un ciclo vital marcado por la recepción de los sacramentos que los acompañaban en sus vidas cotidianas como fiesta o como culpa, como comunión o como penitencia<sup>16</sup>. Dentro de esta forma de ordenar la vida, los hombres y las mujeres debían casarse celebrando todos los ritos que la Iglesia reglamentaba. De otra forma, el matrimonio no era legítimo.

No obstante, algunos individuos tenían la posibilidad de acceder a un sacramento reservado para los hombres que querían hacer de sus vidas un ejemplo del esplendor de aquellas virtudes que el cristianismo de la Contrarreforma estaba elevando a la admiración máxima: la castidad, la contemplación de la divinidad, la obediencia, “la pobreza”, el castigo del cuerpo para bien del alma, el recogimiento, el silencio. Quienes dedicaban su vida a la religión, además de la búsqueda de su propia espiritualidad, cumplían la función social de ser “pastores del rebaño”, es decir, conducir a los cristianos hacia el “Reino de Dios” por medio del ejemplo, la vida piadosa, la prédica y la amonestación de todas las conductas inadecuadas. Para estos hombres, los “pastores”, se habían consagrado las órdenes sacerdotales, como rito de ingreso a un orden social particular y considerado por ellos mismos como superior<sup>17</sup>.

El derecho canónico medieval y luego el Concilio de Trento habían creado y refinado un sistema de prohibiciones y de prebendas para estos hombres, que estaban más cerca de Dios que el resto de la humanidad. Para llegar a este estado, debían luchar contra el mundo sensual y contra cualquier forma de nicolaísmo, sodomía y simonía, los mayores enemigos de su estado, combatidos por los obispos desde la Edad Media. Aunque este proyecto de depurar el cuerpo eclesiástico reafirmando las prohibiciones de las gentes que servían a Dios, estuvo presente con mayor o menor intensidad en el

---

<sup>16</sup> Las consecuencias sociales y psicológicas derivadas de la práctica de la confesión son estudiadas en detalle en DELUMEAU, Jean, *La confesión el perdón. Las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII*, Madrid, Alianza Editorial.

<sup>17</sup> DUBY, Georges, *op.cit.*

interior de la Iglesia católica desde siglos atrás, antes del Concilio de Trento valores como la castidad todavía no eran reconocidos por el conjunto de los sacerdotes.

La vida religiosa era una alternativa, una elección hecha a partir de varias posibilidades. No obstante, no cualquiera podía acceder a este estado. Ni las mujeres, ni los hijos nacidos fuera de los matrimonios bendecidos por la Iglesia, ni quienes tuvieran conductas que ofrecieran duda o reprobación a los obispos o superiores de las órdenes religiosas. Aún después de ser aceptados en el seno de la Iglesia, deberían recorrer un camino que los conduciría por los diferentes grados de una jerarquía rígida y cerrada.

### **órdenes mayores y órdenes menores**

En el siglo XVI, algunos jóvenes iniciaban sus estudios eclesiásticos aunque no tuvieran la intención de recibir las órdenes sacerdotales. Más bien tomaban las órdenes menores para aprender las letras y la gramática. Este conocimiento les permitiría ejercer oficios dentro de la administración colonial. Por ejemplo, Bernardino del Castillo Carcamo había venido al Nuevo Reino con su padre. Estando en Santafé había estudiado gramática, letras y latín en el Convento de Santo Domingo. En 1598, informaba en su probanza que después de la muerte de su padre había quedado su familia muy pobre. Por eso pedía al rey un cargo de letrado como el que había disfrutado su padre o, en su defecto un cargo eclesiástico<sup>18</sup>.

En el Nuevo Reino las instituciones que podían educar a los jóvenes hijos de los colonizadores eran de carácter religioso: los frailes de Santo Domingo habían fundado en su convento una cátedra de Artes y Teología (1571)<sup>19</sup>. El obispo Zapata de Cárdenas recibía en su casa jóvenes que quisieran tomar las órdenes para que allí recibieran las clases de latín que les daba Gaspar González. También el padre Gonzalo García Zorro participaba en la educación de los nuevos sacerdotes:

Yo el dicho Gonzalo García Zorro mediante mi habilidad de ordinario he tenido muchachos a quien he enseñado así a leer y escribir como a cantar canto llano y canto de órgano y muchos de ellos e sacado diestro e[n] las dichas artes sin ningún interés por ser hijos de personas pobres<sup>20</sup>.

El primer grado que recibía un aspirante al sacerdocio se conocía como órdenes menores. Para recibirlos, el Concilio de Trento disponía:

no se ordenen de primera tonsura los que no hayan recibido el sacramento de la Confirmación; y no estén instruidos en los rudimentos de la fe; ni los que no sepan leer y escribir; ni aquellos de quienes se conjeture prudentemente que han elegido este genero de vida con el fraudulento

---

<sup>18</sup> AGN Historia eclesiástica 19: 855-868.

<sup>19</sup> LEE LOPEZ, Alberto, *Clero indígena en el arzobispado de Santafé en el siglo XVI*, Bogotá, Consejo Episcopal Latinoamericano, Colección V Centenario, 1986.

<sup>20</sup> AGN Historia Civil 16: 519v. Las citas provenientes de documentos del Archivo General de la Nación fueron transcritas directamente por la autora respetando la ortografía original. Sólo incluí un cambio: desarrollé todas las abreviaturas para hacer más cómoda su lectura.

designio de eximirse de los tribunales seculares y no con el de dar a Dios fiel Culto<sup>21</sup>.

Las primeras órdenes les permitirían ocupar cargos como el de sacristán o colaborar con los oficios religiosos, pero no podían decir la misa, ni administrar ninguno de los sacramentos. Tampoco podían atender doctrinas indígenas. Tan pronto como los jóvenes las recibían, sus superiores marcaban su cuerpo afeitando su cabeza en forma de círculo (tonsura), permitiendo así que su dignidad religiosa fuera visible, que pudiera ser reconocida por los demás. Al respecto, el Concilio de Trento especificaba:

Y para que con mas comodidad se instruyan en la disciplina eclesiástica, recibirán inmediatamente la tonsura, usarán siempre hábito clerical; aprenderán gramática, canto, computo eclesiástico, y otras facultades útiles y honestas; tomaran de memoria la Sagrada Escritura, los libros eclesiásticos, homilías de los Santos, y las fórmulas de administrar los Sacramentos, en especial lo que conduce á oír las confesiones, y las de los demás ritos y ceremonias<sup>22</sup>.

El clérigo de primera tonsura continuaba estudiando hasta que su superior decidiera que estaba listo para recibir las órdenes mayores. Luego se convertiría en subdiácono y al año siguiente en diácono. En algunas ocasiones, los religiosos que se postulaban para las doctrinas indígenas eran simplemente diáconos. Aunque no podían decir la misa, ni administrar los sacramentos y sólo podían predicar, la Audiencia los aceptaba hasta que un sacerdote se presentara para ocupar esa doctrina<sup>23</sup>.

Unos cuantos años después de recibir las órdenes menores, el obispo en la catedral otorgaba al aspirante los órdenes sacerdotales imponiéndole la sagrada unción y diciéndole: “Recibe el espíritu Santo”<sup>24</sup>. Entonces el religioso comenzaba a ostentar el título de clérigo presbítero. En los documentos se los llamaba clérigos de misa. Ahora podían presentarse ante el obispo para que los postulara ante la Real Audiencia para una parroquia o una doctrina en alguna encomienda.

