

El sermón como forma de comunicación y como estrategia de movilización Nuevo Reino de Granada a principios del siglo XVII¹

Renán Silva²

Resumen

La política del siglo XVII en las sociedades coloniales de Hispanoamérica ha sido poco estudiada y mal comprendida. La razón de ello consiste, posiblemente, en su rareza y originalidad, en las formas como se liga con la teología y con las actividades de los hombres de la Iglesia. Lo que se presenta aquí es un intento de comprensión de aspectos de ese mundo político tradicional, examinando los enfrentamientos entre órdenes religiosas en torno al dogma de la inmaculada concepción de María y la manera como en torno de esas disputas eran encuadradas las gentes populares de la ciudad, pero no menos los notables.

Abstrac

The political situation in 17th Century Hispanic colonial societies has been little studied and is very often poorly understood. One possible reason for this situation is related to a lack of understanding of the nexus between the prevailing political situation and the theology of the church, as expressed by its colonial clergy. This essay presents a first attempt at comprehending aspects of the prevailing theological disputes and the resulting confrontations between the religious orders within the Catholic Church. Central to the struggle was the dogma of the immaculate conception. The manner in which the general populous and the notables were involved in these competing theological influences had an important influence on the politics of colonial America.

¹ Una primera versión de este ensayo fue presentada en el Seminario sobre Historia de América Latina del Sant-Antony's College de la Universidad de Oxford. Agradezco los comentarios agudos que en esa oportunidad pude recibir de parte del profesor Malcolm Deas. Una segunda versión, mejorada, pero aun preliminar, fue presentada a la consideración de los asistentes al Seminario sobre *Espacios Públicos en América Latina*, en la Universidad de París 1. He tratado de incorporar las observaciones que en esa oportunidad recibí de los asistentes, en particular del profesor Francois-Xavier Guerra, titular de la cátedra de Historia de América Latina en la mencionada Universidad.

² Sociólogo e historiador, profesor del Departamento de Ciencias Sociales de la Facultad de Ciencias Sociales y Económicas de la Universidad del Valle. Grupo de investigaciones en Historia, Cultura y Sociedad.

Palabras claves: política y cultura, Nuevo Reino de Granada en el siglo XVII, disputas entre órdenes religiosas, movilización popular urbana en Santafé y Cartagena en el siglo XVII.

Uno

Las *estructuras políticas* -y la propia actividad política- en las sociedades coloniales de Antiguo Régimen ha sido regularmente dejada de lado por los historiadores de la sociedad colonial, un poco bajo la idea de que se trata de un “tiempo muerto”, de un *tiempo detenido*, en el cual sólo es posible constatar la sucesión continua de gobernantes y las disputas en torno de la ocupación de los altos cargos municipales, según una perspectiva que ha sido constante en la historiografía más tradicional.

Tal vez ha ocurrido que por tener la política y las luchas políticas del siglo XVII una forma tan particular, al ofrecer modalidades tan diferentes de las nuestras, resulte muy difícil *reconocer su presencia*, máxime cuando la política en esa sociedad exhibía formas de contacto y articulación con la teología y la religión que la hacen revestir figuras *extrañas*, por mencionar tan sólo uno de sus rasgos sobresalientes³. Posiblemente, y esto a raíz de los fundamentalismos políticos recientes, particularmente el que exhiben las sociedades que se declaran como “repúblicas islámicas”, nos encontremos hoy en día en mejor situación para comprender esas formas de contacto y articulación, en su propia singularidad, tal como viejos historiadores en otras épocas supieron hacerlo⁴. Es posible también que cierta fragmentación de la política y la reaparición de las “políticas de minoría”, también ayude, por la vía de la *analogía*, a la comprensión de ese mundo de cuerpos, facciones, estamentos, clanes, etc., que son distintivos del universo político barroco⁵.

Pero además, recientemente los historiadores de la política que trabajan sobre Hispanoamérica, a veces con muy buenos resultados, se han concentrado de manera particular en el análisis de los primeros años del siglo XIX, por cuanto en ese lapso se ven emerger de manera clara los rasgos más distintivos de la *política moderna*: la formación de la opinión pública, el surgimiento de embriones de partidos políticos, las primeras experiencias electorales, el papel de los hombres de palabra y de pluma, la formulación de programas y plataformas, etc., es decir,

³ “Una perspectiva histórica debe tener en cuenta las sustituciones sucesivas de los códigos de referencia y, por ejemplo, el hecho de que el código “teológico” desempeñaba en el siglo XVII el papel que puede desempeñar en nuestros días el código “sociológico” o el “económico”. No deberíamos considerar como insignificante la diferencia entre los cuadros de referencia en función de los cuales una sociedad organiza las acciones y los pensamientos. Reducir un código a otro sería precisamente negar el trabajo de la historia”. Michel de Certeau, *La escritura de la historia* [1978]. México, Universidad Iberoamericana, 1993.

⁴ Cfr. por ejemplo José Antonio Maravall, *Teoría española del Estado en el siglo XVII*. Madrid, 1944.

⁵ Cfr. al respecto del “universo político barroco” José Antonio Maravall, *La cultura del barroco. Análisis de una estructura histórica*. Barcelona, Ariel, 1975.

un conjunto de formas de actividad política que es el que más se nos parece a la acción política, tal como la hemos conocido en el moderno mundo Occidental (como realidad o como aspiración). En razón de todo ello la política y las formas de acción política de las sociedades de Antiguo Régimen en América Hispana permanecen como grandes desconocidas.

Es un historiador quien ha propuesto importantes análisis sobre el surgimiento de la *política moderna* en el mundo hispanoamericano, quien ha llamado recientemente la atención sobre la “política antigua” en esas sociedades, y quien ha planteado la necesidad de construir un modelo de ella, para lo cual ha procedido a “reconstruir a grandes trazos el funcionamiento y el imaginario político del Antiguo Régimen en el mundo hispánico”, en un notable artículo en el que enfrenta de manera particular -aunque en gran parte hipotética, puesto que se trata de un “modelo experimental”- dos problemas centrales de la acción política. El primero, es el relacionado con la articulación entre los actores sociales. El segundo, es el que se refiere a las formas de comunicación (no sólo políticas) en ese tipo de sociedades. A lo cual se agrega el problema de la actividad política en tiempos “no ordinarios”, en los momentos en que ésta desciende a la calle y a las plazas⁶.

Por nuestra parte quisiéramos colaborar en esa reflexión propuesta, con un simple ejercicio, parcial e incompleto, que busca considerar los problemas antes mencionados, prestando atención a los enfrentamientos que las órdenes religiosas del Nuevo Reyno de Granada sostuvieron, *a lo largo de todo el año de 1616 y hasta principios de 1617*, en torno al dogma de la *inmaculada concepción de María*, un problema cuya comprensión exige desde luego su restitución al contexto del siglo XVII, si lo queremos entender como un problema del orden de la política y como una ocasión, si no de analizarla y conocerla, si por lo menos de empezar a *reconocerla*⁷.

Para avanzar en nuestro objetivo vamos a apoyarnos en un extensa *Relación* escrita por un jesuita anónimo, quien no sólo quería dejar *memoria* de los sucesos que sacudieron la paz pública ese año en el Nuevo Reyno de Granada, sino que debe haber considerado su ejercicio de escritura como un informe para sus superiores de la Compañía de Jesús en España y en Roma. En razón del carácter exploratorio y “primerizo” de nuestro trabajo, adoptaremos un procedimiento esencialmente descriptivo, antes de incurrir en cualquier generalización apresurada.

⁶ Cfr. Francois-Xavier Guerra, “De la política antigua a la política moderna. La Revolución de la soberanía”, en F-X. Guerra, Annick Lampériere *et al.*, *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII-XIX*. México, F.C.E., 1998, pp. 109-139.

⁷ Se trata, en resumen, de una controversia doctrinaria, en la cual los dominicos y franciscanos afirmaban la propia concepción inmaculada de María, mientras que los dominicos reconocían tan sólo su santificación, pero no la ausencia en la Virgen del pecado original.

Dos

Podemos pues comenzar citando en extenso, como lo haremos repetidas veces, las palabras del jesuita anónimo que escribió la *Relación*⁸ en que apoyaremos parte de nuestros análisis, pues sus palabras resultan adecuadas como soporte de lo que hemos definido como nuestros dos objetivos principales en este texto: el *primero* -aunque invertimos el orden lógico propuesto en el modelo de F.-X. Guerra- el de conocer algunos de los mecanismos de “circulación de la información” -aunque la expresión puede resultar algo anacrónica aplicada al siglo XVII- en una sociedad colonial de Antiguo Régimen; o dicho de otra manera, evaluar el papel de lo “escrito” en el marco de sus relaciones con la imagen y con las formas orales de la transmisión cultural⁹. Y luego, por esa vía, el *segundo*, tratar de acercarnos al tema de la “articulación entre los actores sociales”, es decir, intentar comprender algunos de los procesos diversos que a través de prácticas variadas conectan a grupos sociales que son, al mismo tiempo, cuerpos estatutariamente separados, problema básico del análisis político, cuando se trata de pensar las formas de participación y movilización, y las modalidades de hegemonía. Escuchemos, pues, a nuestro relator jesuita:

“El postrer día del año pasado de 1615 llegó a Cartagena (de Indias) la flota de Hespaña y entre otras cosas buenas que trajo fue una la devocion de la Inmaculada Concepcion de la Virgen Nuestra Señora sin pecado original, trayendo diversidad de informaciones de las grandiosas fiestas que se havian echo primero en Sevilla y después en otras ciudades de Hespaña y aun de Francia y Ytalia, los sermones que se havian echo por grandes predicadores y otros tratados tocantes a este misterio impressos y de mano, y mucha cantidad de coplas y de títulos para fijar a las puertas de las casas y yglesias y cosas semejantes, con que se encendio el fuego de devocion de la limpiessa de la Virgen Maria en aquella ciudad (de Cartagena de Indias)... haziendose

⁸ *Relacion de fiestas que se hizieron en Santa Fe de Bogota del Nuevo Reyno de Granada de la Inmaculada concepcion de la Virgen Maria Nuestra Señora en el mes de maio de 1616*. Biblioteca Nacional de Madrid, Sala de manuscritos, sig. Mss. 9956. Transcripción de Carlos E. Mesa, O.M.F., en *Revista Bolívar*, No 44, Octubre 1955, pp. 759-788. Dentro del texto que escribo me referiré a ese documento bajo el nombre de *Relación*. Con excepción de la cita que acabamos de hacer, hemos modernizado sustancialmente la ortografía del texto original, escrito en un castellano no exento de gracia pero endiablidamente difícil para un lector moderno, frente al cual, además, la antigua ortografía y puntuación no tienen gran significado. Las citas que realizamos de la *Relación* son fácilmente identificables en el documento transcrito por el Padre Mesa, y resulta superfluo indicar para cada caso sus páginas. El documento original resulta de fácil acceso en la Biblioteca Nacional de España, en Madrid (la que cuenta con un Catálogo bien ordenado). La revista *Bolívar*, por su parte, puede ser consultada, entre otros sitios, en la Biblioteca Nacional, en Bogotá (Colombia).

