

Fecha de recepción: 5 de mayo de 2015
Fecha de revisión: 15 de mayo de 2015
Fecha de aceptación: 16 de junio de 2015

Cristianización y manejo discursivo del miedo en los instrumentos de conversión de indígenas en la temprana colonia*

*Yesit Leonardo Silva Medina ***

Citar este artículo:

Silva, Y. (2015). Cristianización y manejo discursivo del miedo en los instrumentos de conversión de indígenas en la temprana colonia. *Revista Via Iuris*, 19, pp. 91-104.

RESUMEN

El presente artículo es resultado de la investigación realizada en el marco del Doctorado en Historia de la Universidad Nacional de Colombia. En este se exploran y analizan los instrumentos de cristianización de la población indígena en la colonia, junto al manejo discursivo del miedo por parte de los evangelizadores. Se aborda la importancia de cómo se cristianizaba, y cómo, mediante los catecismos y las constituciones sinodales de los primeros arzobispos de Santafé, se hacían indicaciones para la conversión de los indígenas. El miedo estaba presente de forma tácita, como se expresa en dichos instrumentos.

Para tal fin, se utilizó una metodología documental y descriptiva que permitió contextualizar el espacio y tiempo de la cristianización y la pedagogía del miedo, asimismo se estableció el papel de la iglesia y las dificultades para lograr la cristianización de los pobladores de indígenas de las provincias de Santafé y Tunja. Desde allí se vislumbran las consecuencias de la cristianización de los indígenas en las provincias referidas durante la temprana colonia, y como operó el miedo bajo dos perfiles: el primero sobrenatural cristiano y el segundo, el miedo indirecto producido por el derecho punitivo que se instituyó dentro de los instrumentos que se utilizaron como herramienta base de la empresa evangelizadora.

* Artículo resultado de investigación titulado: “Cristianización y manejo discursivo del miedo en los instrumentos de conversión de indígenas en la temprana colonia” desarrollado en el marco del Doctorado en Historia de la Universidad Nacional de Colombia. (Periodo 2014-2015). Bogotá (Colombia).

** Abogado de la Universidad Nacional. Magister y candidato a Doctor en Historia de la Universidad Nacional de Colombia. Docente universitario, investigador en historia colonial e historia del derecho. Correo electrónico: ylsilvam@unal.edu.co

Palabras clave

Cristianización, catecismos y constituciones sinodales, miedo, Santafé y Tunja, dominación espiritual, temprana colonia.

Christianization and discursive use of fear in the conversion instruments for the indigenous population during the early colonial period

Yesit Leonardo Silva Medina

ABSTRACT

This article is the outcome of the research carried out during the author's PhD in History, National University of Colombia. In it, the instruments of Christianization applied to the indigenous population during colonial times are explored and analyzed, as well as the discursive use of fear by the evangelizers. The importance of the Christianization method is discussed; the way in which, by means of catechism lessons and the synodal constitutions of the first archbishops in Santafé, indications for the conversion of the indigenous people were made. Fear is implicitly present, as such instruments communicate.

With that goal in mind, a documental and descriptive methodology is applied, allowing a contextualization in time and space for this Christianization and pedagogy of fear. In the same fashion, the role of the Church and the obstacles preventing the Christianization of the indigenous inhabitants of Santafé and Tunja provinces are established. From these, the consequences of the indigenous population Christianization in the already mentioned provinces during the early colonial period can be evidenced; likewise, it can be seen how fear operated in two horizons: the first, a Christian supernatural one; the second, the indirect fear produced by punitive law instituted within the instruments used as core tools for the evangelizing enterprise.

Keywords

Christianization, catechism and synodal constitutions, fear, Santafé and Tunja, spiritual domination, early colonial period.

Cristianização e gestão discursiva do medo dos instrumentos da conversão indígenas no início da colônia

Yésit Leonardo Silva Medina

RESUMO

Este artigo é resultado de pesquisa realizada no âmbito Doutorado em História da Universidade Nacional da Colômbia. Neste são explorados e analisados instrumentos os instrumentos de cristianização da população indígena na colônia, ao lado da gestão discursiva de medo por evangelizadores. E levado em conta a importância de como cristianizar, e como, através dos catecismos e constituições sinodais dos primeiros arcebispos de Santafé, as indicações foram feitas para a conversão dos índios. O medo estava presente tacitamente como se expressa em tais documentos.

Para este efeito, foi utilizada uma metodologia documental e descritiva que permitiu contextualizar o espaço e tempo de cristianização e da pedagogia do medo, também o papel da igreja e as dificuldades foi criado para atingir a cristianização da população de índios nas províncias de Santafé e Tunja. A partir daí as consequências de cristianização dos nativos nas províncias referidas durante a colônia no início, e como o medo operou em dois perfis: o cristão sobrenatural, primeiro e o segundo, o medo indireto produzido pela lei punitiva foi instituído em os instrumentos utilizados como uma ferramenta básica da empresa de evangelização.

Palavras-chave

Cristianização, catecismos e constituições sinodais, medo, Santafé e Tunja, dominação espiritual, início da colônia.

INTRODUCCIÓN

El asunto que se va a tratar a través de este escrito, no es otro que la pedagogía y el uso del miedo para lograr la cristianización. Se abordará la importancia de la manera en la que se cristianizaba, y cómo, mediante los catecismos y las constituciones sinodales de los primeros arzobispos de Santafé se hacían indicaciones para la conversión de los indígenas a partir del miedo, este estaba presente de forma más tácita que expresa. Se pondrá atención especial en los rasgos de miedo dentro del contenido de los instrumentos referidos, pero además, se intentará realizar un análisis de aquellos apartes que para la empresa de cristianización involucraban el miedo.

Dentro de los no muy numerosos estudios sobre el miedo, se resaltan las obras de Jean Delemeau (2012) y la de Georges Duby (1995) sobre el miedo como problema y tema histórico. Obras inspiradoras y cuyos fundamentos son punto de partida para este estudio. Desde estos trabajos se parte para indagar acerca de uno de los perfiles del miedo: el miedo al más allá, utilizado como herramienta en la cristianización de los indígenas del Nuevo Reino de Granada. Haciendo el ejercicio de plantear un cuestionamiento para el tema establecido, se genera la siguiente pregunta base: ¿Cuáles fueron los vestigios de miedo usados en los sínodos y en los catecismos, cómo se implantaron dentro del texto, y en qué contexto y que consecuencias trajeron para la cristianización de los indígenas en las provincias de Santafé y Tunja? Se comenzará de forma invertida intentando contextualizar en el espacio y tiempo la cristianización y la pedagogía del miedo.