### **antonio de torres y la elección de la vida religiosa**

Es difícil explorar las razones por las cuales un hombre decidía tomar los votos de castidad y obediencia. Duby muestra cómo, en el siglo XI, los padres que habían tenido más de un hijo varón y que deseaban que su heredad no se fraccionara, sino que pasara completa a su hijo mayor, enviaban a sus hijos menores a la vida religiosa o a la guerra como caballeros condenados a ser solteros durante toda su vida<sup>25</sup>. Splendianni<sup>26</sup> presenta la vida religiosa como una de las pocas alternativas de ascenso

---

<sup>21</sup> Las citas del Concilio de Trento son tomadas de una edición bilingüe (latín-español) impresa en 1853. La sesión XXIII está totalmente dedicada a la ordenación de sacerdotes. Esta cita corresponde al *Sacrosanto y ecuménico concilio de Trento*, París, Librería de Rosa, Bouret y Cía 1853, capítulo IV, p. 280.

<sup>22</sup> Concilio de Trento, *op. cit.*, p. 293.

<sup>23</sup> AGN Historia Eclesiástica, rollo 3/19: 207 a 320.

<sup>24</sup> Concilio de Trento, *op. cit.*, p. 272.

<sup>25</sup> DUBY, Georges, *El caballero, la mujer y el cura*, Madrid, Taurus, 1992, pp. 76-91.

<sup>26</sup> SPLENDIANNI, Ana María, “El clero frente a la Inquisición”, en *Inquisición Muerte y Sexualidad*, Bogotá, Editorial Ariel, 1996, p. 80.

social y económico en los siglos XVI y XVII en las colonias españolas, después de ocurrida la conquista y la repartición de mano de obra indígena.

Cuando un hombre recibía cualquiera de las órdenes religiosas, quedaba fuera del alcance de la justicia ordinaria; en adelante, sus culpas y delitos serían examinados y castigados por su superior o su prelado diocesano. El obispo Juan de los Barrios en sus constituciones sinodales de 1556 afirmaba que las personas seculares podían intentar escapar de la justicia tomando las órdenes religiosas. Por esta razón recomendaba que no se las concedieran a quienes hubiesen sido culpados por delitos que merecieran “penas de sangre o corporales”<sup>27</sup>. Este temor se hizo realidad en 1575 durante el obispado de Zapata de Cárdenas, cuando en el Nuevo Reino de Granada Antonio de Torres, clérigo de órdenes menores, intentaba obtener beneficios de su condición religiosa cuando se enfrentaba en un pleito con el capitán Gómez de Cifuentes, conquistador y miembro del grupo de vecinos notables de Tunja.

Gómez de Cifuentes presentó contra Antonio de Torres un pleito porque este “moço travieso”, como lo llamó el fiscal en un auto del proceso, entró en su casa acompañado por Miguel Enríquez “estrupando e corrompiendo a doña Beatriz de Contreras hija y hermana de los dichos mi parte”<sup>28</sup>. Torres agredió a la hija doncella de uno de los hombres más importantes de Tunja, encomendero y conquistador. Es presumible que los miembros del cabildo de la ciudad y los demás encomenderos se mostraran solidarios con Cifuentes y contrarios a Torres; de hecho, entre los testigos de la probanza del fiscal se encontraban Diego de Partearroyo, encomendero de Boyacá, y el capitán Cristóbal de Rojas. A su vez, los testigos favorables al clérigo eran casi todos religiosos: Juan de Castellanos, Juan de Cañada, Jorge Vázquez y Andrés Ortíz, clérigos presbíteros, y Diego Gutiérrez, clérigo de órdenes menores.

Torres se enfrentaba a muy poderosos señores; dentro del fuero secular tenía pocas posibilidades, así que en su condición de clérigo de órdenes menores alegó que pertenecía al fuero eclesiástico y que su causa debería seguirla el provisor o el arzobispo. El beneficiado Juan de Castellanos se opuso de forma radical a que Torres fuera procesado por el oidor Mesa, quien había ido hasta la ciudad de Tunja a conocer el caso. Castellanos excomulgó al oidor. El obispo Zapata de Cárdenas adoptó la misma posición y también excomulgó a las justicias que tenían preso a Torres en Tunja.

Los expedientes que integran el proceso contra Antonio de Torres no se formaron para probar la culpa del clérigo, sino para intentar desmentir su condición de religioso. En efecto, si el fuero eclesiástico amparaba a Torres, los brazos del poder civil no podían tocarlo. Así que el argumento de los acusadores se centró en mostrar que Torres nunca había actuado, ni se había vestido ni comportado como un clérigo y no merecía los beneficios jurídicos de esa condición porque había tomado las órdenes con el fin expreso de escapar a la justicia secular:

---

<sup>27</sup> ROMERO, Mario, *op.cit.*, p. 497.

<sup>28</sup> El proceso contra Antonio de Torres puede seguirse en seis documentos que se encuentran en el Archivo General de la Nación: Curas y Obispos 15: 622-646; Historia eclesiástica 6: 598-670; Curas y Obispos 26: 417-431; Curas y Obispos 4: 95; Historia eclesiástica 2: 773-864; Historia eclesiástica 19: 204-253. Fray Alberto Lee López, en su trabajo sobre el clero indígena del Nuevo Reino, menciona también este caso.

...porque el dicho Antonio de Torres no era tal clérigo de corona como se decía antes mero lego e de vuestra jurisdicción real e que siempre había andado en hábito de lego con vestido de colores e espada e daga e sombreros galanos e con plumas e que siempre había andado en caballos e traje de colores jugando cartas de ordinario e que no había tenido oficio en la iglesia parroquial de Tunja ni había salido en el por el tiempo e con las calidades del Santo Concilio tridentino ni había traído manto largo ni bonete ni la corona cubierta<sup>29</sup>.

Sus comportamientos no correspondían con las imágenes que los vecinos del Nuevo Reino esperaban de un religioso; incluso se le había visto practicar una de las actividades más reprochables en un clérigo: "... le ha visto estar en una tienda de mercadería vendiendo Ropa"<sup>30</sup>.

Este énfasis de los testigos en la vestimenta ilustra cómo la ropa expresaba las diferencias entre los órdenes sociales y especialmente entre los miembros de la jerarquía eclesiástica. Ya en 1556, el obispo había ordenado:

Los Beneficiados de nuestra Iglesia Catedral traigan la corona de el primer tamaño, y grandor. Los demás sacerdotes de el segundo. Los diáconos y Subdiáconos del tercero, y los de prima tonsura de el cuarto circulo<sup>31</sup>.