⁹ Con respecto a la importancia de “lo escrito” como una forma de acceso a los rasgos más distintivos de la política y de la cultura de las sociedades entradas en la “civilización de la escritura” -lo que incluye el Nuevo Mundo desde el propio descubrimiento de América-, cfr. las proposiciones desde hace años avanzadas por Roger Chartier en, por ejemplo, *Culture écrite et société*. Paris, Albin Michel, 1996.

en ella tantas fiestas, tantas procesiones, tantas aclamaciones como por otra vía se avrá escrito”.

Hay que retener bien las palabras de nuestro escritor anónimo, pues ellas nos despejan con toda pertinencia el campo en el que es posible interrogar nuestros dos problemas mayores, y algunos otros -colaterales-, pero esenciales-, como por ejemplo, aquel de los vínculos permanentes que existían entre el centro de la Monarquía y una de sus posesiones de Ultramar, lo que debe resaltar aun más los elementos de “comunidad espiritual” que cobijaban a todos los súbditos del Rey de España, sin que ello tenga por qué oponerse a la comprobada idea del “auto-gobierno” de las sociedades hispanoamericanas de los siglos XVI al XVIII.

En lo inmediato contentémonos con fijar nuestra atención en las modalidades diversas de *comunicación escrita*, impresa y manuscrita, que son mencionadas en el texto, pues se nos habla de haber llegado al Puerto de Cartagena “los sermones que se habían hecho por grandes predicadores y otros tratados tocantes a este misterio” (de la inmaculada concepción), “impresos y de mano”, pues una parte de los sermones pronunciados era impresa, o se volvía a copiar a mano, y circulaba como una forma más de literatura religiosa para la edificación moral, habiendo llegado ciertos predicadores a ocupar un lugar de preferencia como modelo de formación de sermones, circulando sus “sermonarios” no solo entre clérigos, sino más ampliamente entre fieles y devotos.

A los textos de sermones, que recreaban la vida de la Virgen María y las recientes fiestas que en su honor se habían llevado a cabo, se agrega lo que parece ser una cantidad abundante de impresos menores, posiblemente de no más de una página y casi con seguridad destinados a ser aprendidos de memoria, pues se trataba de coplas y de “títulos”. Los “títulos” son en este caso impresos pequeños, casi siempre compuestos de una sola frase, nunca de más de un párrafo; y las coplas, que como se sabe, no sólo se caracterizan por su brevedad sino por su reproducción de modelos rimados de poesía tradicional ampliamente conocida, que constituía en cierta forma parte de un patrimonio colectivo, que dominaba las formas más extendidas de sociabilidad y sensibilidad colectivas. En todo caso textos familiares, de fácil aprendizaje, lo que aseguraba tanto su uso en la enseñanza, como su relevo por los mecanismos de la trasmisión oral¹⁰.

Pero hay aún algo más. En el caso de las coplas y de los “títulos” se trata de formas impresas que facilitan no sólo el relevo por lo oral, si no además un relevo manuscrito, como fue práctica extendida en la sociedad colonial del Nuevo Reino, en donde la tardía aparición de la imprenta (finales del siglo XVIII) produjo una poderosa “cultura del manuscrito” que, en el campo académico de la filosofía y la

¹⁰ Cfr. al respecto, en el contexto europeo, Tessa Watt, *Cheap printer and popular piety 1500-1640*. Cambridge University Press, 1991; y sobre los usos sociales de la memoria en las “sociedades antiguas” cfr. Mary Carruthers, *The Book of Memory. A study of memory in Medieval Culture*. Cambridge University Press, 1990.

teología permitió la reproducción por la vía de la copia de numerosos comentarios locales de Aristóteles y de Santo Tomás, y en el campo de la comunicación cotidiana amplia garantizó la circulación de noticias, rumores, consejas, calumnias, y la propia difusión de la documentación administrativa con que las autoridades intentaban orientar y dirigir a sus súbditos¹¹.

Debe señalarse también que las coplas y los “títulos”, modalidades de comunicación que, como se sabe, ofrecen tantas posibilidades pedagógicas eran también el soporte de formas de lectura al tiempo públicas y colectivas, pues estaban destinadas, como lo señala expresamente el texto que citamos, a ser fijadas “en las paredes de las casas e iglesias”, lo que aseguraba su difusión, a través de una lectura multiplicada, que además cada cual podía repetir varias veces, durante varios días. Como podremos observar más adelante habrá todavía más formas de comunicación escrita, impresa y manuscrita, destinadas al consumo colectivo, y como veremos también, apoyadas en ocasiones por la imagen, lo mismo que veremos multiplicarse los lugares públicos en los que el texto escrito termina siendo parte esencial del decorado urbano.

Como consecuencia de este despliegue de “publicidad” (en el sentido antiguo de la palabra, es decir, “lo que se hace a la vista de todos, lo que es público”), parece haberse encendido “el fuego de la devoción de la limpieza de la Virgen María en aquella ciudad (de Cartagena de Indias), haciéndose en ella tantas fiestas, tantas procesiones, tantas aclamaciones como por otra parte se habrá escrito”, siendo desde luego parte esencial del mecanismo de celebración el *sermón*, ya que no se concebía como posible una fiesta religiosa sin la presencia de un predicador.

Aunque no es posible tener tanta fe, como nuestro narrador jesuita, en las virtudes absolutas y unívocas de la información escrita como para producir *por ella sola* una corriente de fervor como la que se apoderó de todos los habitantes de Cartagena, debemos admitir sí, como lo señala la documentación, “que se encendió el fuego de la devoción” mariana, fuego que no sólo era atizado constantemente por los *hombres de iglesia*, por las autoridades civiles y por los propios colonos españoles, sino que era al parecer compartido por la mayor parte de los habitantes nativos, luego de un siglo de ocupación y de un acelerado proceso de evangelización, por lo menos en medios urbanos, lo que empezaba a asegurar, para toda la sociedad, la existencia de un *fondo cultural común*, aunque aquí no discutimos las particulares “síntesis” y “mezclas” a que ese fenómeno de cambio cultural dio lugar, y que los antropólogos caracterizan con el término un tanto genérico de “sincretismo”.

Por lo demás, las formas dominantes de *sociabilidad*, que cubrían al parecer

¹¹ Respecto de las relaciones entre texto y “forma” (material, tipográfica, etc.) de presentación cfr. Donald F. McKenzie, *La bibliographie et la sociologie des textes*. Paris, Éditions du Cercle de la Librairie, 1991. Respecto de las relaciones entre el impreso y el manuscrito cf. Harold Love, *The culture and Commerce of Texts. Scribal Publication in Seventeenth-Century England*. Oxford University Press, 1993. Observaciones iniciales sobre estos dos problemas en Renán Silva, *Los Estudios Generales en el Nuevo Reyno de Granada*. Bogotá, UPN, 1982.

casi sin excepción a todos los grupos sociales, constituían un refuerzo de ese fuego de devoción que con tan facilidad parecía prender, pues “fiestas, procesiones, y aclamaciones” -de carácter religioso- constituían el centro mismo de las celebraciones de una sociedad en la cual es difícil pensar la existencia de una “*esfera civil*” claramente diferenciada del universo cultural que manejaba y controlaba en gran parte la institución eclesiástica.

Como lo anotamos desde el principio, el fervor mariano, del cual existían precisos antecedentes en el Nuevo Reino -que no sólo practicaba el culto de la Virgen de Chiquinquirá, sino que tenía consagrada la iglesia metropolitana de Santafé al misterio de la “purísima concepción”-, no se limitó a la ciudad de Cartagena, pues, como lo escribe nuestro jesuita anónimo, retomando lo que debe ser seguramente un *modelo literario* de descripción, “esta misma devoción pasó las aguas dulces y amargas de mares y de ríos y llegó a las ciudades y poblaciones comarcanas y aun a las que más lejos estaban, y a su tiempo llegó a la ciudad de Santafé”, primero a través de *cartas* -una forma de comunicación escrita esencial en esa sociedad y que no habíamos mencionado- y de “avisos”, es decir de pequeños impresos en donde se daba cuenta de las celebraciones que se habían tenido en España y luego en Cartagena. Después, a través de las informaciones y *testimonios* emocionados que fueron aportados por gentes que venían de España y del propio Puerto de Cartagena, gente toda “deseosa de plantar acá el mismo fervor que habían visto por allá...”.

Así pues, a través de testigos directos que aportaban su testimonio devoto, de textos impresos y manuscritos, de pequeñas hojitas volantes con estampas e imágenes de la Virgen o alusivas a ella, el movimiento mariano que había comenzado meses atrás en Sevilla, repartiéndose luego por todas las posesiones españolas en Ultramar, llegaba a Santafé, después de una escala en Cartagena y de recorrer el Río Magdalena hasta el Puerto de Honda y continuar luego a pie o a “lomo de indio”, como lo hacía cualquier otro viajero.

Desde luego que en Santafé, centro principal de las actividades de las órdenes religiosas que sostenían y defendían precisamente el dogma de la inmaculada concepción de María -es decir Jesuitas y Jesuitas, quienes controlaban doctrinas, curatos y parroquias, cátedras universitarias y escuelas de leer y escribir y de enseñanza del catecismo-, la noticia de los homenajes a María Inmaculada fue bien recibida y fue rápida y fácil su *difusión*, sobre todo a través de las *voces de los niños de escuela*, quienes aprendieron rápidamente la cancioncilla de “*todo el mundo en general*”¹², de tal manera que ya por los días en que se acercaba la

¹² El texto completo del verso, que con ligeras variaciones es el mismo que aprendí en la escuela primaria a mediados de los años cincuentas, es el siguiente: *Todo el mundo en general a voces/ Reina escogida/ diga que sois concebida/ sin pecado original*. La historia de la composición del verso en Sevilla, algunos años antes, es relatada por el citado Padre Carlos Mesa, quien incluye además una interesante bibliografía -a pesar de la perspectiva hagiográfica de su artículo- sobre la historia del dogma de la Inmaculada Concepción.

cuaresma -un tiempo fuerte dentro del calendario de fiestas del Nuevo Reino de Granada- “no se cantaba casi otra cosa en las escuelas de leer y en las de doctrina”. Pero el gesto de los niños parece haber sido replicado enseguida por el gesto unánime de los adultos, ya que “va viniendo más gente y moviendo los corazones devotos de la Virgen a que hicieren acá lo que en dichas ciudades se había hecho”.

