

El discurso normativo “sobre” y “para” las *doctrinas de indios*: la construcción de la identidad católica en el indígena colonial del Nuevo Reino de Granada (1556-1606)

The normative speech “on” and “for” *the Indian’s doctrines*: the catholic identity’s construction of the natives of New Kingdom of Granada (1556-1606)

John Jairo Marín Tamayo*

RESUMO

El presente artículo pretende demostrar en qué medida el discurso normativo “sobre” y “para” las *doctrinas de indios* contribuyó a la construcción de la identidad católica del indígena colonial. La respuesta a dicha pregunta se establece a partir del análisis del discurso contenido de las constituciones del sínodo convocado por fray Juan de los Barrios en 1556 y del catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas, publicado en 1576. Dicho análisis ha permitido determinar la función de las *doctrinas de indios*, en la introducción y el fomento de los modelos de significación y de comportamiento que se impusieron a la población indígena. En general, se muestra cómo el discurso sobre el ordenamiento espacial de la doctrina y del lugar de culto, en particular, contribuyeron a la creación de la identidad católica en los indígenas del Nuevo Reino de Granada en la segunda mitad del siglo XVI.

PALAVRAS-CHAVE: Pueblos de indios; doctrinas de indios; Iglesia colonial; sínodos coloniales; construcción de identidades; Nuevo Reino de Granada.

ABSTRACT

The present paper tries to demonstrate in which measure the normative speech “on” and “for” the *Indian’s doctrines* contributed to the construction of the catholic identity of the native inhabitants. The response of the interrogation is established by the speech’s analysis of the constitutions of the synod summoned by Fray Juan de los Barrios in 1556 and of the Catechism of Fray Luis Zapata de Cárdenas, published in 1576. The analysis of these documents has allowed determining the function of the *Indian’s doctrines* in the introduction and the promotion of the models of meaning and of behavior that were imposed to the native inhabitants. It is demonstrated that the speech on the spatial arrangement of the doctrine, but more particularly that on the place of worship contributed to the creation of the catholic identity of the natives inhabitants of New Kingdom of Granada in the second half of the 16th century.

KEYWORDS: Indians Villages; Indian’s doctrines; colonial Church; colonial synods; identities construction; New Kingdom of Granada.

En la historiografía sobre la Nueva Granada, los estudios consagrados a los pueblos de indios han seducido tanto a antropólogos como a historiadores y sociólogos quienes a partir de fuentes civiles han dilucidado esta compleja realidad que marcó el período colonial. Pero en sus trabajos, voluntaria o involuntariamente, han dejado de lado los documentos normativos de la iglesia,

* Doutor em teologia da Université Laval e Professor da Université Laurentienne / Canadá.

los cuales en la segunda mitad del siglo XX suscitaron el interés de algunos historiadores de la iglesia que poco a poco los fueron publicando. Este es el caso del español Francisco Mateos quien desde 1950 ha publicado un gran número de concilios y de sínodos coloniales celebrados en América hispana (MATEOS, 1974: 289), trabajo bastante importante, pero que no da cuenta de la envergadura del fenómeno de los “Sínodos diocesanos” en la región. “Este fenómeno es tan ignorado como vasto, pues no hay estudios sistemáticos que hayan tratado esta realidad de la vida eclesial en la América hispana durante el período colonial” (DUSSEL, 1983: 253).

Dicha situación motivó la incursión en el mundo de los sínodos celebrados en el Nuevo Reino de Granada, para analizar el discurso contenido en los documentos producidos durante dichas asambleas. Para iniciar esta incursión, se abordan los documentos sancionados por fray Juan de los Barrios, primer arzobispo de dicho reino, quien el tres de junio de 1556 ordenó que se cumpliera lo establecido por el sínodo por él convocado (ROMERO, 1960: 562) y por fray Luis Zapata de Cárdenas quien en 1576 convocó una nueva asamblea sinodal (PACHECO, 1958-1959: 162; MATEOS, 1974: 290; DURÁN, 1990: 206; SARANYANA, 1994: 195; LEE LÓPEZ, 1988:140). Producto de ésta fue el “catecismo”¹ que él mismo sancionó el primero de noviembre del mismo año. De esta forma, el período histórico abordado en este estudio está marcado por la entrada en vigencia, en 1556, de las constituciones sinodales de fray Juan de los Barrios y la derogación, en 1606, de lo establecido por Zapata de Cárdenas.² Se trata de un periodo de extrema importancia en la historia del país pues en él se induce el proyecto de cristianización de los indígenas y se erigen las bases de lo que hoy es Colombia.

Para abordar los documentos ya mencionados, se ha utilizado un método sociolingüístico conocido como “análisis del discurso por el discurso”. Dicho método, que no es un análisis lingüístico del discurso, permite aprehender el contenido de éste respetando sistemáticamente su organización y funcionamiento para así precisar la problemática de fondo y los objetivos del

¹ Catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas, manuscrito de la biblioteca del palacio real de Madrid, fol. 262v. En adelante se seguirá citando: *CFLZC* manuscrito *BPRM*. Sobre el problema de la naturaleza del documento publicado por Zapata de Cárdenas consultar mi estudio sobre dicho documento.

² En dicho año, Don Bartolomé Lobo Guerrero, tercer arzobispo del Nuevo Reino de Granada, convocó un sínodo que inauguró un nuevo período en la historia de la iglesia neogranadina.

locutor (BRODEUR, 1998: 7). Para ello se utilizan las grandes marcas enunciativas presentes en todo discurso: los interlocutores, el tiempo de la alocución, su lugar y sus modalidades así como las relaciones establecidas entre locutor, interlocutor y mensaje (FALL, FORGET, VIGNAUX, 2005: 30). Este tipo de análisis permite desvelar la “impronta genética del discurso”, es decir la intención última de su autor, sin ocuparnos necesariamente de lo que el sociólogo Raymond Lemieux denomina el “marco de lectura” (LEMIEUX, 1986: 179). Este marco puede ser objeto de otra investigación a través de la cual se pueda dar cuenta del impacto real del discurso de la jerarquía católica en las comunidades muiscas y de las acciones y reacciones de éstas frente a dicho discurso. En otras palabras, el presente estudio no examina este impacto, sino que aborda dichas fuentes como documentos socioculturales que nos ayudan a comprender y a ver la realidad de un grupo social desde otra perspectiva, la de la Iglesia, para dar cuenta de las representaciones, intenciones y estrategias utilizadas por los primeros obispos neogranadinos en el proceso de construcción de una identidad católica en el indígena de dicho reino. No se pretende, en ningún momento, dar cuenta de la totalidad y de la complejidad de este proceso, sino de analizar la manera como el discurso normativo de la Iglesia neogranadina “sobre” y “para” las *doctrinas de indios* contribuyó a la construcción de dicha identidad.