Las prácticas cotidianas de un religioso serían visibles, permitirían identificarlo con el orden social al cual pertenecía. Así como en el cuerpo de los indígenas, también en el cuerpo de los sacerdotes la Iglesia dejaba huellas de su poder; extraña paradoja pues aquello que demostraba su vinculación al orden de la sociedad más cercano a Dios, la tonsura, era a la vez interpretada como el símbolo de su humildad. Sus vestidos discretos, su caminar lento, todo lo que oscureciera su apariencia, los convertía en seres superiores dentro de una organización moral de la sociedad que marcaba su pertenencia a Dios y a la Iglesia. Juan de los Barrios dedicaba todo el título séptimo de las constituciones sinodales a consagrar las normas que habían de seguir los sacerdotes para conservar el honor y la virtud, "la vida y honestidad de los clérigos"<sup>32</sup>. Antonio de Torres no cumplía con ninguno de estos aspectos del vestuario, por lo que sus acusadores afirmaban que no podía ampararse en el fuero eclesiástico:

Jamas le ha visto traer hábito decente ny servir en la iglesia ny estudiar que son cosas en que se conoce cuando alguno tiene intension de recibir ordenes para ser sacerdote antes ha visto que el dicho Antonio de Torres a andado con hábito seglar [...] y nunca le ha visto traer bonete de clérigo como lo traen los demás que lo son<sup>33</sup>.

---

<sup>29</sup> AGN Curas y obispos 15, 630r.

<sup>30</sup> AGN Historia eclesiástica 6: 639r.

<sup>31</sup> ROMERO, Mario, *op. cit.*, p. 541.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pp. 541-545.

<sup>33</sup> AGN Historia eclesiástica 6, 638v.

Los oidores de la Real Audiencia declararon a Antonio de Torres como “estraño y ageno destos rreynos de su majestad”, además le secuestraron sus bienes y le aplicaron “penas corporales”. Por el crimen que cometió contra doña Beatriz de Contreras, a Antonio de Torres le cortaron un pie y le propinaron cincuenta azotes<sup>34</sup>. Aunque el obispo continuó con sus apelaciones, la sentencia se ejecutó. Todo esto demuestra cómo -en medio de la confrontación entre los fueros secular y eclesiástico- a Torres no le bastaba recibir las órdenes religiosas, sino que también debía parecer un religioso, comportarse de acuerdo a su condición. Los enemigos de Antonio de Torres lo acusaron de todas las conductas que años atrás censurara Juan de los Barrios cuando recomendaba practicar un examen cuidadoso de las costumbres y la vida *-moribus et vita-* de los hombres que pretendían recibir el orden sacro.

### *moribus et vita*

Cuando Juan de los Barrios fue obispo del Nuevo Reino de Granada, la Iglesia aún no consolidaba su lugar dentro del orden de la colonia recientemente creada. No se había logrado mucho en cuanto a la conversión de los indígenas y las críticas provenían de varios grupos. El obispo redactaba en 1556 las constituciones sinodales de su Arzobispado. En ellas dejaba por escrito sus intenciones de hacer más rigurosa la vida de los religiosos: evitando los pretendientes “manchados” de “algún defecto en cosas sensuales [...]o de juegos ilícitos, y de no confesarse, ni comulgar cuando es obligado o fuere notado de juramento, contra Dios nuestro Señor y sus Santos”. Por supuesto, todo esto además de ser nacido de “Padres limpios de mácula y de legitimo Matrimonio, teniendo beneficio, o bastante patrimonio, sabiendo leer y construir bien, y algo del canto”<sup>35</sup>. Pero si se trataba de dar las órdenes a un clérigo presbítero, el examen habría de ser aún más riguroso: “y con mayor rigor para ser ordenado de Misa en los Santos sacramentos, de su significación y efectos, y en las ceremonias y demás partes de la Misa, y dando buena cuenta de esto sea promovido a este sacro orden”<sup>36</sup>.

Estas limitaciones hacían énfasis en las restricciones que la Iglesia imponía a todos los fieles durante su vida; pero a diferencia de éstos, los religiosos debían vivir dentro de la obligación más severa, para dar ejemplo a los demás cristianos y a la población indígena que esperaban convertir. Mediante todas estas normas, el obispo pretendía depurar el cuerpo de la Iglesia en el Nuevo Reino, al tiempo que intentaba producir una nueva imagen del sacerdote a partir de una vida ejemplar que sirviera como modelo ante los demás cristianos y que impresionara y atrajera a los indígenas con su honestidad. A Juan de los Barrios no le importaban demasiado los conocimientos de los aspirantes en gramática y latín, por lo menos no tanto como el hecho de que la vida del religioso estuviera de acuerdo con el modelo que la Iglesia estaba promocionando e imponiendo a sus sacerdotes. Esto era lo que escribía el obispo al rey en 1554, pidiéndoles que enviara más religiosos para que se encargaran de la cristianización del Nuevo Reino:

Su Alteza mande proveer de ministros, clérigos y religiosos que entiendan en la conversión de los naturales, porque faltando estos, no se puede

---

<sup>34</sup> LEE LOPEZ, Alberto, *op.cit.*, p. 120.

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> *Ibid.*

entender en la conversión de ellos. Y en examen de estos, adviértase que se debe tener más consideración y cuenta con la cristiandad y vida de ellos y no con las letras. Aunque si todo pudiese concurrir en ellos sería santísima cosa, porque esos pocos que aquí hay son la escoria de España<sup>37</sup>.

En el espíritu de las disposiciones sinodales y en las cartas en que solicitaba al Consejo del rey que mandase más religiosos, el obispo Juan de los Barrios correspondía con los proyectos de la Iglesia católica para sus religiosos que se expresaban en las disposiciones del Concilio de Trento. Más que servir como prueba de que Juan de los Barrios conocía la legislación tridentina que en ese mismo momento se estaba discutiendo en Europa, sus coincidencias con la doctrina que expresaba el Concilio muestran cómo esta legislación hacía parte del consenso de la Iglesia que le permitía elaborar una nueva imagen del religioso y del papel primordial que en su difusión jugaban los obispos.

### **origen y procedencia de los religiosos**

La documentación disponible sobre la vida de los religiosos y sacerdotes del Nuevo Reino de Granada durante el siglo XVI puede dividirse en dos partes. Una corresponde a la época del obispo Juan de los Barrios, cuando la provisión de curas para las parroquias y doctrinas no estaba muy reglamentada. Otra, al momento en que la administración colonial comenzó a preocuparse mucho más por la formación e instrucción de los evangelizadores, produciendo también una documentación más abundante. En la época del obispado de Juan de los Barrios, el clero que doctrinaba a los indígenas y atendía las ciudades era en su mayoría peninsular. En muchas cartas los vecinos, los administradores coloniales y las autoridades religiosas escribían al rey solicitando que enviara más frailes. Casi siempre se quejaban de la calidad de vida y del mal ejemplo de los que predicaban en el Nuevo Reino. Juan de los Barrios escribía al rey temiendo no poder vigilar su rebaño por falta de ayuda:

La mayor necesidad que hay al presente [1553] en todas estas vuestras Indias y especialmente en estas iglesias del Nuevo Reino es de ministros, así de clérigos como de frailes, que sean tales cuales convienen para predicar el Sacro Evangelio y la fe de Cristo a infieles, porque acá las más iglesias están sin sacerdotes ni curas y esos que hay en algunas, todos son de frailes renegados y de los clérigos prohibidos. Yo estoy determinado de no dejar acá ninguno de estos, como Vuestra Real Alteza me lo manda por su cédula; y así quedarán las iglesias desiertas y desamparadas<sup>38</sup>.