Así que en Santafé, días antes de la fiesta de la ascensión de Cristo, y con el soporte de una “opinión” compuesta al parecer por gentes de gran heterogeneidad social y miembros de grupos de edad para nosotros hoy claramente diferenciados, hizo de nuevo su aparición la “civilización de la escritura”, a través de carteles (“títulos”), “así impresos como de mano”, los que aparecían fijados en los lugares de mayor visibilidad en la ciudad: “puertas de las iglesias, esquinas de las calles más concurridas, puertas de dichas casas y tiendas”, avisos expuestos a una lectura a la vez pública y colectiva, y en los cuales se alababa el “santísimo sacramento de la Inmaculada Concepción”.

En un suelo bien abonado para el culto mariano, con el apoyo de franciscanos y jesuitas, de los “niños de leer”, que estos tenían bajo su influencia en las escuelas de doctrina y de lectura, con el apoyo de los “devotos” que estaban organizados a través del sistema de las cofradías¹³ (o congregaciones) -y en general a través de todo el sistema de las prácticas de piedad-, de los estudiantes del Colegio-Seminario a cargo de los jesuitas, y del convento de monjas, que eran fieles devotas de la Virgen y del misterio, pues “fácilmente se encendió un gran fervor y ardiente deseo de mostrar su afecto y devoción a la Virgen con algunas fiestas exteriores, pero nadie salía en público hasta que los padres de San Francisco se resolvieron a hacerlo...”.

La pregunta puede ser, desde luego, la de ¿por qué, en un ambiente al parecer tan favorable en términos de “opinión”, tan cargado de devociones marianas y en general de tanto sentimiento religioso, de tanta cohesión cultural y espiritual en torno de un sistema de creencias, nadie se atrevía a conquistar del todo, para la Virgen, un espacio público ya ganado digámoslo así, a través de la “propaganda” y de la opinión?

La respuesta tiene que ver, seguramente, con el hecho de que la otra gran orden

¹³ Sobre las cofradías en el Nuevo Reyno de Granada, un punto básico que atraviesa este ensayo, cfr. Gary W. Graff, *Cofradías in the New Kingdom of Granada: Lay Fraternities in a Spanish American Frontier Society, 1600-1755*. [Tesis Ph. D.] University of Wisconsin, 1973, que contiene buenos análisis y excelentes referencias de archivo. Una definición de cofradía, sencilla, *pero formal*, puede ser la siguiente: “Institución laica estrechamente vinculada a la Iglesia. Se fundaba con el propósito de fomentar el culto cristiano, promover actividades benéficas y propender por la salvación del alma. Los orígenes más recientes de esta corporación están fechados en la alta edad media europea y sus orígenes antiguos en tiempos del Imperio romano. Esta institución no poseía jurisdicción territorial, pero sí estamental... el estar fundada sobre ciertos estatutos constitucionales aprobados por la jurisdicción eclesiástica y civil le concedía a sus miembros fueros y privilegios”. Cfr Natalia Silva, “Cruce de jurisdicciones: tensión política en los cabildos y cofradías novohispanos del último cuarto del siglo XVIII”, en *Fronteras*. Bogotá, Vol. 3, No 3, 1998, pp. 119-154. La cita en p. 120, Nota 3.

religiosa asentada en el Nuevo Reino, los dominicos (O.P.), no comulgaba con el dogma de la inmaculada concepción, lo que quería decir que sus “devotos y partidarios”, sus propios escolares y niños de doctrina tampoco, de tal manera que el “consenso de la ciudad” resultaba al final una *ficción*, y el movimiento mariano *profundizaba más bien divisiones internas de la sociedad*. No sólo de la sociedad eclesiástica (órdenes religiosas, clérigos diocesanos, monjas, jóvenes que cursaban la carrera eclesiástica, doctores en teología), sino de la sociedad en general, pues toda ella se encontraba encuadrada y fuertemente disciplinada en el campo de una u otra orden religiosa, y por lo tanto inscrito como partidario activo *en el campo de las diferencias y de las definiciones identitarias por la vía de la oposición*¹⁴.

Tres

Luego de conseguir la aprobación y el apoyo de todas las autoridades de la ciudad, incluida la Real Audiencia, los franciscanos informaron a sus “hermanos en devoción”, los jesuitas, que saldrían en procesión el día de pascua de resurrección, con su “pendón, cruz e imagen de la Virgen Nuestra Señora”, pidiendo además la ayuda de los estudiantes del Colegio-seminario, manejado por los jesuitas, para el canto callejero y de iglesia a que inevitablemente obligaba la procesión, recibiendo una respuesta favorable, tanto de los estudiantes de gramática como de los de filosofía y teología, “que como los más de ellos eran de la congregación de Nuestra Señora, andaban tratando entre sí de hacer alguna demostración exterior de su devoción a este ministerio...”.

Pero los jesuitas no sólo se unieron a la demostración pública (de fe), sino que además contribuyeron también a poblar de *signos el espacio colectivo* que se diseñaba, pues “compúsose un pendón grande con los nombres de Jesús y María concebida sin pecado original”, con el cual partieron para la iglesia de San Francisco, “cantando las coplas de ‘todo el mundo en general’”, y en la iglesia se hizo “un muy solemne oficio y sermón”, luego de lo cual fieles y pastores volvieron a la calle, precedidos por el pendón, la cruz y la imagen de la Virgen, para llegar hasta la iglesia Catedral, “en cuya puerta les recibieron el deán y cabildo [eclesiástico], con toda la clerecía, y les llevaron al altar mayor donde cantaron sus coplas y un motete y dicha misa de Nuestra Señora...”.

De nuevo en marcha, la procesión se dirigió a la iglesia de los jesuitas, arreglada

¹⁴ La narración de los eventos tal como es abordada por la *Relación* no permite acercarnos al problema central de la *articulación entre las órdenes religiosas y los grandes clanes familiares* que dominaban la vida política local. Sin embargo, se habla de manera continua de la “opinión de los principales”, de su acción ante las autoridades para forzar esta o aquella decisión en medio de la pugna, de la puesta en circulación entre la gente corriente de sus opiniones, como elementos esenciales que del litigio. Sobre la historia de la Iglesia en América Hispana cfr. Joseph M. Barnadas, “The Catholic Church in Colonial Spanish America”, en Leslie Bethel, ed., *The Cambridge History of Latin America*, Vol. 1, 1984, pp. 511-540.

para la ocasión con “un niño Jesús muy galano con el título en sus manos que decía ‘mi madre concebida sin pecado original’” -en una combinación de *texto e imagen* que será muy frecuente tanto en el decorado de las iglesias, como en los decorados exteriores durante las procesiones-, y con relicarios, con flores, candelabros de plata, con velas y con cirios -es decir con todo el ornato que la imagería colectiva acordaba a una gran fiesta religiosa-, y se rezó y se cantó “un motete a canto de órgano...”.

Ahora ya era tiempo de que la imagen de la Virgen volviera a su casa, en la iglesia de San Francisco, “y la llevaron por la calle del Hospital, cantando los religiosos clérigos y seglares y estudiantes y legos hombres y mujeres las coplas con mucha devoción... y se dijo otra oración, con que se concluyó este día...”.

Terminaba pues así lo que parecía ser una cálida y concurrida demostración de fe de los pobladores de Santafé colonial, diferenciados por su riqueza, por su rango y jerarquía, por su edad, sexo y estado civil, *pero esencialmente unidos por la devoción a la Virgen*. Sin embargo, dos incidentes, que tal vez constituían un mal presagio, fueron ocasión de disgusto. El primero una acción individual producida por un monje dominico, quien estando en la puerta de su iglesia, en la Calle Real, le gritó a la concurrencia, “¿y, a dónde van esos idiotones?”, dando así *forma pública y expresiva* a una de las diferencias doctrinarias que su orden religiosa mantenía con jesuitas y franciscanos.

El segundo incidente, posiblemente de mayor alcance en el marco cultural de la sociedad colonial, pues infringía ya no una norma de urbanidad sino una convención del *lenguaje simbólico* que era de común aceptación y de uso obligado, fue producido de manera institucional, formal, por los dominicos, pues “al pasar la procesión por su casa no repicaron (no hicieron sonar las campanas a la manera de saludo] ni salieron a su puerta, con lo cual se desedificó el pueblo”, que no dejó de reaccionar horas después, contra lo que parecía ser una ofensa calculada contra una devoción bien arraigada, pues el toque de campanas *-una de las formas esenciales de música en esa sociedad-* y el saludo desde la puerta, constituían dos formas de manifestar respeto y participación, tratándose además de una forma que imponía reciprocidad (en el sentido que esta noción tiene en la antropología de Marcel Mauss).

El malestar popular, que tal vez era sobre todo un sentimiento de contrariedad concentrado en los devotos y seguramente un poco alimentado por sus pastores, no tardó en expresarse, pues a la noche siguiente, “hurtando la matraca de junto al coro y con almireces y otros instrumentos, se fueron a la puerta de la iglesia de Santo Domingo y les cantaron las coplas de ‘sin pecado original’”, aunque además de esta especie de “carnaval de mofa y burla”, debieron agregar algunos duros insultos, pues el propio jesuita que escribió la *Relación* señala que “y dijeron otras palabras más libres de lo que era razón y el respeto a tales religiosos pedía”.

Los padres dominicos acudieron de inmediato ante las autoridades exigiendo justicia y reparación, y se determinó que la Bula de Sixto IV, que era la que en ese

momento definía la opinión oficial de la Iglesia respecto del dogma de la inmaculada concepción de María, fuera puesta en romance (es decir traducida del latín al castellano) “y se leyese públicamente en la iglesia Mayor el día de la ascensión, mandando a todo el pueblo... se hallase presente a la publicación”, es decir a su lectura, “y que el predicador la declarase en su sermón y dijese lo que se podía y debía creer de aquel misterio...”, y encomendando a todos los comprometidos en el enfrentamiento, “se quitasen de porfías y de disputas de lo que no entendían ni les tocaba, dejándolas para las escuelas”, es decir para quienes podían en derecho ser actores de esa discusión -los “doctos”-, exhortando a los demás a limitarse a la devoción de la Virgen¹⁵.

De esta intervención de las autoridades en una disputa que día a día iba ganando terreno, resaltan algunos elementos que se relacionan de manera directa con las características mismas del orden cultural de la sociedad colonial. En primer lugar el peso que tenía la *ortodoxia* y determinaciones de la autoridad y doctrina pontificias para fijar los contornos exactos de una creencia y por lo tanto los límites de una opinión. Ese es el sentido de la obligación que se imponía de asistencia a la *lectura pública* de la Bula papal. En segundo lugar la traducción rápida hecha al *castellano*, lo que indica la voluntad de influir sobre la mayoría y ya no sólo sobre los “doctos” que podían comprender el latín, arrastrando así a todos los devotos y creyentes a la *participación activa en una creencia*, aunque desde luego no a su discusión.