En la literatura especializada sobre la construcción de identidades, la noción de identidad es definida como un lugar de articulación de lo individual y de lo social y por tanto puede ser aprehendida desde dos puntos de vista diferentes: el sociológico y el psicológico (FRAYSSE, 2000: 652). Pero considerando que el discurso que se analiza se inscribe en un contexto de colonización, la identidad católica es comprendida aquí como un proceso dinámico de construcción sociocultural inscrito en un tiempo y en un espacio dado, el cual es abastecido constantemente por las representaciones, valores, creencias y objetivos de los actores sociales en contacto. En contexto, la identidad católica hace referencia al hecho de conducir a los indígenas a adoptar el cristianismo como norma de vida, lo cual implica la adopción de las creencias (dogma), los ritos (liturgia) y comportamientos (moral) establecidos por la jerarquía eclesiástica a través, entre otros, del discurso normativo. En dicho contexto, la noción de identidad como sentimiento dinámico de similitudes

(DESCHAMPS, MOLINER, 2008:8) no tiene cabida, pues se considera que las comunidades indígenas no compartían este sentimiento, sino que se les obligaba a vivir como católicos. La noción de identidad no se aprehende desde el punto de vista psicológico, sino desde las marcas sociológicas encontradas en el discurso normativo de la Iglesia neogranadina en la segunda mitad del siglo XVI ya que las características de la identidad del indígena colonial fueron definidas a partir de un grupo exógeno: el colonizador.

De acuerdo a lo anterior, los procesos de construcción de identidades se inscriben en el tiempo y en espacio. Sin desconocer la importancia del tiempo, en el presente trabajo se aborda exclusivamente el espacio. Como lo demostró Elsa Ramos, la referencia al lugar define en gran medida la identidad de los individuos o de los grupos sociales (RAMOS, 2006: 69). En el espacio se crean instituciones, se adecuan y adaptan los lugares, se instalan relaciones de poder, se crean situaciones y se imponen usos y costumbres, elementos que contribuyen sin duda a la construcción de identidades.

Las precisiones conceptuales y metodológicas anteriormente establecidas llevan a señalar que la reglamentación “sobre” y “para” las *doctrinas de indios* jugó un papel fundamental en la construcción de la identidad católica de los indígenas que habitaban el altiplano central de lo que hoy es Colombia.

La reducción de los indígenas a pueblos

En la construcción de la identidad católica en los indígenas de Nuevo Mundo al inicio de la colonización intervinieron múltiples y variados factores, de los cuales el espacio jugó un rol preponderante. Como producción cultural, el espacio es un “punto de referencia para organizar la experiencia, para darle sentido al entorno, para aproximarse a lo cotidiano y a lo excepcional” (HERRERA ÁNGEL, 204: 175). En ese sentido se puede comprender que el encuentro entre los españoles y los indígenas de las llamadas Indias Occidentales estuvo marcado por las representaciones del espacio, como se puede constatar en el requerimiento que los conquistadores hacían a los indígenas.

Yo requerí de parte del rey de castilla a dos caciques destos del Cenú que fuesen del rey de Castilla, y que les hacía saber cómo había un solo Dios, que era trino y uno y gobernaba al cielo y a la tierra; y que éste había venido al mundo y había dejado en su lugar a Sancto Pedro; y

que Saint Pedro había dexado por su sucesor en la tierra al Sancto Padre, que era Señor de todo el mundo Universo en lugar de Dios; y que este Sancto Padre como señor del Universo había fecho merced de toda aquella tierra de las Indias y del Cenú al rey de Castilla.³

La representación que los Españoles venidos al Nuevo Mundo poseían del espacio tenía una base religiosa profundamente católica. En el cielo como en la tierra, no hay más que un soberano: Dios. En este orden de ideas, el conquistador solicita las tierras de los indígenas en nombre de un rey fiel al sucesor de Pedro, al cual el Todopoderoso había dejado como señor de toda la tierra. La sacralidad del espacio estaba protegida por la autoridad de las Escrituras, él era una creación divina y no una invención humana. De hecho, la organización socioespacial impuesta por el colonizador correspondía a principios teológicos: la salvación de las almas de los indígenas. Es en torno a esta representación del espacio que se fragua en gran parte la identidad católica del indígena colonial.

Por el hecho de pertenecer a un rey católico, las nuevas tierras devienen católicas. En ese contexto, el infiel era excluido del espacio católico. Pero a diferencia de las estrategias aplicadas en la península donde el infiel era expulsado del territorio español, al nativo de las nuevas tierras era tolerado pero se le exhortaba constantemente a abrazar la fe católica. En el caso específico del Nuevo Reino de Granada, la doctrina fue el espacio que contribuyó de forma definitiva a la transformación del infiel, del “bárbaro” e “idólatra” en un buen cristiano fiel a Dios a y a su Iglesia. En ella el indígena aprendía y adoptaba los fundamentos doctrinales de los católicos, sus prácticas religiosas y sus hábitos morales. En esta lógica, el espacio aparece como expresión de la catolicidad que de hecho excluye al infiel.

En general, en el Nuevo Mundo la construcción del espacio colonial se fundó sobre un principio de base dualista que oponía dos formas urbanas excluyentes pero complementarias: la ciudad, la cual era concebida como el espacio de la “civilización”, de los “blancos”, y el pueblo de indios que fue concebido como lo rural, lo periférico. Así, “el espacio urbano se percibía como el espacio de la población no indígena” (HERRERA ÁNGEL, 2004: 171). Esta visión del espacio forjó la visión dual del orden colonial en el que se distinguían dos categorías sociales de base: los colonizadores y los colonizados, quienes

³ El requerimiento (1509) en Archivo General de la Nación Colombiana (1997: 6).

compartían un mismo espacio, el de la Corona, pero al interior de éste cada uno tenía reservado su propio sitio: los “blancos” la ciudad y los indígenas la periferia. Más que una separación residencial se trataba de una separación social que se fue haciendo cada vez más artificial debido al contacto cada vez más frecuente, por razones económicas, entre las dos poblaciones y por la rapidez del proceso de mestizaje (JARAMILLO URIBE, 1967: 25). Colonizadores como colonizados gozaban de un mismo estatuto jurídico, pues ambos eran vasallos del Rey. Pero el orden colonial, la igualdad jurídica no era sinónimo de igualdad social, ya que los “blancos” aparecen en dicho orden como dominadores y los indígenas como los dominados.

La dispersión de la población indígena condujo a Felipe II a ordenar “que los Indios fuesen reducidos a pueblos, y no viviesen divididos y separados por las sierras y montes privándose de todo beneficio espiritual y temporal”.⁴ La real cédula que buscaba facilitar el proceso de evangelización, el control de la población y la recaudación de impuestos (TRERRIEN, 1996: 93) es uno de los primeros actos normativos en el cual se legisla sobre el espacio como categoría necesaria a la construcción de una identidad católica en el Nuevo Mundo. Para la Corona española, la reducción de los indígenas a pueblos es absolutamente necesaria para convertirlos al cristianismo, es decir, para darles una nueva identidad sociocultural.

En el Nuevo Reino de Granada, los miembros de la Real Audiencia de Santafé iniciaron dicho proceso en 1559. El oidor Tomás López de Cepeda redujo a pueblos los naturales de varias provincias e introdujo el modelo de poblamiento urbano español de traza reticular (BONILLA DE PICO, 2002: 84).⁵ Durante la presidencia de la Audiencia del doctor Venero de Leyva (1564-1573), la congregación de los indígenas en pueblos se consolidó.⁶ En 1575, la institución colonial continuó sus esfuerzos y logró la reducción a pueblos los

⁴ Cédula de Felipe II, Ordenanza de Poblaciones 149, 1573, en *Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias*, Madrid, Real y Supremo Consejo de Indias, 1943, libro VI, título III, ley I, t. II, pág. 207. AGN [colocar por extenso], sección colonia, *Caciques e indios*, t. 49, fol. 752r, en Germán Colmenares (1997: 53).

⁵ Carta del licenciado Tomás López al Rey, Santafé, 28 de octubre de 1559, Archivo General de Indias (AGI), *Audiencia de Santafé*, leg. 188, fol. 246, en Juan Friede (1975, vol. III, doc. 507, pág. 381); Marta Herrera (1996: 10-11).