La conquista de América no solamente supuso a sujeción física de los territorios y la dominación material de los habitantes del Nuevo Mundo. Desde la misma bula *Inter Caetera*, expedida por el papa Alejandro VI, se denota una ambición cristianizadora teniendo como objetivo los indígenas hallados en las pocas tierras exploradas para el final del siglo XV y las que se descubrieran en adelante¹. La conquista tuvo esas dos caras: conquista por parte de los civiles y otra por parte de los religiosos, crecerían en número tanto los vasallos del rey como los fieles de la iglesia católica con base en Roma. El descubrimiento implicó entonces una oportunidad para la expansión europea, tanto de forma política y económica como de forma cultural. A largo plazo, esta última, sería más importante

que las otras. En este sentido, la conquista también implicó la sujeción espiritual de los indígenas habitantes de las tierras descubiertas, en tanto, y luego de intrincados debates,² se les reconoció su humanidad (Fernández, 2005) y su estatus como vasallos o siervos del rey de Castilla y por lo tanto, podían ser sujetos a cristianizarse. Desde este reconocimiento, se fijaría una política por parte de la Corona y de la iglesia para la evangelización de los varios millones de nuevos vasallos en las indias.

La empresa que significó la cristianización fue de vastas proporciones porque las poblaciones indígenas tenían un peso demográfico más que significativo. Así hayan presentado cifras con tendencia decreciente, la cantidad de indígenas durante la colonia fue siempre considerable. Para el caso de los indígenas muisca del Nuevo Reino de Granada, su población en estimaciones a la baja, llegaba a los 500.000 o menos, y en cálculos más liberales, su número podía llegar a los tres millones³. No existe una certeza cuantitativa en el número de indígenas habitantes del territorio hacia la cuarta década del siglo XVI, en todo caso, la población indígena era amplia; sería el sitio más poblado del Nuevo Reino de Granada⁴. El desafío para cristianizar a estos indígenas fue asumido por la iglesia, regulares y seculares estuvieron presentes, no sin dificultades. Al respecto de las órdenes protagonistas en la evangelización del territorio muisca, los franciscanos, los dominicos y los agustinos, se debe decir que casos análogos se presentaron en otras latitudes de los dominios imperiales: “Es a estas tres órdenes mendicantes a las que tocaron de lleno la primera roturación de las religiones prehispánicas y la implantación del cristianismo en Nueva España” (Kobayashi, 1985, p. 137) y como un caso similar, también en el Nuevo Reino de Granada. La incursión de los jesuitas se hará al principio del siglo XVII.

1 Un acercamiento a la conquista puede verse en Elliott (1990) y Todorov (1987).

2 Nieto (2004) y otros autores lo presenta de forma muy sugestiva en una serie de escritos que tratan sobre las dificultades de comprender el nuevo mundo, también véase: Castañeda (2004).

3 Los primeros cálculos poblacionales para el territorio Muisca a la llegada de los europeos han presentado un amplio rango puesto que van desde los 300.000 habitantes dados por Kroeber hasta los cerca de 1.000.000 de personas, cifra esta, que da Guillermo Hernández Rodríguez, ambos estudios hechos al final de la década de los cuarenta. Con posterioridad, autores como Jaime Jaramillo Uribe, Juan Friede, Germán Colmenares, Hermes Tovar Pinzón, María Eugenia Martínez y Michael Francis también hicieron estudios con resultados disímiles. No existe una certeza cuantitativa, lo cierto es que la población podía acercarse al millón o más hacia 1537, y un siglo después, se había presentado una caída demográfica cercana al 90 %.

4 Para una visión general de la población indígena en la parte norte del territorio véase: Francis (2005). Otros autores que trabajan el tema son Tovar Pinzón, Friede, Colmenares, entre otros.

Otro de los alicientes para efectuar la conversión de los indígenas fue la misma naturaleza del cristianismo. De este modo, y dicho sea de paso, el discurso cristiano implica el proselitismo religioso, lo que es lo mismo, convencer a los creyentes de otros cultos de que la única verdad aceptada es la que se encuentra en la Biblia, documento fuente de verdad irrefutable y escrito bajo la inspiración de dios. Así, la cristianización tuvo por objetivo el cambio en la cultura espiritual de los indígenas, y propugnaba por la implantación de un completo ideario en las mentes de los indígenas y la supresión de las formas religiosas que habían desarrollado durante siglos y que les permitía entender su relación con el mundo, era un discurso de realidad subjetiva desarrollado como parte de su cosmovisión. La empresa cristianizadora adoptaba una forma destructora de los antiguos credos y una renovación mental de las creencias religiosas, lo cual no era nada sencillo. Se buscaba, en otras palabras, un desarraigo de unas culturas religiosas colectivas y su reemplazo por un discurso al igual de realidad subjetiva, pero que tenía un ánimo unificador y de imposición absoluta. Además, tenía una legitimación y coerción institucional dual y cuyos máximos representantes en la tierra eran el rey y el papa. Otra característica propia del discurso cristiano era el miedo como elemento natural dentro de su modo de entender el mundo ¿cómo hacer que los creyentes vivieran una vida en función del más allá? El miedo tiene entonces un protagonismo esencial, era el modo en que la iglesia fundamentaba su papel mediador para evitar una condena eterna en otra creación discursiva de dicha institución: el infierno.⁵ Ese era el contexto de la empresa, y en esta medida, se quiere contextualizar el discurso de evangelización y las formas en que el miedo sirvió para que operara la conversión. En materia de espacio, se desea observar el caso específico del territorio muisca y la forma como se aplicó ese discurso (Francis, 2000).

METODOLOGÍA

El presente artículo se desarrolló bajo una metodología documental que permitió establecer el contexto en cual se desarrolló la cristianización en el territorio muisca, con tal fin, se consultaron fuentes primarias y secundarias y demás documentos que permitieran entender los instrumentos utilizados como me-

dio para lograr la cristianización de los indígenas del Nuevo Reino de Granada. Una vez obtenida la información necesaria para desarrollar y responder la pregunta de investigación, también se utilizó una metodología descriptiva que permitió examinar la naturaleza de este fenómeno, identificando los factores clave que permitieron este fenómeno en las provincias de Santafé y Tunja.

De la misma forma, bajo la metodología descriptiva, se logró establecer el miedo y sus variables como medio de coacción para lograr una evangelización de los indígenas. Se pudieron descubrir casos exagerados y excepcionales, eran los indígenas urbanos, los de mayor convivencia con las prácticas religiosas católicas, por ende, quienes adoptaban el nuevo credo con mayor velocidad. Lo que hablan los instrumentos era un deber ser, un ideal; las voces indígenas retratadas en los testamentos otorgados por indígenas, también se encontraron indígenas cristianizados, con creencias y devociones particulares, y con un fervor que sorprendió en algunos casos. Lo opuesto, indígenas rurales a quienes no les había tocado con fuerza el discurso religioso.