En tercer lugar, resalta el carácter *socialmente jerárquico* que se encontraba determinando la posibilidad misma de “opinar”, pues los debates cruciales que ponían en juego las verdades sacras -en teología, pero también en política- y de los que se estimaba que exigían formas elevadas de raciocinio -sobre todo un manejo consumado de la técnica del silogismo y de la forma “disputatio”-, resultaban asunto reservado de los clérigos letrados (“las escuelas”), estando obligados el resto de los devotos y piadosos a contentarse con lo que la ortodoxia ordenaba, abandonando disputas “que no entendían ni les correspondían” y concentrándose simplemente en la devoción a la Virgen.

Finalmente, el lugar central del predicador y de su instrumento: el *sermón*, dentro del dispositivo de asegurar la conformidad con la verdad establecida, pues al predicador se le pedía que en su sermón, en la iglesia mayor, “declarase, y dijese lo que se podía y debía creer de aquel misterio”. Este es un punto que debe resaltarse.

Los privilegios y prestigios de quien puede predicar un sermón, le vienen tanto de su dominio de la *oratoria sagrada*, como de la estrecha relación que ante los fieles se establece entre *su palabra y la verdad*, ya que sólo el predicador aparece como capaz de conectar la *historia* de la religión con las formas que la *actualidad*

¹⁵ Cfr. La distinción de Habermas entre “esfera de la publicación” -se escribe para que se obedezca- y “esfera de la comunicación”. Es precisamente un rasgo de las sociedades modernas el haber vuelto esta última dominante. Jürgen Habermas, *L'Espace Public. Archéologie de la Publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, [1962]. Paris, 1978. El original en alemán. Existe traducción castellana.

reviste para cada comunidad e individuo particular. Mucho más que el Evangelio, que ata de manera más estricta al texto sagrado -de ahí que se hable de “lectura del Evangelio” y no de lectura del sermón-, el sermón permite recrear, a través de todos los recursos que la retórica conoce, el mundo que los creyentes tienen al frente, pero inscrito en una *historia mayor* que es la que, para el creyente, dota a ese mundo de sentido.

El sermón es también un ejercicio de *saber*, y una *técnica* de presentación de ese saber, por fuera de los cuales la oratoria sagrada perdería su sentido. El predicador en la sociedad colonial es un diestro conocedor de todas las técnicas de argumentación que dependen del silogismo, lo que le permite “probar” un argumento ante su auditorio, a través del uso de los criterios que en este tipo de sociedades constituyen una afirmación en *afirmación verdadera*. Así por ejemplo, de uno de los más activos predicadores que intervinieron en la disputa santafereña de 1616 en torno a la inmaculada concepción, el padre jesuita Luis de Santillán, rector del Colegio-seminario de San Bartolomé en Santafé, se nos dirá que predicó “en la iglesia mayor con mucho auditorio, presente el señor Presidente con todos los señores de la Audiencia”, y que su sermón fue muy grave, muy docto y muy bien recibido por toda la gente en común, ya que

“...probó con mucha claridad la antigüedad de esta opinión en favor de la limpia concepción, refirió los santos que la han tenido [esa opinión] desde el principio de la iglesia [como verdadera], los Concilios que la han favorecido, los emperadores y reyes que con sus privilegios y devoción la han ayudado; trajo [en su palabra] los lugares de la sagrada escritura más notables de donde se puede colegir [esa opinión] y finalmente probó que el glorioso santo Domingo la tuvo, y que no del todo la había repudiado Santo Tomás,”

Lo que constituye una síntesis al parecer correcta de las formas básicas que en una sociedad como la neogranadina del siglo XVII *constituían un objeto en verdadero*, con el agregado de que era, en medio de los debates santafereños de 1616, una excelente estrategia retórica, pues la prueba de autoridad termina mostrando como favorables a su opinión a dos de los grandes maestros y autores en que se apoyaban los Dominicos (Santo Domingo y Santo Tomás), los grandes rivales del punto en discusión.

Pero el predicador debe ser, además, un “artista de la palabra” -también un “atleta de la palabra”, según la aguda expresión de Roland Barthes-, pues antes que *demostrar*, en el sentido moderno del término, su tarea es la de *convencer* y la de *conmover*. El gran prestigio que ciertos predicadores alcanzaron en la sociedad colonial neogranadina -e hispanoamericana- parece haber dependido enteramente de este hecho. Es el caso del jesuita Gonzalo de Lyra, quien también intervino activamente en la disputa de 1616, como vocero oficial de los jesuitas frente a los ataques de la comunidad Dominicana, sobre todo hacia el final del año, cuando la

pugna empezaba a aparecer incontrolable para las autoridades. Del Padre de Lyra se nos dirá, por ejemplo, que predicó “con gran auditorio... la doctrina de ser concebida (la Virgen) en gracia y sin mancha de pecado original, con tantos dichos de santos y lugares de la sagrada escritura, que sin tocar en la opinión contraria, dejó la suya arraigada en los corazones de los oyentes”, terminando su emocionada intervención, con el grito de “Viva María!”, “con tanto afecto y ternura que todo el auditorio le respondió ‘amén, amén’, con tan grande aclamación que fue menester esperar un rato para que se sosegase el devoto sentimiento de la gente”¹⁶. La expresión “Viva María” pasó desde entonces a ser incorporada como consigna en la disputa,

“...pues fue tan bien recibida que después se cantaba públicamente con coplas hechas al propósito y la cantan hoy los niños con la de ‘sin pecado original.”

Quedó claro también de la intervención de las autoridades, que la disputa no sólo había crecido en intensidad (como lo mostraba la pequeña asonada carnavalesca contra los dominicos), sino crecido también en extensión, pues el enfrentamiento en torno al dogma de la inmaculada concepción de María aparecía cada vez más como ocasión de riñas y alborotos entre los devotos, tanto populares como “principales”, formándose al respecto *campos de opinión* que dividían a la ciudad. Es por eso que la autoridad civil, para recuperar la tranquilidad que parecía amenazada, intentaba encerrar la disputa en los claustros académicos (“las escuelas”) y prohibir sus manifestaciones públicas, sobre todo por parte de aquellos que carecían de la condición institucional que permitía, en esa sociedad, hablar de un tema semejante, es decir limitando la lucha de opiniones a los hombres de iglesia o a quienes poseyeran un título de doctor en teología.

A pesar de todas las prohibiciones de la autoridad, el movimiento alternado de *sermones* y *procesiones* siguió su marcha pues, como lo señala la *Relación* del jesuita que narró los eventos, “el domingo siguiente al día de la ascensión salió una procesión muy solemne de San Francisco para la Iglesia mayor”, procesión que incluía en esta ocasión no solamente a los frailes y curas, a las monjas y estudiantes, a los negros y a los indios, a los artesanos, “a los legos hombres y mujeres”, como se escribe en la *Relación* -mostrando de paso el carácter heterogéneo y colectivo

¹⁶ En otra parte de la *Relación* se nos indicará que el Padre de Lyra terminó uno de sus sermones con el rostro repleto de lágrimas. Desde este punto de vista el sermón puede ser comprendido como uno de esos textos “hechos para ser dichos o leídos en voz alta y compartidos en una audición colectiva, cargados de una función ritual, pensados como máquinas de producir efectos”. Textos “que obedecen a las leyes propias del *performance* o de la realización oral y comunitaria”, según las palabras de Roger Chartier. Cf. R. Chartier, *Pluma de ganso, Libro de letras, Ojo viajero*. México, Universidad Iberoamericana, 1997, p. 28. (Debo el conocimiento de este texto a la fina atención de su autor). Sobre el sermón y el predicador en la temprana Edad Media cfr., por ejemplo, H.G. Pfander, *The popular sermon of the Medieval Friar in England*. New York, 1937.

de la participación-, sino también a los propios oidores y al fiscal de la Audiencia, que, en medio del fervor, también se veían impulsados a participar de las celebraciones religiosas, participación que de hecho les correspondía, por lo menos en ciertas ocasiones importantes, en razón de su cargo y de lugar en el ceremonial, tanto en la calle como dentro de las iglesias.

Sin embargo, el grupo de *notables de la ciudad* que era partidario de la opinión de los dominicos y que se alinderaba con ellos a la manera de un “partido”, de una *facción*, había hecho llegar su voz de preocupación a la autoridad, pidiendo que la tonadilla de “todo el mundo en general” no fuera cantada en la procesión y que sólo se cantasen “himnos de Nuestra Señora en latín y no las coplas”, pues no resultaba conforme con las costumbres de la Iglesia Romana el canto exclusivamente en castellano y menos dentro de la iglesia. En realidad el argumento, que venía de parte del bando contrario a la opinión de la inmaculada purísima, no resultaba completamente cierto, pues las funciones litúrgicas y sacramentales, lo mismo que las manifestaciones de fe pública, hacían uso del latín y del romance, y de ellas sólo estaban desterradas las lenguas indígenas. Y en cuanto a la copla, sabemos que constituía uno de los instrumentos más comunes de la comunicación y más enraizados en la tradición popular.

Lo que ocurría es que las llamadas “coplas” a María, y otras cancioncillas y oraciones en castellano, se habían vuelto una forma de *reconocimiento* entre los partidarios del dogma de “la Virgen concebida sin pecado original”, y por tanto aliados y apoyo de franciscanos y jesuitas. Por lo demás el uso del castellano, también común en España, era una vieja concesión que las órdenes religiosas habían hecho a la mayoría, a los grupos más populares, para asegurar precisamente su participación en los servicios religiosos y actos públicos de fe. Como lo señala el propio jesuita que relata:

“...muy ordinario es en las procesiones de Europa cantar villancicos y otras coplas... y en las de Nuestra Señora del Rosario [en el Nuevo Reino] [cantar] sus coplas y gozos, y en las de los santos sus alabanzas en romances u otros versos, y el viernes santo en las procesiones de los disciplinantes el misterio de la pasión en verso castellano, y en las del Corpus [Christi] el pange lingua y el sacris solemniss in metro castellano.”

El pedido de que se privilegiara el latín tenía pues un claro sentido de “bando y de partido”, pues se trataba de introducir un mecanismo que contuviera el fervor popular, que había logrado su expresión en esa y otras coplas, y había terminado convirtiéndose en un elemento que ampliaba la popularidad de las opiniones de franciscanos y jesuitas.