⁶ Carta del Doctor Venero al Consejo de Indias, Santafé, primero de enero de 1564, AGI, *Audiencia de Santafé*, leg. 188, fol. 423, en Juan Friede (1975, vol. 5, doc. 721, pág. 125).

indígenas de las provincias de Santafé, Tunja y Vélez.⁷ Pero poco más tarde, la Real Audiencia reconoció el fracaso de su empresa, pues los indígenas habían abandonado dichos pueblos para instalarse en la periferia (LANGEBAEK, 1995: 108). Fue así como se ordenó a los encomenderos impedir el despoblamiento de los indígenas, so pena de cubrir, ellos mismos, los gastos de su reagrupación.⁸ Congregar la población indígena en pueblos no siempre fue exitoso por lo complicado de la tarea o por la negligencia en la aplicación de las reales cédulas.⁹

En ese contexto, el segundo arzobispo del Nuevo Reino de Granada ordenó por su parte a los doctrineros “no consentir el despoblamiento de indio alguno”.¹⁰ La prescripción de Zapata de Cárdenas, desplazó el problema de la agrupación de los indígenas del plano civil al plano eclesiástico. Desde este punto de vista, el agente catalizador del proceso de agrupación de los indígenas no fue el encomendero, sino el doctrinero. De esta forma se confirió a los miembros del clero la responsabilidad de reunir en torno a ellos la población indígena para trabajar en su “civilización” y evangelización.¹¹ No se trató de un simple agrupamiento de indígenas en un territorio dado, sino de una estrategia de organización pastoral que buscaba la salvación de las almas de los naturales.

Si bien en el lenguaje de la administración civil se habla siempre de “pueblo de indios”, esta misma realidad fue conocida en la administración eclesiástica como “*doctrina de indios*”. La doctrina corresponde a un nuevo estado de la evolución de la organización socioespacial y pastoral de la Iglesia en la América española que paulatinamente reemplazó las misiones o reducciones que habían sido el eje de dicha organización desde el descubrimiento del Nuevo Mundo (DURAN, 1984: 36). Se trata de un nuevo estado de cosas, lo cual no excluye que el sistema de doctrinas no haya cohabitado con otras estructuras eclesiales como las parroquias o las misiones. Como tal, la doctrina era un territorio que podía abarcar una o varias encomiendas, según el número de sus

⁷ Informe de la Real Audiencia sobre diversos asuntos de gobierno al rey, Santafé, 10 de abril de 1575, AGI, *Audiencia de Santafé*, leg. 16, en Juan Friede (1975, vol. V, doc. 1036, pág. 403).

⁸ Ordenanzas de la Provincia de Tunja, Santafé, 7 de diciembre 1575, AGI, *Sección Patronato*, leg. 196, ramo 8, en Juan Friede (1975, vol. V, doc. 1048, pág. 457).

⁹ Memoria de Fray Pedro Aguado al rey, s.l. [1575], AGI, *Audiencia de Santafé*, leg. 234, en Juan Friede (1975, vol. VII, doc. 1072, pág. 144 148).

¹⁰ CFLZC, capítulo 2. De la población. Manuscrito BPRM, fol. 265r.

¹¹ Ibidem.

habitantes, la cual estaba bajo la autoridad de un doctrinero que tenía la cura de almas.¹² Éste era generalmente un religioso, quien debía enseñar la doctrina cristiana, administrar los sacramentos, predicar e instruir a los indígenas. Desde el punto de vista étnico, las doctrinas debían ser espacios reservados exclusivamente para residencia de los indígenas convertidos al cristianismo.¹³ A diferencia de las parroquias, pueblos de españoles, donde el cura era nombrado de forma vitalicia, las doctrinas eran atribuidas temporalmente (RICARD, 1992: 200).¹⁴

Pero más que un territorio, la doctrina es un espacio de interacciones e interrelaciones. En ellas interactúan fundamentalmente tres actores: el doctrinero, los indígenas y los encomenderos. Las interacciones y relaciones entre los indígenas y el doctrinero estaban marcadas por el derecho que la población indígena tenía de recibir la asistencia espiritual del clérigo y por el derecho de éste a recibir una remuneración por los servicios prestados. Dicha remuneración debía ser pagada por el encomendero quien era el responsable legal de suministrar la doctrina cristiana a sus encomendados.¹⁵ Además de ello, el doctrinero tenía derecho a reclamar a los indígenas algunos estipendios por su labor como ministro de los sacramentos.¹⁶ De hecho, el tiempo de residencia del doctrinero en cada pueblo fue ajustado en proporción al número de indígenas que allí vivían,¹⁷ es decir, según su capacidad de participación en la remuneración de éste (COLMENARES, 1997: 55).

Las interacciones e interrelaciones entre el doctrinero y la población que le fue confiada estaban marcadas igualmente por los deberes del primero hacia los indígenas. Así, al doctrinero que se le atribuía una doctrina debía permanecer en ella hasta que, en caso de cambio, otro fuese nombrado.¹⁸ Ningún doctrinero tenía derecho a abandonar la doctrina para irse a buscar otra que le asegurase

¹² Concilio de Trento, sesión XXII, 15 de julio de 1563. Decreto de reforma, capítulo I.

¹³ CFLZC, capítulo 11. Que no consientan los sacerdotes quien perturbe el pueblo. Manuscrito BPRM, fol. 267r.

¹⁴ Concilio de Trento, sesión XXIV, 13 de noviembre de 1563, Decreto de reforma, canon XIII.

¹⁵ Cédula real de Carlos V, Valladolid, 20 de noviembre de 1536, en *Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias*, ob. cit., libro VI, título IX, ley III, t. III, p. 265.

¹⁶ CFLZC, Derechos. Manuscrito BPRM, fol. 267r.

¹⁷ AGN, Sección Colonia, *Curas y obispos*, t. 17, fol. 337.

¹⁸ CFLZC, capítulo 2. De la poblazón. Manuscrito BPRM, fol. 265r.

un mejor salario.¹⁹ De la misma manera, ningún indígena podía dejar la doctrina sin la autorización del doctrinero.²⁰ En este caso, el discurso normativo de la jerarquía eclesiástica exigía el deber de permanecer en el espacio asignado ya que ello facilitaba la cristianización de la población indígena. Los poderes atribuidos al doctrinero eran válidos solamente “en” y “para” el territorio que se le confiaba. Por otra parte, los pobladores de la doctrina sólo podían confesarse o casarse con su propio doctrinero; los fieles de otras doctrinas sólo eran aceptados en casos de excepción para recibir los sacramentos o ser allí enterrados. Así comprendida, la doctrina aparece como un esfuerzo para mantener la población de un territorio ligada a un doctrinero y viceversa. De hecho, se trata de un espacio de homogenización para garantizar y mantener la construcción de la identidad cristiana. Se puede decir entonces que la doctrina aparece en el discurso normativo de los primeros obispos neogranadinos como un espacio para ejercer un control más estricto tanto sobre los doctrineros como sobre la población indígena.