RESULTADOS Y DISCUSIÓN

Para entender la cristianización entre los indígenas muisca

La apropiación del cristianismo por parte de los indígenas muisca tuvo características muy particulares. Al contrario de lo que se cree, el proceso avanzó de forma paquidérmica, y es posible afirmar que para el siglo XVI, en especial en zonas rurales, la empresa hubiera convertido apenas parcialmente a las poblaciones. Desde el inicio de la conquista, los religiosos arribaron al Nuevo Reino con la esperanza de llevar la palabra de dios a los indígenas de la zona, una labor que no se vería inmediatamente y que requeriría un trabajo intenso. Las poblaciones lentamente irán apropiándose del credo. Ateniéndose a la fuente testamentaria de Santafé y Tunja⁶, se muestran casos exagerados y excepcionales, eran los indígenas urbanos, los que mayor convivencia con las prácticas religiosas católicas, por ende, quienes adoptaban el nuevo credo con mayor velocidad. Al atenderse a lo que dicen los testamentos, se delataron indígenas cristianizados, muy creyentes y devotos en aparen-

5 El reputado historiador francés, Georges Duby (1995) dedica un capítulo de su texto *El año mil, el año dos mil. La huella de nuestros miedos* al miedo al más allá, fundamento de la cosmovisión cristiana.

6 Las dos recopilaciones de testamentos indígenas de la región se hallan en dos trabajos. Para Santafé: Rodríguez (2002); Para Tunja: Silva (2013).



cia, y practicantes de una cultura religiosa implantada y absorbida con fervor. Sin embargo, se debe tener en cuenta lo mencionado por Gamboa quien acudiendo a Francis (2000) expresó que “[...] durante la segunda mitad del siglo XVI ser “cristiano” significaba para los indios haber sido bautizado y tener un nombre de origen español, con un vago conocimiento de un nuevo dios [...]” (Gamboa, 2010, p. 473) tal vez más incorpóreo y etéreo que los de los muiscas, con un *sobrenatural* más incomprensible para el indígena que el de sus propios dioses (Gruzinski, 1994). Para este último, acercarse al dios planteado por el cristianismo podía llegar a ser muy dificultoso, no era sencillo comprender una religión implantada y traída a la fuerza, con un discurso recargado y lejano donde el mismo dios no era palpable y no encajaba en la cosmovisión milenaria de los muiscas. Allí es donde el miedo entraba a operar con toda su fuerza, era la forma que los indígenas comenzaran a creer en las ideas etéreas que se utilizaban para adoctrinarlos. El miedo, entonces, acompañado de un aparato coercitivo comenzó a dar frutos, unos indígenas que se van apropiando lentamente de un discurso que empaparé su cultura espiritual. Desde el punto de vista cultural, lo más importante de reconocer esa conversión al cristianismo era pertenecer a la sociedad colonial y no ser excluido, significaba darse un lugar en la sociedad y practicar con el resto de la población los ritos y costumbres del catolicismo. Fue entonces una de las formas de adaptación practicadas por los muiscas.

Los indígenas convertidos tenían que adaptarse a un calendario de vida signado por los sacramentos reforzados por el Concilio de Trento. Aquí surge una pregunta: ¿Bautizarse significaba para los indios convertirse? Abandonar las antiguas creencias no era una tarea fácil, si sucediera a la inversa un cristiano convencido no renegaría de forma tajante sobre su religión, no abrazaría la nueva sin oponer resistencia. En el interior de cada indígena debió producirse una batalla que enfrentaba las nuevas creencias con las antiguas, donde las primeras no eran explicación suficiente para su realidad, como si lo eran las segundas. El miedo tuvo que operar como catalizador que propició el cambio mental religioso, sin embargo, es difícil de creer que esa alteración mental se produjera de inmediato; tuvo que producirse un proceso paulatino que entregara al indígena al credo cristiano. Gruzinski afirma que la conquista y los subsiguientes acontecimientos desordenaron las referencias temporales y espaciales de los indígenas. Habla de cómo se des-

moronó el concepto temporal de los indígenas mexicanos y de cómo su religión dejó de tener influencia en los marcajes de su calendario. Expresa que “no obstante, el tiempo de los cristianos no podía sustituir de inmediato a los tiempos indígenas” (Gruzinski, 2000, p. 73). El miedo presente en la explicación cristiana de la vida y de la muerte, tuvo el efecto de acortar esos tiempos. El indígena que comenzaba a creer, hacía la sustitución y comenzaba a integrar el grupo cristiano, y en este ejercicio, se comportaba como uno más de los vecinos de las ciudades, así lo dejan ver los testamentos indígenas.

Pese a esta batalla interior, una clase de cristianismo que no podía ser perfecto terminó por imponerse, y su perfil también pudo ser un elemento mestizo más dentro de la cultura que absorbía a los indígenas. En la misma idea, es posible afirmar que las prácticas religiosas muiscas persistieron en muchos sitios. Tal vez el lugar donde más se notaba esto era en el interior de los mismos indígenas. Por esto, Gruzinski (2000), refiriéndose al caso mexicano expresó: “Sea como fuere, el dominio público se mostró más susceptible a la cristianización que la esfera individual y doméstica” (p. 156). En este sentido, recuerda el citado autor que la empresa de cristianización durante el siglo XVI fue de “masas y global” (Gruzinski, 2000, p. 156), lo cual no permitió un acercamiento y un seguimiento individual a las creencias por parte de la iglesia. Resumiendo sobre la persistencia de una interiorización religiosa de los indígenas de forma individual, el investigador dice que:

[...] al margen de la penetración de un cristianismo público, colectivo y ceremonial, hayan podido subsistir, relativamente indemnes, contextos dentro de los cuales el hombre continuaba abrevando en la idolatría el sentido de las actividades y la respuesta a los embates continuos de la desdicha, de la enfermedad y de la muerte (Gruzinski, 1993, p. 156).

El miedo tuvo que operar primero en la esfera individual como forma de inculcar las ideas cristianas, que repetimos, eran ajenas y desconocidas para la mayoría de los indígenas. Por otro lado, el miedo podía verse con mayor nitidez en el ámbito social mediante mecanismos de coerción social, de penas y castigos en lo que Foucault denominaría *la medicina social*. Podían ser efectivos estos mecanismos, pero en el interior de los indígenas la religión propia podía pervivir y esas prácticas eran más difíciles de descubrir. La conversión podía ser incompleta o nula, y acudiendo a los testamentos

de indígenas, debe decirse que unos pocos sembraron dudas de esta conversión, entre ellos, los otorgados por dos indígenas de Tópaga, de otorgantes rurales y quienes testan en aquel pueblo de indios hacia 1611⁷.