Sin embargo, de manera práctica las cosas parecen haber resultado de otro modo, si hemos de creer a los testimonios escritos que al respecto existen, pues, si bien los franciscanos “cantaron himnos de Nuestra Señora en latín”, todo el tiempo

que pudieron, “que fue en la iglesia y a la salida a su plaza”, la iniciativa popular se desbordó con sólo estar en el espacio público de la plaza, “porque en estando allí todo el pueblo se puso a cantar las coplas, sin poder ser reprimido de los señores oidores y alcaldes que lo procuraron”, y los padres franciscanos tuvieron que suspender sus himnos “por no oírse la música, porque todos los hombres y mujeres cantaban con mucha devoción las coplas”.

El mismo episodio de un pueblo fervoroso pasando por encima de las órdenes de sus autoridades y de las recomendaciones de sus pastores lo encontraremos más adelante, en esta misma procesión, en el momento de su llegada a la iglesia mayor, pues “queriendo los músicos cantar allí un motete, fue tanto el golpe de la gente que venía cantando las coplas, que les pareció mejor que ellas las cantasen y el motete se quedase para la misa”.

De esta manera terminaba una nueva procesión, con el servicio de la misa, en donde vuelve a intervenir la música, la imagen, el escrito, el canto y la recitación, elementos todos de gran familiaridad para lo que puede ser llamado, seguramente con laxitud, “cultura popular”, pues la misa se dijo “a canto de órgano, muchos villancicos y motetes, órgano y chirimía...”, y el acto se cerraba, desde luego, con un gran sermón, ya que “predicó el padre guardián muy bien, encareciendo la devoción de la limpia concepción [de María] y declarando el misterio...” (!), con lo cual se reavivaba de nuevo la fe que parecía despertar con cada nueva palabra, con cada nuevo acorde musical, con cada repetida contemplación de la imagen de Nuestra Señora.

Ese reanimamiento de la fe, que desde luego no obedece sólo a la prédica del sermón, sino al *mecanismo de conjunto de una celebración* que pone en funcionamiento resortes profundos de la creencia religiosa y de la psicología del creyente, para lo cual se apoya tanto en la palabra dramatizada como en el texto escrito y en la imagen, y en el conjunto de un decorado, que debe ser comprendido como la escenografía que rodea al teatro de la palabra, parecía conquistar cada vez un punto más alto, pues, según relata el jesuita anónimo, “apareció al otro día una procesión de niños de escuela que con sus luces e imagen de Nuestra Señora venían cantando las coplas, entraron en la iglesia, cantaron sus coplas, hicieron oración y se volvieron a sus casas dando vuelta por toda la ciudad”, aunque habría un tanto que poner en duda una narración que presenta el evento como espontáneo, como sin ninguna participación de adultos, y de eclesiásticos adultos, como librado a la iniciativa simple de los “niños”¹⁷.

El caso es, sin embargo, que el fervor, la actividad diaria de procesiones, cantos, súplicas y oración callejera, se habían instalado en Santafé y la ciudad parecía vivir uno de sus momentos más elevados de manifestación externa de su espiritualidad profunda y de su devoción mariana, pues según la *Relación*,

¹⁷ Cfr. al respecto, para el caso mexicano, Richard C. Trexler, “We Think, They Act: Clerical Readings of Missionary Theatre in 16th Century New Spain”, en Steve L. Kaplan, ed., *Understanding popular culture*. Mouton, 1984, pp. 189-227.

“...aquella tarde y el día siguiente todo fue cantar las vísperas y demás horas, con mucha música y muchos motetes y villancicos y las coplas, así el pueblo como las monjas mismas, como los cantores con su órgano y chirimías, como lo hacen en sus grandes solemnidades, y cantaron la misa muy bien y predicó el Padre Fray Pedro Simón, definidor de San Francisco y lector de teología en su convento...”

Se ha afirmado con frecuencia que este tipo de religiosidad, volcado hacia las manifestaciones exteriores, y en América Hispana pleno de colorido y de una combinación singular de imágenes y de texto, de manifestaciones públicas en la calle y en la plaza, en donde se puede hacer escuchar la voz propia y dar prueba y testimonio de la fe por medio de una gestualidad extrema y visible, siempre rodeada de espectadores que contemplan, como se dice, “el paso de la procesión”, era uno de los productos más nítidos del Concilio de Trento, el que habría dado lugar a una “religiosidad barroca”. Es posible que ello sea así y que Trento sea a su manera uno de los grandes responsables de estas formas singulares de religiosidad popular, vigentes hasta el presente en América Latina¹⁸.

Sin embargo, respecto de este punto hay por lo menos dos problemas para tener en cuenta. El primero es que las “manifestaciones exteriores” de religiosidad no tuvieron como resultado en Hispanoamérica, ni por lo demás en Europa, simplemente la anulación de otras prácticas devotas, más dirigidas hacia el silencio, el recogimiento, la lectura silenciosa y la meditación interior, las que no quedaron confinadas simplemente en manos de las órdenes de clausura o de ciertos grupos de eremitas. En el caso que a nosotros nos ocupa, el del Nuevo Reino de Granada en el siglo XVII, parece claro que esa “religiosidad exterior” fue dominante, sobre todo dentro de los grupos de más claro origen popular. Es algo que sabemos, entre otras cosas, por la queja que contra tales formas de religiosidad expresaron los *Ilustrados* de Nueva Granada a finales del siglo XVIII, en el momento en que buscan distanciarse de las formas de cultura popular que habían dominado en las dos pasadas centurias. Pero por fuera de esto, debería tenerse en cuenta también que, además de los grupos de monjes de clausura y de los pocos eremitas que existieron -algunos de ellos en el desierto de la Candelaria¹⁹-, las prácticas de silencio y recogimiento coexistieron siempre en medios urbanos con otras formas de religiosidad más expresivas y hasta aparatosas, sin que de unas pueda declararse que eran “populares” y de las otras que eran de “élite”, a la manera de una estricta separación social.

¹⁸ Las disposiciones de Trento pueden leerse en *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento, traducido al idioma castellano por D. Ignacio López de Ayala*. París, Librería de A. Bouret y Morel, 1847. Un ejemplo de un análisis de la relación entre el “pueblo” y Trento en John Bossy, “The Counter-Reformation and the people of Catholic Europe”, en *Past and Present*, No 47, pp. 51-70.

¹⁹ Cfr. Manuel Briceño Jáuregui, *Estudio Histórico Crítico de ‘El desierto prodigioso y prodigio del desierto’ de don Pedro Solís de Valenzuela*. Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1983. “El desierto prodigioso...”, novela del siglo XVII, trata precisamente de un caso de eremitismo entre laicos, devotos y pertenecientes a cofradías.

De otro lado, aunque es posible aceptar, *grosso modo*, el supuesto de que las manifestaciones exteriores eran *sobre todo* el patrimonio de las gentes populares, mientras que las formas de mayor “espiritualidad y elevación”, las formas de devoción silenciosa, serían más constantes entre los grupos de la “alta cultura”, no hay que descontar el hecho de que un análisis más cuidadoso de un problema tan poco investigado, pueda ofrecer sorpresas, comprobando una vez más que las “reparticiones culturales” no tienden a coincidir de manera estricta con las clasificaciones socioprofesionales o con los orígenes sociales, y que además la existencia de “fondos culturales comunes” no es un fenómeno que se oponga a la presencia de otros procesos de diferenciación cultural²⁰.

Retomando nuestro hilo narrativo diremos entonces que, a partir de este momento, presionados de nuevo “por algunas razones que les daban” -aunque nuestro relator jesuita evita nombrar quiénes alegaban tales razones, sin que temamos afirmar que se trataba de los miembros del “partido” opuesto a franciscanos y jesuitas-, las autoridades de la ciudad intentarán prohibir todas las manifestaciones públicas respecto del dogma de la inmaculada concepción de María, aunque con escaso resultado, pues la iglesia, la capilla, el convento y las propias aulas universitarias no constituían un mundo por completo cerrado, sino un “interior”, ampliamente comunicado con la plaza y con la calle. Y era desde se “interior”, y sobre todo a través de la práctica del sermón, como se animaban y ponían en marcha los “fervores populares”, de tal manera que hasta principios del año de 1617 el movimiento callejero de adhesiones y repulsas al dogma de la inmaculada concepción se mantendrá con fuerza.

Cuatro

Uno de los elementos más sorprendentes con que el análisis se encuentra al considerar los eventos que alrededor del tema de la concepción inmaculada de María tuvieron en lugar en Santafé en 1616, es el de la fuerza con que la opinión de cada uno de los *bandos* se manifestaba, y la manera como lograba captar y hacer partícipe de la contienda al sentimiento y a la “opinión de la ciudad”, al punto de generar, sobre todo en los medios populares, una actitud participativa que forzosamente hay que caracterizar como *opinión activa*, aunque desde luego tal opinión pertenecía más al orden de la manifestación de una *creencia afirmada en la fe religiosa* que a la expresión de algún tipo de decisión formada sobre la contrastación de diferentes argumentos en torno de un problema. Se trataba además de la manifestación de una *creencia de grupo* y de ninguna manera de la expresión de alguna forma de *soberanía del sujeto*, hecho que, como sabemos, era desconocido en una sociedad definida por la adscripción a cuerpos y grupos (“órdenes”) definidos de manera institucional.

²⁰ Cfr. Roger Chartier, “ ‘Cultura popular’: Retorno a un concepto historiográfico”, en *Sociedad y Escritura en la Edad Moderna*. México, Instituto Mora, 1995, pp. 122-138.

El asunto merece ser considerado con atención, pues en años recientes se insistió tanto en el carácter específico y diferencial de la “opinión moderna”²¹, que se puede haber llegado a pensar que *otras formas de opinión diferentes de la moderna* no son posibles. Igualmente, la definición de un *modelo ideal* de opinión moderna (la del *individuo autónomo convertido en sujeto*) puede a veces conducir a pensar que de manera práctica los procesos ocurren así, como si tratara de “elecciones racionales” por fuera de cualquier clase de condicionamiento y presión, y no de un modelo heurístico siempre redefinido en función de las coyunturas históricas y las tradiciones culturales.

A este problema de la fuerza de las “opiniones” -religiosas en nuestro caso- en las “sociedades tradicionales”, y a su capacidad de comprometer a fondo la acción de las gentes, se ha dado una respuesta *general*, a través de una antropología *abstracta* que remite siempre y en todas partes a la fuerza de la creencia religiosa, instalada de manera unívoca y por siempre en el “corazón” de los hombres y mujeres. Esta respuesta presenta en su raíz la dificultad de su propia *generalidad*, además de dejar de lado el problema de la *eficacia simbólica* particular que en ciertas sociedades adquiere el *trabajo de los hombres de la iglesia*, olvidando también que la fuerza de la creencia religiosa es un fenómeno histórico diferenciado según tipos de sociedades, y que, por otra parte, la historia conoce también fenómenos de incredulidad y de agnosticismo²².

