

CONFLICTOS EN LAS DOCTRINAS INDÍGENAS DEL NUEVO REINO DE GRANADA, SIGLOS XVII Y XVIII

*Conflicts within indigenous doctrines
of the new kingdom of granada*

*Conflitos nas doutrinas indigenistas
do novo reino de granada, séculos XVII e XVIII*

ROGER PITA PICO*

Resumen

En el nororiente del Nuevo Reino de Granada la tarea de evangelización estuvo condicionada por la dinámica de poblamiento y los cambios demográficos experimentados por cada uno de los grupos sociales y étnicos. El aumento vertiginoso de la población blanco-mestiza y la disminución de las comunidades indígenas abrieron paso a una nueva configuración social, política, administrativa y religiosa que se evidencia en el aumento de los poblados españoles y la reducción de los resguardos indígenas. El objetivo de esta investigación es mirar cómo este

* Magíster en Estudios Políticos de la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, Colombia, 2000). Politólogo de la Universidad de los Andes (Bogotá, Colombia, 1995). CC. 79569830. Director de la Biblioteca Eduardo Santos de la Academia Colombiana de Historia. Miembro de Número de la Academia Colombiana de Historia. Este artículo es un producto del proyecto de investigación *Mestizaje y relaciones interétnicas en Santander durante el período colonial*.
Correo electrónico: rogpitc@hotmail.com

Artículo recibido el 18 de noviembre de 2012 y aprobado para su publicación el 15 de abril de 2013.

nuevo panorama conllevó cambios y reacomodamientos en la ubicación espacial de los templos y centros de doctrina conforme a los principios segregacionistas y a las posibilidades reales de sostenimiento económico del servicio religioso. A partir del análisis histórico interpretativo y del uso de fuentes de archivo y fuentes secundarias, la hipótesis central de este trabajo revela que este complejo proceso generó tensiones y una férrea disputa de los grupos étnicos por mantener el control sobre las iglesias y los ornamentos, un juego de fuerzas en el que los disminuidos indígenas vieron perder su poder de influencia.

Palabras clave:

Templos, Culto, Doctrinas indígenas, Conflictos étnicos, Segregación racial.

Abstrac

In the northeast of the New Kingdom of Granada the evangelization process was conditioned by the population dynamics and the demographic changes experienced by each one of the social and ethnic groups. The dramatic increase in the white-mestiza population and the decrease in the indigenous communities enabled a new social, political, administrative and religious configuration; which is evidenced by the raise in Spaniard villages and the reduction in the indigenous shelters. The aim of the research here presented is to observe how this new context brought changes and rearrangements in the location of temples and doctrine centres according to the segregation principles and the actual opportunities of economic maintenance within religious service. Based on a historical-interpretative analysis and the use of file and secondary sources, the main hypothesis of the work reveals that such a complex process generated tensions and a strong fight of ethnic groups over the control of churches and ornaments, a force game in which the reduced indigenous inhabitants saw how their power of influence was drastically reduced.

Key words:

Temples, Cults, Indigenous Doctrines, Ethnic conflict, racial segregation.

Resumo

No nordeste do Novo Reino de Granada a tarefa de evangelização esteve condicionada pela dinâmica do povoamento e as mudanças demográficas experimentadas por cada um dos grupos sociais e étnicos. O aumento vertiginoso da população branco-mestiça e a diminuição das comunidades indígenas abriram caminho para uma nova configuração social, política, administrativa e religiosa que se evidencia no aumento dos povoados espanhóis e a redução das reservas indígenas. O objetivo desta investigação é ver como este novo panorama acarretou mudanças e reacomodações na localização espacial dos templos e centros de doutrina, conforme os princípios segregacionistas e as possibilidades reais de sustentação econômica do serviço religioso. A partir da análise histórico-interpretativa e do uso de fontes de arquivo e fontes secundárias, a hipótese central deste trabalho revela que este complexo processo gerou tensões e uma ferrenha disputa dos grupos étnicos para manter o controle sobre as igrejas e os ornamentos, um jogo de forças no qual os reduzidos indígenas viram perder seu poder de influência.

Palavras-chave:

Templos, Culto, Doutrinas indígenas, Conflitos étnicos, Segregação racial.

INTRODUCCIÓN

La evangelización fue uno de los mecanismos más relevantes de implantación cultural hispánica en América (Pacheco, 1971, p. 39). Para nadie es un secreto la fuerte influencia irradiada por la Iglesia en la época colonial. De hecho, su poder tenía tanto o, a veces, más alcance que el poder monárquico.

La tarea de adoctrinamiento estaba revestida de propósitos políticos e ideológicos que apuntaban a mantener incólume el sistema de castas y a reafirmar el estatus reservado para cada grupo. En ese sentido, la Iglesia contribuyó a preservar el dominio político sobre una sociedad que

paulatinamente se insinuaba más compleja, tanto en lo social como en su composición étnica.

El imperativo de llevar el credo religioso condicionó el establecimiento y reacomodación de resguardos indígenas y, así mismo, repercutió en la formación de poblados españoles en lo que sería la configuración política y administrativa del actual territorio. Si se examina cómo se desarrolló este proceso en el nororiente del Nuevo Reino de Granada¹, se podrá entender por qué el culto fue un factor que sirvió para aglutinar pero también para separar a las etnias.

SEGREGACIONES Y LEVANTAMIENTOS DE POBLADOS ESPAÑOLES

Desde un comienzo, la Corona había mostrado una obstinada política tendiente a separar a los indios del resto de grupos étnicos en consonancia con la intención de marcar diferencias entre poblados indígenas y poblados de blancos. Pero detrás de esto había una cuestión de fondo que era la incapacidad de las autoridades para atender en forma expedita y efectiva los desafueros de aquellas gentes de otros colores (Mörner, 1963, p. 69).

La incapacidad económica y operativa de la Iglesia para garantizar en el área rural el culto a cada grupo por separado hizo que, aun en contra de la voluntad de las autoridades españolas, se transgrediera el principio de segregación étnica. Fue así como se optó por permitir que blancos, negros (Pita, 2004, pp. 795-827) y toda la amalgama de castas asistieran en calidad de agregados a la doctrina fijada formalmente para los nativos.

1 Este trabajo se circunscribe específicamente en las provincias de Girón, San Gil, Socorro y Vélez, las cuales forman parte de la región andina. Su área más poblada corresponde a la vertiente de la cordillera oriental, surcada por cañones y fuertes pendientes. El clima allí predominante es el templado. (Gran Atlas, 2004, p. 168).

Las visitas ordenadas por el gobierno colonial para dar cuenta de la situación de los indios, si estaban o no bajo la ley real y divina, ofrecieron solución para las crecientes necesidades espirituales de esta población de “varios colores”. La Iglesia, a través del arzobispo Fernando Arias de Ugarte avaló en 1622 esa situación que ya era habitual en la práctica (Tovar, 1994, p. 40).

Desde luego, esta medida estimuló aún más la presencia de aquellas gentes, tanto en los pueblos indígenas como en sus alrededores y se creó un clima de mayor libertad para el encuentro interétnico. Actos como las misas y demás celebraciones religiosas se convirtieron eventualmente en espacios de socialización. Esta interacción social aceleró la incorporación de estos grupos de indios a la sociedad colonial (Martínez, 1994, p. 121).

Pero paralelamente afloraron ciertos inconvenientes por cuenta de la lejanía y dificultad de los caminos y, principalmente, por el incremento vertiginoso de aquellas gentes que empezaron a experimentar roces en el momento de entrar en contacto con los nativos. A su vez, estas agregaciones espirituales infundieron entre los vecinos un mayor sentido de comunidad, lo que de paso allanó el camino para independizarse y organizarse política y religiosamente en torno a las parroquias y villas.