El avance no pudo ser rápido. La cultura es una característica de las sociedades que no se altera con alta velocidad. Así que el discurso religioso fue permeando a cuenta gota a los indígenas, sin que el proceso fuera totalizante:

[...] no contentos con eliminar a los antiguos sacerdotes y a una parte de las noblezas, los españoles se reservaban el monopolio del sacerdocio y de lo sagrado, y por tanto de la definición de la realidad, pero, sobre todo, empleando un lenguaje diferente, tan exótico y tan involuntariamente hermético que podemos dudar de que la mayoría de los indios haya podido captar su alcance exacto (Gruzinski, 1993, p. 154).

Uno de los efectos no deseados del proceso fue que los rituales indígenas se resignificaron y tomaron otros rumbos. Las borracheras dejaron de ser rituales colectivos, pero no desaparecieron, pues dentro de las fiestas religiosas, las danzas y bailes se acompañaban de chicha, pólvora y manifestaciones paganas (Gruzinski, 1993, p. 172).

Pero además, de forma individual, los indígenas comenzaron a beber en las tiendas donde se expedía el “vino de maíz”, tal vez como escape a su cruda realidad. Las chicherías serían los locales más comunes en las ciudades y la chicha sería la bebida popular y urbana por excelencia (Vargas, 1990). El nivel de afectación psicológica sobre los indígenas fue alto y profundo. Teniendo en cuenta la anterior afirmación, es posible expresar que entre los indígenas, “[...] bajo el golpe de la conquista, su naturaleza se hundió a menudo en la melancolía apática, rota solo por las fiestas religiosas y las borracheras que las acompañaban [...]” (Parry, 1998, p. 102), sin embargo, estas también fueron objeto de persecución pues lo que se buscaba era establecer el proyecto universal cristiano, sin que hubiese grupos o personas fuera de él. “Los indios dominados perdieron la cultura material y espiritual de sus antepasados, sin adquirir completamente la de los conquistadores españoles. Se convirtieron en extraños en su propia tierra” (Parry, 1998, p. 102). Pero

más que perderla, sufrieron un cambio inevitable, y la chicha como bebida religiosa precolombina fue un ejemplo claro de ello, pues perdió su connotación y pasó a ser una bebida festiva y recreativa, que servía a fines muy diferentes a los religiosos que tenía antes de 1537. De ser una bebida ritual, paso a ser un líquido cuestionable que servía para otros eventos sociales y para una embriaguez pecaminosa de los indígenas y perseguida implacablemente por las autoridades. Allí operó también la cultura religiosa del miedo con todo su aparato de persecución. Hasta aquí algunos de los elementos que permiten entender la cristianización de indígenas. Se hace imprescindible estudiar los instrumentos documentales que fueron utilizados por parte del clero para cristianizarlos.

El miedo en los catecismos y sínodos neogranadinos

Es momento de analizar los textos nacidos desde el derecho canónico y que sirvieron para la cristianización de los muiscas de la provincia de Santafé y Tunja, y del cómo manejaban el miedo como catalizador en la conversión. Las constituciones Sinodales y los catecismos fueron las principales herramientas utilizadas por todo el clero encargado de la cristianización de América. Para el caso del Nuevo Reino de Granada, en especial para Santafé, existen varios de estos instrumentos para la conversión de los indígenas. Lo que es inevitable, dados los propósitos del presente trabajo, es hacer un análisis de su contenido para hallar rastros del miedo y de cómo se manejó para lograr la conversión de los indígenas. Cabe mencionar que el foco del análisis serán las Constituciones Sinodales, comenzando por la De los Barrios, pasando a la de Loboguerrero y abordando la de Arias Ugarte, y además, un instrumento fundamental en la conversión y usado con frecuencia: el primer catecismo de Santafé de Bogotá.

Respecto a este tipo de fuentes, debe expresarse que forman parte de un primer momento de la cristianización en la que las tesis lascasianas se impusieron, así que se cristianizaba con una actitud positiva hacia los indígenas. Corcuera de Mancera (1994) menciona este cambio *Del amor al temor*, la forma de cristianizar fue alterándose mutando como lo hizo la imagen del indio: como un infante inocente que requería educación a un sujeto vil que debía reprenderse y educarse cuando se saliera de los lineamientos deseables del gremio cristiano. Desde la misma concepción tridentina y de los debates del siglo XVI, al indígena se le concibió como un infante que tenía una capacidad limitada, pero que podía ser suscep-

7 AHRB. Notaría I. Legajo 34, folios 149r-150r. Test. Inés Quessi India. 09AGO1611; AHRB. Notaría I. Legajo 34, folios 160r-161v. Test. Luisa india. 11OCT1611.



tible de recibir catequesis y convertirse en un vasallo pleno del monarca. Podía integrar la sociedad desde su estamento y con lo que esto implicaba. En este sentido, se dice en el catecismo de Zapata de Cárdenas (1988), que “[...] por cuanto estos son tiernos en la fe y aún no saben ni defenderse de las tentaciones del demonio [...]” (p. 66).

Teniendo en cuenta la “suavidad” por la hegemonía de las ideas de De las Casas en los instrumentos iniciales de cristianización, se intentará hallar las huellas del miedo dentro de las disposiciones que conformaban los sínodos y los catequismos. Esta característica hará que la cristianización se hiciera con cuidado y en términos amigables. En orden de aparición, se tiene en primer lugar, el sínodo de fray Juan de los Barrios efectuado en 1556, el cual, sin embargo, nunca obtuvo aprobación por parte de las autoridades eclesiásticas. De este instrumento se destacan disposiciones y castigos sobre las prácticas religiosas, como tener santuarios e ídolos, ritos y ceremonias prohibidas por el cristianismo, mohanes, jeques y hechiceros (Romero, 1960). Por haber sido el primero, tuvo repercusiones en los siguientes instrumentos. Como los otros que le precedieron, tuvieron como molde los sínodos y concilios de México y Lima. De este modo, veinte años después, bajo el mandato del arzobispo fray Luis Zapata de Cárdenas, se expidió en 1576 el Primer Catecismo de Santafé de Bogotá⁸. En este documento se pueden hallar rastros de miedo en el intento de los doctrieros para infundirlo y lograr así una conversión más expedita.

Siguiendo el camino del miedo, se dicta en el catecismo que se construya una cárcel como centro de castigo para encerrar allí a los infractores. Sin embargo, no se observa un lenguaje fuerte que involucre el miedo a los indígenas. Lo que importa aquí es que la construcción debía ser un bohío y estar dentro de las demás edificaciones, tal vez para que sirviera de ejemplo entre la población, pero destaca que “[...] allí encarceren los delinquentes los alcaldes, sin que el sacerdote por su persona encarcele ni castigue a los indios [...]” (Zapata, 1988, p. 34)”, esto porque, según propia interpretación, la visión que debía tener el cura debía ser cuidada para producir mayores efectos en la doctrina.

