

Es mía, no es tuya. conflictos por la posesión territorial sobre las doctrinas en el nuevo reino de granada (primera mitad del siglo XVII)¹

Martín Ernesto Álvarez Tobos

tlalocanmexico2010@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6143-5935>

Historiador - Investigador independiente
Bogotá – Colombia.

RESUMEN

En la primera mitad del siglo XVII, se adelantaban la evangelización en la región centro oriental del Nuevo Reino de Granada. Para llevar a cabo ese proceso, se congregaba a la población nativa en un espacio en donde no solo se enseñase la doctrina cristiana, sino que se agrupase a los aborígenes al amparo del concepto de “policía” cristiana”; ese espacio era la doctrina. En su manejo, eran nombrados miembros tanto de las órdenes religiosas como del clero secular, quienes ostentaban su titularidad. Sin embargo, se presentaron ocasiones en que personal de ambos cleros o personas del mismo sector religioso entablaron pleito por su posesión, debido a que esa dirección representaba un símbolo de estatus social, de control de los indios, y de prestigio eclesiástico. En este artículo se analizarán procesos en donde sacerdotes y religiosos se confrontaron por la posesión de las doctrinas, la participación de los actores que se involucraron en ellos, y sus consecuencias a nivel social y religioso. Así, se comprenderá la complejidad del proceso de adoctrinamiento, en donde la religión no solo se movió por intereses pastorales, sino intereses personales, corporativos, sociales y monetarios.

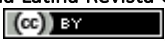
Palabras clave: doctrina; clero regular; clero secular; conflictos; evangelización; intereses.

Correspondencia: tlalocanmexico2010@gmail.com

Artículo recibido 15 enero 2023 Aceptado para publicación: 15 febrero 2023

Conflictos de Interés: Ninguna que declarar

Todo el contenido de **Ciencia Latina Revista Científica Multidisciplinar**, publicados en este sitio están disponibles bajo

Licencia [Creative Commons](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/) 

Cómo citar: Álvarez Tobos, M. E. (2023). Es mía, no es tuya. conflictos por la posesión territorial sobre las doctrinas en el nuevo reino de granada (primera mitad del siglo XVII) . Ciencia Latina Revista Científica Multidisciplinar, 7(1), 7298-7323. https://doi.org/10.37811/cl_rcm.v7i1.4963

¹Este artículo se redactó a partir de la información explicada en la tesis de doctorado “Poder temporal y poder espiritual. Conflictos por el adoctrinamiento de almas en el Nuevo Reino de Granada (1590 – 1654)”, sustentada en la Universidad de los Andes de Bogotá (Colombia) en junio de 2020.

It's mine, it's not yours. Conflicts for territorial possession over the doctrines in the new kingdom of granada (first half of the 17th century)

ABSTRACT

In the first half of the 17th century, the evangelization process was carried out in the eastern central region of the New Kingdom of Granada. To carry out this process, the native population was congregated in a space where not only Christian doctrine was taught, but also where the aborigines were grouped under the concept of Christian "police"; this space was the doctrine. In its direction, members of both religious orders and secular clergy were appointed, who held their ownership. However, there were occasions when personnel from both clergy or people from the same religious sector filed a lawsuit for its possession because that address represented a symbol of social status, control of the Indians, and ecclesiastical prestige. This paper will analyze processes where priests and religious people confronted each other over the possession of the doctrines, the participation of the actors who were involved in them, and their consequences at a social and religious level. Thus, the complexity of the indoctrination process will be understood, where did not only pastoral interests, also personal, corporate, social and monetary interests.

Keywords: *doctrine; regular clergy; secular clergy; conflicts; evangelization; interests.*

INTRODUCCION

La evangelización de la región centro oriental del Nuevo Reino de Granada entre los siglos XVI y XVII no fue exclusivamente la enseñanza de la doctrina cristiana a las comunidades indígenas que habitaban el territorio para convertirse en miembros fieles a la iglesia católica; también fue un espacio en donde se desarrollaron conflictos y negociaciones entre los diferentes actores que participaron en ella (curas doctrineros, encomenderos, autoridades reales y eclesiásticas, incluso los indios), en las cuales no solo entraron en debate intereses relacionados con la actividad pastoral sino también razones jurisdiccionales, territoriales y sociales. Así, la transmisión de mensaje cristiano involucró un sinnúmero de problemáticas lo que llevó a que su objetivo pastoral se difuminase.

Los diferentes enfrentamientos alrededor del proceso de adoctrinamiento no solo se desarrollaron en instancias como la Real Audiencia, el arzobispado, los tribunales reales y eclesiásticos, llegando al órgano más elevado como era el Consejo de Indias. No obstante, es importante señalar que todos estos roces se desarrollaron alrededor de un espacio, que fue tanto el punto de partida como el final de los mismos, y que fue el sitio neurálgico para el desarrollo de la evangelización: la doctrina.

Para sobre ese espacio, es necesario aclarar los múltiples significados que tiene el término doctrina. Por una parte, implica la localidad en donde radicaban los nativos para que estuviesen congregados “en policía cristiana” y fuesen adoctrinados. Así, se tenía una ubicación espacial precisa de los indios, sobre los cuales la Iglesia y la Corona ejercían control directo para su incorporación a la nueva realidad social bajo una doble calidad: como súbditos del monarca y miembros del cristianismo.

Otro componente dentro de la idea de doctrina se asocia con quién administraba esta demarcación misional, si los clérigos regulares (los sacerdotes pertenecientes a las órdenes religiosas) o los clérigos seculares (quienes estaban bajo el patrocinio del obispo). Esta disputa, originada en la segunda mitad del siglo XVI, se debió a que los arzobispados concedieron las doctrinas a sus sacerdotes como una forma de apoyo al numeroso grupo de presbíteros que no tenían sustento monetario; además, era una estrategia para disminuir la influencia de las órdenes regulares en la cristianización. Esa confrontación, se originó en la década de los 60's del siglo XVI, a partir de las políticas emitidas por la Junta Magna de 1568, tal como lo manifestó Antonio Rubial: “(...) no sería sino a partir de los acuerdos de la Junta Magna de 1568, cuando el predominio de las

doctrinas comenzó a debilitarse gradualmente a favor de los curatos seculares” (Rubial, 2013, p. 190). Las congregaciones regulares realizaron una férrea oposición con tal de no dejar suprimir su trabajo pastoral en esas localidades

La pugna sobre quien poseía la potestad sobre esos sitios se trasladó al aspecto nominal, ya que cada grupo eclesiástico la denominó de diferente manera: mientras los religiosos las llamaban simplemente “doctrina”, los eclesiásticos nombrados por el obispo las designaba “curatos seculares”. No obstante, en los documentos consultados para esta investigación fueron utilizadas ambas definiciones sin una distinción clara respecto a la procedencia eclesiástica del titular. Por ello, se aplicará el concepto de doctrina, así estuviesen bajo la tutela de alguno de los titulares eclesiásticos.

Por último, “la doctrina” se asocia con la transmisión de las enseñanzas de la nueva religión a los neófitos. Al respecto, Sonia Corcuera define concretamente la doctrina: “Significaba en primer lugar el catecismo, o sea la plática general y verbal que se daba a los naturales reunidos en el atrio de la Iglesia con el objeto de explicar la doctrina cristiana, misma que tenía lugar en las misiones los domingos y fiestas de guardar” (Corcuera de Mancera, 2013, p. 154). En esa transmisión se explicaban puntos importantes como la naturaleza de Dios, la Santísima Trinidad, la persona de Jesucristo como salvador universal, el pecado y sus consecuencias, y los preceptos que era necesario cumplir para ser una persona totalmente integrada a la nueva creencia (mandamientos de la ley de Dios, mandamientos de la Iglesia, obras de misericordia, las siete virtudes y los siete pecados). Así, esa denominación expone un ejercicio de comunicación para que el oyente conozca, comprenda e interiorice un mensaje que será definitivo para la nueva estructura que terminará adoptando.