El punto es aun más notable si tenemos en cuenta que aquello que se discutía respecto de la Virgen no constituía en aquel momento -y sólo lo constituyó mucho después- un *dogma oficial de la Iglesia Católica*, pues lo que se discute en 1616 es una *opinión* que tenía partidarios y adversarios, y que la propia Iglesia consideraba en ese momento como no formando parte esencial del cuerpo de creencias que aseguraban la salvación y la vida eterna. Vale la pena detenerse un momento en este problema. Consideremos inicialmente algunos episodios que ponen de presente ese *carácter activo, movilizador*, que el punto entrañaba para defensores y adversarios del “dogma”, pues podría resultar que, antes que la fuerza *mágica e inexplicada* de una *creencia sin historia*, encontremos elementos históricos y sociales que pueden ayudarnos a explicar su arraigo.

Un primer caso que podemos considerar en relación con ese problema de la fuerza de las “creencias y opiniones” es el que tiene que ver con las celebraciones que los padres dominicos adelantaron en su iglesia, el ocho de diciembre -recordando nosotros que ése es un mes de pasiones religiosas exaltadas, un *tiempo fuerte* en la

²¹ Cfr. por ejemplo Keith Baker, “Politique et opinion publique sous l’Ancien Régime”, en *Annales, ESC*, No 1, 1987, pp. 41-71. El autor se limita al examen del surgimiento de la *opinión moderna* en las fases finales de la sociedad francesa de Antiguo Régimen. Por el contrario, interesantes observaciones sobre las formas de existencia de la “opinión” en las sociedades de Antiguo Régimen se encuentran en José Antonio Maravall, *Teoría española del Estado en el siglo XVII*, opus cit.

²² Sobre las “maneras de creer” cfr. Michel de Certeau, *L’invention du quotidien. 1. Arts de faire*, 1980. Paris, Gallimard, 1990.

celebración cristiana y católica-, celebraciones con las cuales querían conmemorar la *santificación* de María, pero no su *inmaculada concepción* y que desde días antes habían anunciado a través de “títulos” y “avisos” de invitación. La reacción de los devotos, *de una parte de los devotos*, no se hizo esperar, “pues algunos seglares hubo que rompieron muchos de los papeles [de la celebración] y no faltó quien con demasiado atrevimiento borró la palabra ‘santificación’ con un género de tinta harto inmundada”, hecho que no desaprueba el comentarista jesuita que escribe la *Relación*, pues

“...que a tanto se arriesgan estos padres queriendo oponerse y prevalecer contra la corriente y voz general de todo el mundo que se levanta en alabanza de la Virgen Santísima Nuestra Señora y de su Concepción Purísima.”

Un hecho similar debe haber ocurrido días después, con ocasión de la fiesta de Santa Lucía, una fiesta muy popular en el Nuevo Reino, en el momento de un sermón de un predicador dominico, quien, haciendo uso de uno de los *lugares* del profeta Ezequiel, aprovechó para arremeter contra los padres jesuitas, sus adversarios en el dogma de la inmaculada concepción, “con tal lenguaje que el auditorio se enfadó [...] y empezaron a cantar las coplas ‘sin pecado original’ y respondiendo el auditorio obligaron al buen padre a callarse, a dejar para otra vez lo mucho que tenía que decir”, como glosa con un principio de ironía el autor de la *Relación*.

Podemos considerar aun otro episodio, el de un devoto, o tal vez grupo de devotos, que sobre el muro de entrada del convento de los dominicos, en donde se encontraba pintada una imagen de Santo Domingo, se aparecía cada noche colocando un “título” que decía “María concebida sin pecado original”, que pacientemente los dominicos retiraban cada amanecer, sin que se alterara para nada la acción del devoto, “porque perseveró muchos días”.

Observemos ahora el caso de devoción extrema y de opinión activa de un zapatero, un mestizo pobre, dedicado en una calle de Santafé al arreglo de zapatos, y quien combinaba su faena diaria con el canturreo de los versos de la tonada en honor de la Virgen, hecho que exasperaba a un monje dominico que frecuentaba esa calle, y quien desesperado de ver la inutilidad de sus amonestaciones, “tirándose por las barbas” le dijo: “por éstas perro mestizo, que yo os haga quemar”, a lo cual respondió impasible el zapatero:

“Padre Mío, mi madre es una india de Turmequé y mi padre de las montañas. No soy indio, más si por la Virgen me quemaren, bailaré de contento, y entonces rogaré a Dios por vuestra merced, y luego por la noche juntó gente y salió cantando con muchas lumbres en una como procesión.”

Cerremos esta serie de ejemplos, simplemente ilustrativos, recordando el caso de los niños a quienes los partidarios del dogma de la inmaculada concepción

movilizaban por toda la ciudad como pregoneros de la copla mariana, y de los que se narra que por su propia cuenta eran capaces de organizar procesiones y arrastrar en ellas a los adultos, aunque la propia *Relación* nos indica en otra parte el motivo de la acentuada fe de los niños y de la ascendencia que sobre ellos tenían los padres jesuitas, pues se nos dirá que “el viernes siguiente, que fue el último de adviento, fue a predicar a la plaza el padre Juan Gregorio, llevando como suele hacer a los niños, cantando oraciones, y habiéndoles dicho el catecismo... empezaron a entonar las coplas ‘sin pecado original’...”. En tales condiciones no es de extrañar la rápida socialización de los *niños de doctrina* en las opiniones de los jesuitas y su inmediata adscripción al “partido” que representaban, sin que podamos decir nada sobre cuáles serían los posibles efectos posteriores de ese tipo de socialización sectaria y pendenciera sobre la conducta de los “niños de catecismo”.

De todas maneras los “niños” -si la expresión está bien utilizada en ese contexto- siempre aparecen en la *Relación* dando pruebas de tener opiniones decididas frente al difícil problema que se consideraba y dispuestos a asumir las consecuencias que significaba su fe de creyentes. Así por ejemplo se nos cuenta de las intimidaciones que las gentes adversarias de la inmaculada concepción lanzaban contra un niño, a quien amenazaban con cien azotes como castigo por el hecho de cantar la tonadilla de la Virgen, a la cual el chicuelo respondió: “azótenme [en] horabuena que en lugar de llorar tengo de cantar la copla de Nuestra Señora”.

Desde luego que los dos últimos eventos narrados constituyen, precisamente, una *narración*, y es seguro que tales *relatos*, además de la exageración que deben contener, estén pasados por los *modelos literarios* que narran las vidas de santos y otras vidas ejemplares, lo que, como se sabe, constituye una parte grande de la literatura de edificación moral del catolicismo; pero aun así tales episodios, admitiendo la carga *ficcional y retórica* que contienen -por lo demás como todo documento-, no dejan de ser ilustrativos, y sobre todo *posibles*, tal como se nos aparecen cuando los colocamos en relación con otros testimonios de los que disponemos y con el propio carácter de la sociedad²³.

Eventos de esta naturaleza, que documentan el carácter activo que adquiriría la opinión en torno a la “verdad” que se discutía, parecen haber sido constantes, y ponen de presente tanto la fuerza de una creencia, en el sentido en que Michel de Certeau ha definido esta noción -es decir no simplemente como “el objeto del creer (en un dogma, en un programa político, etc.) sino como la participación de los sujetos en una proposición, *el acto de enunciarla al tenerla por cierta; dicho de otra manera, una modalidad de afirmación y no su contenido*”²⁴.

²³ Cfr. por ejemplo Pedro de Ribadeneira, *Vida de Santos. Antología del Flos sanctorum* [1616]. Madrid, Lengua de Trapo, 2000. Un comentario notable de la literatura hagiográfica en Michel de Certeau, “Los ‘pequeños santos’ de Aquitania”, en *La Fábula Mística* [1982]. México, Universidad Iberoamericana, 1993, pp. 285-320.

²⁴ Cfr Michel de Certeau, “Maneras de creer”, en *L'invention du quotidien I. Arts de Faire* [1980]. Paris, Gallimard, 1990.

Desde luego que la respuesta a la pregunta sobre el origen de la fuerza de esas creencias, máxime, repetimos, cuando se trata de una creencia en ese momento un tanto marginal o periférica al sistema global de definiciones del catolicismo, entraña una gran dificultad para ser contestada y debe exigir la movilización de elementos de orden muy diverso para su comprensión. Contentémonos de nuestra parte solamente con enunciar algunos.

En primer lugar, en las sociedades de colonización hispánica, y pensando sobre todo en las poblaciones indígenas y negras, deben tenerse en cuenta aquellos elementos relacionados con las formas de “colonización de lo imaginario”, o dicho en otras palabras, las formas relacionadas con la “imposición de lo sobrenatural cristiano”, para usar los términos del análisis de Sergio Gruzinski, las que remiten de manera compleja al *sentido* que la participación en la práctica del catolicismo tenía para aquellos que se encontraban en el *límite posible de toda orfandad*, al haber perdido todo el sistema de dioses y creencias que articulaban su mundo, al tiempo que vivían la desaparición del universo social e institucional que constituía el fundamento del tejido social de las sociedades conquistadas²⁵.

En segundo lugar deben mencionarse aquellos elementos que remiten al trabajo de más de un siglo de *evangelización cristiana* -una modalidad de occidentalización, que no se puede reducir simplemente a la enseñanza de dos o tres verdades elementales de la nueva fe, sino que debe relacionarse sobre todo con la introducción masiva de los *símbolos y prácticas* que eran apoyo esencial de la tarea evangelizadora: la construcción de la iglesia municipal y la implantación de una nueva liturgia y ritualidad, el levantamiento de la cruz en un cerro cercano y prominente, lo que permitía siempre divisarla, para tenerla bien presente; igualmente la campana, la ermita, la pila bautismal, la elección de un santo patrón para la localidad -lo que terminaba siendo una forma esencial de identidad para los “vecinos”, cualquiera que fuera su condición étnica-, la nueva circulación de estampas e imágenes que reforzaba el culto de los santos, elementos todos muy importante de la imposición de lo “sobrenatural cristiano” a las poblaciones indígenas y negras, pero que funcionaban también como un refuerzo de la fe que había que mantener, en el caso de los colonos españoles²⁶.

Finalmente, pero esencial, las *formas de encuadramiento* de las poblaciones y comunidades que, en el campo y la ciudad había logrado imponer la Iglesia, y que conocemos con el nombre de *cofradías y hermandades*, las que cubrían al conjunto de la sociedad en todos sus “órdenes” y “estados”, y que constituían una forma por excelencia de *sociabilidad*, según un ya numero grande trabajos ha logrado establecerlo para el conjunto de Hispanoamérica.

Junto con estas cofradías y hermandades, que también eran formas de

²⁵ Cfr. Serge Gruzinski, *La Colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol Xve-XVIIe siècle*. Paris, Gallimard, 1988. Existe traducción castellana.