Si se puede hallar el miedo en el catecismo podría estar en los castigos. Son múltiples los casos que con-

templán penas que debían operar como advertencia a toda la comunidad indígena. Al aplicarse las penas estas debían ser “ejemplarizantes”, mostrar el destino del pecador o infractor. El objetivo era que la comunidad aprendiera con el reo condenado al castigo. Otra disposición que llama la atención sobre la pedagogía del miedo y la suavidad discursiva con la que se debía cristianizar y amonestar, que se halla cuando se habla del amancebamiento es la siguiente: “[...] primero dándoles a entender el mal estado en que están y el peligro de su salvación, lo cual les persuadirá y exhortará muchas veces con todas las muestras de caridad que pudiere [...]” (Zapata, 1998, p. 96). Se habla entonces de la salvación sin mayor profundidad, ese es tema de otros apartes.

Por otro lado, cabe mencionar que en los 14 artículos de la fe enumerados en el catecismo, y que debían enseñarse sistemáticamente a los indígenas, se menciona con recurrencia el demonio y el lugar que habita y dirige: el infierno. Como contrapartida esperanzadora se menciona la posibilidad de salvación gracias a la intervención de dios, pero también una condena eterna con tormentos y sufrimientos en caso de que no se le reconociera como salvador y redentor de los pecados (Zapata, 1998). Ese era el discurso del “sobrenatural cristiano” que debían interiorizar los indígenas cambiando la forma de vivir y de entender su propio mundo, una muy difícil tarea, tanto para los sujetos activos en la cristianización como para los aparentemente pasivos receptores del discurso. Y todavía más interesante resulta este apartado que hablaría de lo incomprensible que resultaba ese sobrenatural, una nueva explicación sobre el mal y las consecuencias de practicarlo: “[...] y los hombres que no se hacían amigos de Dios haciendo lo que Él mandaba, los echaba en el infierno, que es una cárcel que Dios tiene debajo de la tierra donde están todos los malos y la causa de todo esto era el pecado (Zapata, 1988, p. 103)”. Qué decir de los dogmas de fe que iban en contra de la realidad. Por ejemplo, la santísima trinidad, y la repetición de esta frase en casi todos los testamentos de indígenas: *Creo en el Padre, Hijo y Espíritu Santo, tres personas y un solo Dios verdadero*. Los misterios no eran simplemente dogmas, debía entonces creerse en el milagro, elemento clave del cristianismo como lo relata Gruzinsky (1993) en lo que denominará “la indianización de lo sobrenatural cristiano” (p. 194). Lo que también podía estar en juego era el sistema de valores que tenían los indígenas, la misma concepción ética de la vida y el problema del bien y del mal. La imposición del cristianismo por esto mismo se tardaría (Marín, 2012).

8 Para una mayor profundidad del significado del catecismo véase: Pulido (2015) pp. 148-162.

Otro instrumento que ocultaba algunos rastros del miedo era la constitución sinodal del arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero. Su antecedente fue el III Concilio de Lima llevado a cabo entre 1582 y 1583, y de este se copiaron apartes para aplicar esa misma experiencia en Santafé (Romero, 1960). De su gestión resalta que a un Jesuita, José Dadei, se le encargó la traducción de un catecismo limense a lengua muisca. La idea: hacer más comprensible la doctrina haciendo frente al problema de la barrera lingüística. De este trabajo resultó el catecismo en lengua muisca que sería utilizado en la doctrina. En 1606, se expide la constitución sinodal en la cual se decide enseñar la doctrina en lengua muisca en tanto los avances de la cruz se juzgaban insuficientes porque los indígenas estaban “tan faltos de fe y tan llenos de idolatrías, como al principio, cosa que a todos nos debería tener en harto escrúpulo y desconsuelo” (Mantilla, 1996, p. 269). Las tradiciones y prácticas religiosas indígenas no serán fáciles de erradicar. Destruir o modificar una cultura no requiere de pocos años. La iglesia tuvo que aplicar estrategias como la obliteración, la suplantación, y la más básica y menos delicada, la destrucción (López, 2001). El miedo podía ser transversal al discurso religioso, podía ser el elemento que acelerara la conversión. Sobre la supervivencia de las prácticas religiosas Langebaek lo ha planteado como un problema de chamanismo vertical y horizontal⁹. La religión general de los muiscas fue aplacada y silenciada, pero en cada comunidad, hasta en cada familia sobrevivieron personas dedicadas a practicar la religión muisca anterior al contacto y con nuevas prácticas que revivían su forma de pensar el mundo. Era más fácil creer en la tradición, en las formas costumbristas y propias de entender la vida que en un discurso foráneo y que podía significar el sometimiento a otras personas que no gozaban de legitimidad en ejercer el poder. Por esto no es extraño que los instrumentos de catequesis se centraran en la educación religiosa de los niños y jóvenes. Esto aseguraba en el mediano plazo nuevos practicantes del cristianismo y el agrietamiento de la religión pagana. Lo curioso pasó por el lado de la persecución religiosa, porque el efecto producido

fue el contrario al deseado: la recurrencia de los curas doctrineros y de las autoridades del nuevo en la destrucción de santuarios y de figuras votivas como tunjos muiscas, y la persecución de rituales como la *biohote*¹⁰ que tenían connotaciones religiosas comunitarias, produjo que las prácticas religiosas vernáculas se mimetizaran en figuras más chicas y más difíciles de perseguir (Langebaek, 2005, p. 30).

En esta misma idea de persistencia de prácticas religiosas que significaban un retroceso para el avance de la cristianización, en la lógica religiosa de los indígenas muiscas, se efectuaban numerosos ritos colectivos: fiesta del Huan, construcciones de cercados, sacrificio de los moxas, sacrificio de la gavia, ceremonia de correr la tierra o el sacrificio de prisioneros de guerra (Rozo, 1997). Eran prácticas colectivas que fortalecían sus lazos comunitarios y se mostraban como genuinas formas de religiosidad. Su importancia solo se puede concebir a la luz del entendimiento de la estructura mental y cosmogónica de los muiscas, muy compleja y todavía en parte incomprendida hasta hoy a pesar de numerosos esfuerzos por explicarla. Los ritos fueron una forma de afianzar y apuntalar los lazos comunitarios y su práctica persistió de forma original algunas décadas después de comenzada la cristianización, o también mimetizados con los ritos cristianos hasta bien entrado el siglo XVIII. Un ejemplo de lo anterior estuvo dado por la costumbre de realizar sus propios ritos con la piel pintada de rojo y con el uso de mantas coloradas, tradición muy arraigada en los indígenas hacia mediados del siglo XVII. Fray Pedro Saldaña, un visitador eclesiástico, reconviene a los indígenas diciendo: “[...] y no consienta que traigan chira la cara afeándose los rostros por ser cosa supersticiosa y de que usan los indios en los sacramentos [...] (Sotomayor, 2004, p. 98)”. Fue muy interesante la resistencia y persistencia cultural que se produjo ante la cristianización, muchas veces las prácticas religiosas nativas se ocultaron dentro de las cristianas dando como resultado unos ritos muy particulares, una conversión mezclada, con características paganas y cristianas. La forma como se persiguieron las prácticas religiosas indígenas, no normativas, fue el castigo en variadas formas, y este a su vez debía producir miedo, un miedo que se