Igualmente, es importante señalar que esta experiencia de transmisión se desarrolló a lo largo de los siglos XVI y XVII, y su ejecución se fue dando tanto a partir de lo que se planteó en las altas esferas civiles y eclesiásticas, como igualmente lo que se implementó (e incluso se fue “creando”) en el terreno. Además, esta noción ha tenido una naturaleza particular debido a la historicidad que ha experimentado; al respecto Magnus Lundberg afirma esta idea, la cual es clave para entender su naturaleza propia:

“(…) I argue that as a historical phenomenon, mission should be considered a lengthy process of religious indoctrination, in which things such as church attendance, sacraments, sermons and catechetical

instruction were integral parts. It should, however, be pointed out that mission in this sense is a modern analytical concept” (Lundberg, 2011, p. 14).

Así es que los tres significados que orbitan alrededor del término “doctrina” no son excluyentes, sino que se complementan ocasionando que pueda ser entendida como una idea multidimensional, por lo que considero que cuando se encuentre este concepto en las fuentes primarias, no se debe remitir a un punto en particular, sino a un todo integral. A partir de estas aclaraciones conceptuales alrededor del concepto de doctrina, el objetivo de este artículo es analizar un tipo de conflicto alrededor de la doctrina: el que se desarrolló por la posesión territorial y administrativa de ella. Este tipo de enfrentamiento revela que la posesión de una clerecía indiana involucraba diversos componentes, desde la probidad del clérigo para poseerla, el apoyo que tuviese de sus superiores (órdenes religiosas o el arzobispo) incluyendo la opinión de las comunidades indígenas sobre estos roces. Además, en esos hechos estuvieron presentes emociones relacionadas con el honor y el prestigio. Para este análisis se revisaran unos casos de estos enfrentamientos, en los cuales se identificarán los protagonistas, el desarrollo de los acontecimientos en cuestión y la posible conclusión del mismo.

Con este estudio se pretende exponer las dinámicas internas al interior de las doctrinas y cómo estos roces tuvieron una fuerte incidencias en el desarrollo del proceso de evangelización entre finales del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII. El proceso de enseñanza del cristianismo no fue aquella empresa tranquila y entregada que los agentes reales y eclesiásticos de la corona habían imaginado.

1. Los brazos del cuerpo espiritual, enfrentados:

Los enfrentamientos por el dominio de una doctrina fueron todo un entramado de acusaciones, reclamos, excomuniones y hasta rebeliones. Los involucrados movieron todos sus recursos, desde legales hasta humanos, con tal de no perderla y de demostrar su jurisdicción y dominio. Mientras esto sucedía, el Rey y la Real Audiencia observaron los acontecimientos, calibraron su influencia entre los contendientes para no poner en duda sus atribuciones concedidas por el patronato, y terminaron emitiendo decisiones para que todos quedasen asegurados en sus potestades. Así, los miembros de esta sociedad corporativa quedaron asignados a sus espacios de gobierno, garantizando la armonía y el desarrollo del proyecto monárquico. Entre uno de los enfrentamientos que

se desarrolló de forma recurrente por la posesión de la doctrina se dio entre los miembros del clero regular (personas pertenecientes a las órdenes religiosas) con los del clero secular (sacerdotes al mando del obispo).

En 1599 arribó como nuevo arzobispo de Santafé el prelado Bartolomé Lobo Guerrero. Antes de llegar a la ciudad a tomar posesión de su nuevo cargo, el prelado realizó un recorrido por su nuevo territorio pastoral, desde Cartagena hasta Santafé, atravesando las regiones de Vélez, Tunja, Villa de Leiva y la capital. Allí identificó los problemas que consideraba relevantes y que debían ser abordados para consolidar tanto la autoridad de la Iglesia secular como el proceso de evangelización. Como producto de aquel recorrido, hizo una relación dirigida al Rey en mayo de ese año, en la que señaló como uno de los puntos importantes la concentración de doctrinas en manos del clero regular, y los inconvenientes que había traído ese hecho para los eclesiásticos de la arquidiócesis santafereña.

Uno de los aspectos polémicos que señaló el clérigo en su misiva se relacionaba con la demostración del conocimiento de las lenguas nativas por parte de religiosos y clérigos seculares. Lobo Guerrero, en su afán de favorecer a éstos últimos, manifestó que los regulares no conocían los dialectos indígenas y que por ello, creía que se les debía suprimir las doctrinas a su cargo para entregarlas a presbíteros, quienes sí poseían esa preparación:

“(…) que las doctrinas de los indios se quiten a los frailes y se den a clérigos nacidos en este reino porque estos son los que saben la lengua de los indios y con el temor de que el prelado les ha de castigar si en la visita les halla culpados administran con cuidado y acuden a la obligación de sus oficios; los frailes no viven con este temor como son exentos de mi jurisdicción”. (AGI, 1599 ff. 1v- 2r).

Por ello consideró que se les debía realizar el examen de comprobación del manejo de las lenguas (AGI, 1599 f. 1v). Así, el jerarca no solo tendría mayor injerencia en el desarrollo de la evangelización, sino demostraba que la posesión de esos lugares debería estar en manos hábiles y conocedoras del terreno; o sea, en sus ministros.

No obstante, los religiosos no se quedaron impasibles y, con la ayuda del oidor Luis Henríquez, continuaron siendo asignados a las doctrinas sin la necesidad de demostrar su probidad en esos dialectos. Este hecho fue denunciado por el prelado:

“(…) de este desorden ha resultado que en los exámenes que han hecho ante los oidores han sido admitidos y aprobados muchos para el servicio de las doctrinas sin saber la lengua de los indios ni entenderla para lo cual hallaron más favor en el oidor Luis Henríquez el cual ha hecho aprobar muchos frailes que ignoran la lengua, como parecerá por la declaración que con este envío del catedrático de ella (…)” (AGI, 1603, f. 4r).

sí los regulares y seculares, estuvieron dispuestos a utilizar cualquier herramienta jurídica (cédulas reales o bulas papales) o el favor de alguna autoridad temporal (el tribunal santafereño o el mismísimo Rey) para demostrar su control sobre esas parroquias, y con ello, su grado de superioridad frente al oponente; quedando en evidencia la fuerza que tenían los agentes locales de la monarquía para dirimir las diferencias al interior de la Iglesia del Nuevo Reino de Granada.

Además de la razón del conocimiento de las lenguas nativas, Lobo Guerrero expuso en otra carta escrita en 1603, que los miembros de las órdenes solo tenían como objetivo en esos lugares el acceso al estipendio, lo cual sería un estímulo para mejorar sus condiciones económicas (AGI, 1603, f. 1r). La imagen que Lobo Guerrero deseaba presentar fue la de unos monjes desordenados, interesados en maltratar a los indios con tal de lograr sus objetivos monetarios, sin ánimo de predicar el evangelio

“(…) y engañan a Vuestra Merced con pedir frailes de Castilla para lectores y para ayudar a la conversión de los indios, porque llegados a las indias no leen, ni se ocupan en ella de que tienen gran culpa los provinciales, que por la mayor parte eligen a hombres que saben muy poco (…)” (AGI, 1608, f. 1v).

En cambio, los clérigos seculares eran sacerdotes preparados, conocedores del territorio, cercanos a los nativos y a sus costumbres, y lo más importante: interesados en su salvación espiritual; por lo tanto, eran los más indicados para manejar un gran porcentaje de las doctrinas en el territorio del arzobispado de Santafé.