Espacio, representaciones e identidades

Durante el proceso de colonización de la población indígena del Nuevo Reino de Granada, la circunscripción de ésta a un núcleo urbano fue un elemento central en el discurso de las autoridades tanto civiles como eclesiásticas. En la segunda mitad del siglo XVI, los primeros obispos neogranadinos hacen de la doctrina no sólo el centro geográfico del agrupamiento de los naturales sino también el centro de la construcción de la identidad católica en ellos. En ese sentido, la doctrina más que un territorio y un espacio de interrelaciones es una situación que conduce a la construcción de identidades. La creación de dichos espacios aparece como una condición necesaria a la construcción de lo católico y es por ello que se legisla “sobre” y “para” las *doctrinas de indios*. Como situaciones de construcción de identidades, las doctrinas están marcadas por las representaciones religiosas del

¹⁹ Carta de Zapata de Cárdenas al Rey, Santafé, 20 de septiembre de 1575, AGI, *Audiencia de Santafé*, leg. 226, en Juan Friede (1975, vol. VI, doc. 1045, p. 446); Memoria de Zapata de Cárdenas al Consejo de Indias, Santafé, 4 de febrero de 1577, AGI, *Audiencia de Santafé*, leg. 1249, en Juan Friede (1975, vol. VII, doc. 1077, p. 163); Carta de Zapata de Cárdenas al Rey, Santafé, 8 de febrero de 1577, AGI, *Audiencia de Santafé*, leg. 226, en Juan Friede (1975, vol. VII, doc. 1079, p. 173).

²⁰ *CFLZC*, capítulo 21. De la casa del sacerdote. Manuscrito *BPRM*, fol. 273r.

colonizador sobre el espacio, pues como lo demostró Bernard Fraysse, existe una unidad entre la identidad y la representación, ya que la identidad implica una estructura cognitiva que presenta las representaciones como la realidad misma (FRAYSSE, 2000: 652).

En ese sentido, la construcción de lo colonial estuvo marcada por las representaciones católicas sobre el espacio que necesariamente debieron contribuir a la construcción de la identidad católica del indígena colonial. Es por esto, que los primeros documentos normativos de la Iglesia neogranadina prescribieron que en cada doctrina se construyese un lugar de culto (iglesia) que por su calidad de espacio sagrado se convirtió en el centro de la doctrina. Alrededor de éste, se debía edificar el lugar de habitación del doctrinero (casa cural), el lugar de la instrucción para la población (escuela), el lugar de cuidados de la salud (hospital), el lugar de castigo (cárcel) y el lugar para enterrar los muertos (cementerio). Dichos espacios no son simples elementos urbanísticos de la doctrina, ellos son, antes que nada, representaciones católicas que buscaban contribuir a la construcción de la identidad católica en el indígena colonial.

Sin lugar a dudas el espacio más importante en las doctrina fue la iglesia. La construcción de éstas fue ordenada por los soberanos españoles desde el inicio mismo del descubrimiento.²¹ Pese a que dicha construcción era una responsabilidad de la Corona, los jerarcas de la Iglesia católica solicitaron la contribución del clero y del pueblo fiel. De esta forma, en 1556, las constituciones sinodales de fray Juan de los Barrios mandaron y ordenaron que:

[...] en todos los pueblos grandes en que reside el Cacique, y a donde, los mas Yndios principales concurren se haga una Yglesia conforme a la cantidad de Yndios que en tal pueblo huviere; en la cual se diga Missa y se les predique, y administren los Santos Sacramentos; la cual adornará el Sacerdote la mejor que pudiere.²²

Estos edificios, que para los primeros obispos del Nuevo Reino de Granada eran el fundamento de la construcción de la identidad católica, debían construirse en lugares adecuados, con capacidad necesaria para albergar la población de la doctrina y con la dignidad suficiente para celebrar allí los

²¹ Recopilación de las Leyes de Indias, libro I, título II, ley I; Recopilación de las Leyes de Indias, libro I, título II, ley VI.

²² Constituciones sinodales del señor fray Juan de los Barrios, en Mario Germán Romero, p. 464; *CFLZC*, capítulo 20. De lo tocante al culto divino. Manuscrito *BPRM*, fol. 272v.

misterios de la fe cristiana. La ornamentación y la limpieza eran dos aspectos fundamentales para hacer comprender a los indígenas que dicho espacio era habitado por la divinidad y que por lo tanto había que considerarlo como sagrado. En la construcción de la identidad católica este edificio debía suscitar la devoción entre los indígenas²³ y permitirle la comprensión de al menos dos de los atributos más importantes de la divinidad que se les predicaba,²⁴ su omnipotencia y su omnisciencia. Reconocer que el Dios de los cristianos es omnipotente y omnisciente, a través de la importancia dada a la construcción de los templos, constituyó un elemento clave en el discurso de la jerarquía eclesiástica neogranadina para construir la identidad católica en el indígena colonial.

La iglesia como centro de la doctrina y lugar sagrado por excelencia impuso y fomentó un ordenamiento social bipolar entre fieles e infieles según la distancia a la cual se podía acercar la persona del lugar más sagrado de la iglesia: el sagrario. En lo más alto de la pirámide se encuentra el doctrinero que era el cristiano por excelencia y el mediador entre Dios y los hombres, entre lo sagrado y lo profano y el único que podía acercarse al sagrario y al lugar del sacrificio. En segundo lugar se encuentran los fieles, que por su condición de bautizados podían gozar del privilegio de ver el Santísimo sacramento, de ser enterrados en la iglesia, de ser atendidos en los hospitales y de obtener los beneficios de las labranzas colectivas. Un poco más abajo en la escala social se encuentran los catecúmenos, es decir aquellos que han decidido convertirse pero que no se les considera aún fieles por no haber recibido el bautismo. Finalmente se encuentran los infieles que no tenían derecho a entrar en el templo como lo sancionó fray Juan de los Barrios²⁵ y lo corroboró posteriormente fray Luis Zapata de Cárdenas.²⁶

Con la representación del templo como espacio reservado al cristiano se buscaba que el indígena se decidiera a adoptar la identidad cristiana, la cual sería reforzada en la medida que éste participara de las actividades rituales y

²³ *CFLZC*, capítulo 26. Del sacristán. Manuscrito *BPRM*, fol. 282r.

²⁴ Constituciones sinodales del señor fray Juan de los Barrios, en Mario Germán Romero (1960: 464).

²⁵ Constituciones sinodales del señor fray Juan de los Barrios, en Mario Germán Romero (1960: 469); *CFLZC*, capítulo 45. Del recato que se debe tener en dar larga para que los indios infieles vean [el misterio de la] Misa. Manuscrito *BPRM*, fol. 291r.

²⁶ *CFLZC*, capítulo 20. De lo tocante al culto divino. Manuscrito *BPRM*, fol. 272v.

pedagógicas que allí se realizaban. En esta óptica, la iglesia fue el símbolo de la nueva organización socioespacial y lugar de construcción de la identidad católica.

La no aceptación del infiel en el espacio sagrado y la exclusión de los privilegios que tenían los bautizados aparecen como una sanción grave que se aplicaba al indígena no bautizado, es decir a los rebeldes que vivían fuera de la doctrina, a los idólatras, a los paganos, a los amancebados y a los jeques. Se dibuja así una esfera de exclusión social sobre la base de la exclusión ritual. Dicha sanción es religiosa y moral, pero igualmente disciplinaria (HUBERT, 2000: 238). Incluso, los que no se convertían al cristianismo fueron excluidos del espacio sagrado aún después de muertos, es por ello que no eran enterrados en la iglesia sino en un lugar especialmente designado para ello.²⁷

El modelo de organización del espacio sagrado utilizado por los primeros obispos neogranadinos hizo que la iglesia fuera el centro de la doctrina, lo cual se aplicó, en una escala superior, a la catedral la cual fue concebida como el centro de la diócesis (Ibidem: 261). Definiendo, en parte, la estructura social a partir de la cercanía del individuo al centro más sagrado de la doctrina, la Iglesia introdujo en ellas estructuras organizacionales claramente jerarquizadas y una centralización del poder. De hecho, el lugar de culto fue organizado para perpetuar la estructura jerárquica de la Iglesia católica (Ibidem: 258).