Es preciso advertir que los curas de los pueblos de indios alcanzaron a ejercer una ostensible influencia en su ámbito local. Así lo explica con mayor detenimiento el historiador Armando Martínez Garnica: “[...] emergieron como agentes principales del control social en el mundo ruralizado del XVII, en el cual los campesinos blancos, mestizos e indios estaban demasiado lejos de los poderes civiles de las dos ciudades (Vélez y Pamplona) que languidecían desde comienzos del siglo, pero demasiado cerca de las capillas de doctrina” (Martínez, 1994, p. 30).

No hay que perder de vista el hecho de que estos representantes del poder eclesiástico se incluían en la categoría de blancos. De algún modo, este precedente brinda explicaciones sobre el rol asumido por ellos en ciertos episodios.

En los conflictos entre blancos, libres² e indios, los curas se unieron a una de estas partes tras evaluar los perjuicios o beneficios que se vislumbraban. Se observa entonces a algunos de ellos enarbolando la causa indígena, adheridos acérrimamente para combatir la intrusión blanco-mestiza. En otros contextos, no vacilaron en respaldar la meta de los libres, los orientaron y les colaboraron y su justificación era que lo económico se aseguraba con el nuevo curato y con el aporte de los feligreses en comparación con los píricos recursos obtenidos en la doctrina de indios.

Dentro de los primeros y más significativos ejemplos de segregación espiritual, producto del crecimiento de población libre, están los casos de Socorro y San Gil, primordialmente por el empuje y prosperidad alcanzada por estos habitantes.

Blas García de Cabrera, residente en el valle de Chanchón, de la provincia de Guane, jurisdicción de Vélez, acudió en 1683 ante el arzobispo de Santa Fe para hacerle saber el deseo de formar curato aparte por las incomodidades y la distancia para dirigirse hasta el pueblo de indios de Chanchón a gozar del pasto espiritual y la administración de sacramentos:

[...] cuya fundación se ha de hacer con la advocación de Nuestra Señora del Socorro, que es una imagen muy milagrosa que pertenece a uno de los dichos vecinos y está en la iglesia de dicho pueblo de Chanchón, de cuya fundación se han de seguir muy buenos efectos para el aumento que ha de ir en lo de adelante, y lo más principal, el mayor servicio de Dios Nuestro Señor por los perjuicios que se ocasionaban de estar mezclados los dichos vecinos con los indios e indias de dicho pueblo de Chanchón, y la superioridad con que los trataban por hallarse en su iglesia queriendo preferirlos y echarlos de ella con conocidos perjuicios, peligros y disgustos, faltándose en esto a lo dispuesto por su Majestad en orden a que los españoles, mestizos y mulatos no vivan en los pueblos de los indios, y otros daños que se dejaban considerar, además de todo lo que fuere en orden a la mejor administración de sacramentos y aumento de párrocos (ADSS, Erección Parroquias, V. 1, f. 14r).

2 En los documentos de la época, el término libres hacía referencia a la población mestiza.

En una carta firmada por un grupo de 150 vecinos, denunciaron los constantes disgustos que tenían con los indios por no haber en la iglesia ni tener dónde hacer sus casas (ADSS, Erección Parroquias, V. 1, f. 9r).

Por su lado, el alférez real Félix de Acuña comentó al sacerdote Juan de Bustamante que esta pretendida segregación del curato de Chanchón sería remedio conveniente para evitar los disturbios, los sinsabores y los peligros a que estaban expuestos los dichos vecinos porque se sentían prácticamente como forasteros (Ardila, 1986, p. 361).

En consonancia con esta aspiración, los vecinos se obligaron a desembolsar anualmente para el sostenimiento del cura 150 patacones representados en géneros propios de esa tierra como maíz, algodón, azúcar y miel “por no haber moneda”. Los pobres y las viudas se excusaron de esa contribución pero se comprometieron de antemano al aseo de la iglesia. Así mismo, dejaron sentada su firme decisión de mantener la cofradía, las hermandades y las festividades que celebraban de costumbre en el pueblo indígena. Finalmente, el arzobispo Antonio Sanz y Lozano expidió el respectivo título de parroquia el 27 de noviembre de 1683.

Unos cuantos años después, en 1689, un conjunto de feligreses que había permanecido desde algún tiempo agregado al pueblo indígena de Guane, siendo allí mismo donde se les administraba el servicio religioso, decidió tramitar el título de villa ante el presidente Gil Cabrera y Dávalos. Sería entonces el nacimiento de la próspera localidad de San Gil.

El alcalde de la provincia de Guane, don Leonardo Currea de Betancurt, ya se había percatado del problema suscitado por la incorporación de mil vecinos a dicha doctrina: “[...] de que han resultado que con el crecimiento a que han ido dichos españoles y mestizos, los curas los quieren tratar como si fueran indios, y los mismos indios con el pretexto de que es suya la iglesia y pueblo los ocasionan cada día lances pesados y grandes disgustos” (Guerrero, 1996, p. 109).

El mismo Currea, en nombre propio y en el de los de su clase, basó su justificación confiado en el amparo de las leyes segregacionistas, convencido de lo apremiante que era en ese momento la instalación de un gobierno independiente y la conformación de una nueva feligresía:

[...] que el pueblo de Guane es de indios y no hay en él corregidor ni quién administre justicia, y se hallan en la comarca acomodados gran número de gente española que para gozar del pasto espiritual han de ocurrir de necesidad a dicho pueblo de indios, lo cual es prohibido por diferentes leyes y ordenanzas el que los españoles vivan entre los indios, y tienen muchos inconvenientes que para obviarlos algunos que deseen su quietud se privan de ir a dicho pueblo y del pasto espiritual, y dicho pueblo de Guane está a la ciudad de Vélez más de cincuenta leguas con caudalosos ríos de por medio [...] y para que todo tenga el debido remedio y aquellos vasallos sean mantenidos en paz y justicia en conformidad de las órdenes que su Majestad tiene dadas para que los españoles y mestizos que vivieren entre indios se recojan y se pasen, y con ellos se funden villas y lugares (Báez, 1950, pp. 440-441).

El nuevo siglo traería un extraordinario dinamismo en la erección de parroquias (Pita, 2011, 289-320) teniendo como trasfondo social una baja sustancial en el número de indios y el sostenido ascenso demográfico del elemento blanco-mestizo. Para esta centuria vale la pena mencionar un antecedente clave. Se trata de la real cédula del 13 de diciembre de 1750 dirigida al arzobispo de Santa Fe, en la cual se recomendó separar a los “españoles” de los pueblos de indios pero con mucha precaución (AGN, Fondo Restrepo, t. 8, fondo 1, f. 18r).

Hacia 1702, los vecinos de Mogotes buscaron organizarse en parroquia y expresaron su voluntad de desvincularse de la doctrina indígena de Onzaga a donde tradicionalmente asistían en calidad de feligreses (ADSS, Fondo Erección Parroquias, V. 5, f. 1r). Ocho años más tarde, medio centenar de vecinos ubicados en el sitio de Simacota expresaron su interés de levantar viceparroquia y desligarse del pueblo de Chanchón (ADSS, Fondo Erección Parroquias, V. 7, ff. 12v-13r).

Los colonos blancos y mestizos del sitio de San Andrés habían sido agregados a la doctrina del pueblo de indios de Guaca pero no tardaron en sobrevenir enfrentamientos entre unos y otros. Alegaban el dilatado camino que debían recorrer y el estar constreñidos constantemente por los nativos. Por consiguiente, decidieron suspender sus obligaciones para el sostenimiento de la doctrina y emprendieron en 1759 la construcción de su

propio poblado distante del de los indios (Gutiérrez y Martínez, 1996, p. 76). Por esa misma época, los vecinos de Zapatoca, agregados al pueblo indígena de Guane, pidieron autorización para organizarse en parroquia aferrándose a las disposiciones vigentes que prevenían a “españoles” y mestizos de estar separados de los pueblos de indios “por los gravísimos inconvenientes que en la unión de unos y otros se han experimentado” (ADSS, F. Erección Parroquias, V. 19, f. 33r).