Ante los señalamientos de Lobo Guerrero, los clérigos regulares respondieron por medio de una carta redactada por el provincial dominico Fray Pedro de Velasco en julio de 1602, donde manifestó que las reclamaciones del arzobispo eran una limitación para incentivar la actividad misionera, y que detrás de ellos había un ambicioso interés por apoderarse de las zonas doctrineras

“porque los criados de Vuestra Majestad reservan para sí el castigo y si el por mucho que los sacerdotes les recen ni prediquen todo es de ningún efecto y el arzobispo que había de ayudar esto lo desayuda siempre con causar siempre disensiones por codicia de tener muchas doctrinas que proveer porque de ellas lo proveen a él no entiende sino en poner pleitos a las religiones para quitárselas y darlas a mestizos (...)” (AGI, 1602, f. 1r).

Tanto el clero regular como el arzobispado percibieron en la doctrina, una importante fuente económica que ayudaría a mejorar las condiciones de vida tanto de las comunidades en general como de los doctrineros en particular. Este punto está relacionado con la visión que tenían muchos sacerdotes sobre su investidura: que era un oficio y que por ello, se les debía dar una recompensa económica, la cual podría “elearles” su estatus. De esta manera, la doctrina se convirtió en un botín, pues quien tuviera acceso a sus emolumentos tanto legales (la congrua, el diezmo) como ilegales (cobro a los indígenas por los sacramentos, o el uso de la mano de obra indígena para negocios particulares), tenía garantizada su estabilidad.

Fue evidente que en ese contrapunteo entre las órdenes religiosas y el arzobispado, ambos sectores utilizaron sus conocimientos sobre enseñanza de la doctrina para demostrar su legítima posesión de las mismas. De esta manera, el manejo de los bienes universales de salvación no solo sirvió como medio para lograr el objetivo central del cristianismo, extender la fe de Jesucristo, sino para asegurar un prestigio con el cual disminuir la presencia del contrincante. Además, era fundamental para todos ellos no dejarse quitar su fuente de riqueza, por lo que encabezaron una férrea defensa de sus parroquias al respecto. Sobre este asunto, Oscar Mazín señala que la extensa posesión de doctrinas por parte de los clérigos regulares estaba afectando la estabilidad de los arzobispados:

“Al estar en manos de los frailes una parte muy importante de la administración espiritual de las feligresías, las todavía pocas parroquias o curatos no bastaban para ocupar a un clero secular en aumento. Por su parte, las redes diocesanas deploraban la merma del diezmo a causa de la adquisición de haciendas por parte de los religiosos” (Mazín, 2014, p. 201)

Por otro lado, la disputa por el manejo de las doctrinas traía consigo el prestigio social, el cual estaba en juego para todos. De parte de las órdenes regulares, aquel sentimiento se

desarrolló durante la segunda mitad del siglo XVI, cuando adelantaron su labor pastoral en las localidades que les fueron entregadas tanto por el arzobispado de Santafé como la Real Audiencia, en virtud del patronato. Este fenómeno ocasionó que fueran apreciados en un primer momento tanto por los nativos como por los peninsulares como los mediadores ante “lo sagrado”². Posteriormente esa consideración fue experimentada de la misma forma por los miembros del clero secular cuando varios curatos empezaron a ser trasladados a su jurisdicción entre los siglos XVI y XVII, debido a que sentían que al ser los representantes de la Iglesia de Roma, y aduciendo un sinfín de características que ya han sido señaladas en este acápite, consideraban que eran “mejores” que los religiosos a la hora de poseer esos curatos.

Sin embargo, no solo jugó dentro de la defensa de la preeminencia social el haber sido los primeros en evangelizar o los más idóneos. También se utilizó la idea de que por ser descendientes de los conquistadores y primeros pobladores, el clero secular, usó esta argumentación, la cual fue común en varias localidades del imperio. De esta manera, la defensa por el control territorial de las doctrinas incluía el uso de elementos genealógicos.

Las diferencias que hubo entre regulares y seculares sobre la administración de las doctrinas continuaron hasta bien entrado el siglo XVII, particularmente por parte de los diferentes arzobispos de Santafé, quienes siempre insistieron en que ellas debían pasar a sus manos, y de parte de los religiosos, al defender lo que consideraban parte de su patrimonio material y espiritual. Un ejemplo de ello fue el señalamiento que en 1614 realizó el arzobispo Arias, de Ugarte, explicando la situación de las doctrinas de su arzobispado:

“Otra causa hay de lo dicho es que los superiores religiosos nombran para doctrinas importantes a los religiosos viejos y de autoridad y que han sido provinciales aunque no sepan lenguas en alguna satisfacción de sus servicios y para que descansen dándoles un coadjutor mozo que sepa lengua (...)” (AGI, 1619, f. 1v).

² Además en esa defensa estaba lo que los frailes, según Jonathan Israel, decían del riesgo que tendrían los indios, si el clero secular, con el obispo a la cabeza les cuestionaba y suprimía su posesión de las doctrinas: “Si los obispos se hubiesen salido con la suya, como argumentaban los frailes, todo quedaría en peligro, los indios perderían el poco respeto que aún conservaba, y tal vez, hasta abandonarían completamente la Iglesia” (Israel, 1996, p. 60).

Todo lo anteriormente explicado demostró que aquellos curatos contenían una valoración multifuncional, fenómeno que terminó por otorgarles una caracterización más compleja que la meramente religiosa. Esto sustentó la férrea defensa que ambos sectores realizaron por un espacio que tenían gran importancia para ellos. Dos sectores del mismo cuerpo, aparentemente con los mismos objetivos evangelizadores, pero con intereses diferentes.

Para profundizar sobre los roces entre ambos sectores, a continuación se analizará un caso en el que regulares y seculares se enfrentaron por la posesión de una doctrina, hecho en el que participaron diversas instancias sociales y de gobierno, y en donde se apreciará el roce entre diversos intereses, fuesen de carácter personal o corporativo.

2. Dos contendientes, un espacio: el caso de Chita:

En octubre de 1624, el arzobispo de Santafé Hernando Arias de Ugarte determinó que unas doctrinas que había visitado en la parte nororiental del arzobispado, cerca de los llanos, entre las que estaban Chita, Morcote, pueblo de la Sal, Paya y Pisba, con sus respectivos anexos, pudiesen contar con el apoyo de miembros jesuitas para adelantar y consolidar el adoctrinamiento en aquella región:

“(...) mandaba y mando que a las dichas cuatro doctrinas de Chita, Tamara, Pauto y Morcote las sirvan cuatro padres de la dicha compañía de Jesús que fuesen nombrados conforme al real patronazgo y ayudándose los unos a los otros en las necesidades y ausencias y visitando los anexos por lo menos siete veces cada un año (...) y la dicha doctrina de chita la sirva uno de los dichos padres por coadjutoría llevando la mitad del estipendio y obvenciones y derechos y capellanías (...)” (AGI, 1624, f. 12r).

Sin embargo, el cura propietario de Chita, el secular Gonzalo Martín, no estuvo de acuerdo con la llegada de un coadjutor de aquella orden. Este hecho desencadenó tensiones, las cuales salieron a flote cuatro años después entre el nuevo arzobispo Julián de Cortázar y la compañía de Jesús, y que llegaron hasta instancias del Consejo de Indias. Este enfrentamiento es un ejemplo de los conflictos entre los sectores regular y secular por el manejo de una doctrina. Ambos querían defender sus intereses jurisdiccionales en torno a ese sitio; de parte del arzobispado, demostrar su gestión sobre Chita y la rectoría sobre la evangelización; por la comunidad jesuita, su intención de ayudar en el adoctrinamiento y defender sus privilegios como orden religiosa. Sin embargo, más allá

del elemento pastoral que enunciaban defender, estaban motivaciones territoriales (extender y asegurar los dominios de ambos grupos), económicas (la obtención del diezmo) y simbólicas (la influencia sobre los nativos). Fue un episodio donde ambos movieron sus fichas para no dejarse vencer.

