

La invención del tiempo colonial en el Nuevo Reino de Granada. La contribución del *Catecismo* de fray Luis Zapata de Cárdenas

The Invention of the Colonial Time in the New Kingdom of Granada. The Contribution of *Catechism* of Fray Luis Zapata de Cardenas

JOHN JAIRO MARÍN TAMAYO
Laurentian University, Canadá
jmarintamayo@laurentian.ca

Abstract: As inseparable dimensions of any reality, time and space have had a major impact on the emergence and establishment of the colonial society in Spanish America. However, the number of studies about the concept of time, its representation or its imposition in colonial areas is lower than the studies about territorial organization. For this reason, this paper focuses specifically on the imposition of Christian temporality in the Muisca communities in the New Kingdom of Granada at the end of the sixteenth century. It is not an ontological study of time, but one to establish how your organization contributed to the maintenance of the colonial order and the construction of the identity of the colonial indigenous. To account for this, we analyze the Fray Luis Zapata de Cardenas discourse contained in the catechism published in 1576.

Keywords: Luis Zapata de Cárdenas, Catechism; Indian's Villages; Time; Colonial Church, New Kingdom of Granada.

Resumen: En cuanto dimensiones indisociables de toda realidad, el tiempo y el espacio tuvieron un gran impacto en el surgimiento y establecimiento de la sociedad colonial en la América española. Sin embargo, el número de estudios sobre la noción del tiempo, su representación o su imposición en los espacios coloniales ha sido inferior a los estudios sobre el ordenamiento territorial. Es por ello que este trabajo aborda específicamente la imposición de

una temporalidad de base cristiana en las comunidades muiscas del Nuevo Reino de Granada a finales del siglo XVI. No se trata de un estudio ontológico sobre el tiempo, sino de establecer cómo su organización contribuyó al mantenimiento del orden colonial y a la construcción de la identidad del indígena colonial. Para dar cuenta de ello, se analiza el discurso de fray Luis Zapata de Cárdenas contenido en el catecismo que publicó en 1576 en la ciudad de Santafé.

Palabras claves: Luis Zapata de Cárdenas; Catecismo; Pueblos de indios; Tiempo; Iglesia colonial; Nuevo Reino de Granada.

Luego del descubrimiento de las llamadas Indias, la Corona española legisló constantemente sobre el ordenamiento del territorio conquistado con el fin de favorecer el surgimiento y el desarrollo de la sociedad colonial. Documentos como *Las leyes de Burgos* (1512), *Las leyes nuevas* (1542) y *Las ordenanzas de población* (1573) sirvieron de marco general a la construcción del espacio colonial. Si bien la Corona española legisló puntualmente sobre el espacio, el tiempo no fue objeto de una política específica. Sin embargo, tanto el uno como el otro tuvieron el mismo impacto en la construcción de la sociedad colonial, pues, como diversos enfoques disciplinarios plantean, el tiempo no puede pensarse independientemente del espacio y viceversa, ya que se trata de dos dimensiones inseparables de la realidad física o social. Como lo precisó, Guadalupe Valencia García: “la fisonomía temporal de la realidad solo puede darse en el espacio y que este, en tanto espacio social, no puede ser imaginado, creado o construido sino en lapsos y mediante ritmos que atañen a la temporalidad social” (2007: 42).

El hecho de que la Corona española no legislara directamente sobre el tiempo ha tenido consecuencias en la producción de estudios académicos, pues los trabajos sobre el ordenamiento territorial y espacial son mucho más numerosos que los que se han consagrado al ordenamiento del tiempo. Conceptos tales como *república de españoles*, *república de indios*, *pueblos de indios*, *resguardos*, *territorio*, *traza urbana* y *espacio colonial* han sido ampliamente estudiados, lo cual ha permitido comprender suficientemente el ordenamiento territorial y espacial de la América española durante el periodo colonial. Este no ha sido el caso de conceptos tales como *calendario*, *tiempo sagrado* o *tiempo profano*, que han sido poco explorados en los trabajos sobre la América hispana del siglo XVI.