Fue en los umbrales del último cuarto de este siglo, durante la visita del fiscal Francisco Antonio Moreno y Escandón, cuando se acentuó aún más la política de reducción de resguardos y erección de parroquias³. Ante la extinción y traslado de los indios de Cácosta de Suratá, la gran mayoría de vecinos agregados buscó en 1778 la intercesión de Moreno y Escandón para erigir parroquia teniendo por preocupación esencial el desamparo e incertidumbre por la partida de los nativos (AGN, F. Visitas de Santander, t. 3, f. 917r). En Carcasí, indios y libres recibían doctrina pero al ser trasladados aquellos a Tequia, los cerca de 300 vecinos cabeza de familia gestionaron en 1789 el título de parroquia (Herrera, 2002, p. 96).

Hacia 1783, el misionero capuchino Joaquín de Finestrada se mostró en favor de seguir impulsando y orientando el proceso de poblamiento blanco-mestizo. De hecho, la idea de reducir a sociedad todas las gentes fue uno de los proyectos económicos abanderados dentro de su recetario para promover los adelantos y hacer floreciente al Nuevo Reino de Granada, después de los estragos sufridos por cuenta de la revuelta de los Comuneros (Finestrada, 2000, p. 155).

Al llegar a este punto del análisis, es pertinente aclarar que las fórmulas de levantamiento de parroquias no se agotaron exclusivamente en aquellas atinentes a la separación de las doctrinas indígenas. Un buen número de parroquias nacieron a partir del interés de feligreses que veían serias dificultades para asistir al culto dispuesto en algunas parroquias, villas o

3 Según el censo demográfico de 1778, los blancos representaban en dicho marco territorial aproximadamente un 30% del total de habitantes, los mestizos o libres de todos los colores doblaban ese porcentaje en tanto que indios y negros no alcanzaban a llegar al 10%. (AGN, F. *Censos Redimibles-Varios Departamentos*, t. 6, ff. 261r-367r).

ciudades ya establecidas. No obstante, esta y la anterior fórmula no se pueden examinar desde una óptica radicalmente excluyente ya que fue factible ver algunos matices en los casos en que se conformaron parroquias con vecinos adscritos a doctrinas indígenas y con otros cuantos dependientes de poblaciones urbanas ya constituidas⁴. Eso fue lo que ocurrió con la creación de la parroquia de Aratoca cuando corría el año de 1781 (ADSS, F. Erección Parroquias, V. 15, f. 1r).

DE TEMPLO DOCTRINERO A TEMPLO PARROQUIAL

Las innumerables disputas por la iglesia dejaban al descubierto el inobjetable poder alcanzado por esa edificación. El hecho mismo de ser una construcción costosa, le confería una connotación extraordinaria en comparación con otras más modestas. Constituía un símbolo que trascendía más allá de lo material. Como escenario, servía para ratificar la jerarquía divina cuya máxima expresión era Dios (Herrera, 2002, p. 194). Al convertirse en un eje primordial del poblado, la lucha de indios y vecinos se enfocaba en ella, así que, quien la dominara, dominaba también todo el centro urbano.

Era tal la importancia de este recinto sagrado, que reflejaba las jerarquías sociales. La apabullante presencia de libres en los pueblos de indios alentó a aquéllos a proyectar su poder. Es probable que los naturales fueran paulatinamente desplazados de los mejores lugares de la iglesia en las misas y demás actos litúrgicos (Herrera, 2002, pp. 194-196).

Cuando en su meta por constituir parroquia los libres ocupaban el mismo lugar del pueblo indígena, emprendían una nueva configuración urbanística y dejaban atrás el aspecto de ranchería de sus ancestros, lo remodelaban con un carácter urbano y tenían como referencia el trazado

⁴ La capacidad organizativa de la población blanco-mestiza también se dio por tener capillas de haciendas o, en otras circunstancias, fueron las apariciones milagrosas las que empezaron a aunar voluntades entre el feligresado.

español, aunque no siempre en forma tan estricta (Aprile-Gnisset, 1991, p. 484). Parte de la infraestructura que sostenía la organización social de los resguardos alcanzó a ser utilizada para la conformación de la comunidad blanco-mestiza.

Fue así como, dentro del propósito por racionalizar gastos, algunas antiguas iglesias doctrineras pasaron automáticamente después de la extinción de resguardos a ser el eje nodal de la recién concebida parroquia de vecinos. De esta manera, operó cierta continuidad entre doctrina y parroquia.

Esta conversión implicaba una transformación sustancial en la arquitectura religiosa, de tal forma que la vieja iglesia de bahareque y techo de paja pasó a ser una edificación más grande y mejor amoblada, reflejo de la sustitución social registrada en la que los vecinos querían alardear de su nuevo estatus (Aprile-Gnisset, 1991, p. 496). Con estos cambios, los nuevos parroquianos pretendían distanciarse más de los naturales y mostrar sus ansias por identificarse con el paradigma de las ciudades españolas.

Hacia 1753 la Real Audiencia dispuso el traslado de los indios del pueblo de Oiba. Se determinó entonces que la capilla de estos emigrados fuera el epicentro de la nueva parroquia de los blancos y mestizos que circundaban esa zona (Oviedo, 1990, p. 240).

Sin embargo, los vecinos se confiaron en que, con el solo evento de haberse desagregado de allí los nativos, automáticamente había quedado legalizada la parroquia. Esta relajada actitud les acarreó dificultades toda vez que el cura de Mogotes, don Basilio Vicente de Oviedo, pidió la anulación de dicha parroquia, con el argumento de que nunca había sido gestionada oficialmente.

Los feligreses de Oiba debieron surtir los trámites requeridos ante la Curia Arquidiocesana, instancia que a la larga terminó dándoles la razón al dictaminar que era innecesario despachar tal título porque la parroquia ya existía de hecho (Guerrero, 1997, pp. 65-67).

Con el traspaso del cura doctrinero lograban los vecinos ahorrarse varias diligencias dentro del proceso para acceder a la categoría de parroquia. El

cura Joseph Cipriano Guarín experimentó este cambio de feligresado tras concretarse el traslado de sus indios del pueblo de Oiba a Chitaraque y haberse oficializado la erección de parroquia por parte de los vecinos: “[...] habiéndose instituido en parroquia la iglesia de mi beneficio que antes era pueblo y dándoseme título de tal cura de dicha parroquia” (AGN, F. Caciques e Indios, t. 45, f. 729r).

Esta dinámica de sustitución adquirió mayor ímpetu en el marco de la visita adelantada en 1778 por el fiscal Moreno y Escandón, en la que, en varios casos, la extinción de resguardos y el levantamiento de parroquias fueron procesos casi simultáneos.

Era primordial que este traspaso de templo doctrinero a iglesia parroquial no demorara demasiado para evitar violentar el carácter sagrado de este recinto. Una vez extinguidos los pueblos indígenas del partido de Vélez, reuniéndolos en el de Chipatá, el mencionado visitador instó a los vecinos a erigir prontamente parroquia o, de lo contrario, se hizo un llamado para que la jurisdicción eclesiástica definiera el destino de dicha iglesia y evitara así su profanación (AGN, F. Visitas de Bolívar, t. 3, f. 225r).

En su posterior recorrido por el corregimiento de Servitá, Moreno y Escandón se percató de que en el pueblo de Guaca no había quedado, luego de la partida de los indios, un vecindario suficiente dispuesto a fundar parroquia, por lo cual conceptuó que su arruinada iglesia no debía subsistir. Sin embargo, se estimó también que lo más prudente era recurrir a las máximas jerarquías eclesiásticas para que determinaran lo más conveniente (AGN, F. Visitas de Santander, t. 3, f. 936r).

Situaciones como ésta fueron más comunes en la provincia de Tunja. Allí, por ejemplo, el visitador José María Campuzano había ordenado demoler los pueblos de Güicán, Cheva, Tobacía, Busbanzá, Iza, Viracachá, Teguas y Boavita, cuyas iglesias quedaron sin cura y expuestas a ser profanadas ya que era costumbre sepultar allí los restos de fieles difuntos. La cuestión era que en esos lugares no se pudo erigir viceparroquia debido al corto número de vecinos y a su notoria pobreza. Ante esto, el virrey solicitó encarecidamente al arzobispo buscarle un destino a los templos desocupados ante el inminente peligro que estos corrían (ADSS, F. Erección Parroquias, V. 38, f. 18r).