También otras autoridades del Nuevo Reino daban cuenta en sus cartas un doble problema: de un lado, la escasez de sacerdotes y, de otro, su baja instrucción y calidad moral. En 1557, en cartas separadas, el dominico fray Juan de Méndez y Tomás López, oidor de la Real Audiencia de Santafé, escribían solicitando al rey que enviara religiosos<sup>39</sup>. Tomás López pensaba que las dificultades para convertir a los indígenas se basaban en el mal ejemplo que hasta ahora habían recibido de los cristianos: “porque hasta el más ruin Grumete que viene acá es parte con su buen o

---

<sup>37</sup> FRIEDE, Juan, *op. cit.*, t. II, p. 123.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 186.

mal ejemplo para ayudar al Evangelio o para desayudarle”<sup>40</sup>. Por eso, los buenos frailes remediarían esta situación. También Juan de Penagos, vecino y alcalde en Santafé, confiaba y respaldaba la acción de los frailes, especialmente de los dominicos. En su intención de alabar a los dominicos, este último escribió al rey haciendo un retrato de las actitudes que él y otros colonizadores esperaban de los frailes: recogimiento, pobreza y predicación disciplinada, pues en la misma carta contaba cómo, durante las viruelas de 1558, los frailes habían salido a bautizar a los indígenas que morían en las ciudades y en los pueblos, todos bajo la organización de su provincial<sup>41</sup>.

De otra parte, también en esos años oidores y oficiales de la Real Hacienda escribían para atacar a los frailes. En 1559, los oficiales Cristóbal de San Miguel y Pedro Colmenares escribían sobre los dominicos:

Y han venido en tanto las cosas de ellos que, por estar más a su propósito y señorear a su gusto y apetito, dejaron un asiento, el mejor que había y hay en Indias para su propósito que estaba fuera del pueblo como se usa en vuestros Reinos, y métense en medio de la ciudad entre sastres y carpinteros y compran casas en más de cinco mil pesos, porque son las mejores que hay, y hacen echar tributo en vuestros vasallos para acrecentarlas más, y a vuestra Real caja, habiendo pagado antes para el monasterio que tenían<sup>42</sup>.

Estas censuras se basaban en un ideal de pobreza traicionado por la falta de recogimiento de los frailes. Su violación al voto de pobreza resultaba escandalosa, su contacto con el mundo (“entre sastres y carpinteros”) era un reclamo elaborado con base en el mismo modelo de vida religiosa que empleaba Juan de Penagos para alabar su conducta. A los religiosos, como pertenecientes al orden moral superior, debía de juzgárseles con mayor severidad que a los demás colonizadores, que al fin de cuentas habían pasado a Indias para hacerse ricos y conseguir fortuna.

En cualquier caso, es necesario prestar atención al hecho de que los sacerdotes a quienes se referían las cartas durante estos primeros años, pertenecían a órdenes religiosas, especialmente a las de San Francisco y Santo Domingo y siempre llegaban al Nuevo Reino procedentes de España o de otras partes de Indias. Quienes escribían al rey sobre ellos, eran siempre vecinos principales, oidores, provinciales y superiores o el obispo. Jamás encontré cartas de los religiosos que asistían a las doctrinas indígenas escribiendo ellos mismos sobre su conducta.

Sólo hacia comienzos de la década de 1570, estas situaciones comenzaban a cambiar. El apogeo de los regulares empieza a decaer; las autoridades eclesiásticas y reales comienzan a abrir paso a los seculares, quienes ahora deberán encargarse de la evangelización. Los oficiales de Hacienda Juan de Otálora, Diego Daggreda y Gabriel de Limpías Feijo, enviaron al rey una descripción del Nuevo Reino de Granada en 1572, informándole que sería más provechoso para la conversión de los indígenas que el obispo que reemplazare a Juan de los Barrios fuese un clérigo y no

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 189.

<sup>41</sup> FRIEDE, *op. cit.*, t. III, p. 361.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 373.

un fraile<sup>43</sup>. Su comentario no varió la decisión real de nombrar al franciscano Fray Luis Zapata de Cárdenas como obispo de Santafé. Sin embargo, el nuevo prelado proponía una solución para aumentar el número de sacerdotes que atendían las doctrinas: era necesario formar y ordenar sacerdotes en el obispado de Santafé. Desde este momento, cambia la información de la cual se puede disponer sobre la vida y costumbres de los religiosos. Algunos sacerdotes ordenados por Zapata de Cárdenas escribían al rey para solicitar cargos vitalicios en las Iglesias de Indias (canonjías) o postulaban sus nombres para ocupar las doctrinas en los pueblos indígenas. Por estos documentos conocemos sus orígenes, su procedencia y la imagen que ellos presentaron sobre sí mismos cuando elaboraban sus probanzas de servicios. Sólo cuando los religiosos se entrecruzan en los caminos de la administración colonial y del poder a través de la escritura, es cuando se hacen visibles a nuestros ojos.

### **los doctrineros de fray luis zapata de cárdenas**

Hacia 1585, en la ciudad de Santafé, Diego de Ugarte y Velasco<sup>44</sup> aceptaba el auto del obispo por el cual lo nombraba visitador eclesiástico de las provincias de Tunja y Santafé. En mayo del año anterior, Ugarte y Velasco había estado en Tibacuy, en Fusa y en Pasca visitando las iglesias, los sacerdotes y las doctrinas y castigando los pecados y las idolatrías. Parecía que al señor obispo fray Luis Zapata de Cárdenas le agradaba la forma en que había cumplido con su labor porque ahora repetía el encargo, de nuevo castigaría la infidelidad de los naturales de estas tierras, averiguaría si en cada pueblo el encomendero había puesto un sacerdote aprobado por el reverendísimo obispo, si las iglesias poseían los ornamentos adecuados para el servicio de la misa. En el auto en que lo nombraba visitador, el obispo le decía al padre Ugarte: “enmendareis las idolatrías incestos y sacrificios que se hacen al demonio entre los naturales”. El clérigo presbítero Diego Ugarte y Velasco debía saber tan bien como el obispo que lo que éste le había encargado no era tarea fácil, pues el Nuevo Reino era tierra de idólatras. Hacía 45 años que habían entrado en la tierra los españoles, hacía 34 años que se les predicaba la fe cristiana y hacía sólo 8 años que en la visita de idolatrías que hizo el factor Diego Hidalgo de Montemayor, los cristianos arrancaron a los indios de los pueblos de la provincia de Tunja muchos santillos de oro y tunjos de algodón<sup>45</sup>.

El padre Ugarte debía saber sobre las costumbres de estos naturales, a quienes los conquistadores de este Reino llamaban muisca, porque él mismo había estado el año pasado de 1584 como doctrinero en el pueblo de Usme. Entonces había practicado un poco el muisca que le había enseñado el padre Gonzalo Bermúdez ,quien había manifestado que confiaba en que el sacerdote aprendería la lengua a través de la comunicación con los indios<sup>46</sup>. Tantos servicios a Dios y al rey nuestro señor bien merecían ser recompensados con una prebenda eclesiástica. Por eso, en 1585 don Diego de Ugarte y Velasco pedía que la Audiencia Real recibiera una probanza sobre sus servicios que él haría llegar a las manos del consejo del Rey, en donde esperaba

---

<sup>43</sup> TOVAR, Hermes, *Relaciones y visitas a los Andes Siglo XVI*, t. III. Región centro-oriental, Bogotá, Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, p. 270.

<sup>44</sup> La probanza de los servicios religiosos y militares de Diego Ugarte y Velasco puede consultarse en AGN Historia Eclesiástica, Tomo 5: folios 469 a 490.

<sup>45</sup> AGN Colonia Real Hacienda 21:726 a 802.