9 El chamanismo vertical se caracteriza por la existencia de una élite vinculada con el manejo secular de la sociedad y su poder se basa usualmente en un conocimiento cerrado y dogmático relacionado con el culto a los ancestros y con la coherencia y organización de la sociedad. El chamanismo horizontal, abierto potencialmente a los hombres adultos de la comunidad, es complementario al poder secular y su poder, más que respetado, es temido. Los chamanes de estas dos clases se diferencian incluso en la parafernalia ritual que utilizan: usualmente el consumo de drogas narcóticas está más extendido entre los practicantes del chamanismo horizontal. (Langebaek, 2005, p. 32).

10 La autora haciendo alusión al ritual de la Biohote expresa: “[...] interesa destacar dos características: la primera, que se trata de un ritual que acompañaba a muchas otras celebraciones que señalaban momentos o etapas importantes en la vida de la comunidad o de sus miembros. La segunda, que involucraba el consumo ritual de alimentos” (Herrera, 2005, p. 164).



reflejara en los cambios colectivos e individuales de conducta. Se vuelve a resaltar: fue un proceso más lento de lo que se cree.

Retornado al documento de 1606 se pueden observar algunos apartes que pueden hacer entender el manejo del miedo en la doctrina. El centro fundamental de los castigos hacia los indígenas en estos artículos era la multa. El miedo a una afectación pecuniaria debía ejercer un efecto de miedo dentro de los indígenas, ver que el infractor pagaba persuadiría a los otros de abstenerse de cometer la falta, y de este modo, se debían moldear los comportamientos no permitidos. Pero también los castigos físicos eran aceptados, como la pena de cortarles el pelo, de gran valor simbólico, así como los azotes. La aplicación del castigo se surtía por medio de las autoridades, muchas veces bajo sugerencia del doctrinero si se veía la continuidad de conductas sociales y religiosas prehispánicas (Romero, 1960). Dentro de esta lógica, las penas que pueden producir más miedo son las aplicadas a los jeques, perseguidos y castigados con la prisión perpetua por ser considerados ministros del demonio. El concilio de Lima era claro y el sínodo de 1606 lo sigue estipulando sobre los jeques que debían sufrir una pena no capital pero “[...] que todos los que se descubrieren en esta comarca se reduzcan y encarcelen en una casa de esta ciudad, y en ella estén hasta que mueran [...]” (Romero, 1960, p. 302). En adición, también se ordenaba el decomiso y destrucción de todos los materiales empleados para realizar estos cultos, y como complemento, se favorece la delación de los jeques y hechiceros como un deber que si no se cumplía, generaba la excomunión en las otras razas como vecinos blancos, mulatos y mestizos.

El miedo para el caso de la cristianización tiene un lazo muy cercano con quien ejerce el poder y quien administra los castigos, sean físicos, monetarios, simbólicos, o diseñados para después de la muerte. El efecto de ejercer el poder, y el manejo consecuente del miedo, daba un control social de amplias proporciones que ya ha sido estudiado en el caso de los muiscas en la obra de Mercedes López (2001). Además el miedo tenía una fuerte relación con la interiorización de la teología cristiana, la cual fue enseñada de forma diferencial por las órdenes religiosas. No funcionaría el discurso de conversión si el indígena no creía en las dualidades, en el bien y el mal, en el cielo y el infierno, en el némesis de dios, el diablo:

Entrar de lleno en el mundo a la vez cerrado y permeable de lo sobrenatural cristiano presu-

pone, huelga decirlo, la inculcación de los conceptos cristianos del espacio, del tiempo y de la persona, así como la asimilación de una serie de propiedades contenidas en potencia en esas categorías. Todo ello pudieron aprenderlo los indios bajo la férula de los franciscanos y de las órdenes religiosas (Gruzinski, 1994, p. 113).

El último instrumento tiene su genealogía en el Primer Concilio Provincial de Santafé de 1625, convocado por el arzobispo Fernando Arias de Ugarte (Romero, 1960, pp. 208-258). Este concilio propuso que los indios fueran catequizados en su propia lengua (Mantilla, 2009, p. 254) y toca temas muy similares al sínodo de 1606, sin embargo, profundiza en lo referente a los sortilegios. “Allí se habla de los agujeros, sortilegios, círculos y encantamientos, del hayo, del tabaco, yopa utilizados para conocer el futuro, los bebedizos para excitar el amor o el odio” (Romero, 1960, p. 369). Dichas disposiciones lo que dejan ver es la continuidad de las ceremonias prehispánicas y de la religión muisca.

Por otro lado, los castigos a los practicantes iban subiendo en intensidad según la reincidencia, y terminaban como pena máxima, en la prisión perpetua. Se resalta dentro de la pedagogía de la salvación el Capítulo XIII que trataba sobre “Impedimentos que se han de evitar a los indios para su propia salvación” (Mantilla, 2009, p. 257). Es un pequeño párrafo que numera un catálogo de prohibiciones para los indígenas porque eran óbice para poner en riesgo su salvación, podían al comportarse de forma indebida, comprar su pasaporte directo para el infierno. Es este instrumento similar a los otros, se propugna por la eliminación de la idolatría (Mantilla, 2009, p. 258). Esa última falta o trasgresión recibió bastante atención por parte de la iglesia (Echeverry, 2012, pp. 55-74). El miedo estaba presente en el proceso cristianizador, sin embargo, hallarlo no fue una tarea sencilla en tanto la visión en la empresa estaba influida por el pensamiento de De las Casas. La iglesia y sus agentes tuvieron el cuidado de hacer una cristianización “a las buenas”, que si no funcionaba, podía aplicarse por la fuerza del castigo y la amedrantación a los otros indígenas. El miedo estuvo por lo menos latente y cumplía con una función pedagógica.