Cuatro años después de la decisión de Arias de Ugarte, en marzo de 1628, el cura titular de Chita Gonzalo Martín volvió a manifestar su desacuerdo por la presencia de un coadjutor jesuita acompañándolo en las labores pastorales, por lo que solicitó la salida del religioso:

“(...) y que esta colado por el real patronazgo y está ya apto para poder administrar los santos sacramentos y acudir a sus obligaciones de beneficiado sin ayuda del coadjutor como es notorio y curado necesario ofrezco prevea de ello para que se sobresea en la ejecutoria y persona que V Señoría tiene nombrado por el perjuicio que se le sigue a mi parte” (AGI, 1628, f.18r).

El aludido clérigo, de nombre Miguel Tolosa defendió su nombramiento, aclarando que se realizó con autorización tanto del arzobispo Arias de Ugarte como del presidente de la Real Audiencia, Juan de Borja; es decir, que todo sucedió conforme a las disposiciones establecidas por el Patronato sin ningún tipo de afectación a las jurisdicciones real y eclesiástica. En este punto, los dos sacerdotes expusieron su opinión: no iban a renunciar.

Ambos alegatos fueron enviados a la Real Audiencia sin obtener respuesta; persistiendo el conflicto. Paralelo a este hecho llegó al arzobispado Julián de Cortázar, quien fue consciente de que muchas doctrinas en el Nuevo Reino de Granada seguían en manos de regulares, situación que iba en desmerito de los clérigos seculares los cuales estaban en una penosa situación económica; por ese hecho solicitó que le fuesen restituidas para que estuviesen bajo su jurisdicción. Este punto fue clave para que él interviniese a favor de su ministro, con el fin de que los jesuitas desistiesen de sus propósitos:

“(...) mediante lo cual yo tras justas [atenciones] proveí auto en que revoque la coadjutoría del religioso con la justificación que constara por los que en esta razón sean hecho de que hará relación siendo Vuestra Alteza servido (...) suplico a V. Alteza que por lo que toca a vuestro real patronazgo lo tenga por bien guarden estas noticias (...)” (AGI, 1628, f. 74r)

En este punto, sobresale el interés económico por la doctrina. A pesar de que en el pleito no se mencione el valor del estipendio que obtenían tanto el cura propietario como el hermano jesuita, es evidente que tanto los regulares como el arzobispo veían en ese curato su atractivo financiero que ayudase a mejorar las rentas económicas de los dos sujetos allí residentes. Cuando los regulares y los seculares se enfrentaron por esas parroquias, su valor económico estuvo entre las razones de confrontación.

Inesperadamente, el cura Gonzalo Martín falleció, quedando Chita sin doctrinero en propiedad. La situación fue aprovechada por el padre rector del Colegio de San Bartolomé, el jesuita Sebastián de Murillo, para reclamar que el coadjutor fuese asignado como clérigo titular:

“y habiendo muerto de pocos días a esta parte Gonzalo Martín presbítero que asistía como propietario que había sido antes de la dicha doctrina y beneficio de Chita y debiendo continuarse la asistencia y residencia del padre Miguel jerónimo de Tolosa de la compañía de Jesús en aquel pueblo como cura legítimo y propietario de él (...)” (AGI, 1628, f. 35v)

El religioso defendió a su protegido no solo por principio de hermandad, sino que quería demostrar que poseía toda la capacidad para tener bajo su jurisdicción aquella localidad, aspecto que favorecería su patrimonio financiero.

Sin embargo, el arzobispo Cortázar quiso defender la posesión del curato, y nombró en junio de 1628 como nuevo cura doctrinero a Alonso Martín. Los jerarcas tanto de un grupo como del otro pusieron en juego sus cartas con el fin de confirmar su potestad sobre Chita, de tal manera que su candidato fuese el poseedor definitivo.

Alonso Martín llegó a su nuevo curato y el jesuita Tolosa no le permitió su posesión, aduciendo que no presentó la autorización del presidente de la Audiencia, Lesmes de Espinosa, en su calidad de vice patrón. De esta manera, un formalismo jurídico fue usado como estrategia para evitar que el contrincante llegase a su nueva parroquia. Esto desencadenó que ambos clérigos apareciesen ante los habitantes del lugar como “legítimos” administradores de la doctrina, y que harían todo lo que estuviese a su alcance para hacerlo. Por consiguiente, las diferencias que los superiores de ambos hombres habían establecido sobre el tema se trasladaron al plano local.

En el desarrollo de este enfrentamiento, alzaron la mano unos actores importantes tanto para la evangelización como para la estabilidad social del territorio doctrinal, los indios

de Paya, Morcote Chita y las demás encomiendas. Los nativos, por medio de sus caciques y capitanes, expresando su apoyo a Tolosa, ya que bajo su tutela habían vivido en paz, aprendiendo de manera “adecuada” los preceptos cristianos, por lo que solicitaron el nombramiento oficial de aquel.

“y en el tiempo que lo ha sido ha estado la gente muy contenta y ahora ha venido el padre Alonso Marín presbítero a este pueblo el cual viene a ser nuestro cura y que lo deje ser el dicho padre Miguel Jerónimo de Tolosa de lo cual tiene toda la gente del pueblo mucho sentimiento y pena y nos han pedido que nosotros como caciques de este pueblo en nuestro nombre y suyo pidamos (...)”(AGI, 1628, f. 2r)

Es claro que entre el religioso y los indios se estableció una fuerte relación en donde éstos últimos sintieron seguridad al estar bajo su amparo; es decir, hubo un sentimiento de miedo de que pudiesen perder su estabilidad comunitaria si llegase un extraño a perturbarla. Sin embargo, es difícil detallar en qué se basó esa conexión. No obstante, es de resaltar que en esas confrontaciones, aquellos grupos pasaron de ser espectadores pasivos a actores determinantes que podrían influir en el curso de los acontecimientos. El cura Martín, por su parte, recibió el apoyo de un grupo de clérigos de Tunja quienes, a través de una carta, solicitaron se le reconociese el nombramiento de su par y que el corregidor suprimiese el estipendio al coadjutor jesuita: “prosiga en servir el dicho beneficio y que el corregidor no acuda con el estipendio al clérigo que hoy está puesto en el dicho beneficio por el doctor Don Julián de Cortázar arzobispo de este reino en el ínterin (...)” (AGI, 1628, ff. 6r – 6v). De esta manera, se formó una respuesta homogénea de parte de los seculares, desde el superior hasta sus compañeros, todos con el objetivo de defender la causa.