<sup>46</sup>AGN Curas y Obispos, rollo 10/53: 69r.

que lo nombraran en un cargo digno de sus méritos. Después de todo, pocos habían servido tanto a la causa de los cristianos en estas tierras; para ello, bastaba llamar a don Francisco de Cáceres, gobernador del Espíritu Santo, quien contaría sobre aquella ocasión durante la pacificación del Valle de la Grita, en que los indios querían hacer una guazábara al pueblo de Alcántara; entonces don Diego, que aún no era clérigo sino hombre de armas, actuó de forma meritoria. Su acción fue tan destacada que como hombre principal que era, recibió una encomienda en aquellas tierras donde él había servido con su persona, armas y caballos.

Entre los religiosos que ordenó Zapata de Cárdenas también se encontraban otros hombres de armas que luego escogieron convertirse en religiosos y doctrinaron en pueblos indígenas. Diego Asensio de Cervantes, natural de Canaria, fue soldado en Mérida donde recibió una encomienda. También participó en la fundación de Ocaña. Después de tomar los hábitos fue varias veces doctrinero y párroco en diversos pueblos fuera de Santafé y Tunja. En 1579 participó como comisario en la tercera predicación de la Bula de la Santa Cruzada desde Suba hasta Somondoco<sup>47</sup>. Luis de Orejuela, santafereño, hijo del capitán Ruiz de Orejuela, también antes de ser sacerdote, fue soldado en la “pacificación” de Zaragoza. Luego fue doctrinero en Tunjuelo, Suba y Usme, entre otros cargos eclesiásticos que desempeñó en el Nuevo Reino<sup>48</sup>. Cristóbal de Sanabria, portorriqueño, fue soldado durante “la pacificación” del valle de la Grita; en la ciudad de Alcántara, le ofrecieron una encomienda indígena que no aceptó. Hacia 1583 fue doctrinero de varios pueblos indígenas en Tunja: Toca, Sogamoso, Pesca, Cuítiva Topía, Sunubá, Sutatenza, Duitama, Chivatá<sup>49</sup>. El portugués Antonio Sequera fue soldado en Cartagena durante los ataques de los piratas, luego recibió órdenes sacerdotales en Santafé. Parece que para el obispo haber actuado como soldado contra los indígenas no era un impedimento válido para tomar las órdenes religiosas e intentar convertirlos. Al fin y al cabo, a Dios se le servía tanto matando infieles como convirtiéndolos.

Don Diego de Ugarte conocía de gramática, pues provenía de una familia de letrados. Su padre, don Pedro de Ugarte, vecino de Sevilla, había sido licenciado y alcalde de justicia en Jaén. No faltaría quien informara en la probanza sobre las calidades de hidalguía que siempre habían distinguido a su familia. Los testigos decían que él ha sido “hombre honrado, buen cristiano y temeroso de dios y de su conciencia y buen religioso y Eclesiástico virtuoso y Recogido y de buenas costumbres y de mucha habilidad y Suficiencia”<sup>50</sup>.

Como en todas las probanzas que se conservan en los fondos eclesiásticos del Archivo General de la Nación, la de Diego de Ugarte también se apropiaba del discurso sobre la vida y costumbres de los religiosos reelaborando todas sus prácticas dentro del molde que le ofrecía este discurso oficial de la Iglesia. Así, él presentaba su vida como ejemplar. Desde su vestido hasta sus actitudes, correspondían con una nueva imagen que la Iglesia postridentina estaba imponiendo sobre la vida de los religiosos. Cada religioso que presentaba una probanza se apropiaba de esta imagen y la reproducía en los interrogatorios que hacía para demostrar su calidad.

---

<sup>47</sup> LEE LOPEZ, *op. cit.*, p. 62.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 102.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>50</sup> AGN Historia Civil 5: 471v.

Gonzalo García Zorro, hijo del capitán Gonzalo García Zorro, uno de los conquistadores del Reino, escribía en 1576 su probanza para acceder a un beneficio eclesiástico. García Zorro contaba con un impedimento: su condición de mestizo; por eso, en la probanza nunca mencionaba quién fue su madre, aunque sí mencionaba en varias preguntas quién fue su padre:

el dicho capitán Gonzalo García Zorro mi padre era y fue hijodalgo notorio y por tal siempre fue habido y tenido y comúnmente reputado y como tal siempre tubo cargos muy principales en este Reino y ciudad de Santa Fe y por el consiguiente yo soy tal persona por ser tal su hijo natural<sup>51</sup>.

Con base en las innumerables informaciones que Gonzalo García Zorro presentó ante el Consejo del Rey para aspirar a un beneficio eclesiástico -que siempre fueron rechazadas-, Alberto Lee López<sup>52</sup> afirma que la madre de Gonzalo García Zorro fue una indígena llamada Margarita. Su padre solicitó al rey que legitimara su nacimiento para que pudiera pretender “cualesquier cargos honras y preeminencias”<sup>53</sup>. Otros mestizos, ilegítimos e hijos de conquistadores también lograban acceder a las órdenes sacerdotales gracias a estos procedimientos de legitimación que los padres solicitaban ante el Rey. De otra forma, los impedimentos de la legislación canónica y la provisión real que a partir de 1578 prohibió al obispo ordenar mestizos, les impedirían tomar la vida religiosa.

De cualquier forma y pese a los títulos y mercedes concedidos por el rey, la condición de mestizo actuaba como obstáculo para el padre García Zorro y para otros religiosos cuando intentaban obtener una dignidad eclesiástica. Martín Gaitán, hijo mestizo de un sacristán de Tunja, solicitaba en 1575 un beneficio al Consejo de Indias. En su información, la Real Audiencia afirmaba: “por ser mestizo no viene que se le de beneficio ni dignidad, ni menos que se le de repartimiento de Indios en doctrina”<sup>54</sup>. No obstante, esta severa posición de parte de los funcionarios coloniales varió tres años después cuando el mismo sacerdote recibió la doctrina de Toca y luego, en 1580, la de Pesca.

También García Zorro recibió varias doctrinas indígenas durante su vida, pues la condición de mestizo, aunque resultaba tan ambigua, ofrecía una ventaja: su condición de bilingüismo. De hecho, desde 1580 el rey ordenaba que cualquier sacerdote que aspirase a recibir una doctrina indígena debía conocer la lengua de sus fieles para poder predicar y confesar a quienes no hablaran el castellano. El obispo, que en 1578 pretendía excluir a los frailes de la administración de las doctrinas, empleó como argumento que los clérigos de su obispado hablaban la lengua muisca por ser naturales del Reino, mientras los frailes, que venían de España, tardaban en aprender la lengua<sup>55</sup>.

---

<sup>51</sup> AGN Historia Civil 16: 519v.

<sup>52</sup> LEE LOPEZ, *op. cit.*, p. 81.

<sup>53</sup> AGN Historia Civil 16: 519r.

<sup>54</sup> LEE LOPEZ, *op. cit.*, p. 86.

<sup>55</sup> Curas y obispos Rollo 10/53: 221r.