En los siguientes párrafos se expondrán varios ejemplos ocurridos en la región objeto de este estudio, en los que se observa la adaptación experimentada por algunas de las capillas doctrineras de indios para convertirse en iglesia parroquial.

Vicente Calderón, apoderado de los integrantes de la recién estrenada parroquia de Cerrito, en jurisdicción de Pamplona, expresó su anhelo de retomar la misma iglesia en la cual compartían el servicio religioso con los nativos de Servitá:

[...] y como pueden ser trasladados los indios de dicho pueblo (según lo tengo V. S. por conveniente) quedando desamparada la iglesia de los fieles que al presente tiene y careciendo del culto que a Dios en ella se daba siendo esta capaz, decente y adornada, ocurro a la piedad de V. Señor y a sus facultades que protestando ocurrir al señor ordinario eclesiástico si fuere necesario para la aplicación de dicha iglesia y al excelentísimo Sr. virrey Real vicepatrono para que nos conceda el título de parroquia en dicho pueblo (AGN, F. Visitas de Santander, t. 3, f. 929r).

El cura del demolido pueblo, don Juan Agustín Ramos, en carta oficiada a su superior don Joseph Gregorio Díaz, respaldó la propuesta de traslado al área que dejaron vacía los indios por no tener iglesia los vecinos. Esta decisión era para él “de gran consuelo” en la medida en que el recinto quedaría a futuro asistido y ocupado con el culto de los fieles. Moreno y Escandón no halló reparo en que se condescendiera a esta adjudicación por la cercanía de media legua y porque el vecindario carecía de recursos para construir otra iglesia ya que se mantenían “en una de paja y sin decencia”.

El 23 de julio de 1778, diecisiete vecinos residentes en el Real de Minas de Bucaramanga, ante la inminente extinción del pueblo indígena solicitaron el aval para conformar parroquia “en la misma planta y lugar donde estaba radicado dicho pueblo al que estaban agregados y plantados en virtud del privilegio que gozaba por Real de Minas” (CDIHR-UIS, F. Archivo Notarial de Girón, t. 14, f. 434r). Para tal efecto, se comprometieron a pagar la congrua y a mantener la iglesia y demás gastos pertinentes. Para infortunio de aquel numeroso grupo de libres, los incontables tropiezos y disputas jurisdiccionales con la contigua ciudad de Girón retardarían en

buena medida la consolidación de la parroquia (AGN, F. Resguardos de Santander, t. 1, ff. 507r-573v; AGN, F. Tierras de Santander, t. 49, f. 596r).

Durante el marco de esta misma visita, se ordenó la extinción del pueblo de Cágota de Suratá y su traslado al de Tequia y, posteriormente, se abrió paso al proceso de avalúo y remate de las tierras del resguardo. Además, se mandó separar el plan para la fundación de la parroquia que, según se dijo, “es el mismo donde está fundado el pueblo” (AGN, F. Caciques e Indios, t. 47, ff. 526r).

Los indios de Onzaga fueron trasladados a Guane por disposición de Moreno y Escandón. Seguidamente, al igual que en el anterior caso, los vecinos agregados clamaron por el reconocimiento de parroquia “en el mismo sitio y lugar en que estaba fundado el pueblo y bajo los mismos terrenos, límites y situación” (ADSS, F. Erección Parroquias, V. 35, f. 11r). Propusieron como cura a don Joseph Lorenzo Plata, quien ya venía desempeñando ese ministerio en el pueblo indígena, petición que fue debidamente autorizada por el arzobispo.

Finalmente, el tribunal eclesiástico y el fiscal Moreno y Escandón dieron su aprobación para el levantamiento de parroquia con los mismos términos y demarcaciones asignadas al referido pueblo con el previo compromiso de cumplir con las obligaciones prescritas para estos casos. No obstante, se suscitó un problema al decidirse el regreso de los indios en 1781 a su ancestral terreno, quienes no tardaron en demandar ante las autoridades virreinales la restitución de la iglesia que con tantos sacrificios habían levantado. Se quejaban además de que los vecinos no contribuían equitativamente con el estipendio: “[...] los indios somos los que cargamos el peso de una parroquia y los parroquianos quienes logran las utilidades que ofrece” (AGN, F. Tierras de Santander, t. 20, f. 208v). No tardaron mucho tiempo en argumentar que los semovientes de las cofradías eran de su entera propiedad.

En el caso de Chipatá también se pudo observar cómo se secularizó la doctrina de indios para dar paso a una nueva parroquia de blancos y mestizos. Bien es sabido que Chipatá había quedado por cuenta de Moreno y Escandón como el último reducto indígena de la provincia de Vélez tras disponerse allí la reducción de los indios de Güepsa, Platanal, Guavatá y Chitaraque.

En 1778 falleció el doctrinero, hecho que fue aprovechado por el cura de Vélez para pretender la agregación de ese feligresado étnicamente diverso a su jurisdicción. Para el efecto, nombró a un teniente de cura. Luego, en 1809, otro grupo de propietarios se anexó a esta feligresía y juntos solicitaron el título de parroquia (ADSS, F. Erección Parroquias, V. 60, ff. 1r-30v). En síntesis, en este caso el cambio se produjo sin necesidad de abolir el pueblo de indios, quienes después de todo terminaron como agregados a la nueva parroquia.

Las gentes libres agregadas al valle de Güepsa se dirigieron al gobierno quejándose de que desde 1762 no tenían pasto espiritual ya que el cura de Vélez no les había facilitado doctrina, era sumamente difícil movilizarse por lo áspero de los caminos y por lo distante de sus haciendas hasta la iglesia matriz de esa ciudad. Esto, según ellos, había provocado “la ruina espiritual” patentizada en los múltiples escándalos y concubinatos, algunos murieron sin la bendición religiosa y sin la aplicación de los sacramentos. Solo gracias a la caridad de don Manuel Antonio Calderón, cura de la doctrina de Güepsa, habían sido atendidos sin recibir aquél nada a cambio.

Como el número de indios no pasaba de ocho y el doctrinero no tenía cómo sustentarse, se pidió retomar la administración del pueblo indígena y de su cura solicitando además se les declararan como feligreses agregados. Luego, tras la visita de Moreno y Escandón en 1778, se verificó la agregación de los nativos a Chipatá y se dispuso que Calderón, quien les había servido caritativamente en el curso de casi dos décadas, se convirtiera ahora en el líder espiritual de la proyectada parroquia. Esta fue la carta que en tal sentido suscribieron quince representantes de ese vecindario⁵:

[...] tan necesaria en este lugar, así por ser donde continuamente concurren los mencionados, como todo el demás feligresado de esta demarcación al santo sacrificio de la misa en los días festivos, como también por serles más fácil y pronta la administración de los santos sacramentos, y que de allí continuamente los han recibido, y se les administran sus enfermos,

5 Dentro de los firmantes se encontraba el indígena Ambrosio Pisco, el mismo que años más tarde tuviera un papel protagónico en los acontecimientos de la revuelta comunera.

predicándoles el santo evangelio, enseñándoles la doctrina cristiana y ocurriendo a sus necesidades espirituales y temporales, y como al mismo tiempo se halla reedificada la iglesia ampliada, ornamentada y alhajada a costo del mismo cura sin que se verifique haber pechado indio ni vecino alguno en lo más mínimo ni obligándoles al trabajo sin pagarles el jornal correspondiente en los días que voluntariamente trabajaban y con la devoción particular de los vecinos y agregados blancos fuese por donde se adquirieron las cortas alhajas que este beneficio tenía como parte constará en sus mismos inventarios (ADSS, F. Erección de Parroquias, V. 36, f. 4r).