²⁶ Idem.

organización de la “sociedad dominante”, coexistían otras modalidades de sociabilidad de “élite”, derivadas de la “vida mundana” de la pequeña “corte”, primero presidencial y luego virreinal, para el caso de Santafé; y de la vida académica y escolar; pero ninguna de éstas se encontró nunca por fuera de las celebraciones de iglesia, o por fuera de los contactos con los hombres de iglesia, de tal manera que tanto por su contenido como por su forma todas ellas resultan *en parte* asimilables por sus funciones a algunas de las corporaciones religiosas arriba mencionadas, que eran además forma por excelencia de encuadramiento de la sociabilidad popular.

Esas formas de sociabilidad básicas eran elementos que aseguraban no sólo la fuerza de la creencia, a través de prácticas *cotidianas, masivas, repetidas*, sino su “circulación ampliada”, la difusión de las verdades de la fe y, sobre todo, la socialización en las “verdades parciales” que identificaban y singularizaban *a cada una de las órdenes religiosas que llegaron al Nuevo Mundo*. De tal manera que ellas constituían al mismo tiempo tanto un factor de alta integración de toda la sociedad a un conjunto de formas de creencias y un elemento eficaz de conexión entre actores sociales, al mismo tiempo que una manera precisa de *dividir* la “opinión” y de reproducir dentro del conjunto de la población las separaciones en “bandos y partidos” que existían dentro de la propia sociedad eclesiástica²⁷.

Por tener una visión un tanto rígida de las *distancias sociales y de las fronteras culturales*, en ocasiones los historiadores no han reparado con suficiente atención en el carácter heterogéneo de la composición social de las cofradías, a las que han observado simplemente como divididas en términos de grupos étnicos, de oficios y de adscripciones institucionales, hecho que aparece consignado en muchas de sus constituciones de fundación. De manera práctica las cosas parecen haber sucedido de una manera más compleja, pues en muchas cofradías, por lo menos en el caso del Nuevo Reyno, coexistían miembros de una gran *diversidad social*, aunque el reparto de cargos de jerarquía *dentro de ellas* -sobre todo en lo que se refiere al cargo de *mayordomo*- tendiera a coincidir con las posiciones sociales más elevadas; como no se ha reparado tampoco en el papel central que las *mujeres* ocupaban en las cofradías²⁸.

El punto es sociológicamente significativo, pues nos recuerda que en la sociedad colonial de Hispanoamérica las divisiones que atraviesan la sociedad no coinciden

²⁷ Citemos como ilustración de esta división a que sometía a la sociedad el discurso singular de cada una de las comunidades, un sermón de los padres dominicos en el que el Padre Prior, según la *Relación*, “predicó... más de media hora el pecado original... declarando con muchas comparaciones cómo todos habíamos caído en el pecado de nuestros padres, sin exceptuar a la Virgen María...”.

²⁸ Sobre estos dos puntos la información del Archivo General de la Nación (Colombia) tiende a ser convincente. Cf. Por ejemplo *Miscelánea de la Colonia, Conventos, Cofradías*, diversos tomos, con informaciones que van de finales del siglo XVI a principios del siglo XIX. Igualmente G. W. Graff, *Cofradías in the New Kingdom of Granada*, op. cit. Sobre dos de las más antiguas cofradías en el Nuevo Reyno cf. Fray Gregorio Arcila Robledo, *Historia de la Cofradía de la Inmaculada de San Francisco*. Bogotá, 1958, y Fray Alberto Lee López, “La Cofradía y la iglesia de la Santa Vera Cruz”, en *Boletín de Historia y Antigüedades*, Vol. LIII, 1966.

con las simples divisiones que produce la estructura básica de la sociedad -lo que de manera anacrónica llamaríamos la “estructura de clases”- y que gentes de diversa posición social -como un indio, un artesano blanco, el jefe de un “clan” familiar y un funcionario colonial- pueden alinderarse en el mismo bando -por ejemplo en el bando de la Inmaculada Concepción- y conformar un “partido”, una “facción”, que se enfrenta a otro bando de igual heterogeneidad social. El litigio que hemos venido examinando y que mantuvo a las gentes en la iglesia pendientes de la palabra del predicador que favorecía la opinión en la cual había sido formada, sobre todo por su participación en una cofradía, y vociferantes y enardecidas luego en las calles de tres de sus principales ciudades -Cartagena, Santafé y Tunja- es una prueba de ello.

Los testimonios muestran bien, por ejemplo, las formas de encuadramiento de los escolares a cargo de la Compañía de Jesús, pues estos estaban organizados en cofradías y asociaciones religiosas -la Congregación de Nuestra Señora, por ejemplo-, hecho que ya mencionamos, y participaban de la disputa no solo a través de la procesión y la misa, sino representando de *manera pública* dramas y diálogos sacros que ponían en escena el “misterio” de la inmaculada concepción de María; lo mismo que organizando certámenes de poesía, “y muy bien porque era poesía muy grave y de buenos conceptos”, tal como se consigna en la *Relación*, y celebraban por su cuenta la fiesta de la Virgen, con prédica y sermón por la mañana, y en la tarde “declamaciones en alabanza de Nuestra Señora en latín y romance, probando su concepción sin mancha de culpa original, y oyéronlos muchas personas graves a quienes parecieron bien por ser el estilo grave, los conceptos buenos y la poesía razonable...”.

Por su parte los dominicos, exponentes de la idea contraria, que negaba la inmaculada concepción de María, prefiriendo hablar de “santificación”, también echaban mano de sus propios escolares para organizar actos literarios y representaciones dramáticas (“entremeses” se les llamaba a veces), en los que no sólo defendían su propia opinión, sino que aprovechaban, según informa nuestro relator jesuita, para atacar a sus rivales franciscanos y de la Compañía de Jesús. Así por ejemplo, el primer día de pascua de navidad, por la noche, convocaron a los “vecinos del barrio y a otras personas”, para que fueran a su convento a una “fiesta o coloquio” en donde sus estudiantes representaron una pequeña pieza teatral en que “un estudiante salió vestido de padre de la Compañía... con... burlas y escarnio, y luego salieron otros cuatro con ropas muy viejas y con unos palos, representando a los hermanos de la Compañía... con mucha risa y mofa, pero con gran escándalo y pesadumbre de mucha gente honrada...”.

Igual forma de encuadramiento y control se puede predicar respecto del grupo de los bulliciosos niños de escuela y de doctrina, organizados también en torno de las iglesias y capillas parroquiales, quienes presentaban funciones de baile y de danza, que eran dirigidas por la cofradía de Nuestra Señora, participando además de manera activa en todas las demostraciones públicas a las que los conducían sus maestros. Vale la pena citar completas las palabras con las que la *Relación* presenta

la actividad pública de los niños de escuela, aunque puede que la explicación que el escritor ofrezca no resulte la más plausible:

“No es razón dejar aquí [consignado todo] lo que los niños de leer y escribir y los de menores [estudiantes del primer año de gramática] hicieron, que... de día y de noche no cantan en sus casas y en la calle otras coplas sino las de la Virgen Nuestra Señora, olvidando del todo las ruines y profanas que antes cantaban, y aun llegando a tanto que indios [y] negros, de los que no sabían hablar ni pronunciar de tres años y menos, decían la tonada como podían. Y se juntaron muchos [niños] a hacer sus procesiones sacando sus estandartes blancos e imágenes de la limpia concepción... yendo por todas las calles, entrando en las iglesias que gustaban de ellos a cantar las coplas un rato, juntándoseles mucha gente de la ciudad que les seguía, sin tener otro que a esto los exhortase... que el Espíritu Santo y devoción a la Virgen Nuestra Señora...”

En lo que tiene que ver con la población indígena de Santafé y de su gran periferia, se puede recordar su conocida devoción a la Virgen, pero además la manera rápida y masiva como los indígenas del centro oriente de Colombia se acercaron a la Iglesia, la que supo atraerlos de diversas formas, siendo una de las más importantes la música y el canto, que eran elementos distintivos de toda celebración religiosa. Ellos eran casi siempre, junto con algunos grupos de artesanos, quienes se encargaban de la música, sobre todo fuera de la iglesia, en la calle y en la plaza, pues la otra estaba en su mayoría reservada al coro de la iglesia, compuesto por clérigos y estudiantes seminaristas. En todo caso, la música fue una de las formas mayores de integración de los indígenas que hacían vida urbana²⁹.

Los indígenas también estaban organizados en cofradías y participaban de las procesiones, y en general de la actividad religiosa pública. Así por ejemplo en una de las primeras procesiones que adelantaron los defensores de la inmaculada concepción, en donde iba primero la cruz y “luego la imagen del Niño Jesús de la cofradía de los indios, con su título en las manos ‘mi madre concebida sin pecado original’...”. Y más adelante, hacia el mes de diciembre, en uno de los momentos más intensos de la disputa, en donde antes del sermón de un predicador jesuita hubo “una procesión de indios que tienen su congregación en nuestra iglesia... fue solemnísima, acompañándola además del gran número de indios que llevaba [la procesión], otro [número] no pequeño de españoles muy principales de la ciudad”. Y para otra de las procesiones se nos dirá que delante de la imagen del Niño Jesús

²⁹ Sobre la música y la fiesta colonial cfr. las contribuciones originales y sustantivas de Egberto Bermúdez, *Música del período colonial en América Hispana*. DM-MA-HA001-CD 93. 1993, y *Del Cielo y de la Tierra. Fiesta de Nuestra Señora de la Candelaria. Santafé c. 1605*. Grupo vocal Gregor-canto. DM-MA-HC0L001-CD 96. 1996. Cfr. igualmente sobre música religiosa y cultura barroca, las observaciones de Marco Palacios en “El (des)encuentro de los colombianos con el liberalismo”, en *Parábola del Liberalismo*. Bogotá, Norma, 1999, pp. 157-158.

iba un grupo de indios “que portaba cirios de cera blanca [e] iban muchas indias con velas encendidas [...] arcos triunfales de diversas flores, racimos de frutas... diversas aves de caza”.

Los últimos datos mencionados, que parecen accesorios, son supremamente interesantes pues nos ponen de presente dos puntos importantes de reflexión. El primero que tiene que ver con las formas de *representación*, de *figuración*, en el imaginario cultural, de la *tierra neogranadina* como parte diferenciada de las posesiones de la Monarquía. Lo que se nombra como arcos de flores, como racimos de frutas y como aves de caza era una forma de constante de representar, de figurar, la naturaleza propia de la sociedad neogranadina, tal como lo muestran algunas láminas y dibujos del siglo XVII que han sobrevivido, aunque tal “figuración” no haya alcanzado ningún lugar en la más bien pobre pintura neogranadina. El segundo elemento es el que tiene que ver con la organización de las flores a la manera de un arco triunfal, forma típicamente europea, lo que muestra las modalidades de integración que tomaban los elementos que iban sintetizándose, bajo formas variadas, desde el propio momento del descubrimiento.