El obispo Zapata de Cárdenas ordenó como sacerdotes y postulaba como doctrineros a varios hombres hijos de padre español y madre indígena. Aun dentro del grupo de los doctrineros mestizos, es posible percibir ciertas diferencias. Algunos eran hijos de antiguos capitanes ahora enriquecidos por la posesión de encomiendas indígenas. Sobre la procedencia de los otros poco es lo que se puede saber. Como siempre ocurre, algunos no son más que nombres; sobre ellos no es posible decir nada más allá. Sólo quienes en algún momento se cruzaban con los caminos de la administración colonial para solicitar alguna merced podían consignar por escrito algo más sobre sus vidas o su procedencia.

Cada uno de los sacerdotes mestizos sabía la lengua de los muiscas, muchos de ellos fueron doctrineros en las encomiendas de sus padres. Esta nueva generación de sacerdotes mestizos poseían fuertes vínculos que los unían con las redes locales de poder: la posición prestigiosa de sus padres, el conocimiento de la lengua de sus madres, su lucha por sacar provecho de su ambigua posición dentro de la sociedad colonial. Con su advenimiento, la Iglesia del Nuevo Reino ya no era la de los frailes mendicantes que iniciaron la evangelización. Estos nuevos sacerdotes eran de alguna manera el primer fruto de la naciente sociedad colonial, participaban de esa cultura colonial en formación, construida en medio de la desigualdad, a partir de materiales culturales diversos europeos e indígenas.

Las redes de poder colonial aún no terminaban de tejerse: también los hijos legítimos de conquistadores aspiraban a ser sacerdotes; ellos recibían, por su condición de principales nacidos en el Nuevo Reino, las preferencias de los oidores en el momento de adjudicar una doctrina. En los expedientes se los llamaba hijos patrimoniales del arzobispado y de acuerdo con las constituciones, por ser hijos legítimos de los conquistadores del Reino, tenían privilegios sobre los demás candidatos que se presentaban a los cargos públicos. En 1576, Diego Hidalgo presentaba ante la Real Audiencia el caso de Gonzalo Bermúdez, sacerdote hijo de españoles que se postuló para el curato de Tocaima. En su lugar, el obispo había preferido a un clérigo natural de Flandes. Diego Hidalgo pedía que la Audiencia obligara al obispo a guardar las cédulas reales: “los beneficios patrimoniales que se han de dar a hijos vecinos conquistadores naturales de este reino”<sup>56</sup>.

Gonzalo Bermúdez, quien tiempo después sería catedrático de la lengua general, escribía a la Audiencia en 1576, muy seguro de las ventajas que ofrecía su posición social “como hijo legítimo y natural de esta tierra”. No obstante, los prelados no estaban muy seguros de querer permitir esta intromisión del poder de los colonizadores sobre las decisiones de la Iglesia. En otra petición que el padre Bermúdez presentaba a la Real Audiencia, decía que cuando el obispo se enteró de su intención de pedir amparo “me mando llamar y me dijo que porque me amparaba de esta Real Audiencia me echasen un par de grillos y metiesen en prisión donde me tiene el dicho reverendísimo sin haber contra mi mas culpa de pedir de comer como sacerdote por mi mucha pobreza y aquello que es mío y de que su santidad y vuestra alteza me han hecho merced”<sup>57</sup>.

---

<sup>56</sup> AGN Curas y obispos 18/53: 109r.

<sup>57</sup> AGN Curas y obispos 18/53: 114v.

Otro grupo de sacerdotes estaba constituido por los clérigos que habían venido de España o de otras partes de Indias al Nuevo Reino a recibir las órdenes sacras, o acompañando a funcionarios coloniales enviados a Santafé. Por ejemplo, con el obispo Zapata de Cárdenas llegaron varios criados que luego tomaron las órdenes y atendieron doctrinas indígenas. También Jerónimo de Sandobal, hijo del visitador Prieto de Orellana, después de ser soldado en Panamá contra los negros cimarrones, tomó las primeras órdenes en Perú, luego viajó al Nuevo Reino para ordenarse como sacerdote por la misma época en que su padre visitaba esta Audiencia. Muchos de estos religiosos, como Sebastián Arce de Aguilar,<sup>58</sup> Martín Gil<sup>59</sup> o Diego Beltrán de Lazarte<sup>60</sup>, no habían recibido aún las órdenes sacerdotales cuando llegaron a Santafé. Lee López sugiere que algunos clérigos de órdenes menores pasaron al Nuevo Reino precisamente para recibir las órdenes de manos del obispo Zapata de Cárdenas, pues en sus propias ciudades la sede episcopal estaba vacía o los obispos se cuidaban demasiado de realizar ordenaciones.

Desde España llegaban también frailes a las órdenes religiosas que doctrinaban en el Nuevo Reino. Juan Friede<sup>61</sup> señala que entre los frailes recién llegados de la península y los que ya llevaban varios años en los conventos y las doctrinas indígenas, se producían innumerables tensiones suscitadas por las diferencias generacionales, los nuevos métodos de conversión y de organización de las provincias y las custodias religiosas.

Una vez superada la escasez de religiosos denunciada durante los primeros años del arzobispado, surgía un clero predominantemente secular, heterogéneo, formado por hombres vinculados con poderes disímiles. Por un lado, los hijos de los primeros conquistadores poseían un lazo muy fuerte con los encomenderos y con sus intereses. Por otro, los clérigos que venían de España y de otras partes de Indias buscaban ascender en su carrera eclesiástica por medio de prebendas solicitadas al rey con base en sus supuestos servicios en Indias. Tal vez de este interés surgía el énfasis en representarse a sí mismos en sus hojas de servicios, basándose en ciertas características que se repetían en sus probanzas. Vale la pena examinar las virtudes que la pluma de los abogados intentaba retratar en las probanzas. En primer lugar, la pobreza, que dentro del orden de sus discursos era la razón que los motivaba a solicitar ayuda ante el rey, como escribía Sebastián de Arce Aguilar: "...para el manteo y sotana que tiene al presente se hubo de obligar, Andrés de Molina Parada se lo fió que no le ha conocido que tenga un peso"<sup>62</sup>. También Martín Gil mencionaba que no poseía ninguna renta ni beneficio y por esta razón vivía muy pobre<sup>63</sup>. Bernardino del Castillo Carcamo informaba que después de la muerte de su padre, él, su madre y sus hermanas habían quedado muy pobres y sólo habían sobrevivido gracias a la caridad de otras personas. En medio de semejante estado de pobreza, el joven Bernardino había continuado con sus estudios eclesiásticos; por todo esto decía que sería un gran descargo para la conciencia del rey que él fuera beneficiado con un

---

<sup>58</sup> AGN Historia eclesiástica 8: 791-807.

<sup>59</sup> AGN Historia eclesiástica 9: 455-480.

<sup>60</sup> AGN Historia eclesiástica 9: 499-522.

<sup>61</sup> FRIEDE, Juan *Los franciscanos y el clero en el nuevo reino de Granada durante el siglo XVI*, Madrid, Ediciones Jura, 1957.

<sup>62</sup> AGN Historia Eclesiástica 8: 797v.