Dada esta particularidad historiográfica, el presente artículo busca proporcionar una idea clara de cómo fue concebido, pautado y regulado el tiempo en los pueblos o doctrinas de indios del Nuevo Reino de Granada durante el ministerio pastoral de fray Luis Zapata de Cárdenas (1573-1590), segundo arzobispo de dicho reino. Así comprendido, este texto pretende ser una reflexión sobre la construcción-transformación de la temporalidad colonial. Fundamentalmente se busca responder a la pregunta: ¿cómo la organización del tiempo contribuyó a la construcción de la identidad del indígena colonial en el Nuevo Reino de Granada? Este interrogante será resuelto a través del análisis del discurso contenido en el *Catecismo* que el arzobispo promulgó el primero de noviembre

de 1576. La obra de Zapata de Cárdenas no es un compendio de la doctrina cristiana propuesto a través de preguntas y de respuestas; se trata de un conjunto de documentos jurídicos, administrativos, didácticos y doctrinales que circunscribe el ministerio de los doctrineros de indios. Así entendido, el *Catecismo* de Zapata de Cárdenas se compara con las constituciones de todo sínodo o concilio celebrado en aquella época. Por ejemplo, las diferencias del *Catecismo* con las constituciones del sínodo convocado por fray Juan de los Barrios (1555) o las constituciones de los concilios limenses (1551, 1567, 1582) o mexicanos (1555, 1565, 1585) son pocas. Como todos ellos, el *Catecismo* de Zapata de Cárdenas se ocupa principalmente de la enseñanza de la policía humana y divina a los indios, es decir, de la civilización y de la cristianización de quienes por su modo de vida fueron considerados salvajes y paganos.¹ En ese sentido, Zapata de Cárdenas no fue el único que contribuyó a tal empresa, sino que como todos los demás obispos de Indias debió “inventar” soluciones originales para contribuir a la implantación definitiva de la Iglesia católica y a la construcción de la sociedad colonial en un contexto único como lo era, para el colonizador español, las Indias del siglo xvi.

Como fuente documental, los catecismos latinoamericanos no han sido considerados suficientemente por los historiadores, lo que indica que en la historiografía colonial no se les ha dado el justo valor, seguramente por prejuicios ideológicos. Actualmente la situación ha cambiado, pues al menos los lingüistas han comprendido que estos instrumentos de evangelización son también instrumentos lingüísticos. Así, los catecismos, particularmente los bilingües, se han convertido en una fuente de gran importancia para el avance de la investigación etnolingüística.

En Europa, y particularmente en Francia, el reconocimiento del catecismo, no solo como documento pastoral sino como fuente para comprender la historia de las mentalidades y la construcción de identidades, data de la segunda mitad de los años sesenta. Bernard Plongeron afirma que el catecismo funciona según una ambivalencia fundamental, pues es a la vez *producto* y *productor* de fenómenos sociales, y es por ello que se lo puede catalogar de intermediario cultural (1986: 442). Por su parte, el investigador canadiense Raymond Brodeur sostiene que los catecismos son objetos de cultura y reveladores de los cambios de mentalidad, de las estrategias pastorales y de la evolución teológica, por lo cual su análisis no puede pensarse sin tener en cuenta los contextos sociales y políticos en que se produjeron (1990: 2).

En esa óptica, la noción de identidad se presenta aquí como un proceso de construcción-transformación de sujetos. En este caso en particular, se trata de los procesos de cambio generados por las autoridades eclesiásticas en la cotidianidad de los indígenas para hacer de estos sujetos coloniales, cristianos y ladinos. Más que construida, la identidad es conscientemente inventada y motivada por los intereses de estos actores sociales que a su vez son el producto de una cultura que buscan perpetuar en el tiempo y en el espacio. Así entendida, la identidad es ideología, pues hace referencia al con-

¹ Este artículo no pretende discutir del *Catecismo* de Zapata de Cárdenas en cuanto obra, para ello remito a Marín Tamayo (2008).

junto de evidencias históricamente estructuradas que le dan identidad a un grupo y lo autoidentifican, pero no se agota en ella (Aguado/Portal 1991: 40). Como lo afirma Marcus (1998: 61), está también determinada por los esfuerzos de los sujetos para resistir y adaptar situaciones históricas específicas a partir de estrategias adoptadas. Así entendida, la identidad respondería a condiciones socioeconómicas, políticas e culturales históricamente construidas y no se limita a lo étnico o a lo psicológico.