Para ser más convincentes en el propósito por lograr la ratificación del religioso, aquellas gentes no indias se ampararon en una cédula real que disponía dar preferencia a los curas que quedasen incongruos. De igual modo, se comprometieron a hipotecar sus tierras a fin de satisfacer los gastos del servicio religioso y los derechos de cofradías.

Calderón había comprado a la Corona en pública subasta una porción de los resguardos y a su costa reedificó la iglesia y la ornamentó con todas las alhajas indispensables para el culto divino. En 1779 quedaron en suspenso las diligencias de traslado pero se permitió que él se mantuviera en sus obligaciones como párroco de aquella feligresía.

Tras los sucesos de la revuelta comunera, los indios se devolvieron a sus tierras originales y al paso de unos años se dispuso que se acomodaran en el cercano resguardo de Platanal. Hacia 1792 se declararon exhaustos y desorientados ante tantas inconsistencias e improvisaciones en las órdenes de traslado, la pérdida de su antiguo hábitat y, en especial, el desamparo en asuntos divinos:

[...] siendo lo más doloroso que se nos extraña de un pueblo en donde tenemos iglesia ornamentada para pasarnos a otro en donde no la hay ni tampoco la más chica efigie como sucede en el referido [pueblo] de Platanal, cuyos indios han tenido y tienen la pensión de ocurrir a oír el santo sacrificio de la misa y a solicitar la administración de los sacramentos al de Güepsa que ha sido el que ha tenido cura y no el de Platanal porque este es agregación del beneficio de aquel (AGN, F. Visitas de Bolívar, t. 3, f. 443r).

En momentos en los que el religioso veía próxima su muerte, aún no había sido emitida la licencia correspondiente de la Curia Arquidiocesana. Esta circunstancia lo impulsó a dejar debidamente estipuladas en su testamento unas cuantas instrucciones. Cedió el templo y los terrenos antiguos del resguardo para la plaza y cuadras requeridas para levantar la nueva parroquia. Así quedó consignado en la cláusula 66 de su carta testamentaria firmada pocos años antes de expirar esa centuria: “[...] es mi voluntad que de las tierras se den las correspondientes cuadras para su fundación y población [...] que todas las alhajas y ornamentos que de mi peculio he costado queden para adorno y culto de dicha iglesia” (AGN, F. Poblaciones de Santander, t. 2, f. 614v).

Adicionalmente, dejó mil pesos para dorar el tabernáculo y demás altares del templo. Tuvo otra muestra de desprendimiento y dispuso la entrega de limosna a los naturales que había adoctrinado, lo cual se ejecutó tal como consta en una diligencia llevada a cabo por el alcalde del pueblo don Joaquín de Olarte y el entrante doctrinero, el cura Joseph María Currea, quienes cumplieron con la misión de convocar a los 83 indios existentes para repartirles 250 pesos (Notaría 1ª de Vélez, Fondo Archivo Notarial de Vélez, t. 62, f. 36r).

En 1797, un año después del deceso del religioso benefactor, se dio el visto bueno para conformar parroquia en ese sitio, rango que se finiquitó en buena medida gracias a sus buenos oficios.

Es importante aclarar que no siempre primó el consenso respecto a la idea de fundar parroquia en el mismo sitio donde había funcionado el pueblo de indios. En Curití, tan pronto Moreno y Escandón declaró la extinción de este resguardo, se suscitó un álgido debate entre quienes querían que se retomara la misma iglesia y el mismo territorio para parroquia y, por otro lado, aquellas voces que abogaban para que se fundara en un sitio que quedara más central para todo el feligresado.

Según la queja, el alférez real Cristóbal Suárez, el fiel ejecutor don Salvador García, el alguacil mayor Ignacio de Uribe y el procurador Esteban Otero eran los más obsesionados con la idea de fundar parroquia en el antiguo pueblo porque solo veían su propio beneficio ya que tenían sus estancias inmediatas a este lugar. Además, todos ellos eran parientes cercanos

al cura doctrinero Joseph Vicente de Cuadros a quien habían postulado como cura parroquial (ADSS, F. Erección Parroquias, V. 38, f. 16v).

LA DISPUTA POR LOS ORNAMENTOS

Al igual que el templo en sí, hay que señalar también el realce que adquirieron las imágenes y los ornamentos religiosos, tanto en su valor material intrínseco pero más que todo por su inestimable influencia espiritual y simbólica (Gutiérrez y Pineda, 1999, p. 177). En el momento en el que las autoridades civiles y eclesiásticas dieron vía libre para la agregación de las gentes no indias a las doctrinas de los resguardos, se dispuso que unos y otros contribuyeran al sostenimiento del culto mediante la compra de ornamentos, la consecución de imágenes sagradas y la congrua.

Para el elemento blanco, la adquisición y posterior donación de estos elementos sagrados se convirtió en un mecanismo eficiente para elevar su prestigio social, económico y político (Herrera, 2002, pp. 197-198). Una contribución que más tarde reclamarían con bastante celo en el momento de tramitar el levantamiento de parroquias. El hecho de que esta comunidad de vecinos contara con mayor capacidad económica que los indios, le confería en principio cierta ventaja respecto a la posibilidad de adquirir los elementos sagrados para la iglesia. Por su parte, a los nativos les favorecía el hecho de que el templo quedaba en sus aposentos, razón por la cual creían tener preferencia y poder sobre esta edificación y cuanto en ella había.

Esta situación de confluencia religiosa en torno al centro doctrinero permitió que indios y libres coincidieran en sus fervores santorales. Fue así como en Güepsa toda la comunidad multiétnica tenía como patrono a San Roque, devoción que supieron conservar los feligreses blancos y mestizos cuando optaron por fundar allí mismo la parroquia (ADSS, F. Erección Parroquias, V. 36, f. 5r).

Pero a pesar de estos esfuerzos mancomunados, no siempre compartían el mismo patrono. Esto fue lo que sucedió hacia finales del siglo XVII en el pueblo de Chanchón, en donde según los testimonios se pudo comprobar

que los vecinos veneraban como patrona a Nuestra Señora del Socorro mientras que los indios guardaban especial reverencia a Santa Lucía (Ardila, 1986, pp. 362-363).

De igual modo, las fiestas patronales a veces se organizaban independientemente. Entre 1789 y 1797, el cura del pueblo de Curití don Pedro de Uribe celebraba tres fiestas para los blancos: la del Santísimo, la de la Virgen y la de las Ánimas. Entre tanto, para los indígenas se preparaban conmemoraciones en honor a San Joaquín, a San José y a la Virgen de Chiquinquirá. Para estas celebraciones cada grupo debía aportar 27 pesos mientras que ambos asumían equitativamente los gastos de cofradía, estipendios, primicias y procesiones de Semana Santa (AGN, F. Curas y Obispos, t. 45, ff. 956r-957r).

A primera vista, las preferencias descritas en relación con ciertas imágenes no representaban problema alguno. Las complicaciones empezaron a suscitarse cuando aquellos grupos étnicos, que habían girado en torno a los centros doctrineros, decidían separarse ya fuera por efecto del traslado de los indios o por causa de los ánimos emancipatorios de dicha feligresía blanco-mestiza. En esa coyuntura cada comunidad quiso llevarse lo que alegaba haber adquirido o donado, todo esto en medio de confusiones y posiciones beligerantes que terminaron en enfrentamientos violentos. En el caso concreto de las órdenes de reubicación de indios, era a ellos a quienes les favorecía el derecho de llevarse consigo los adornos.

En 1623 se dio en el pueblo indígena de Moncora una curiosa discordia que quedó consignada en los autos parroquiales del actual municipio de Guane. Tras sostener empecinadamente los vecinos ser los legítimos propietarios de las campanas de la iglesia del pueblo, decidieron que se autorizaba su utilización para llamar a todos a misa o solo para sus oficios pero que de ninguna manera debían repicar para los entierros u otro tipo de ceremonias programadas para los indios. Ante esto, el visitador arzobispal ordenó en 1638 al encomendero de Moncora para que en el plazo de dos meses comprara una campana expresamente para los nativos.