Como parte de su estrategia el arzobispado utilizó un instrumento pastoral, la visita eclesiástica, con el fin de imponer a su clérigo. Por lo tanto, se envió al licenciado Francisco de Rezende para que reconociese oficialmente y sin dilación a Alonso Martín como cura oficial de Chita. De esta manera, el jerarca quiso demostrar a los jesuitas que él podría recurrir a sus facultades jurisdiccionales para validar sus decisiones:

“(...) viene a visitar este pueblo y al dicho padre del tiempo que fue coadjutor del padre Gonzalo Martín presbítero cura propietario de esta doctrina y que no haber avisado al dicho padre Miguel Jerónimo de Tolosa

de su venida fue por no conocerle por cura sino al padre Alonso Martín a quien su señoría del señor arzobispo tiene nombrado por cura en el ínterin de la doctrina (...)” (AGI, 1628, f. 14r)

Miguel Tolosa recurrió directamente a Felipe IV para que dirimiese este conflicto, esperando que su decisión lo favoreciese. Efectivamente, el monarca emitió un comunicado, el cual llegó a Santafé el 24 de julio de 1628, donde dejó el nombramiento del nuevo doctrinero en manos de la Real Audiencia (AGI, 1628, f. 30v). Es de señalar que el monarca conoció que el jesuita había sido excomulgado, lo cual es indicio que en la defensa tanto de su jurisdicción como de sus intereses pastorales, Cortázar no solo echó mano de los instrumentos jurídicos que le concedió Trento, sino de las herramientas religiosas que tenían por objetivo excluir a las personas que iban contra el dogma cristiano. El declarar a un sacerdote fuera de la comunión con la Iglesia no era solo para exponerlo como hereje, sino como un advenedizo que lo había retado en su potestad eclesiástica. Así, miedo y poder episcopal se unieron para asegurar que él era la única voz autorizada en materia religiosa. Efectivamente, “su palabra era ley”.

Las razones fueron y vinieron entre los clérigos regulares y seculares, con sus respectivos jerarcas, y ahora con la participación del Rey en su calidad de patrón universal. Entre tanto, el ambiente se puso tenso en Chita entre el visitador eclesiástico, el clérigo Martín y el jesuita Tolosa, hasta el punto de que a finales de julio de 1628 se presentó un conato de pelea entre los tres:

“(...) estando yo hablando con V Md su fiscal propio sin saberlo yo estando cerrada la casa donde yo como [crua] vivía me abrió el candado y casa a fin de despojarme de ella y meter en ella a el padre Alonso Martín y se metió V Md en mi aposento sacándome del y habiendo yo luego que v Md llevo dándole una petición en la cual le requería me diesen si venia como visitador eclesiástico o para despojarme de este beneficio no la quiso por entonces oír ni proveer diciendo de palabra venia como visitador (...) (AGI, 1628, ff. 14v y 15r).

La situación se salió de control debido a que el uso de la fuerza fue prueba que ambos sectores no iban a perder la batalla por la doctrina. Su posesión se volvió un asunto de honor. Mientras se desarrollaron esos acontecimientos en terreno, el arzobispo

Cortázar se remitió a la Real Audiencia insistiendo en su petición para que ellos desautorizasen a Tolosa como doctrinero y aprobasen el nombramiento de Martín:

“(…) a cuya causa y estando de partida para ir a visitar aquel partido el Licenciado Francisco Baz de Rezende le cometi6 al meter en la posesi6n del dicho curato al dicho Alonso Mart6n como todo parece de los autos y habiendo 6ido al dicho efecto fulmin6 estos autos que hoy d6a remiti6 a Su Se6or6a de desacatos que el dicho padre Miguel Jer6nimo tuvo con el (….)” (AGI, 1628, f. 69v).

As6, el jerarca intent6 presionar al cuerpo gubernativo para que aceptasen su demanda, a pesar de que ese 6rgano intent6 estar alejado de toda confrontaci6n, estudiando el caso para emitir una providencia al respecto.

La situaci6n escal6 a niveles violentos y la presi6n ejercida por el arzobispo y los jesuitas llev6 este panorama a un punto sin retorno. Sin embargo, ese ambiente tenso tensi6n ocasion6 que la compa66a de Jes6s, reconsiderase su opini6n. Es as6 como el Padre Murillo, a nombre del provincial Luis de Santill6n, anunci6 a fines de agosto que ellos renunciaban a la propiedad sobre las doctrinas de Chita, Tamara, Morcote y Pauto, con el objetivo de conservar la tranquilidad y mantener la relaci6n con el arzobispo

“(…) y habi6ndose considerado y conferido en este colegio con el dicho padre Luis de Santill6n provincial y otros padres del estado que este caso tiene y que pueden seguirse algunas inquietudes ajenas a nuestra profesi6n por obviarlas y conservar la paz y buena correspondencia con el prelado como m6s y mejor haya lugar de derecho y en nombre del dicho padre provincial dejo y renunci6 las dichas doctrinas y beneficios de Chita, Tamara, Morcote y Pauto y sus anexos y para que Vuestra Alteza como patr6n haga lo que m6s y conviene” (AGI, 1628, ff. 35v – 36r).

El sector regular no deseaba extender en el tiempo una confrontaci6n que podr6a traerle serias consecuencias con Cort6zar, entre ellas una disminuci6n en su prestigio social y monetario; adem6s que determinaron que su ayuda en materia evangelizadora no iba ser preponderante all6. De esta manera, uno de los sectores emprendi6 la retirada.

Como colof6n del conflicto, se presentaron dos hechos: por una parte, el arzobispo Cort6zar efectu6 en junio de 1629 la can6nica presentaci6n de un nuevo doctrinero en propiedad para Chita, la cual recay6 en el presb6tero Pedro Guillen. Por otra, el fiscal del

Consejo de Indias, en comunicación fechada en enero de 1631, emitió aval tanto al retiro de los Jesuitas como a la posesión del arzobispado santafereño sobre esa doctrina por medio de dichos nombramientos

“que en cuanto a las dichas doctrinas que hoy poseen los dichos padres de la compañía de Jesús por ahora no se haga novedad entre tanto que el consejo no manda otra cosa guardando los dichos religiosos en las vacantes las órdenes y cédulas de Su Majestad en cuanto al examen y presentación de los sujetos = y en cuanto a la dicha doctrina de Chita y sus anexos dijeron que debían aprobar y aprobaron el nombramiento hecho por Don Julián de Cortázar arzobispo de la iglesia de la dicha provincia y se le remitieron para que en las vacantes la provea en clérigos conforme a las cédulas y órdenes de Su Majestad y así lo proveyeron”(AGI, 1631, f. 1r).

Así, cada sector eclesiástico quedó establecido en su respectivo espacio jurisdiccional y la Audiencia, por su mediación, terminó armonizando las relaciones entre ellos. El proceso de evangelización, a pesar de lo complejo que tuvo el conflicto, continuó y los nativos siguieron recibiendo la doctrina cristiana.

El enfrentamiento entre los jesuitas y el arzobispado de Santafé por la encomienda de Chita nos ilustra que la doctrina dejaba de ser el centro primordial para que los nativos aprendiesen la doctrina cristiana, y se convertían en el nodo en que rozaban los intereses de los interesados de ella, los cuales mezclaban lo personal y lo corporativo, lo económico y lo pasional. Es como si lo religioso, lo dogmático pasase a segundo plano. De esta manera, es posible formular que los procesos eclesiásticos que tuvo el territorio neogranadino a mediados del periodo colonial fueron muy complejos y que su estudio debe abordar todos los aspectos que lo rodean.

3. Cuando entre iguales se disputan una doctrina:

El proceso de asignación de una doctrina era un proceso burocrático desde el cuerpo temporal y espiritual (Real Audiencia y Arzobispado) para designar al candidato más probo que se encargase de las labores doctrineras. En principio, no habría competencia entre los interesados por un centro doctrinero ya que al designarse un cura, no habría protesta por la decisión de las altas esferas de gobierno, se obedecía sin contravención. De esta manera, se esperaba que el proyecto evangelizador no cayese en el olvido y

tuviese una continuidad que asegurase la consolidación del cristianismo en el Nuevo reino de Granada.

No obstante, hubo ocasiones en que se presentaron excepciones a la regla, como por ejemplo un cura de que debía ausentarse de su doctrina por motivos de fuerza mayor, y era necesario nombrar a un reemplazo (cura interino) que siguiese con la labor evangelizadora mientras el titular regresase. Sin embargo, hubo ocasiones en que esto no fue así, y se presentó una situación inusual: dos clérigos del mismo cuerpo, enfrentados por la titularidad de la doctrina.