Siguiendo estos supuestos, el concepto de identidad católica es comprendido aquí como “un proceso dinámico de construcción sociocultural inscrito en un tiempo y en un espacio dado, el cual es abastecido constantemente por las representaciones, valores, creencias y objetivos de los actores sociales en contacto” (Marín Tamayo 2010: 73). En el contexto colonial, la identidad católica hace referencia al hecho de conducir a los indígenas a adoptar el cristianismo como norma de vida, lo cual implica la adopción, no sin resistencia, de las creencias (dogma), los ritos (liturgia) y comportamientos (moral) establecidos por la jerarquía a través de políticas eclesiásticas. En este caso, la noción de identidad no se aprehende desde el punto de vista psicológico, sino desde las marcas sociológicas encontradas en el discurso normativo de la Iglesia neogranadina en la segunda mitad del siglo XVI, ya que las características de la identidad del indígena colonial fueron definidas a partir de un grupo exógeno: el colonizador. Es en este sentido que el presente estudio aborda y aprehende el *Catecismo* de fray Luis Zapata de Cárdenas. Ello implica renunciar a un tratamiento estrictamente eclesiástico, ya que ese enfoque aísla lo religioso del contexto profano (Plongeron 1986: 335). Se analiza el *Catecismo* en cuanto indicador de historia colectiva, en cuanto revelador de una identidad sociocultural (Plongeron 1986: 44).

La comprensión de la forma en que Zapata de Cárdenas contribuyó a pautar el tiempo en su diócesis constituye una importante vía de acceso para descifrar cómo se utilizó esta noción en su esfuerzo por favorecer la cristianización de la población indígena y su integración a la sociedad colonial. Entender este proceso supone comprender cómo se imaginó el tiempo, cómo y a través de qué medidas el concepto de tiempo fue usado para organizar la vida cotidiana, cuáles fueron las transformaciones que las nociones y las representaciones del tiempo sufrieron como consecuencia del contacto cultural, y cómo se modificaron las creencias, las actitudes, los comportamientos y las prácticas sociales y religiosas en el Nuevo Reino de Granada a finales del siglo XVI. Si queremos entender esta sociedad, es necesario que hagamos un esfuerzo por aproximarnos a su visión del tiempo.

1. CAMBIO CONCEPTUAL

Ni directa ni indirectamente, el *Catecismo* de Zapata de Cárdenas aborda el tema de la concepción del tiempo o de su medición por parte de los muisca, pueblos indígenas que habitaban el altiplano cundiboyacense de la actual Colombia en el momento de la conquista española. Las informaciones al respecto vienen de otras fuentes documen-

tales, como las crónicas de Indias. Sobre el particular, fray Pedro Simón afirma que “dividían el tiempo como nosotros en días y meses y años, aunque con diverso modo porque los días contaban por soles [...]. De manera que tantos soles eran tantos días [...]. Los meses contaban por lunas [...]. Tenían también año de doce meses o lunas” (Simón 1981: vol. 3, 402).

El testimonio de fray Pedro Simón demuestra que, al arribo de los españoles, las comunidades muiscas, como todas las del continente en general, tenían un tiempo socialmente construido basado en la observación de los cambios, movimientos y posiciones de los cuerpos celestes en el espacio. Su calendario determinaba con exactitud algunos eventos, como el momento en que se debía preparar la tierra para las siembras (Simón 1981: vol. 3, 402, 405). Para Kerstin Nowack, en el momento de la conquista española, los calendarios que usaban los habitantes de los Andes servían para regular los ritos y el ciclo de trabajo agrícola (2013: 78). Añade la autora que dicha población tenía una cosmovisión cíclica que impidió el desarrollo de una participación en una cronología histórica, ya que los acontecimientos se repetían eternamente (2013: 89). Al contrario, los españoles fechaban con precisión sucesos y documentos sirviéndose para ello de un referente cronológico, el nacimiento de Cristo, práctica que paulatinamente se impone en los espacios coloniales, pero a la cual los indígenas no le dieron mucha importancia, solo, claro está, si debían recurrir al sistema jurídico colonial, como lo afirma Nowack. Cuando se les preguntaba la edad, no podían establecerla con exactitud. Por ejemplo, Leonor, india de Motavita, dijo tener más de noventa años y Beatriz, india de Paipa, dijo: “estando con mi mucha edad” (Silva Medina 2013: 68-69). De la misma forma, cuando se quería precisar una fecha, recurrían a dataciones aproximadas basadas en momentos claves de sus vidas; por ello “los acontecimientos importantes se instituyeron como referentes cronológicos para calcular la temporalidad de otros” (Navarrete 1978: 90). En sus descripciones, los indígenas llegaron a conjugar elementos de la temporalidad europea, determinada en años, con eventos claves que servían de referente cronológico, sistema conocido entre ellos.