<sup>63</sup> AGN Historia eclesiástica 9: 464v.

cargo de letrado o un oficio eclesiástico. Pero la pobreza no era razón suficiente para recibir la ayuda del Rey. También había que sumar una vida ejemplar y una larga lista de servicios a la Corona y a Dios. Sobre este punto, cada religioso se extendía varios folios: “Yo el dicho Gonzalo García Zorro con todo el discurso de mi vida e vivido bien quieta y pacíficamente así en el tiempo de mi mocedad como después que soy sacerdote dando de mi persona todo buen ejemplo para que se me puedan encargar cualesquier beneficios y prebendas<sup>64</sup>”. En la probanza de Martín Gil, Cristóbal de Estrada, antiguo mayordomo en Icabuco y procesado por causar la muerte de un capitán indígena, afirmaba: “Este testigo tiene al dicho Martín Gil por hombre de bien y muy honrado y que en el tiempo que le ha tratado y que le conoce le ha visto vivir en paz y quietud y el suso dicho es quieto e pacifico y de ordinario a tenido mucho recogimiento En su vida por lo que es amado y querido de todos y no le ha visto que aya sido escandaloso ny que por su causa aya habido alborotos ny escándalos”<sup>65</sup>.

Una vez más se ponen de presente esas virtudes que ya son familiares: recogimiento, quietud, silencio. Después de aplicar todas estas imágenes dentro de las normas de redacción aceptadas por el Imperio, cada religioso hacía mención de sus gracias particulares. Aquellos que llevaban muchos años como doctrineros contaban en cuántos pueblos habían estado y cuánto habían trabajado en la conversión de los naturales. Alonso Sánchez Merchán, encomendero de Cómbita, describía así la vida de Martín Gil en las doctrinas con su ejemplo, predicación, buen trato y administración de los sacramentos “...y celebración del culto divino a todas las horas que se le pedían con mucho amor y voluntad enseñándoles la doctrina cristiana y declarándoles el Evangelio para que los suso dichos se persuadiesen a ser buenos cristianos y a servir a Dios y venir en policía y que dejasen sus malos usos y costumbres ritos E ceremonias por lo cual veía este testigo que muchos indios de los dichos pueblos venían a convertirse y recibir agua de bautismo y a casarse y vivir en Estado de gracia Sin les dar ocasión a que hiciesen otra cosa en contrario de esto y para mas respeto y mejor los dichos indios hiciesen lo que les enseñaba y predicaba los regalaba y usaba con ellos de mucha caridad halagándoles de lo que tenía y junto con esto dándoles siempre buen ejemplo y imponiéndolos en buenas costumbres porque no vio este testigo que hiciese cosa que no debiese y de ordinario tuvo mucho recogimiento y vivió con la templanza y modestia que a su hábito convino y como buen cristiano sin dar nota de su persona y lo mismo a fecho entre los españoles<sup>66</sup>.

Otros, con menos experiencia entre los indígenas, relataban con detalle los estudios que habían realizado durante su vida en España o en el Nuevo Reino. Gonzalo García Zorro expresaba sus servicios en la enseñanza de los nuevos sacerdotes. Cada cual intentaba reflejar lo mejor de sí, callando lo que no debía saberse y omitiendo las virtudes que no se poseían. Todos los clérigos parecían ejemplares y virtuosos, dignos de ser premiados e imitados. Los teólogos de Trento estarían orgullosos al ver cómo sus imágenes y valores habían (por lo menos en el papel) moldeado la vida de los sacerdotes. Los disensos y los conflictos están ausentes de estas probanzas, en las que la vida colonial parece ser el reino feliz donde conviven los indígenas cristianos dirigidos por pacíficos sacerdotes. Veamos un ejemplo de la vida “quieta y pacífica” de los clérigos.

---

<sup>64</sup> AGN Historia Civil 16: 519v.

<sup>65</sup> AGN Historia Eclesiástica 9: 462r.

<sup>66</sup> AGN Historia Eclesiástica 9: 460r.

En febrero de 1570, el prior del convento de Santo Domingo en Santafé, fray Antonio de la Peña, pedía justicia porque varios sacerdotes habían violado los privilegios que las órdenes mendicantes habían recibido del papa para enterrar muertos en sus monasterios. Hacía unos días había muerto una indígena y en su testamento había mandado que la enterraran en la iglesia del convento de Santo Domingo. En medio de la lluvia, el prior envió a sus frailes a recoger el cuerpo de la mujer. Cuando regresaban al convento, varios jóvenes clérigos del arzobispado intentaron quitarle a los frailes el cuerpo de la indígena empleando la fuerza. Según el prior dominico, “salieron los dichos reos por mi acusados y por fuerza se la quitaron y tomaron a los dichos mis frailes poniendo manos violentas En ellos en que les dieron muchos golpes y puñados y empujones y a traición arremetieron al padre fray Juan de Roa que hacía el oficio funeral de cara lo echaron en un arroyo y lo descalabraron y hirieron malamente en la cabeza donde le cortaron cuero y sangre y le salió sangre y así mismo a el y a los demás les rompieron la estola y hábitos y vestiduras que traían”<sup>67</sup>.

Otros testigos ofrecieron más detalles sobre la lucha a golpes, empujones y ladrillazos entre los frailes y los clérigos. Esto ocurría en la ciudad de Santafé a la vista de los fieles cristianos españoles e indígenas. Sus protagonistas pertenecían al orden superior dentro de la jerarquía moral de la sociedad. Su ejemplo podría, por lo menos, confundir a los presentes. Entre los clérigos que participaban en la riña se encontraban Diego Ortíz, Juan de Figueredo, Antonio González y, para mi sorpresa, el joven sacristán Gonzalo García Zorro quien seis años después aseguraba en su probanza haber “vivido bien quieta y pacíficamente así en el tiempo de mi mocedad como después que soy sacerdote”.

#### **4. las imágenes sobre los frailes: la clausura contra la apostasía**

Dentro del orden de las imágenes y de las prácticas que intentaba difundir la Iglesia, los frailes debían vivir recogidos en sus conventos en medio de una vida de silencio y obediencia. Pedro de Aguado, fraile franciscano, durante muchos años provincial, informaba en su probanza escrita en 1575:

En el discurso del tiempo que a que E estado y residido en este Nuevo Reino de Granada siempre he procurado hacer el deber y lo he hecho así en la clausura que debo al hábito y orden que tengo profesado como en dar buen ejemplo En obras y enseñanza<sup>68</sup>.

Un fraile, a diferencia de un clérigo, debía pasar sus días recluido en un convento donde rezaría las horas canónicas, se “disciplinaría”, estudiaría y participaría en los servicios religiosos de su comunidad. El Concilio de Trento exigía a los regulares que rigieran su vida de acuerdo con la regla de la Orden que profesaban. Los superiores de los conventos debían velar porque cumplieran con sus votos de pobreza, castidad, vida en común, alimento y hábitos<sup>69</sup>. Fray Pedro de Aguado escribía al respecto<sup>70</sup>. También fray Vicente Mallol, provincial de San Agustín, escribía en 1603

---

<sup>67</sup> AGN Conventos 56: 517v.

<sup>68</sup> AGN Historia Civil 7: 160v.

<sup>69</sup> Concilio de Trento, *op. cit.*, p. 367.

<sup>70</sup> AGN Historia Civil 7: 161r.

relacionando sus servicios y méritos: “predicando en esta corte y otras parte de este Reino con la acepción y buen ejemplo que es notorio”<sup>71</sup>.