Al volver el visitador siete años después y percatarse de que no se había ejecutado su mandato, impartió de nuevo instrucciones para efectuar la

adquisición que al final se materializó según consta en un inventario hecho posteriormente (Ardila, 1986, p. 347).

Tal como se anotó en líneas anteriores, los vecinos que habitaban el valle de Chanchón y varios de los que vivían en el propio pueblo indígena se congregaron en torno a la nueva parroquia del Socorro mientras que en aquel resguardo solo quedó un pequeño reducto de indios y algunos cuantos libres que se rehusaron a abandonar esas tierras. Pero los feligreses, no conformes todavía con haber ganado el título que los acreditaba como parroquianos, se empeñaron en recobrar los ornamentos del templo doctrinero argumentando que ellos eran quienes los habían conseguido.

El vecino don Blas García de Cabrera, uno de los principales promotores de esa consigna, aprovechó su estadía en Santa Fe para hacerle llegar al arzobispo un escrito del siguiente tenor:

En dicho pueblo de Chanchón tenemos muchos ornamentos que hemos costeadado sin que los indios de él hayan ayudado con cosa alguna para ellos, por lo cual están en cajones separados, y asimismo una imagen de Nuestra Señora del Socorro que es nuestra patrona y que es de uno de los vecinos que la ha tenido en la dicha iglesia, y nuestro Padre San Francisco y Nuestra Señora de la Asunción y Santa Rosa, que todas las dichas imágenes son nuestras, se ha de servir su Señoría Ilustrísima y lo suplico de mandar se me despache el recaudo necesario para que el cura interinario de dicho pueblo nos entregue así las dichas imágenes como todos los dichos ornamentos (Ardila, 1986, p. 362).

Al enterarse los naturales de esta pretensión, no tardaron en elevar su voz de protesta con miras a reivindicar sus derechos. Tanto su gobernador como sus capitanes procedieron entonces a reclamar la propiedad de las imágenes y ornamentos con el argumento de que ellos también habían coadyuvado en su adquisición.

El cura doctrinero Gaspar de Herrera Sotomayor recibió instrucciones precisas del arzobispo para que investigara con sumo detenimiento el asunto. Sin embargo, misteriosamente este comisionado no acogió la versión de ningún indio pues solo se circunscribió a llamar a seis personas, todas ellas vecinas y algunos funcionarios, actitud que de antemano dejó

entrever su parcialidad. Don Joseph Díaz Sarmiento, uno de los principales fundadores de la parroquia, confirmó que las imágenes eran de ellos pero simultáneamente reconoció que en unión con los nativos habían comprado una hechura de un cristo de bulto grande que pagaron todos por mitad.

En medio de estas indagaciones, intempestivamente un grupo de vecinas se volcó a robarse algunas de las imágenes y contaron, para ello, con el respaldo de varios hombres de su misma clase. El cura Francisco Domínguez de Ariza, quien reemplazaba por esos días a Herrera Sotomayor, relató los acontecimientos con lujo de detalles:

Hoy viernes que se contaron 9 de agosto, se levantó en este pueblo de Chanchón un tumulto de más de 36 mujeres de la parroquia que vinieron a llevarse las insignias de esta santa iglesia, saqueándola dejando en emboscada más de 50 hombres a lo cual me hallé presente, hice cerrar la iglesia con llave, lo cual no bastó porque a empellones abrieron la puerta y se hicieron a Nuestra Señora del Socorro, yo a defenderla amonestándolas, advirtiéndoles lo mal que obraban, ocasión de descuadernarlo y viendo que no habían podido lograr su mal intento se fueron a donde estaban los de la emboscada, y yo previniéndome le hice echar a la puerta la llave principal y una cadena con candado también de parte de la justicia Real porque con su amparo se asegurase el templo, al J. Vo. le di parte. Luego por este hice por dar cuenta de mi persona aunque todas estas diligencias no bastaron porque toda la gente referida vino y desarrajaron las puertas, se resistieron a la justicia, se llevaron los santos que quisieron con toda vergüenza y desacato tirando a matar los indios como en efecto violaron la iglesia, porque en ella y en su puerta me descalabraron los más de los indios y algunos mal heridos, y hasta mí queriendo defender el templo me dieron un piquete en una pierna. En este estado se halla el curato de Vmd. y las demás cosas de la iglesia regadas, déjela abierta a la inclemencia como se estará hasta que Vmd. determine otra cosa. Por encima del sagrario anduvieron las mujeres por alcanzar a Nra. Sra. de la Asunción que también se llevaron. Doile a Vmd. cuenta de esto para que ponga el remedio que más conviniere. Chanchón y agosto 9 de 1686 (Ardila, 1986, p. 364).

Melchora de Barrios, María de Oviedo, Leonor Díaz y Leonarda de Farfán, en delegación de las enardecidas perpetradoras del sorpresivo asalto,

se atrevieron a tomar el extenso camino hacia la capital del Nuevo Reino para informar de primera mano al arzobispo sobre lo acaecido. Pero parece que la diligencia de estas damas no surtió efecto, más si lo tuvo la intermediación del defensor de los indios por cuanto el prelado dictaminó lo siguiente:

[...] sin embargo de lo alegado por parte de los vecinos del valle de Chanchón, se despache comisión al cura y vicario del pueblo de Guane, para que sin dilación alguna haga restituir a la iglesia del pueblo de Chanchón las imágenes y bienes que sacaron de ella con violencia y en contravención del amparo que el cura ha hecho a los indios sin admitir exculpa ni réplica alguna, y asimismo averigüe lo que pasó en el dicho despojo y quiénes fueron los culpables con toda distinción y claridad, y remita los autos para que con su vista se provea lo que convenga y prenda culpados y secuestre bienes con impartición del Real auxilio y, si los vecinos tuvieren qué pedir sobre el derecho de propiedad, usen de su derecho de propiedad como lo habían intentado antes de dicho despojo (Ardila, 1986, p. 364).

La disposición emanada del alto jerarca se cumplió fielmente y en acto de desagravio al rapto violento se programó una solemne procesión que culminó con la instalación de las imágenes en los altares en que tradicionalmente habían reposado. El notario eclesiástico pudo advertir que las reliquias sagradas lucían vestidos nuevos y otros adornos obsequiados por los propios vecinos, seguramente en señal de enmienda por el atropello cometido.

Casi medio siglo después se definió extinguir el resguardo y enviar sus doce indios a Guane. Finalmente, el 11 de agosto de 1751 se reportó a la autoridad arzobispal que las alhajas y adornos de propiedad de los naturales serían conducidos hasta este pueblo receptor mientras que las pertenecientes a los vecinos fueron reservadas para dotar la nueva iglesia parroquial. Para su ejecución, se encomendó al procurador Nicolás Rodríguez Terán quien, en prevención a cualquier eventual alboroto, alistó un grupo de cien nativos para el tranquilo acarreo y custodia de los bienes.

Las disputas en torno a los ornamentos se hicieron más frecuentes en el siglo XVIII, tiempo en el cual se incrementaron ostensiblemente las órdenes

oficiales de reducción de indios y erección de parroquias. Ahora, era mayor la presión de la creciente población blanco-mestiza mientras que los indios, disminuidos en número, veían languidecer su poder de influencia.

En su interés por dotar las cofradías para la erección parroquial de Onzaga, los feligreses ofrecieron unos hatos ganaderos pertenecientes a unas cofradías que habían sido fundadas en compañía de los indios. Del producto obtenido de esos hatos se habían adquirido algunas alhajas. Ante la disyuntiva del cura de qué hacer con estos elementos sagrados y con los ornamentos del abolido templo doctrinero, recibió instrucciones precisas para que fueran cuidadosamente inventariados y transportados hasta la iglesia de Socotá a donde habían sido trasladados los nativos. Por deducción, era entonces tarea de los vecinos conseguir la nueva dotación para la iglesia parroquial (ADSS, F. Erección Parroquias, V. 35, f. 11r).