Los lugares de instrucción en las doctrinas constituyeron los focos de la construcción y del mantenimiento de la identidad católica en la población indígena. El primero en ordenar la construcción de recintos de instrucción fue Zapa de Cárdenas. El Metropolitano prescribió la construcción de un bohío que serviría de escuela para asegurar la instrucción secular y religiosa de los hijos de los caciques y otros principales. No se trataba del bohío tradicional, sino de una construcción colonial que dividía el espacio en celdas dotadas de barbacoas para dormir.²⁸ Los que allí recibían instrucción, no podían abandonar estos establecimientos sin haber terminado el ciclo de formación que se les imponía. Estos centros de educación se convirtieron, junto con las iglesias, en los núcleos de promoción y de difusión de los modelos de comportamiento social, moral y

²⁷ CFLZC, capítulo 6. Del lugar donde se enterrarán los indios infieles. Manuscrito BPRM, fol. 334v.

²⁸ CFLZC, capítulo 13. De los niños que en particular se ha de enseñar. Manuscrito BPRM, fol. 269r.

religioso de los colonizadores. La formación allí impartida resultaba ser un proceso bastante complejo en el que intervenían variables lingüísticas, morales, religiosas, sociales y culturales. El discurso normativo de la Iglesia colonial buscaba que en dichos espacios se preparara el modelo del indígena colonizado para que fuese apreciado e imitado por el resto de la población. Sobre el tema, el discurso de la jerarquía eclesiástica es claramente prospectivo. Ella legisló sobre la formación de los niños en general y en particular de los hijos de la élite indígena para asegurar que las nuevas generaciones fueran católicas. Una base católica aseguraría sin duda alguna un mejor futuro a la Iglesia en la región.

La construcción de un hospital o enfermería en la doctrina no era un asunto ligado exclusivamente a la salud. Para el segundo arzobispo del Nuevo Reino de Granada este edificio debía ser signo de caridad y testimonio del amor del doctrinero por sus fieles. Con la construcción de dichos espacios se pretendía difundir una de las representaciones centrales del cristianismo que debía convertirse en una característica de la identidad del indígena colonial: el amor por el prójimo. Con ello el discurso normativo de la Iglesia colonial buscaba introducir una práctica activa de la caridad cristiana en las *doctrinas de indios*.

Cabe resaltar que los castigos más frecuentes que se infligían a los indígenas eran los azotes, el trasquilarlos, las penas pecuniarias y las penas de prisión.²⁹ El objetivo de estas penas era intentar cambiar el comportamiento de los indígenas, pues en dichos espacios no se toleraba nada que estuviera en contra de la moral cristiana, ni nadie que pudiera perturbar el orden establecido. Colmenares señala que “la estabilidad social y política exigía la aceptación de que ningún acto podía violar las obligaciones morales impuestas por un orden jerárquico” (COLMENARES, 1990: 5). Por su parte, Laura Osorio indica que en este modelo, el desorden moral o la contravención sexual podían llegar a revestir una connotación moral de rebeldía política (OSORIO, 2005: 79). En este orden de cosas, la construcción de los lugares de castigos era fundamental para la jerarquía eclesiástica que atribuyó al castigo un valor pedagógico, pues se consideraba que sin éste no se podían remediar los vicios.³⁰

²⁹ Constituciones sinodales del Señor fray Juan de los Barrios, en Mario Germán Romero (1960: 474).

³⁰ *CFLZC*, capítulo 8. De las prisiones. Manuscrito *BPRM*, fol. 267r.

Para Zapata de Cárdenas, el castigo debía disuadir a los indígenas de vivir como “bárbaros” y paganos. Como máxima autoridad de la doctrina, el doctrinero debía juzgar los casos de trasgresión de la norma y determinar el castigo. En este orden de cosas, las prisiones fueron presentadas como elementos disuasivos a través de las cuales se buscaba reforzar la identidad cristiana.

El trabajo estaría incompleto sin imponer las representaciones católicas sobre la muerte y el más allá. Dicha imposición implicaba necesariamente la adecuación de espacios para enterrar los muertos según las costumbres de los católicos. En este sentido, el sínodo de 1556 ordenó enterrar a todos los cristianos de las doctrinas en las iglesias o en los cementerios.³¹ Para Zapata de Cárdenas, enterrar los muertos en las iglesias tenía una clara función pedagógica.

Y porque es razón que poco a poco se les enseñen nuestras cristianas costumbres [a] cerca de los entierros y sepulturas, procurará el sacerdote que cada uno de los indios cristianos elija sepultura en la iglesia, conforme a su calidad; y por ella no dé a la iglesia cosa alguna. Y les incite y persuada a que cubran las sepulturas de sus difuntos, encendiendo alguna cera.³²

Los primeros obispos neogranadinos trataron de erradicar las prácticas funerarias de los indígenas por considerarlas contrarias a la ley natural.³³ Esta erradicación dejaba el espacio libre para imponer las representaciones católicas sobre la muerte, el reposo eterno y la salvación del alma, lo que debía repercutir en la construcción de la identidad católica.

Como espacio de construcción de identidades, la doctrina contaba con una estructura administrativa de la cual eran partícipes los indígenas.³⁴ La presencia de éstos en su administración fue ordenada por el primer Sínodo de Santa Fe, el cual exigió a todos los curas de indios y a los caciques cristianos nombrar en cada pueblo a dos indios de confianza y de probada razón como alguaciles, los cuales debían conocer a quienes eran bautizados, casados y quiénes de ellos retornaban al paganismo, para notificar de esto al doctrinero, quien a su vez debía tomarles cuenta de ello al menos dos veces al año.³⁵ Por su parte, Zapata de Cár-

³¹ Constituciones sinodales del señor fray Juan de los Barrios, en Mario Germán Romero (1960: 473).

³² *CFLZC*, capítulo 9. De las sepulturas. Manuscrito *BPRM*, fol. 336r.

³³ Constituciones sinodales del señor fray Juan de los Barrios, en Mario Germán Romero (1960: 474).

³⁴ *CFLZC*, capítulo 4. De los alcaldes. Manuscrito *BPRM*, fol. 265v.

³⁵ Constituciones sinodales del Señor fray Juan de los Barrios, en Mario Germán Romero (1960: 469).

denas ordenó a los alcaldes de repatriar a quienes se despoblaban, de informar al doctrinero acerca de todo lo que sucedía en la doctrina, visitar las casas y verificar si se vivía en ellas conforme a la ley, arrestar y castigar a los delinquentes, controlar y distribuir la producción comunitaria de maíz, castigar a los que vendían materiales o productos destinados a las prácticas religiosas no cristianas, servir de notarios en ciertos casos, reunir y conducir la población a la misa y a la enseñanza de la doctrina y castigar a quienes no se presentaban a estas actividades.