Finalmente, más difícil de establecer resulta el punto de las formas de aparición de los esclavos negros -un grupo minoritario en la ciudad- en el movimiento mariano de 1616. Desde luego que se encontraban también organizados en su propia cofradía, y en Santafé la Iglesia celebraba la fiesta de los esclavos, pero no parecen haber contado demasiado en la disputa, aunque la *Relación* menciona un sermón en la iglesia mayor el día en que se celebraba conjuntamente la fiesta de Nuestra Señora, “con la que hacen cada mes los esclavos”, de lo cual se puede deducir que deberían estar presentes para el sermón, en el cual el predicador aclaró a la concurrencia “las propiedades de aquellas insignias con que se pinta la imagen de la concepción”, lo que significaba un intento de hacerlos entrar en el universo de valores y de simbología cristiana que el predicador quería explicar a los asistentes.

Cinco

Llegando el fin del año de 1616, es decir, cuando habían transcurrido ya casi doce meses de iniciados los enfrentamientos entre las ordenes religiosas, cada una acompañada en la disputa por su *clientela partidaria*, la propia autoridad religiosa debió intervenir en el conflicto con el objetivo de calmar los ánimos de pastores y de fieles, para lo cual el cabildo eclesiástico produjo un decreto “para que se moderasen [las órdenes] y mandasen moderar a sus predicadores en los sermones de la... purísima concepción, porque no se sucediesen los alborotos que se temían”.

Por su parte las autoridades civiles, comenzando por el Presidente y la Real Audiencia, fueron un tanto más drásticas, pues no recomendaban simplemente moderación, sino que conminaron a suspender toda manifestación pública -aun dentro de las iglesias- que tuviera como punto principal el dogma de la inmaculada concepción, por el “escándalo que se seguía de que se predicasen diferentes

opiniones en la materia” y por los posibles “alborotos y tumultos” que de ahí se desprenderían. El cabildo de Santafé adoptó las mismas medidas y mandó a que se leyera en la iglesia Mayor, ordenando además, “que no se hiciesen las procesiones y encargando que en los púlpitos no se tocasen estas materias”. De esta manera parecía que Santafé volvía a recobrar la tranquilidad, aunque es difícil saber por cuánto tiempo.

Desde luego que las ordenes rivales, de un lado San Francisco y la Compañía de Jesús, y del otro lado la Orden Dominicana, a la que por momentos parece haberse sumado la orden de San Agustín, no podían quedar eternamente enfrentadas, pues la unidad de la sociedad eclesiástica y de los fieles reclamaba la búsqueda de algo más que un decreto de prohibición. Es por ello que el presidente Borja se echó encima la tarea de *negociar la paz*, para reducir las religiones “a la paz y hermandad antigua”. Las partes parecen haber aceptado la mediación con gran recelo, no solamente porque ninguna estaba dispuesta a ceder en sus posiciones, sino porque además los jesuitas acusaban al presidente Borja de actuar en favor de los dominicos.

El principio de acuerdo consistió en que para empezar a curar las heridas los jesuitas asistirían al convento de los dominicos a un acto académico de “conclusiones” -es decir a la exposición de unas tesis y proposiciones de los estudiantes de filosofía-, aunque, como lo advierte la *Relación*, “quedándose en su fuerza y vigor la opinión de la inmaculada concepción de Nuestra Señora y la libertad de cantar las coplas de su alabanza, que en esto nada se toca”. Se trató desde luego de una paz endeble, que conocería poco tiempo después el reinicio de hostilidades, que permanecerían, con altas y bajas, a lo largo de todo el transcurso de la sociedad colonial. Tal como lo expresaba la *Relación* del jesuita que narró los eventos

..“posible será que suceda la conformidad y continuación de la paz, pero mucha dificultad tiene [la paz], cuando no del todo cesan las ocasiones de discordia. El Señor lo puede todo. El lo remedie como más sea servido. Amén.”

A principios de 1617 el presidente Borja escribía al rey Felipe III informándole acerca de los sucesos, dándole cuenta de sus acciones en procura de la paz entre las ordenes y de su intento de reconquistar el sosiego que la ciudad había perdido, y pidiéndole también instrucciones sobre cómo deberían actuar los ministros espirituales y temporales en materias como ésta. La carta de Borja contiene apreciaciones de gran perspicacia para entender la trama de un conflicto de esta naturaleza, al mismo tiempo que para comprender cuáles podían ser sus resultados para el conjunto de la sociedad³⁰.

³⁰ Un fragmento de la carta del presidente Borja se encuentra copiado al final de la *Relación*, en la transcripción del padre Carlos Mesa.

El presidente Borja empieza por hacer una caracterización de las órdenes religiosas, a las que llama “facciones y bandos”, y las acusa de mantener un enfrentamiento permanente no sólo a través de la palabra, en el púlpito (donde por lo menos “disfrazan sus pasiones”), sino en cada una de sus acciones, con la “nota gravísima de murmurarse, ofenderse y maltratarse...”. Pero insiste también en que estas “facciones” tienen la fuerza suficiente para arrastrar a los habitantes, de todas las condiciones, en sus pugnas, lo que significa “partirse la greña los seglares por devoción [es decir los partidarios de cada facción] que tienen unas y otras [religiones]; y en estas parcialidades no sólo entra el vulgo sino lo más granado de todos los Estados, con que viene a peligrar la quietud de la República”, aunque la *Relación* del jesuita anónimo que informó tan detalladamente de los sucesos, nada nos dice acerca de los clanes, grupos y poderosas familias que eran parte central de la disputa, no sólo por tener opiniones formadas respecto del punto en discusión, sino más aun por mantener alianzas de diversa naturaleza y sobre diferentes puntos con las órdenes religiosas. En la *Relación*, esos “grupos de opinión” no aparecen más que como una voz de fondo, sin que podamos acercarnos al problema de las formas de interés que articulaban los sistemas de alianzas que entre tales grupos y las órdenes religiosas se tejían.

Pero en donde el presidente Borja observa, con aparente razón, el punto más comprometedor del conflicto que enfrenta a los cuerpos que componen la sociedad eclesiástica, es en lo que tiene que ver con la *política respecto de los indígenas*, pues la disputa introduce en el interior mismo de las sociedades indígenas, no sólo confusión, sino el principio mismo de la división, con lo que peligra la tranquilidad de la República y la propia tarea evangelizadora, pues

“como los religiosos... tienen a su cargo las más doctrinas de indios y cada uno [de los grupos en pugna] procura empapar[los] en su opinión, confúndense con la contrariedad, y lo peor es que no entendiendo el punto sobre el que se alterca, piensan que es otra cosa la que se duda acerca de la limpieza de la madre de Dios; o que [ese punto] es artículo de fe más necesario que los que lo son... pues en esto se pone más ahínco que se ha puesto jamás en darles a entender los forzosos [artículos] para su salvación.”

Seis

Podemos decir, un poco a la manera de conclusiones provisionales, que la imagen que parece desprenderse de las anteriores descripciones y análisis, sería pues la de una sociedad colonial Hispanoamericana mucho más integrada en términos sociales y culturales de lo que habitualmente pensamos, aun en el caso de una sociedad geográfica y socialmente tan fragmentada como la del Nuevo Reyno de Granada, siempre que a la noción de “integración social” no se le otorgue un valor puramente “positivo” que excluya la heterogeneidad, la diferencia y la presencia de jerarquías.

Pero una sociedad integrada de una manera muy particular, pues en gran medida el trabajo de encuadramiento de los actores sociales era asunto de la Iglesia y de los hombres de iglesia, a través de instituciones laicas que eran organizadas y controladas por la Iglesia, es decir por las *distintas comunidades en que aparecía dividida la sociedad eclesiástica* en Nueva Granada a principios del siglo XVII, lo que quería decir, *para toda la sociedad*, alinderamiento y toma de partido, participación banderiza en las luchas faccionales de la Iglesia, sectarización permanente de los comportamientos respecto de todo “otro” que mostrara fidelidad a principios contrarios a aquellos bajo los cuales se militaba, y división profunda de la sociedad en torno de las cuestiones particulares que eran objeto de disputa entre las órdenes religiosas, de tal manera que las formas de cohesión y de hegemonía podrían constituir, por lo menos en ciertas ocasiones, un *principio de división de la sociedad*. Llama la atención además que algunas de tales características vuelvan a ser encontradas por analistas de la historia política reciente del país³¹, aunque no hay que dudar acerca de las profundas discontinuidades existentes entre el mundo colonial del siglo XVII y la historia contemporánea del país, y aunque desde luego nuestro análisis no tenga el menor interés por arriesgarse en esos terrenos cómodos de una superficial “historia de las mentalidades” (¡!) que hace tiempos viene predicando “cómo son los colombianos”³².

De otra parte, nuestras descripciones permiten afirmar una vez más la importancia de *lo escrito* en una sociedad carente de imprenta y alejada de los grandes centros editoriales de Europa, pues las movilizaciones y hechos que hemos examinado no pueden ser bien comprendidos por fuera del uso de la *palabra escrita*, sea bajo la forma *impresa* o bajo la forma *manuscrita* que actúa como relevo, mostrando el significado cultural de primer orden que aun para las sociedades de afirmadas tradiciones orales representó su inclusión en la *civilización de la escritura*.³³ Sólo que aquí, como por lo demás en muchas otras partes, el papel de lo escrito debe ser comprendido sin separar abstractamente, *a la manera de etapas*, lo escrito de lo oral, y con atención al conjunto del que forma parte, a la manera de un punto en una red. En nuestro caso una red de la que son inseparables la palabra que sale de la voz acompañada por el gesto, la imagen y el símbolo que establecen una relación con el texto escrito y la palabra, y la música que acompaña de manera inseparable el dispositivo completo.

³¹ Cfr. en particular Daniel Pécaut, *Orden y Violencia. Evolución socio-política de Colombia entre 1930 y 1953*. Bogotá Norma, 2a edición, 2001.

³² Cfr. entre los peores de varios ejemplos Carlos Uribe Celis, *La mentalidad del colombiano*.

³³ Es por eso que en el caso de América Hispana la noción de “aculturación tipográfica debe ser complementada con la noción de “aculturación por medio de la escritura y de lo escrito”, para intentar dar cuenta de dos procesos que se inician con el propio descubrimiento de América y que son simultáneos y diferenciales. Sobre la primera noción cfr. Roger Chartier, *The culture uses of print*. Princeton University, 1987; sobre la introducción de la escritura y la subsiguiente revolución de los “modos de comunicación” en Hispanoamérica cfr. Sergio Gruzinski, *La colonisation de l’imaginaire*, opus cit.