CONCLUSIONES

¿Y entonces, qué produce el miedo en la cristianización? Los instrumentos estudiados dejan un sinsabor, en tanto, el miedo que se esperaba hallar en ellos

no se encuentra en la literalidad del documento. La referencia a este es indirecta, y son dos los perfiles que se hallaron. Primero, en el sobrenatural cristiano que involucra un reino de tinieblas, del mal, con un demonio que gobierna el infierno, y sobre todo, una posibilidad de ir allí si no se adquirían determinadas conductas y comportamientos. Y segundo, el miedo indirecto producido por el derecho punitivo que se instituye dentro de los instrumentos de derecho canónico. El miedo a una pena o a un castigo, también producía miedo entre los indígenas y moldeaban su conducta individual o colectiva. Si bien, el miedo no se halló expresamente, sí pudo auscultarse y se pudo comprobar que operó como uno de los elementos esenciales dentro de la empresa de cristianización. Si no se hubiera empleado, tal vez el avance del cristianismo y el cambio de la cultura hubiera sido aún más pausado.

La vida, desde un inicio, debería estar enfocada en la consecución, a toda costa, de la salvación. El buen cristiano debía someterse a todos los ritos sacramentarios y debía seguir con rectitud la extremadamente rígida moral dictada desde los púlpitos de las iglesias. El hecho del nacimiento y de la existencia de la persona “implicaba un ideal de vida activa y terrenal para ganar la salvación” (Lara, 2006, p. 82). Los instrumentos diseñan un plan sacramental que se terminaba con el “buen morir”, que implicaba dejar un testamento, o en su defecto, que los allegados se encargaran de pagar misas por el alma del indígena difunto. Si se dejaba la última voluntad por escrito, ante escribano y con las formalidades exigidas, el testamento actuaba como el acto jurídico final que posibilitaba la materialización de la salvación en donde se le entregaba a la iglesia derechos sobre bienes, pero esta a su vez, se obligaba a realizar los ritos fúnebres y las misas póstumas para reafirmar la salvación del difunto.¹¹ La intercesión de la iglesia era imprescindible y la indulgencia se lograba si se le empoderaba de bienes para que lo hiciera. La salvación no era gratuita, tenía un costo que variaba según la riqueza del muerto. Entre los que se habían apropiado parte del discurso católico, era uno de los últimos pasos dentro de su “carrera a la salvación”.¹² Esa pa-

labra implica lo opuesto que era la condena, y para evitarla se debía entonces la canalización de bienes para que el intermediario pusiera todo su esfuerzo en la salvación del alma pecadora del difunto. “La salvación era posible para el indígena si este se hacía bautizar, se confirmaba, se confesaba y si recibía la extremaunción antes de morir. Por la recepción de los sacramentos, instituidos por dios y administrados por la iglesia con toda la legalidad, el indígena podía acceder a la vida eterna” (Marín, 2008, p. 198). El miedo a una condena estaba presente en esta lógica, y la teología de la iglesia supo aprovechar este discurso en su propio beneficio.

La iglesia era una administradora, de la mano de obra, de la canalización de fortunas en su provecho, de ritos religiosos, de innumerables bienes legados en su favor, pero también de una actitud que posibilitaba lo anterior: el miedo. Es difícil detectar el modo en que los indígenas apropiaron el concepto del infierno y una eventual condena eterna, así como la dualidad profunda entre el bien y el mal. Sin embargo, los testamentos dejan ver cómo el miedo a un sufrimiento eterno promovió en los indígenas la instauración de cláusulas piadosas que instituyeron capellanías de misas “para siempre jamás”. El manejo del miedo posibilitó que la iglesia canalizara recursos de los indígenas y de otros estamentos, que en otras circunstancias, acrecentarían las fortunas particulares. La salvación de las almas implicaba la apropiación de los bienes de los feligreses.

La cristianización de los indígenas urbanos pudo ser más fácil, y no pasó por las dificultades que fueron muy recurrentes en los repartimientos y posteriores resguardos con pueblos de indios. En estos últimos sitios, la escasez de sacerdotes fue habitual, y las diferencias lingüísticas fueron una colosal barrera. Existió hasta bien entrado el siglo XVII, el debate sobre si la catequización debía hacerse en la lengua general indígena, en este caso el chibcha, en los diversos dialectos regionales que hablaban los muiscas, o en lengua castellana. Los instrumentos estudiados conservan este debate pues promueven la catequesis en lengua indígena. En la otra cara, los indígenas de la ciudad, con el contacto cotidiano, aprendieron el castellano, y por la interacción social misma, comenzaron a convertirse, si no lo hacían, serían una pieza del rompecabezas que desentonaría, el no ser católicos produciría un rechazo casi inevitable dentro de la sociedad que les exigía serlo. Apropiarse del discurso cristiano y comportar-

11 El otorgar testamento era uno de los pasos que se consideraban para ayudar al “buen morir”. Una descripción de los elementos constitutivos del bien morir se encuentran en: Rodríguez, 2001, p. 73.

12 Término de uso recurrente dentro de la sección inicial de los testamentos y que implica en caso diametralmente opuesto, una condena.



se como tal fue uno más de los comportamientos adaptativos entre los indígenas¹³.

El adoctrinamiento perpetrado desde el mismo establecimiento de las órdenes religiosas en territorio muisca, produjo resultados complejos pues los indígenas muchas veces resistieron imbuidos en sus creencias nativas o se convirtieron parcialmente, sin entender la doctrina católica que les enseñaban. Los tropiezos en la cristianización aparecieron constantemente, el proceso fue mucho más prolongado en el tiempo de lo que se esperaba. La imposición de la nueva fe no fue generalizada, problemas como el insuficiente número de frailes y de otros religiosos para el adoctrinamiento fueron inconvenientes que atentaron contra los objetivos de una exitosa cristianización. Además, la competencia entre las órdenes lejos de unificar una doctrina, produjo ciertas fracturas y enseñanzas acomodadas según los dictámenes de cada una así como el uso de iconografías propias y excluyentes de las otras. Lo que siempre estaba presente en los discursos de las órdenes fue el manejo del miedo, algunas veces más directo, otras de forma más soterrada, del manejo del miedo y el modo de esquivarlo vivía toda la iglesia.

13 Un desarrollo de las adaptaciones de los indígenas a raíz de la conquista e implantación de las instituciones coloniales puede verse en: Silva (2013).