De esta forma, los primeros obispos neogranadinos fijaron el conjunto de atribuciones y limitaciones del poder de los alcaldes para controlar la población. Como lo indica Colmenares, sólo en el curso de la segunda mitad del siglo XVIII pudieron algunas ciudades, como Popayán y Cartagena, extender una red de alcaldes para controlar el espacio que escapaba al control del colonizador (COLMENARES, 1990: 9). Pero más que agentes de inspección y vigilancia, los alcaldes tenían “un papel muy importante en el control ideológico y el cumplimiento de las normas cristianas, así como en el manejo de los recursos de la comunidad” (GÓMEZ CUMPA). Utilizando los instrumentos administrativos y legales que estaban a su disposición y la autoridad que se les había confiado, los alcaldes y los alguaciles aparecen en el discurso de la jerarquía católica como instrumentos no solo de construcción sino también de conservación de la identidad católica en las *doctrinas de indios*. Eran ellos, en primera instancia, quienes estimaban y señalaban quien o quienes no se conforman a las normas de vida establecidas en los documentos sinodales.

Más que un territorio con lugares claramente establecidos y reglamentados, hay que ver las *doctrinas de indios* como espacios de construcción de la identidad católica y de integración de la población indígena al orden colonial, un espacio social y pastoral creado para el encuentro entre los religiosos y los indígenas (LÓPEZ, 2001: 48), lo cual no excluye la presencia de otros actores sociales como los encomenderos.

Más allá de las doctrinas, el cielo

La construcción del espacio colonial en torno a las representaciones teológicas de los católicos condujo a comprender la tierra como un “aquí” que

hacía referencia a otro espacio que se encontraba más “allá” y que no era perceptible a la vista. Según los primeros obispos neogranadinos, era a este espacio que debía dirigirse todo cristiano. En particular, el discurso de Zapata de Cárdenas sobre la salvación está marcado por la bipolaridad “aquí” y “allá” que en realidad opone el cielo a la tierra. En este sentido, el “aquí” se presenta como el espacio de los hombres y de la obscuridad, mientras que el “allá” se considera como el espacio de Dios y de la claridad donde los hombres serán conducidos cuando dejen la tierra.

Para encaminar los indígenas a aspirar al cielo, Zapata de Cárdenas se sirve de cuatro argumentos. Con el primero de ellos, el arzobispo afirmaba que la vida en el cielo era buena porque allí los hombres tienen vida eterna dado que no mueren; el segundo le permitía indicar que allí se goza eternamente de salud; mediante el tercero, el prelado señalaba que esa vida ofrece hartura y que allí no se padece hambre alguna; con el cuarto, enseñaba que se trata de una vida llena de abundancia, donde no se tiene necesidad alguna. Con estos cuatro argumentos, en los que se oponen vida eterna y muerte, salud y enfermedad, hartura y hambre, abundancia y necesidad, el arzobispo demuestra que todas las necesidades primarias que angustian al hombre sobre la tierra eran colmadas completamente por Dios “allá” en el cielo,³⁶ pero advierte que sólo los buenos cristianos podrían gozar de esta vida de gloria.

Con el fin de convencer a los indígenas de adoptar los comportamientos de los buenos cristianos, el arzobispo explicaba que se trataba de una vida superior, en términos cualitativos, a la vida temporal. Con ello, el prelado pretendía aumentar en los indígenas el deseo de vivir como cristianos e incrementar el número de los que abrazaban la fe católica en la jurisdicción que le fue confiada. Para dar a entender la importancia del cielo, el arzobispo recurrió igualmente a la oposición cielo/infierno, en la que se presenta el segundo como antítesis del primero, como negación de la gloria eterna y como lugar de sufrimiento eterno. Así, Zapata de Cárdenas opone dos cuadros escatológicos.

En el primero, se presenta el cielo como lugar de acogida de todos los que negaron el pecado, es decir, los conversos que abandonaron la religión de los antepasados; en el segundo, se presenta el infierno como lugar de acogida de los que rechazaron la ley de Dios y de los que se obstinaron en sus prácticas religiosas ancestrales (MARÍN TAMAYO, 2008: 220).

³⁶ CFLZC, sermón sobre el séptimo artículo de la fe. Manuscrito BPRM, fol. 322v.

La predicación de las verdades de fe no es un simple acto discursivo, ella es una exigencia de vida. A través de ésta, se trataba de convencer a los indígenas de abandonar sus modelos de comportamiento para adoptar los de los católicos ya que éstos conducían a ese más “allá” al cual todos los hombres debían aspirar.³⁷ En suma, la doctrina aparece como un espacio en el cual se debía predicar las verdades fundamentales del cristianismo para conducir los indígenas a la salvación.

Las claves de la construcción de la identidad católica

Como ya se dio a entender, el conquistador se apropiaba el espacio que se le presentaba ante sus ojos en nombre del Rey y, consecuentemente, hacía de éste un espacio de colonización, marcado por la dualidad como principio de organización. Así, el colonizador dividió el espacio entre sagrado/profano, rural/urbano. Para ir más lejos en su organización, él hace intervenir otros dos principios de base: inclusión/exclusión y centro/periferia. Por ejemplo, lo sagrado excluye lo profano y lo urbano lo rural; lo urbano deviene el centro y lo rural la periferia. En el Nuevo Reino de Granada, tanto fray Juan de los Barrios como fray Luis Zapata de Cárdenas utilizaron estos principios como mecanismos de segregación religiosa. En el marco de una sociología de la doctrina se aplicó por extensión, para generar colectividades territoriales. Como poblado, la doctrina es el espacio del indio colonial que por definición es católico. Por una parte, ella se opone a los asentamientos en la periferia de los infieles, de los rebeldes que rechazaban el estar reducidos a pueblos³⁸ y, por la otra, a la ciudad, pues ella alberga a los indígenas y esta última a la población blanca. De esta forma, la inclusión del indígena al territorio de una doctrina, contribuyó fundamentalmente a la construcción de su identidad como católico. Si bien la reducción de los indígenas a pueblos surgió del hecho que el patrón de poblamiento no favorecía su cristianización, la motivación última de su integración a una doctrina fue religiosa: salvar su alma, lo que justificó moralmente su colonización.

³⁷ *Ibíd.*, fol. 317r.

³⁸ Constituciones sinodales del señor fray Juan de los Barrios, en Mario Germán Romero (1960: 465).

En las doctrinas, el indígena debía acomodarse a los preceptos de la Iglesia católica y confesar su fe, lo que le implicaba renunciar a celebrar ritos y ceremonias a los dioses de sus ancestros. Es por ello que en las doctrinas no se toleraba ningún otro tipo de celebración que no fuere cristiana. Si un festejo popular tenía lugar, éste debía hacerse de día y con la aprobación y la supervisión del doctrinero, pues en la lógica cristiana de la época, la noche era considerada como un periodo propicio para la idolatría.³⁹ La profesión de la fe católica le obligaba igualmente a adoptar nuevos patrones de comportamiento inspirados de la moral cristiana. Así, los desórdenes morales como el concubinato, el adulterio y el amancebamiento se convirtieron en delitos celosamente vigilados y castigados por los doctrineros.⁴⁰ La resistencia del indígena al proyecto de cristianización lanzado por la Iglesia no fue una resistencia a la reorganización del espacio sino a lo que significaba vivir en dicho espacio. Para los primeros obispos del Nuevo Reino de Granada, la gestión de las doctrinas se hacía cada vez más importante; por eso, en la medida que avanzaba el tiempo los sínodos introdujeron estructuras cada vez más sofisticadas para controlar y modelar los modelos de comportamiento y los hábitos del indígena que allí habitaba.