En el Nuevo Reino de Granada, los frailes que habitaban en los conventos sólo podían salir de su recogimiento cuando iban a residir en un pueblo indígena como doctrineros. Para resolver esta contradicción entre sus obligaciones de vivir en clausura y salir por los pueblos a predicar a los indígenas y enseñarles la doctrina, los franciscanos construyeron varios conventos en diferentes regiones del territorio del Nuevo Reino. Los conventos, de acuerdo con las cartas escritas al rey, vivían en pobreza, por eso solicitaban con frecuencia mercedes de vino y aceite a la Hacienda Real. Los frailes realizaban el cálculo de cuánto les correspondía de acuerdo con el número de religiosos que vivían en cada convento. El rey sólo concedía estos favores a los regulares que al momento se encontraban en los conventos, excluyendo a quienes estuviesen administrando doctrinas indígenas<sup>72</sup>. Los ingresos de estas casas provenían de los salarios que los frailes recibían como doctrineros. Aunque el Concilio de Trento prohibía la propiedad privada a los frailes, la mitad del estipendio correspondía al religioso y la otra mitad a su convento.

Cuando todavía la jerarquía eclesiástica no lograba asentarse definitivamente en el Nuevo Reino, muchos sectores entre los colonizadores denunciaban que algunos frailes vagaban por el Nuevo Reino sin licencia de su prelado, enriqueciéndose y dando mal ejemplo. En 1575, fray Luis Próspero Pinto, de la orden de San Agustín, que pedía una merced de vino y aceite para su convento, decía sobre su fundación:

como en todo este Reino no había monasterio de dicha orden los díscolos y enemigos de la clausura de la religión a el solían acudir, de lo cual resultaba y a resultado muchos escándalos y a la orden mucho trabajo y costa enviar a recogerlos lo cual con esta fundación ya esta quitado porque ni ellos vendrán sabiendo ay ya quien los recoja<sup>73</sup>.

Esta imagen del fraile vagabundo se contraponía expresamente a la del religioso de convento que Pedro de Aguado representaba en su probanza. Mientras una reconstruía en su conducta todas las virtudes que la Iglesia deseaba de un religioso, la otra se emparentaba con los errores que la misma Iglesia pretendía enmendar. Los predicadores errantes pertenecientes al bajo clero habían avivado con sus sermones los miedos apocalípticos en las aldeas y los pueblos europeos, enseñando errores de fe y confundiendo a los rebaños de creyentes<sup>74</sup>.

Cuando los frailes dejaban de vivir bajo la supervisión de sus superiores podían cometer conductas tan reprochables para la Iglesia como las denunciadas en el proceso por extravíos contra fray Bartolomé de Montesinos, un fraile mercedario que había sido comisario de su orden en el Cuzco y en Panamá y que luego consiguió licencia para pasar a otras partes de Indias<sup>75</sup>. Se cruzó con el obispo Juan de los Barrios en 1559, cuando ya había colgado sus hábitos para vivir como seglar bajo el

---

<sup>71</sup> AGN Conventos 44: 871r.

<sup>72</sup> AGN Colonia Reales Cédulas t. 1, noviembre 11 de 1571.

<sup>73</sup> AGN Conventos 48: 242r.

<sup>74</sup> DELUMEAU, Jean, *El miedo en occidente...*, op. cit.

<sup>75</sup> AGN Conventos 44: 636 a 658.

nombre de Martín de Ribera. Ribera compraba ganado en Tunja y lo llevaba camino del Perú cuando fue acusado por Sebastián Marín, vecino de Quito, de haber incitado al pecado nefando –homosexualidad- a dos criados suyos con quien el fraile viajaba. Con una gran cantidad de detalles, el documento correspondiente al proceso cuenta cómo Juan de los Barrios levantó la información que le permitió conocer los detalles de la vida de Montesinos. Además de las acusaciones que recibía por su conducta homosexual, el fiscal de la Audiencia afirmaba que Montesinos era un fraile “apostata y descomulgado fuera de su religión y obediencia de su prelado y orden y si es tal fraile como dice e nombra todo lo cual con diabólico Animo y dañado pensamiento ha intentado y a su cometido ha inducido e persuadido a fieles cristianos que con el cometieron el dicho pecado nefando lo cual ha hecho y cometido de tiempo de mas de veinte años a esta parte y como apostata y fuera de su hábito y religión de mas de cuatro años a esta parte y ha cometido e intentado cometer y perpetrado otros muchos graves feos e enormes delitos de mas de mal ejemplo que a dado a los fieles cristianos en todo lo cual grave e atroz e atrocísimamente ha delinquido e por eso ha de ser grave e atrozmente castigado”<sup>76</sup>.

Si bien el comportamiento de Montesinos muy seguramente no es descriptivo de todas las prácticas que podían asumir los frailes que pasaron al Nuevo Reino sin licencia de su superior, la terrible imagen que de él se perfilaba en el proceso que se le siguió, se oponía a la imagen idealizada de los frailes que se desprendía de la probanza de Aguado. Tal vez ni una ni otra sean representativas de la vida cotidiana de los frailes en el siglo XVI, pero las dos hacen parte del mismo enfrentamiento entre las jerarquías de la Iglesia y los religiosos en sus esfuerzos por regular la vida y conductas de sus sacerdotes. De la misma manera, en este proceso los acusadores también mostraban en sus declaraciones temor por los efectos que el ejemplo de fray Bartolomé de Montesinos pudiera haber motivado entre “los fieles cristianos”.

## **conclusión**

En la segunda mitad del siglo XVI estaban ocurriendo diferentes procesos globales para el cristianismo y locales para el Nuevo Reino de Granada que afectaron de forma significativa la vida de los religiosos encargados de doctrinar a los muiscas en sus pueblos. De una parte, las tensiones producidas por los esfuerzos de la Iglesia posterior al Concilio de Trento por hacer más severas las normas que regían la vida de los sacerdotes. Por otra, las experiencias misionales de las órdenes religiosas y de la Iglesia en general durante la primera mitad del siglo XVI, especialmente en México, que dictaban tradiciones a seguir en cuanto al ejemplo y forma de cristianizar a los indígenas. A lo anterior se sumaban los cambios en la composición del grupo de los colonizadores, que producían un nuevo grupo de personas vinculadas con la élite a través del parentesco, pero ubicadas dentro de la ambigua posición de mestizos.

Es difícil hacer generalizaciones sobre el clero que se encargó de la evangelización durante estos primeros cincuenta años del Arzobispado. La diversidad de procedencias, comportamientos, motivos e intereses de quienes hacían parte de este grupo de colonizadores debe explorarse viendo y examinando cómo entraron en

---

<sup>76</sup> AGN Conventos 44: 657 r-v.

interacción con otros españoles y con los indígenas, durante el largo proceso de conquista espiritual del Nuevo Reino, y no oscureciéndola con afirmaciones que reducirían su complejidad.

Los discursos que los religiosos producían sobre sus prácticas evangelizadoras en el Nuevo Reino permiten entender hasta qué punto la cristianización del Nuevo Reino fue un proceso conflictivo y cómo dentro del grupo de los colonizadores chocaban y luchaban diferentes tendencias que a la larga definieron las características de la dominación colonial. No puede entenderse el tejido social colonial por la simple oposición entre indígenas y evangelizadores, pues dentro de este segundo grupo las tensiones políticas, las experiencias de evangelización y las tradiciones teológicas impusieron rupturas y fragmentaciones. La vida religiosa en el siglo XVI no fue solo espiritualidad, también había deseos de ascenso social, expectativas milenaristas aún sin resolver. Todas estas características hicieron posible el surgimiento de un complejo entramado social que caracterizaría al Nuevo Reino de Granada durante el siglo XVI.