Durante décadas, el sistema de medición y de estructuración del tiempo de los indígenas coexistió con el de los españoles (Windus/Kroefges 2013: 10). Los indígenas continuaron observando los calendarios agrícolas fijados por los antepasados hasta que social y culturalmente el sistema europeo se impuso de manera definitiva. Como en el caso de la castellanización, el paso de un sistema a otro correspondió a un proceso paulatino de construcción-deconstrucción, debido entre otras cosas a la resistencia de los indígenas y a la disponibilidad de efectivos para ejecutar lo prescrito. Por ejemplo, Zapata de Cárdenas, nueve años después de la publicación del *Catecismo*, afirmó que los indígenas no se confesaban durante el período que para ello se había fijado.² Desde el discurso jurídico, civil o eclesiástico, el cambio parecía ser inmediato, pero en la realidad se trataba de procesos lentos y complejos.

² “Carta de Zapata de Cárdenas” del 16 de mayo de 1585 (AGI, Audiencia de Santafé, L. 226, cit. en Friede 1976: VIII, 310).

2. LA JORNADA O EL TIEMPO EN EL DÍA A DÍA

Cuando fray Luis Zapata de Cárdenas llegó al Nuevo Reino de Granada, el 28 de marzo de 1573, el proceso de colonización, aunque avanzado, estaba aún en sus inicios. Durante su ministerio, el arzobispo trabajó constantemente en la cristianización de los indígenas con el fin de favorecer el establecimiento definitivo de la Iglesia católica y de la sociedad colonial en el Nuevo Reino de Granada. Pero el último cuarto del siglo XVI no fue solo el momento de consolidación de la Iglesia en las Indias, sino que también fue entonces cuando se sentaron las bases sociales y económicas que regularon las interacciones entre los colonizadores y los indígenas colonizados. Así se entrelazó y articuló el tiempo de los indios con el tiempo de los españoles; los tiempos de Dios y para Dios con los tiempos de trabajo y para el trabajo. En ese juego de interacciones terminó por imponerse, pese a las tensiones entre los diversos actores coloniales, el modelo del grupo hegemónico.

El sentido del tiempo y su representación impuestos por el colonizador tuvieron una repercusión directa sobre la cotidianidad de los indígenas que habitaban los pueblos de indios. En el Nuevo Reino de Granada gran parte de este éxito se debió a la labor de Zapata de Cárdenas que, al igual que otros actores sociales, trabajó puntualmente en el ordenamiento del espacio colonial y en la organización de la temporalidad que allí debía regir. El arzobispo consideraba que el establecimiento de una temporalidad homogénea en los espacios coloniales era absolutamente necesario para alcanzar la finalidad propia de la evangelización, es decir, la salvación de las almas de los indígenas. Desde esta óptica, el *Catecismo* de Zapata de Cárdenas propuso una división cotidiana del tiempo basada en las horas canónicas que en los conventos benedictinos de la Edad Media precisaba los tiempos de trabajo y de oración. Si bien el paso del tiempo para los indígenas continuaba siendo marcado por el movimiento de los astros y su propio calendario, en los pueblos de indios, también lo sería por el tañer de la campana mayor de la iglesia, que en adelante precisaría el progreso cotidiano del tiempo, prescripción que ya había sido establecida por el primer sínodo de Santafé en 1556. Se trataba de la introducción de un tiempo métrico-cuantitativo basado en la sucesión de instantes objetivos, y mediatizado a través del son de la campana que se fue imponiendo paulatinamente en la sociedad colonial, como ya se indicó.

En su *Catecismo*, el prelado prescribió que, cada día, el sacerdote hiciera tañer la campana para anunciar la misa, las vísperas y la oración,³ lo que equivale a las horas mayores de las horas canónicas. La misa, primer acto litúrgico del día, permitía poner el resto de la jornada bajo la influencia de lo sagrado. Luego de esta, las mujeres, los niños y las niñas retornaban a sus casas, mientras que los adultos varones debían

³ *Catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas*. Biblioteca del Palacio Real de Madrid (en adelante, BPRM), manuscrito II/2859, f. 282 r.

trabajar durante todo el día para los encomenderos.⁴ En términos durkheimianos, el sonido de la campana marcaba el inicio del tiempo sagrado, mientras que el final de la misa daba paso al tiempo profano o propio para las actividades laborales.

En el esquema temporal del arzobispo, la enseñanza de la doctrina ocupaba igualmente un lugar de privilegio, pues todos los niños hasta la edad de doce o trece años y las niñas hasta la edad de quince debían presentarse cotidianamente a la enseñanza de la doctrina dos horas en la mañana y dos horas en la tarde;⁵ períodos de tiempo que equivalían, en el esquema canónico, a las horas menores. Mientras que el tiempo para los adultos estaba marcado por el trabajo en las encomiendas, el de los jóvenes estaba marcado por la instrucción religiosa, que servía, al mismo tiempo, de instrucción lingüística, algo fundamental en la construcción de la identidad del indígena colonial, que debía ser cristiano y ladino.