En mayo de 1613 el cura titular de la doctrina de Paipa Diego de Sanabria regresó a su Iglesia después de haber afrontado un proceso penal en el arzobispado por el asesinato de Juan de Fonseca, vecino de Tunja. En ese proceso, el arzobispado de Santafé (en sede vacante) realizó el proceso penal y dictaminó que aquella muerte fue accidental:

“(…) haber sido casual y a su defensa y haber incurrido en irregularidad disponible para remedio de la cual acudiese auto a quien y con derecho pudiese y debiese dispensar en el dicho caso y le encargaron la conciencia para que si la herida que dio al dicho Juan de Fonseca no fue con el ánimo de defenderse sino de matarle recurriese a Su Santidad para que dispense con él con otras penas que contiene la dicha sentencia (...)” (AGN, 1613, f. 716r).

En ausencia de Sanabria fue nombrado en calidad de interino el sacerdote Juan de Figueredo. Cuando el primero retornó a su parroquia, aquel no aceptó ese hecho, reclamando que él era ahora el nuevo doctrinero de la zona y que nadie le vendría a cuestionar su posición eclesiástica. Ambos chocaron por sus pretensiones, comenzando una competencia jurídica por demostrar quién era el único autorizado para evangelizar aquel territorio.

En su alegato, el cura Sanabria señaló que en julio de 1611, en el marco de su juicio, fue exculpado de toda relación con el crimen, y lo más importante, se le dio autorización para que asumiese nuevamente sus funciones eclesiásticas. Así el sacerdote que cayó en suspenso de sus responsabilidades pastorales pudo retornar a ellas. Él debía limpiar su honor demostrando que tenía las capacidades para seguir evangelizando y que al hacerlo, su reemplazo debía retirarse:

“lo que demás de lo referido hubiese proveído el dicho cabildo sería nulo atentado y notorio despojo y siendo este de hecho y sin citarme ni oírme debo de hecho y sin citación oír al dicho Joan de Figueredo ni a otra persona alguna ser restituído especialmente que fui proveído por legua particular de dicho pueblo” (AGN, 1613, f. 715r).

En casos como estos, la parte contraria no solo iba a defenderse aduciendo que tenía buenas capacidades pastorales, sino que emplearía la fama del contrario en cuanto a su “turbio” pasado para lograr su objetivo. Figueredo utilizó el proceso de asesinato contra Sanabria para caracterizarlo como un hombre que no poseía las virtudes necesarias para ser cura, quien por el miedo de la acusación había abandonado su obra y por tanto, él había sido nombrado para evitar que la fe de los nativos se perdiese:

“de que esta convenido se huyó y ausento como delincuente desamparando el dicho curato y servicio de doctrina la cual le pusieron edictos por mandado de la sede vacante declarando por todas cosas por vaca la dicha doctrina a que varios opositores y uno de ellos fue el dicho mi parte y en él se hizo el nombramiento colación y canónica institución conforme al real patronazgo (...)” (AGN, 1613, f. 725r).

Ante esas acusaciones, el contrincante debía demostrar que poseía la idoneidad moral y religiosa para ser poseedor de la doctrina; para ello recurrió a sus antecedentes familiares y a exponer algunas de sus aptitudes y habilidades para evangelizar. Por ejemplo, Sanabria explicó que era hijo patrimonial, o sea miembro de familia relacionada con la conquista del territorio, y que por ese derecho había sido nombrado de manera legítima en Paipa. Además, señaló que poseía un buen conocimiento de la variante muisca que se hablaba específicamente en la localidad, volviéndolo el candidato más probo para la doctrina:

“(...) yo soy hijo y nieto de los primeros conquistadores y pobladores de este reino hijo patrimonial de la ciudad de Tunja donde cae la dicha doctrina (...) de que yo fui colado y examinado por lengua particular del dicho pueblo de Paipa que es muy distinta de la general que no ay clérigo ninguno que la sepa y así mediante esto hice gran fruto el tiempo que la serví (...)” (AGN, 1613, f. 727v).

La búsqueda de justicia en instancias superiores no fue solamente un acto de rutina que realizaron los implicados para obtener una sentencia definitiva. También se hacía para otorgarle más peso jurídico a su demanda, y así dar seguridad que la providencia emitida sería benéfica a su causa. Sanabria solicitó la nulidad de su proceso ante la Real Audiencia y pidió que el Papa fuese quien conociese su causa (AGN, 1613, f. 732r). Por su parte, Figueredo sí llevó el proceso a aquel tribunal santaferño, el cual le aceptó la apelación:

“(…) dijeron que declaraban que en no haber otorgado el dicho provisor la apelación interpuesta por el dicho Joan de Figueredo del dicho su auto y haber mandado le ejecutar hace fuerza lo cual al cando y quitando se le ruega y encausa al dicho provisor que otorgue al dicho juan de Figueredo la dicha su apelación (…)” (AGN, 1613, f. 735r).

Las peticiones para que los alegatos llegasen ante las dos autoridades temporal y espiritual (el Rey y el papa, o el presidente y el arzobispo) ayudan a comprender que estas coyunturas no se quedaron exclusivamente en el plano local, sino que saltaron a planos superiores en donde no solo se les pretendía dar solución, sino que alimentaron las constantes rencillas entre ambos, ya que la doctrina fue donde cotidianamente las tensiones y colaboraciones se expresaron y complejizaron. Es importante al analizar los casos sucedidos en las localidades identificar su divulgación hacia los altos dignatarios. Cuando el proceso se trasladó a instancias de mayor complejidad, la sentencia que fuese emitida sería irrefutable. La petición realizada por Juan de Figueredo a la Audiencia se remitió a Madrid; allí el fiscal del Rey no solo se enteró del contenido de este, sino del hecho que en abril de 1613 el provisor del Arzobispado había emitido una sentencia a favor de Diego de Sanabria:

“(…) mandaba y mando que dicho padre Diego de Sanabria sea luego y ante todas cosas restituido en el dicho beneficio y metido y amparado en la posesión de él según y de la manera que la tenía al tiempo y cuando del fue despojado por auto del dicho deán y cabildo (…)” (AGN, 1613, f. 730v)

Ante eso, el funcionario real revocó la decisión eclesiástica, y en 1614 redactó una nueva providencia en la que consideró que el cura interino era el legítimo dueño de la doctrina de Paipa y que la contra parte no poseía potestad sobre ella:

“(…) estos curatos y doctrinas conforme a vuestro real patronazgo ser por bien *ad nututem ad mobile* y que en esta conformidad la tenía el dicho

Juan de Sanabria de manera que sin causa ninguna se le podía quitar y a mover de ella justamente el cabildo sede vacante la pidió y la declaro vaca como la declaro (...) y así ningún derecho puede pretender el dicho Juan de Sanabria para que se le restituya la dicha doctrina legítimamente vaca y proveída al dicho Juan de Figueredo (...). “Diego de Sanabria, cura de Paipa, en pleito con Juan de Figueredo (...)” (AGN, 1613, f. 751r).

Hasta allí llegó el caso documentado, sin saber si las partes en conflicto aceptaron esta nueva sentencia, o sí como sucedió en otras ocasiones, el pleito se prolongaba en el tiempo, entrampado en apelaciones y nuevas sentencias. Lo que se puede observar de lo que se analizó en este último caso, es que ambos curas no iban a perder su honor y prestigio por quedarse con Paipa, pasando de ser un centro de evangelización a un “feudo” que debía ser arrebatado al contrincante.