Los sínodos y los catecismos eran formulaciones que implicaban un *deber ser*, una forma de aplicar la doctrina y para que los indígenas la interiorizaran y se apropiaran del discurso cristiano. El análisis del uso del miedo, mostró una doble perspectiva: desde quien lo produce y lo que busca con él, y quien lo recibe y lo siente. Esa lógica es fácilmente visible dentro del proceso de cristianización, por un lado el clero y sus agentes, por el otro, los indígenas, objetivo del adoctrinamiento. Finalmente, no se puede ignorar que el miedo fue un acelerador de la empresa multifacética de la cristianización al momento de la apropiación colectiva del discurso del cristianismo hispánico (Gruzinski, 1993) pero aún más relevante, dentro de este proceso de larga duración, fue la muerte sistemática de indígenas que aseguró el declive y debilitamiento de la cultura religiosa indígena por algo muy obvio: el número de practicantes de la religión indígena era cada vez menor, mientras que el avance del cristianismo pese a su languidez, permeaba más y más a los indígenas dadas las ventajas que significaba pertenecer y practicar el culto de la religión impuesta. El miedo se conjugó y se yuxtapuso a la lógica adaptativa de los indígenas terminando por convertirlos al cristianismo. Al final y con muchos tropiezos, el manejo discursivo del miedo produjo entonces una iglesia más rica, unos indígenas convencidos del discurso cristiano pero practicantes de un sincretismo, y un desarraigo en su cultura espiritual que se tradujo en la conversión de los indígenas al cristianismo pero que exhibía rasgos de su cultura milenaria.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AHRB. Notaría I. Legajo 34, folios 149r-150r. Test. Inés Quessi India. 09AGO1611; AHRB. Notaría I. Legajo 34, folios 160r-161v. Test. Luisa india. 11OCT1611.
- Colmenares, G. (1997). *La provincia de Tunja en el Nuevo Reino de Granada: ensayo de historia social (1539-1800)*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- Corcuera de Mancera, S. (1994). *Del amor al temor. Borrachez, catequesis y control en la Nueva España (1555-1771)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Delemeau, J. (2012). *El miedo en occidente*. Madrid: Taurus.
- Duby, G. (1995). *Año 1000, año 2000, la huella de nuestros miedos*. Santiago: Editorial Andrés Bello.
- Echeverry, A. (2012). Por el sendero de la intolerancia. Acercamiento a la extirpación de idolatrías en el Nuevo Mundo en los siglos XVI y XVII. *Historia Caribe*, VII(21), pp. 55-74.
- Elliott, J. (1990). La conquista de América. En: Leslie, B. (Ed.). *Historia de América Latina. Vol. 1. América Latina colonial: La América precolombina y la conquista*. Barcelona: Crítica.
- Eugenio, M. (1977). *Tributo y trabajo del indio en Nueva Granada*. Sevilla: Escuela de estudios Hispanoamericanos de Sevilla.
- Fernández, F. (2005). *Breve Historia de la Humanidad*. Madrid: Ediciones B.
- Francis, M. (2000). La tierra clama por remedio: la conquista espiritual del territorio muisca. *Revista Fronteras de la Historia*, 5.
- Francis, M. (2005). Población, enfermedad y cambio demográfico, 1537-1636. Demografía histórica de Tunja: una mirada crítica. En Ana María, G. (Ed.). *Muiscas: representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Friede, J. (1974). *Los chibchas bajo la dominación española*. Medellín: Editorial La Carreta.
- Friede, J. (1965). Algunas consideraciones sobre la evolución demográfica en la Provincia de Tunja. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura (s.f; s.p.)*.
- Gamboa, J. (2010). *El cacicazgo muisca en los años posteriores a la conquista: del sihipkua al cacique colonial, 1537-1575*. Bogotá: ICANH, p. 473.
- Gruzinski, S. (1993). *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en el México español siglos XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gruzinski, S. (1994). *La guerra de las imágenes. De Colón a Blade Runner (1492-2019)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gruzinski, S. (2000). *El pensamiento mestizo*. Barcelona: Paidós.
- Hernández, G. (1978). *De los chibchas a la Colonia y a la República*. Bogotá: Ediciones Internacionales.
- Herrera, M. (2005). Muiscas y cristianos: del bihote a la misa y el tránsito hacia una sociedad individualista. En Ana María, G. (Ed.). *Muiscas: representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Jaramillo, J. (2001). *Ensayos de Historia Social*. Bogotá: Banco de la República, CESO, UniAndes.
- Kobayashi, J. M. (1985). *La educación como conquista: empresa franciscana en México*. México: El Colegio de México.
- Langebaek, C. (2005). Resistencia indígena y transformaciones ideológicas entre los muiscas de los siglos XVI y XVII. En Ana María, G. (Ed.). *Muiscas: representaciones, cartografías y etnopolíticas de la memoria*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.



- Lara, H. (2006). *Agorerismo, credulidad y representación: religiosidad y sociedad en Santafé y la provincia de Tunja 1550-1650*. Bogotá: Archivo General de la Nación, Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- López, M. (2001). *Tiempo para rezar y tiempos para trabajar: la cristianización de las comunidades muisca durante el siglo XVI (1550-1600)*. Bogotá: ICANH.
- Mantilla, L. (1996). *Don Bartolomé Loboguerrero. Inquisidor y tercer arzobispo de Santafé de Bogotá (1599-1609)*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia.
- Mantilla, L. (2009). *Profeta en su tierra*. Hernando Arias de Ugarte, V arzobispo de Santafé de Bogotá. Bogotá: Academia Colombiana de Historia, Universidad de San Buenaventura.
- Marín, J. (2008). *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.
- Marín, J. (2012). Disciplina y disciplinamiento social en el Catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas (1576). *Tiempos Modernos*, 25(2) (s. p.).
- Nieto, M. (2004). La comprensión del nuevo mundo: geografía e historia natural en el siglo XVI. En Diana, B., Felipe, C. *El Nuevo Mundo, Problemas y Debates*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Parry, J. (1998). *Europa y la expansión del mundo 1415-1715*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pulido, M. (2015). El *Catecismo* (1576) de fray Luis Zapata de Cárdenas, traducción cultural: tentativa de comprensión de la historia cultural y religiosa de Colombia. *Mutatis Mutandis*, 8(1), 148-162.
- Rodríguez, M. (2001). *Usos y costumbres funerarias en la Nueva España*. Zamora: El Colegio Mexiquense.
- Rodríguez, P. (2002). *Testamentos indígenas de Santafé, siglos XVI y XVII*. Bogotá: Alcaldía Mayor, Instituto Distrital de Cultura y Turismo.
- Romero, M. (1960). *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia, Editorial ABC.
- Rozo, J. (1997). Mito y rito entre los muisca. Bogotá: Editorial El Búho.
- Silva, Y. (2013). Últimas y postrimeras voluntades: religiosidad, familia y bienes materiales en los testamentos indígenas, siglos XVI y XVII. Tesis de Grado para optar por el título de Magíster en Historia (inédita). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Historia.
- Sotomayor, M. (2004). Cofradías, caciques y mayordomos. Reconstrucción social y reorganización política en los pueblos de indios, siglo XVIII. ICANH. Bogotá: Cuadernos Coloniales.
- Todorov, T. (1987). *La conquista de América: el problema del otro*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Tovar, H. (1970). Estado actual de los estudios de demografía histórica en Colombia. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 5 (s. p.).
- Zapata, L. (1988). *Primer catecismo de Santafé de Bogotá. Manual de pastoral diocesana del siglo XVI*. Bogotá: CELAM, Diócesis de Bogotá.