Hacia 1756, en el pueblo de Carcasí los indios, los blancos y los mestizos habían construido conjuntamente “una capaz iglesia que ornamentaron con ropas y alhajas suficientes a un decente culto” (AGN, F. Poblaciones de Santander, t. 1, f. 947v). El problema se suscitó en el momento en que un fiscal de la Real Audiencia dispuso en 1771 el traslado del disminuido grupo de nativos a Servitá. Estos se mostraron dispuestos a obedecer siempre y cuando les otorgaran allá las tierras suficientes y se les permitiera además llevar la efigie de su patrono, San Juan de Sahagún.

Al año siguiente, el feligresado blanco agregado a la antigua doctrina de Carcasí recibió la autorización para conformar parroquia mientras que los indios reubicados expresaron su inconformismo en Servitá y exigieron el retorno inmediato a su suelo natal, petición a la cual se opuso rotundamente el doctrinero de Servitá quien se negó a dejar sacar de su templo la figura divina trasteada por los nativos. Desde luego y, tal como era previsible, los parroquianos ya instalados en el otrora terreno de resguardo también objetaron la pretensión de los indios a quienes injuriaron y se rehusaron a permitir que la imagen del santo regresara a su nicho en la convertida iglesia parroquial.

Después de tantos tropiezos en este fallido intento de traslado, en agosto de 1778 el visitador Moreno y Escandón dispuso que los indios debían ahora

ser movilizados a Tequia. Una vez notificados de este aviso, nuevamente ellos formularon como petición prioritaria se les permitiera llevar consigo la imagen de San Juan de Sahagún (AGN, F. Visitas de Santander, t. 3, f. 908v). Finalmente, pudieron volver a un pedazo de tierra recibido como donación pero en esta ocasión en calidad de agregados a la parroquia de blancos, la cual, después de todo, mantuvo la misma advocación a este santo (Gutiérrez y Martínez, 1996, p. 46).

En el traslado que debieron realizar ese mismo año los nativos de Cáкота de Suratá, al llegar al pueblo de Tequia se les señaló media iglesia para que pudieran levantar allí sus propios altares y pusieran sus imágenes sagradas que ahora tenían que conseguir por cuanto el cura Marcos José Moreno, en unión con el feligresado agregado al resguardo de Cáкота de Suratá, se habían opuesto a que los nativos se llevaran las efigies a pesar de ser sus verdaderos propietarios. La intención de Moreno y de los vecinos era apoderarse de esas imágenes para exhibirlas a manera de justificación dentro del propósito común de convertir el pueblo de indios en parroquia (Gutiérrez y Pineda, 1999, p. 218).

En el marco de esta misma visita, se realizaron los preparativos con miras a lograr el traslado de los nativos del pueblo indígena de Servitá a Tequia. Allí recibió Moreno y Escandón un oficio firmado por Marcos Jaimés en calidad de apoderado de los parroquianos, en el que se defendían las donaciones hechas por doña Juana de la Garza: “[... quien] puso y dio a la iglesia del pueblo de Servitá la sagrada imagen de Nuestra Señora de la Concepción con la condición de que, si en algún tiempo fundásemos los vecinos parroquia, tuvieran derecho los vecinos a llevar consigo dicha imagen, que así me parece es justicia” (AGN, F. Visitas de Santander, t. 3, f. 930r). Así mismo se solicitó que, de concretarse el traslado de los naturales, se tuviera muy presente que los vecinos tenían derecho a todas las demás alhajas, para lo cual estaban dispuestos a allegar las pruebas pertinentes.

Según información proveída por el cura Juan Agustín Santos, se concluyó que en ninguno de los libros del templo había constancia de la supuesta donación de los vecinos. Solo se hizo memoria de que algunas de esas gentes libres, en el tiempo en que permanecieron agregadas a la doctrina

indígena, habían regalado unos corporales y amitos⁶ y, adicionalmente, se reconoció su activa cooperación en el sostenimiento del culto. Lo cierto fue que ésta no fue la única reclamación ya que otros vecinos establecidos en Cerrito y Gallinazo, antiguos feligreses agregados a Servitá, al igual que los indios, se creían con legítimos derechos sobre los elementos sagrados y los ganados de cofradías.

Entre tanto, el cura Santos, agobiado por tantos quebrantos de salud, pidió licencia temporal para marchar hacia Cúcuta en procura de un clima mucho más benigno. Sin embargo, no dejaba de ser para él un motivo de honda preocupación la necesidad de resolver a la mayor brevedad la ubicación que debía darse a estos adornos sagrados sin que se llegara a desatar alguna disputa interétnica. Sintiéndose incapaz de adoptar una decisión al respecto y por estar próximo a disfrutar de su aprobado período de reposo, estimó que lo más sensato era dejar este asunto en manos de las máximas instancias religiosas:

[...] y yo como depositario o simple tenedor de dichas alhajas, temiendo el aprieto y estrépito inevitable, por lo que como fiel súbdito a mis prelados eclesiásticos, pido a V. Santidad la correspondiente providencia para que dichas alhajas y hatos de ganados como bienes pertenecientes a la Iglesia, cuya disposición, distribución, aplicación y destino pertenece a los superiores eclesiásticos, se entreguen y apliquen con el maduro acuerdo, prudencia y discreción que corresponde, según su inventario y cuentas de su manejo, sin permitir que dichas alhajas dedicadas para los ministerios sagrados y culto divino se manoseen en manos laicas, se usurpen, se pierdan o profanen sino que por eclesiástico comisionado se pongan y entreguen al lugar donde han de servir, evitando toda confusión y tropelía. En vista de todo lo que a V. Santidad hago presente, le suplico me exonere de este cuidado y mande entregue yo al que V. Santidad comisionare, pues tomando yo de este mi recibo quedaré libre de discordias y afares pues mi genio y mi salud no pueden sobrellevar tal conducta (AGN, F. Visitas de Santander, t. 3, f. 955r).

6 Lienzo que cubre la espalda del sacerdote, bajo el alba.

De la sede arzobispal se remitió el caso para consideración del poder virreinal. El fallo corrió por cuenta del abogado protector Francisco Javier Serna, quien determinó que, una vez verificada la extinción del pueblo y su posterior traslado, debía entregárseles a los indios todas las alhajas y ornatos de dicha iglesia. Simultáneamente se abrió la opción a los vecinos de que, si se autoproclamaban dueños de estos elementos, era menester entonces comprobarlo y acreditarlo con evidencias sólidas ante las autoridades competentes.

En contraste con la anterior historia, en Güepsa sí hubo cuidado en dejar registradas las donaciones de los feligreses agregados. A esa afirmación se puede llegar después de revisar el inventario de la iglesia de este pueblo indígena, diligencia adelantada por el cura Manuel Antonio Calderón luego de que el visitador Moreno y Escandón decidiera trasladar los nativos a Chipatá. Allí aparecen por lo menos cinco donaciones del vecindario, dentro de las cuales se incluyeron las imágenes de San Antonio, San Agustín, Nuestra Señora de Chiquinquirá y la figura de San Roque, el patrono del lugar.

Cabe aclarar que en esta visita se había dispuesto, como norma general, que aquellos pueblos trasladados tenían como tarea conducir los ornamentos de las iglesias y formaron un inventario. Así se hizo en la agregación de los pueblos de Curití, Onzaga y Bucaramanga a Guane y, así mismo, en el traslado de los de Cágota de Suratá a Tequia y en la reubicación de pueblos cuyo destino final fue Chipatá (AGN, F. Visitas de Santander, t. 2, f. 864r; AGN, F. Visitas de Bolívar, t. 3, f. 224r).