Las doctrinas fueron centros atractivos debido a las características que poseyeron, las cuales tuvieron estrecha relación con las disensiones entre las mismas agrupaciones religiosas por su posesión. Así, esos sitios pasaron a ser parte del complejo teatro barroco de las intrigas, donde todos sus participantes efectuaron diversas interpretaciones y acciones para evitar la disminución de su poder, y en última instancia, su fortalecimiento.

A modo de conclusión:

El ejercicio de enseñar un nuevo tema a un nuevo público no va ser fácil y rápido como el instructor tiene estipulado de antemano. Al momento de explicar el contenido van surgiendo los primeros inconvenientes, los cuales involucran diversas situaciones: falta de claridad del contenido, incompreensión de parte del receptor, nulas herramientas pedagógicas o redes de comunicación inexistentes. Al detectarse esos problemas se reprograma todo el aparato de enseñanza y se efectúan cambios que van desde nuevos métodos de comunicación hasta simplificar las materias que se imparten.

Con esas transformaciones se llegaría a suponer que la transmisión de conocimiento se puede desarrollar sin ningún problema. No obstante, surgen otras barreras, estas externas al proceso de enseñanza, las cuales vuelven a complicar la enseñanza, incluso en grado sumo, las cuales tiene que ver con aspectos externos (intereses encontrados de los participantes, problemas con el lugar, falta de presupuesto, etc.). Ahora, se deben buscar otras soluciones, más complejas, que reduzcan esas tensiones y permitan que todo funcionase de manera ordenada.

La situación anteriormente descrita, se puede aplicar a lo que sucedió con la evangelización en el Nuevo Reino de Granada entre finales del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII. Los casos analizados en este artículo son un claro ejemplo que el adoctrinamiento católico no fue de manera organizada y que en esos conflictos no solo se desarrollaron por causas estratégicas (aprendizaje de lenguas nativas, uso de catecismos bilingües, temas apropiados para su enseñanza, comprensión por parte de los indios), sino por causas externas, asociadas a los intereses de sus participantes, especialmente de los clérigos doctrineros.

Los clérigos seculares y regulares que llevaron a cabo la evangelización desarrollaron una visión compleja alrededor de su labor, en la cual no solo estaba presente el objetivo pastoral de incorporar a los nativos a una doble naturaleza jurídica y religiosa (súbditos del rey y fieles del catolicismo), sino también otras ideas, relacionadas con el provecho que traería esta labor. Esos sacerdotes entendieron que su labor traería unas prebendas económicas y simbólicas, las cuales favorecerían sus proyectos de vida, y que era necesario defender de forma tajante. Ello ocasiona que la evangelización se convierta en un fenómeno material, donde su aspecto monetario sea importante o más que el espiritual.

En esa transformación alrededor del proyecto católico, ocurrió un fenómeno que se puede denominar como “territorialización de la doctrina”, en el cual el espacio destinado para enseñar el catolicismo se convirtió en el centro de polémicas y conflictos alrededor de su posesión y manejo material. En ese proceso, no solo participaron los curas, también se manifestaron sus superiores tanto eclesiásticos como reales: todos ellos ocasionaron que sus decisiones alrededor de esos roces trascendieron a escalas superiores, llegando incluso al Rey mismo. De esta manera, los asuntos locales llegaban a tener una trascendencia mayor, lo que es un claro ejemplo de la vocación global del proyecto imperial hispánico. Así mismo, esta característica se fortaleció cuando los dictados del monarca llegaban de vuelta a las encomiendas y doctrinas, exponiendo la doble comunicación entre instancias altas e instancias bajas.

Durante los conflictos por la “territorialización” de la doctrina se puede evidenciar que la defensa de aquel espacio tenía connotaciones entre personales y colectivas; por un lado individuales, ya que era importante para los clérigos demostrar a sí mismo que eran sujetos capaces de manejar una doctrina y sus individuos, y que tenía todas las cualidades

intelectuales y morales para hacerlo; y por otro lado, colectivas, ya que al pertenecer a un sector del cuerpo espiritual, fuesen regulares o seculares, demostraban al contrario y a los demás miembros sociales que su agrupación era la apropiada para evangelizar a los nativos. Éste fenómeno es un síntoma del carácter corporativo de la sociedad colonial neogranadina.

Igualmente, en estos roces se utilizaron diversas herramientas para asegurar la posesión de la doctrina, y especialmente, desprestigiar al contrincante. Desde aminorar la preparación doctrinal del sacerdote, pasando por el dominio que tenía de las lenguas indígenas, hasta la situación penal. Se evidencia que la defensa era tan aguerrida que no importaba usar cualquier tema con tal de desmoralizar al oponente, y exponerse ante los demás como el sacerdote más probo.

En esa situación se evidencia que esos enfrentamientos pasaban desde el campo material al campo emocional. Se llegó hasta ese punto que es posible sugerir que varias de los cuestionamientos no estaban basados en evidencia empírica, sino en las impresiones o sensaciones que manifestaban los curas entre sí. Este fenómeno es de vital importancia, ya que nos muestran que la evangelización no solo fue asunto de voluntad política o religiosa, sino de sentimientos, o como se denominaba en aquella época “las pasiones”. Por ello, es importante que alrededor de los estudios sobre conflictos sociales en la colonia, se realicen aproximaciones sobre el papel de las emociones, ya que en muchos casos, explican tanto las posiciones como los hechos que ocurrieron en esos roces.

En los casos analizados se mencionaban a los indígenas como los sectores más afectados con los enfrentamientos entre religiosos y sacerdotes, ya que con ello no podrían continuar con su aprendizaje de la evangelización, poniendo en riesgo su incorporación al cristianismo. No obstante, detrás de esa preocupación estaba el control social local que los clérigos querían tener de los nativos, y que era importante no solo para su labor doctrinera sino para su prestigio personal. Sin embargo, en caso como el de la doctrina de Chita, vemos que los nativos alzan la voz y emiten su opinión sobre lo que sucede en su entorno. Independiente de si esa manifestación fuese autónoma o por alguna “presión externa”, este hecho sugiere que los indios no eran actores pasivos, sino que ante cualquier hecho que los afectase emitían su opinión o tomaban actos concretos para defender sus intereses comunitarios. Por ello es importante que a la hora de estudiar los

roces al interior de la iglesia, se profundice en el papel de los nativos ya que ellos podían tener incidencia en el desarrollo de los mismos.

La evangelización del Nuevo Reino de Granada en el periodo colonial no solo tiene que ver con la transmisión del mensaje cristiano a las diferentes comunidades indígenas. Es también una ventana en la que salieron a flote ideas, proyectos e intereses de los diversos participantes que se involucraron en ella, desde sacerdotes, encomenderos, agentes reales hasta los nativos, lo cuales en muchas ocasiones chocaron entre sí. Los participantes no pensaron exclusivamente en aspectos pastorales, sino en defender sus privilegios e intereses, así fuese a costa de los demás sectores. De esta manera, el adoctrinamiento no fue un centro exclusivo de convergencia sino de enfrentamiento, lo que complicó la consolidación del catolicismo en el territorio neogranadino. Esto debe llamar la atención para profundizar en los estudios sobre el fenómeno religioso en el periodo colonial, explorar sus cambios y permanencias, lo que permita comprender que el hecho religioso involucró muchas complejidades que incidieron en todos los aspectos de la sociedad colonial.

REFERENCIAS

Abreviaturas:

AGI: Archivo General de Indias, Sevilla, España.

AGN: Archivo General de la Nación, Bogotá, Colombia

Fuentes Primarias.

AGI. (1599). Santafé: *Carta del arzobispo Lobo Guerrero sobre la situación que había encontrado en dicho arzobispado, incluso la desavenencia con la Real Audiencia* [Carta en la que el arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero expone las condiciones que encontró a su ingreso en el Nuevo Reino de Granada]. SC. FL. (Santafé, leg. 226, no. 61, ff. 1 – 5), AGI, Sevilla, España.