Como ya se ha mencionado, el ordenamiento de las doctrinas como espacio de evangelización en la segunda mitad del siglo XVI, jugó un rol protagónico en la introducción de los modelos de significación del colonizador español. Este ordenamiento transmitió un nuevo sistema simbólico que cambió en gran parte, no sólo los conocimientos del indígena, sino también sus actitudes ante la vida (GEERTZ, 1972: 21). Dicho ordenamiento no sólo transmitió esos modelos de significación, sino que los inculcó y los objetivó en preferencias morales y estéticas, así como en creencias religiosas y profanas. Según Martha Herrera, “la eficacia de este proceso obedeció, en gran medida a que se realizaba de forma inconsciente” (HERRERA ÁNGEL, 2004: 176).

Fundamentalmente en el Nuevo Reino de Granada, el sistema simbólico transmitido en las *doctrinas de indios* impuso una nueva representación del mundo y del humano que desestabilizó y cuestionó la cosmología, el sistema de

³⁹ CFLZC, capítulo 7. De la borracheras, los juegos y bailes paganos. Manuscrito BPRM, fol. 266v.

⁴⁰ CFLZC, capítulo 72. De los que son amancebados siendo casados. Manuscrito BPRM, fol. 311r.

valores, las estructuras de poder, las preferencias estéticas y las creencias de la población indígena. En efecto, la doctrina aparece aquí como una realidad que transmite constantemente los modelos de representación, de creencias y de comportamiento del colonizador.

A través del discurso normativo, la Iglesia neogranadina buscaba definir no solo la identidad del individuo sino también la de la colectividad. La identidad se articula a la vez sobre lo individual como sobre lo colectivo (RAMOS, 2006: 69). De esta forma, el calificativo católico se aplica tanto a cada individuo como al conjunto de indígenas circunscritos a una doctrina. El natural es considerado católico en la medida que se hace bautizar y que actúe como tal entre los bautizados, es decir que practique los ritos de los católicos y adopte las normas de vida establecidas por la Santa Iglesia. En esta lógica, el indígena es un buen cristiano si acude todos los días a oír la misa y a la enseñanza del catecismo, si se confiesa al menos una vez por año en las fechas establecidas, si se casa siguiendo la forma católica, si es caritativo y claro está si abandona las prácticas y los ritos de sus ancestros. Quien se bautizaba, pero no actuaba como cristiano era castigado.

En las *doctrinas de indios*, el doctrinero era la máxima autoridad y por tanto era quien determinaba si un individuo se comportaba o no como cristiano. Él tenía la potestad para juzgar si los comportamientos del bautizado estaban o no acordes con las representaciones de lo católico establecidas en el discurso normativo de la Iglesia. Pero más que un juez, el doctrinero era un instrumento de construcción de identidades. A él le fueron atribuidas varias funciones para cumplir con dicho papel de las cuales se destaca la pedagógica. Instruir a los niños en los rudimentos de la fe y predicar todos los domingos y días de fiesta a toda la población las verdades reveladas eran más que dos funciones pedagógicas, dos deberes del doctrinero para reforzar la identidad católica de los indígenas de su doctrina. La dificultad para construir la identidad católica está claramente marcada por la reticencia de los indígenas a convertirse al cristianismo y a vivir como tal, aspecto que no se integró a este estudio, y a la falta de un grupo de referencia. De esta forma el doctrinero debía construir lo más pronto posible un grupo de referencia para permitir que los demás miembros de la doctrina se identificaran, cuanto antes, a los cristianos que la habitaban.

A manera de conclusión

Como ya se mencionó, la construcción de identidades es un proceso bastante complejo en el cual intervienen diversas variables. En el mundo colonial, una de ellas son las representaciones del colonizador que por su rol social impone a los colonizados. En el caso que nos ocupa, las representaciones sobre el espacio que aparecen en el discurso normativo de la Iglesia del Nuevo Reino de Granada en la segunda mitad del siglo XVI contribuyen, de alguna manera, a crear una nueva identidad en los indígenas de dicho reino. Antes que sociales, las representaciones sobre el espacio presente en dicho discurso son religiosas. Así, la división del espacio en doctrinas, es una división religiosa que busca favorecer la conversión de los indígenas circunscritos a dichos territorios. Es claro, en el discurso de los primeros obispos neogranadinos, la creación de doctrinas no se hace para favorecerla integración del indígena al sistema económico sino para conducirlos a la salvación. La finalidad es religiosa.

Como se demostró en el análisis realizado, el discurso contenido en las constituciones sinodales de fray Juan de los Barrios y del catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas es portador de representaciones profundamente católicas que debían ser adoptadas por los indígenas. La adopción de dichas representaciones que se debían manifestar en actos y ritos concretos reflejaba, al menos en parte, la identidad católica. De esta forma el indígena que asistía a la misa todos los días y que cumplía con los preceptos establecidos por la Iglesia se le consideraba cristiano, es decir un indígena que abandonó el modo de vida de sus ancestros para adoptar el de los cristianos. No se habla aquí de un abandono total, que seguramente no se dio en la realidad cotidiana, sino de la adopción social de las creencias, ritos y comportamientos de los católicos. En este orden de ideas, las representaciones de los católicos venidos de España servían de guía, modelo y orientación para los recién convertidos al cristianismo.

En sus estudios sobre las representaciones sociales, Doise ha demostrado que las mismas son principios organizadores de posición y que a su vez éstas están determinadas por las posiciones de poder ligadas a las inserciones sociales de los individuos en el campo social (DOISE, CLÉMANCE, LORENZI-CIOLDI, 1992: 148). En este sentido el discurso normativo sobre el espacio contenido en

los documentos sinodales sancionados por fray Juan de los Barrios y por fray Luis Zapata de Cárdenas contribuyeron a la construcción de la identidad católica en las comunidades muiscas del Nuevo Reino de Granada. Esto porque el discurso allí pronunciado está marcado por las posiciones que el colonizador quería imponer al indígena colonial. Sabiendo que se trata de documentos normativos, la difusión de las representaciones que allí se plasmaron debieron tener un impacto real en la construcción de la identidad católica de los indígenas del altiplano central de lo que hoy es Colombia. Se trata de dos obispos que representaban la autoridad eclesiástica que buscaban imponer un orden católico en la jurisdicción que les fue encomendada.

Como ya fue definido, la identidad católica es comprendida aquí como un proceso dinámico de construcción sociocultural inscrito en un tiempo y en un espacio determinado. Si el presente trabajo se concentró sobre la dimensión espacial, hay que hacer lo mismo con el rol de la dimensión temporal. Para ello se procederá, en un futuro próximo, al estudio de las representaciones católicas sobre el tiempo y sus contribuciones a la construcción de la identidad católica del indígena colonial en el Nuevo Reino de Granada durante la segunda mitad del siglo XVI.

Fuentes archivísticas

Catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas (1576), manuscrito de la Biblioteca del Palacio Real de Madrid.

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN, Sección Colonia, *Curas y obispos*.

Fuentes documentales

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN COLOMBIANA. *Documentos que hicieron un país*. Bogotá: Presidencia de la república, 1997.

DE LA GUARDIA, Miguel *Las leyes de Indias*. Madrid: Establecimiento tipográfico de Pedro Núñez, 1889.

Documentos del Concilio de Trento (1545). Biblioteca Electrónica Cristiana-Multimedios.

DURAN, Juan Guillermo. *Monumenta catechetica Hispanoamericana (siglos XVI-XVIII)*. Buenos Aires: Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Argentina “Santa María de los Buenos Aires”, 1990.

FRIEDE, Juan. *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada: desde la instalación de la Real Audiencia en Santafé*. Bogotá: Biblioteca Banco Popular, 1971-1976, 8 vol.

Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias. 4ta impresión, Madrid: Real y Supremo Consejo de Indias, 1943.

ROMERO, Mario Germán. *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo reino de Granada*. Bogotá: Academia colombiana de historia, Biblioteca “Fernando Caicedo y Flores”, vol. IV, 1960.

Bibliografía

BONILLA DE PICO, Alba Luz. Espacio y poblamiento en el resguardo de chita en la segunda mitad del siglo XVIII. *Historia crítica*. Bogotá: Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de los Andes, n° 26, 2003, pp. 77-92.

BONNETT VÉLEZ, Diana. De la conformación de los pueblos de indios al surgimiento de las parroquias de vecinos. El caso del Altiplano cundiboyacense. *Revista de estudios sociales*. Bogotá: Facultad de ciencias sociales, Universidad de los Andes, n° 10, 2001, pp. 9-19.

BRODEUR, Raymond. *Le catéchisme et identité culturelle dans le diocèse de Québec de 1815*. Sainte-Foy: Les Presses de l'Université Laval, 1998.

COLMENARES, Germán. La ley y el orden social: fundamento profano y fundamento divino. *Boletín cultural y bibliográfico*. Bogotá: Biblioteca Luis Ángel Arango, vol. XXVII, n°22, p. 3-19, 1990.

_____. *La provincia de Tunja en el Nuevo Reino de Granada, Ensayo de historia social (1539-1800)*. 3ª edición. Santafé de Bogotá: TM editores y Universidad del Valle / Banco de la República/Colciencias, 1997.

DESCHAMPS, Jean-Claude et MOLINER, Pascal. *Identité en psychologie sociale. Des processus identitaires aux représentations sociales*. Paris: Armand Colin, 2008.

DOISE, W., CLÉMENCE, A. et LORENZI-CIOLDI, F. *Un progrès de la réflexivité. Représentation sociales et analyses de données*. Grenoble: Presses universitaires de Grenoble, 1992.

DUSSEL, Enrique. *Historia general de la Iglesia en América Latina*. Tomo I/1. Introducción general a la historia de la Iglesia en América Latina, Salamanca. Ediciones Sígueme, 1983.

FALL, Khadiyatoulah; FORGET, Danielle; VIGNAUX, Georges. *Construire le sens, dire l'identité. Catégories, frontières, ajustements*. Paris/Québec: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, les Presses de l'Université Laval, 2004.

FLORES DE OCÁRIZ, Juan. *Genealogías del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Archivo Histórico Nacional, T. 1,1943 [1674].

FRAYSSE, Bernard. La saisie des représentations pour comprendre la construction des identités. *Revue des sciences de l'éducation*. Montréal: vol. 26, n° 3, 2000, pp. 651-676.

GAVILAN, Víctor M. El derecho internacional y los pueblos indígenas. Centro de documentación Mapuche. Disponible en: <<http://www.mapuche.info/mapuint/pueblos030217.html>>. Acceso el 2 /03/2009.

GEERTZ, Clifford. *La religion comme système culturel, Essais d'anthropologie religieuse*. Paris: Gallimard, 1972.

GÓMEZ CUMPA, José. Lambayeque, un pueblo mochica en la Colonia. Monografías.com. Disponible en: <<http://www.monografias.com/trabajos35/lambayeque/lambayeque.shtml>>. Acceso el 2/03/2009.

HERRERA ÁNGEL, Marta. Ordenamiento espacial de los pueblos de indios: Dominación y resistencia en la sociedad colonial. *Revista Fronteras*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, vol. 2, n° 2, 1998, pp. 93-128.

_____. Historia de la geografía, tiempo y espacio. *Historia crítica*. Bogotá: Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de los Andes, n° 27, 2004, pp. 169-180.

HUBERT, Olivier. *Sur la terre comme au ciel. La gestion des rites par l'Eglise catholique du Québec (fin XVIIe mi-XIXe siècle)*. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2000.

JARAMILLO URIBE, Jaime. Mestizaje y diferenciación social en el Nuevo Reino de Granada en la segunda mitad del siglo XVIII. *Separata del anuario colombiano de historia social y de la cultura*. Bogotá: n° 3, 1965, pp. 21-48.

LANGENBAEK, Carl Henrik. *Regional archaeology in the muisca territory. A study of the Fúquene and Susa valleys=Arqueología regional en el territorio Muisca: Estudio de los valles de Fúquene y Susa*. Traducción de Roxanna May Jones. Pittsburgh /Santafé de Bogotá: University of Pittsburgh / Universidad de los Andes, 1995.

_____. Resistencia indígena y transformaciones ideológicas entre los muisca de los siglos XVI y XVII. IN *Muisca. Representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria*. Ana María Gómez Londoño ed. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana/Instituto Pensar, 2005, pp. 24-51.

LEE LÓPEZ, Alberto. *Primer catecismo en Santa Fé de Bogotá. Manual de pastoral diocesana del siglo XVI*. Bogotá: CELAM, 1988.

LEMIEUX, Raymond. Fidélité et rupture: des enjeux paradoxaux dans l'histoire du catéchisme de Sens. IN: *Une inconnue de l'histoire de la culture: la production des catéchismes en Amérique française*. Raymond Brodeur et Jean Paul Rouleau eds. Sainte-Foy/Paris: Anne Sigier/Desclée, 1986.

LÓPEZ, Mercedes. *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2001.

MANTILLA, Luis Carlos. *Historia de la arquidiócesis de Bogotá: Su itinerario evangelizador 1564-1993*. Bogotá: Arquidiócesis de Bogotá, 1994.

_____. *Los Franciscanos en Colombia (1550-1600)*. Bogotá: Editorial Kelly, 1984.

MARÍN TAMAYO, John Jairo. *La construcción de una nueva identidad en los indígenas del Nuevo Reino de Granada: La producción del catecismo de fray Luis zapata de Cárdenas (1576)*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2008.

MATEOS, Francisco. *Constituciones sinodales de Santa Fe de Bogotá, 1576. Missionalia Hispanica*. Madrid: vol. 31, n° 1, 1974, pp. 289-368.

OSORIO, Laura. Los pueblos de indios vinculados con las políticas de separación residencial en el Nuevo Reino de Granada, *Historia Crítica*. Bogotá: Departamento de Historia de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de los Andes, n° 27, 2004, pp. 277-297.

PACHECO, Juan Manuel. “El catecismo del Ilmo. Señor Don Luis Zapata de Cárdenas”. *Eclesiástica Xaveriana*, Bogotá: vol. VIII-IX, 1958-1959, p. 162.

_____. Don Bartolomé Lobo Guerrero, arzobispo de Bogotá: *Eclesiástica Xaveriana*, Bogotá: vol. V, 1955, pp.153-201.

RAMOS, Elsa. *L'invention des origines. Sociologie de l'ancrage identitaire*. Paris: Armand Colin, 2006.

RICARD, Robert. *La conquista espiritual de México: Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. Traducción de Ángel María Garibay K. México: Fondo de Cultura Económica, 1986, reimpresión 1992.

SARANYANA, Josep-Ignasi. Estudio histórico-doctrinal del catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas (1576), *Boletín de historia y antigüedades*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia, n° 784, vol. 81, 1994, pp. 195-212.

THERRIEN, Monika. Persistencia de prácticas indígenas durante la colonia en el altiplano cundiboyacense. *Boletín Museo del Oro*. Bogotá: Museo del oro, n° 40, 1996, pp. 89-99.

Colaboração recebida em 06/11/2009 e aprovada em 17/11/2009.