En la continua presión ejercida contra las tierras de los indios de Onzaga durante las reiteradas órdenes de agregación y traslado, también se escucharon quejas de aquella comunidad ancestral por el destino de sus ornamentos. En 1781, después de las reivindicaciones territoriales blandidas en medio del fervor de la revuelta comunera y tras haber fracasado el intento de recomodarlos en Guane, denunciaron que los nuevos parroquianos habían retomado la misma iglesia y ornamentos dejados por ellos. Todavía en 1799, agobiados por carecer de un sitio cómodo para instalarse, insistían en reclamar sus derechos sobre la iglesia que con tanto sacrificio habían construido y de la cual, según ellos, se habían apoderado abusivamente los parroquianos: “[...] la que trabajamos los indios a costa de nuestro sudor

y trabajo padeciendo necesidades, trabajos y calamidades sin rebajarnos demoras ni perdonarnos derechos de la iglesia” (AGN, F. Resguardos de Santander, t. 3, f. 241r).

La férrea defensa de las comunidades étnicas respecto a los ornamentos e imágenes divinas siguió vigente durante las últimas décadas del dominio colonial aunque no siempre asociada con los procesos de agregación y desagregación espiritual.

Hacia 1804 sucedieron en el pueblo indígena de Guavatá álgidos enfrentamientos ante el creciente rumor de que sus dos gobernadores, en confabulación con el cura doctrinero Vicente Armiñaorta, habían vendido la imagen del Señor Crucificado a unos habitantes del puerto del Carare. La reliquia, que era centro de especial adoración entre los indios, estaba ubicada en el atrio de la iglesia.

El regidor y alcalde de la ciudad de Vélez, don Agustín Borrel, tan pronto escuchó noticias sobre una presunta revuelta, preparó un contingente de más de cuarenta hombres pero fueron sorprendidos por la turba de nativos que los recibieron con insultos, piedras, garrotes y azadones. De allí siguieron duras refriegas que dejaron como saldo varios indios apresados y heridos. Al final, las fuerzas enviadas por las autoridades optaron por retirarse cuando se sintieron incapaces para doblegar la horda indígena.

Cuando fueron llamados a descargos, los naturales aseguraron que solo habían entrado a rezar el Rosario y a iluminar el Cristo pero sin ningún atisbo de violencia. Su propósito, según ellos, era únicamente salvaguardar su reliquia y evitar que fuera removida de su original sitio. Desmintieron por completo cualquier comportamiento desafiante toda vez que se identificaron como peones cargados de simples instrumentos de trabajo porque venían de arar la tierra, jamás en son de guerra. Es decir, en ningún momento mostraron una posición ofensiva ni incitaron a la revuelta sino que se defendieron de la arremetida del regidor.

A lo último, la Real Audiencia se pronunció y condenó a Borrel a las costas del juicio y se le apercibió para que en lo sucesivo guardara la cordura inherente a su cargo sin dar lugar a que por su causa se ocasionaran

consecuencias lamentables. Entre tanto, a los nativos involucrados se les culpó de insubordinación e irrespeto a las autoridades y de atentar contra la tranquilidad pública tras haber actuado ciegamente inducidos por la mera sospecha. Se les instó para que canalizaran pacíficamente sus quejas a través de los conductos regulares. Como castigo, recibieron azotes y fueron conminados a servicios de obras públicas en la ciudad de Vélez (AGN, F. Enrique Ortega Ricaurte, caja 9, carpeta 1, ff. 46r-112r).

CONSIDERACIONES FINALES

Para finales del siglo XVIII, en el territorio del nororiente del Nuevo Reino de Granada se podían observar únicamente tres resguardos frente a la existencia de dos ciudades, dos villas y más de cuarenta parroquias. Estos datos son reveladores de la manera como las comunidades indígenas habían quedado relegadas espacialmente. Ahora, el poder y el dominio de las iglesias estaban en manos de la población blanco-mestiza. Entre tanto, una parte de los indígenas quedaron reducidos a los diezmos resguardos en tanto que otros asistían, en calidad de feligreses agregados, a los cultos religiosos de los poblados españoles.

Sin lugar a dudas, el cambiante panorama demográfico y las viabilidades de sostenimiento económico del culto divino marcaron el desarrollo de este complicado proceso en el que las realidades locales y la intensa confluencia interétnica dejaban al descubierto la falta de coherencia y los vacíos legales en las políticas trazadas por la Iglesia y el Estado colonial español en materia de poblamiento y evangelización de las comunidades que ocuparon estos territorios. Eran dinámicas sociales que desbordaban la capacidad de reacción oficial.

En ese camino por acceder sin tropiezos al servicio religioso, indios, blancos, mestizos, negros, curas, corregidores, autoridades locales y funcionarios del gobierno central actuaron en este escenario conforme a sus intereses personales o, a veces, aglutinando sus voces en grupo, abriendo paso a un complejo entramado de alianzas y solidaridades pero también de disputas e inconformidades en donde se ponían de relieve las jerarquías sociales y étnicas.

REFERENCIAS

Fuentes primarias manuscritas

Archivo Diocesano de San Gil-Socorro (ADSS), San Gil, *Fondo Erección de parroquias*.

Archivo General de la Nación (AGN), Bogotá, Fondos: *Archivo Histórico Restrepo, Caciques e Indios, Censos Redimibles-Varios Departamentos, Curas y Obispos, Enrique Ortega Ricaurte, Poblaciones de Santander, Resguardos de Santander, Tierras de Santander, Visitas de Bolívar, Visitas de Santander*.

Centro de Documentación e Investigación Histórico Regional, adscrito a la UIS -CDIHR-UIS, Bucaramanga, *Fondo Archivo Notarial de Girón*.

Notaría 1ª de Vélez, Vélez, *Fondo Archivo Notarial de Vélez*.

Fuentes primarias impresas

Finestrad, J. (2000). *El Vasallo Instruido en el Estado del Nuevo Reino de Granada y en sus respectivas obligaciones*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Oviedo, B. (1990). *Cualidades y Riquezas del Nuevo Reino de Granada*. Bucaramanga: Imprenta Departamental de Santander.

Fuentes secundarias

Aprile-Gnisset, J. (1991). *La ciudad colombiana*, (Vol. I). Bogotá: Biblioteca Banco Popular.

Ardila, I. (1986). *El Pueblo de los Guanes: raíz gloriosa de Santander*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.

Báez, E. (1950). *La Orden Dominicana en Colombia*, (Vol. XVI). Paipa: Obra inédita.

Gran Atlas y Geografía de Colombia. (2004). Bogotá: Intermedio Editores.

Guerrero, A. (1996). *La Provincia de Guanentá: Orígenes de sus poblamientos urbanos*. Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander.

_____. (1997). *La Provincia de los Comuneros, orígenes de sus poblamientos urbanos*. Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander.

- Gutiérrez, V. & Pineda R. (1999). *Miscegenación y Cultura en la Colombia Colonial 1750-1810*, (Vol. I). Bogotá: Uniandes.
- Gutiérrez, J. & Martínez, A. (1996). *La Provincia de García Rovira. Orígenes de sus poblamientos urbanos*. Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander.
- Herrera, M. (2002). *Ordenar para controlar. Ordenamiento espacial y control político en las Llanuras del Caribe y en los Andes Centrales Neogranadinos, siglo XVIII*. Bogotá: ICANH-Academia Colombiana de Historia.
- Martínez, A. (1994). *El Régimen del resguardo en Santander*. Bucaramanga: Gobernación de Santander.
- Mörner, M. (1963). Las comunidades de indígenas y la legislación segregacionista en el Nuevo Reino de Granada. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 1 (1), 63-84.
- Pacheco, J. (1971). La evangelización del Nuevo Reino, siglo XVI. En *Historia Extensa de Colombia*, V. XIII [Historia Eclesiástica], t. I, Bogotá: Ediciones Lerner.
- Pita, R. (2004). El adoctrinamiento de esclavos en el nororiente neogranadino durante el período colonial. *Boletín de Historia y Antigüedades*, XCI, (827), 795-827.
- Pita, R. (2011). El poblamiento parroquial en Santander en tiempos de la Colonia. *Boletín de Historia y Antigüedades*, XCVIII, (853), 289-320.
- Tovar, H. (1994). *Convocatoria al poder del Número*. Santa Fe de Bogotá: Archivo General de la Nación.