AGI. (1602) Santafé: *Carta del provincial Fray Pedro de Velasco*. [Carta del provincial dominico quejándose del trato que les da el arzobispo Lobo Guerrero]. SC. FL. (Santafé, leg. 240, no. 2, ff. 1 – 2), AGI, Sevilla. España.

AGI. (1603). Santafé: *Carta del arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero*. [Carta en donde el arzobispo Lobo Guerrero se queja de los curas regulares por no saber las lenguas indígenas]. SC. FL. (Santafé, leg. 226, no 87, ff. 1 – 3), AGI, Sevilla. España.

- AGI. (1608). Santafé: *Carta del arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero*. [Carta donde el arzobispo habla de múltiples asuntos del arzobispado de Santafé]. SC. FL. (Santafé, leg. 226, no 127, ff. 1 – 2), AGI, Sevilla, España.
- AGI. (1619). Santafé: *Carta del arzobispo Hernando Arias de Ugarte*. [Carta donde el arzobispo Arias de Ugarte expone múltiples temas del arzobispado de Santafé]. SC. FL. (Santafé, leg. 226, no. 143, ff. 1 – 2), AGI, Sevilla, España.
- AGI. (1626 – 1630). Santafé: *Pleito entre la compañía de Jesús y los clérigos seculares de Tunja por la presencia jesuita en el distrito de Chita*. [Proceso jurídico sobre el enfrentamiento entre los jesuitas y los sacerdotes seculares por la posesión de la doctrina de Chita]. SC. FL. (Santafé, leg. 245, no. 4, ff. 1 – 74), AGI, Sevilla, España.
- AGI. (1628). Santafé: Carta del arzobispo Julián de Cortázar. [Carta donde expone sus diferencias con los jesuitas por la posesión de la doctrina de Chita]. SC. FL. (Santafé, leg. 245, no 15, ff. 1 – 2), AGI, Sevilla, España.
- AGI. (1628). Chita: *Alegatos y defensa del padre Miguel Jerónimo de Tolosa, sobre su posesión en el curato de Chita*. [Proceso con los alegatos y respuestas del cura Jesuita Miguel Jerónimo de Tolosa, sobre su posesión de la doctrina de Chita] SC. FL. (Santafé, leg. 245, no. 6, ff. 1 – 79), AGI, Sevilla, España.
- AGI. (1631). Madrid: Parecer del Consejo de India sobre el caso de los jesuitas y el clero secular en el Nuevo Reino por la doctrina de Chita. [Decisión final de Consejo de Indias sobre el conflicto por la doctrina de Chita]. SC. FL. (Santafé, leg. 245, no. 9, ff. 1), AGI, Sevilla, España.
- AGN. (1613). Santafé: Diego de Sanabria, cura de Paipa, en pleito con Juan de Figueredo, por la propiedad de dicho curato. [Proceso entre ambos curas por la posesión del curato de Paipa]. SC., MM. (Curas y Obispos, leg. 8, no. 61, ff. 715 – 751), AGN, Bogotá, Colombia.
- Recopilación de leyes de los reynos de las Indias, mandadas a imprimir y publicar por la magestad católica del Rey Don Carlos II nuestro señor* (1680 – 1681) Madrid: editado por Julián de Paredes.

Fuentes Secundarias.

- Álvarez Tobos, M. E. (2020). *Poder temporal y poder espiritual. Conflictos por el adoctrinamiento de almas en el Nuevo Reino de Granada (1590 – 1654)*. [Disertación doctoral en historia]. Universidad de los Andes.

- Bonnett, D. (2009). Entre el interés personal y el establecimiento colonial. Factores de confrontación y de conflicto en el Nuevo Reino de Granada entre 1538 y 1570. *Historia Crítica*, número especial, 52 – 67.
- Bonnett, D. (2013). Los conflictos en un arzobispado: de Juan de Los Barrios a Luis Zapata de Cárdenas (1553 – 1590). En Bonnet D, González N. e Hinestroza, C. (Eds.) *Entre el poder, el cambio y el orden social en la Nueva Granada Colonia. Estudios de caso*, (pp. 2013 – 131). Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Historia, CESO.
- Borges, P. (1992) (ed.). *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas, Tomo I y II*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Corcuera de Mancera, S (2013). *El Fraile, el indio y el pulque. Evangelización y embriaguez en la Nueva España (1523 – 1548)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Francis, M. J. (2000). La tierra clama por remedio: la conquista espiritual del territorio muisca. *Fronteras de la Historia*, (5), 93 – 118.
- Gamboa Mendoza, J. A. (2008) (ed.) *Los Muisca en los siglos XVI y XVII: miradas desde la arqueología, la antropología y la historia*. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Historia, CESO.
- Gamboa Mendoza, J. A. (2013). *El cacicazgo muisca en los años posteriores a la conquista: del psihipqua al cacique colonia, 1537 – 1575*. (2da edición). Bogotá: ICANH.
- Herrera Ángel, M. (2003). Muisca y cristianos: de biohote a la misa y el tránsito hacia una sociedad individual. *Boletín de Historia y Antigüedades*, 90, 822, 497 – 531.
- Israel, Jonathan (1996). *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial. 1610 – 1670*. México: Fondo de Cultura Económica.
- López Rodríguez, M. (2001). *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar. La cristianización de las comunidades muisca durante el siglo XVI*. Bogotá: ICANH.
- Lundberg, M. (2011). *Church life Between the Metropolitan and the Local. Parishes, Parishioners and Parish Priests in Seventeenth – century Mexico*. Madrid: Iberoamericana – Verbuet.
- Mancera Casas, J. A., Alzate Montes, C. M. O. P. y Benavides Silva, F. L. (2015) (Eds.). *Arquidiócesis de Bogotá, 450 años: Miradas sobre su historia*. Bogotá: Arquidiócesis de Bogotá, Universidad Santo Tomás.

- Marín Taboada, J. I. (2021). *Vivir en policía y a son de campana. El establecimiento de la república de indios en la provincia de Santafé, 1550 – 1604*. Bogotá: ICANH.
- Martínez López-Cano, M. P. y Cervantes Bello, F. J. (Coords.). *Reformas y resistencias en la Iglesia novohispana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Mazín, O. (2014). Catedrales versus órdenes religiosas en Nueva España y Perú: el pleito de los diezmos y la situación agropecuaria a mediados del siglo XVII. En Martínez López-Cano, M. P. y Cervantes Bello, F. J. (Coords.), *Reformas y resistencias en la Iglesia novohispana* (pp. 201 – 225). México: Universidad Nacional Autónoma de México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Muñoz Arbeláez, S. (2015). *Costumbres en disputa. Los muiscas y el imperio español en Ubaque, siglo XVI*. Bogotá: Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Historia.
- Pacheco, J. M. S. J. (1975). *La Consolidación de la Iglesia. Siglo XVII*. Nueva Historia de Colombia, Volumen XIII, Tomo 2. Bogotá: Academia Colombiana de Historia.
- Pita Pico, R. (2013). Conflictos en las doctrinas indígenas del Nuevo Reino de Granada, siglos XVII y XVIII. *Cuestiones Teológicas*, 40, 93, 17 – 46.
- Rubial García, Antonio (2013) (Comp.). *La Iglesia en el México colonial*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades.
- Santofimio Ortiz, R. (2011). Don Bartolomé Lobo Guerrero, tercer arzobispo del Nuevo Reino de Granada (1599 – 1609) y el proceso de cristianización en la alta colonia. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 38, 1, 17 – 49.
- Traslosheros, J. (2004). *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La audiencia del arzobispado de México 1528 – 1668*. México: Editorial Porrúa.