El fin de las actividades laborales y de la instrucción cristiana quedaba marcado por el tañer de la campana mayor, que indicaba el retorno a la iglesia para el rezo de las vísperas. Así entendido, el tiempo sagrado servía de marco al de la producción, lo cual deja claro que, en la concepción de Zapata de Cárdenas, el tiempo atribuido a las actividades laborales estaba subordinado al tiempo sagrado, pues desde la Edad Media, el tiempo era considerado como “tiempo de Dios”, y a este estaban subordinados todos los demás, aun el de los señores (Legoff/Schmitt 2003: 764). Regulando el tiempo sagrado, el arzobispo buscaba regular igualmente el profano.

Una vez puesto el sol, los niños y niñas tenían que reunirse de nuevo, pero esta vez por capitanías y en diversos lugares, que debían estar marcados con una cruz, para la oración. Esta consistía en recitar nueve veces el avemaría y finalizar con la oración que para ello se había compuesto.⁶ Una vez rezado esta especie de rosario, los indígenas retornaban a sus casas, lo que marcaba el inicio del tiempo de descanso, que coincidía con la noche. Si bien este ejercicio de piedad estaba dirigido a los muchachos y muchachas, se recomendaba que los adultos ya cristianizados también participasen de él.

Por ser días solemnes en el calendario cristiano, la segmentación del tiempo no era la misma para los domingos y días de fiesta. Para el católico, estos días estaban reservados para honrar a Dios y por tanto no se debía trabajar, hacerlo equivalía a pecar, pues se infringía el tercero de los Diez Mandamientos de la ley de Dios y el primero de los de la Iglesia. Por otra parte, los decretos del Concilio de Trento habían prescrito que para esos días, todos los curas que tienen cargo de almas debían instruir con discursos edificativos a los fieles.⁷ Siguiendo el espíritu del concilio, Zapata de Cárdenas ordenó que, los domingos y feriados que todos los indígenas estaban obligados de guardar, tanto grandes como pequeños, fieles e infieles, debían presentarse para que

⁴ Esto se debe en gran parte a que *Las leyes de Burgos* (1512) habían prohibido el trabajo de las mujeres y los niños menores de catorce años. Además, estipularon que los indígenas debían trabajar nueve meses al año para los encomenderos y los tres restantes, en sus propias tierras o a sueldo.

⁵ *Catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas*. BPRM, manuscrito II/2859, f. 273 v.

⁶ *Catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas*. BPRM, manuscrito II/2859, f. 282 r.

⁷ *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*. Sección V, “Decretos de reforma”, capítulo 2 (1564: 50).

el sacerdote les predicara.⁸ La misa y la enseñanza de la doctrina eran las dos únicas actividades autorizadas en dichos días en los pueblos de indios. Particularmente el domingo, el cristiano, a la imagen del Creador, debía descansar luego de una semana de trabajo, herencia judía en el calendario cristiano. La adaptación de los indígenas a la división temporalizada del día y de la semana impuesta para los espacios coloniales no debió ser algo simple, pues, según testimonio del padre José Domingo Duquesne, los muiscas desconocían la semana de siete días (en Izquierdo Peña 2008: 33). La regulación del tiempo a través del tañer puntual de la campana aceleró los ritmos sociales en los pueblos de indios en los que lentamente se conceptualizó el tiempo a la manera de los europeos.

Las disposiciones establecidas por Zapata de Cárdenas no solamente afectaron a los indígenas, sino también a los encomenderos. En su condición de cristianos, estos tenían que acogerse a la división del tiempo propuesta por la Iglesia, pero en su condición de colonos, el tiempo les interesaba en términos de producción. Fue así como el tiempo de trabajo de los indígenas comenzó a tener un valor económico, lo que llevó a los encomenderos a mantenerlos ocupados constantemente. En su *Catecismo*, Zapata de Cárdenas da cuenta de ello en los siguientes términos: “algunos encomenderos, so color de haciendas, les impiden el tiempo que han de ser enseñados, de lo cual resulta grande escándalo en especial cuando los días de fiesta los sacan de la doctrina y misa para enviarlos a trabajar”.⁹

La ausencia de los indígenas de las actividades litúrgicas y de instrucción religiosa impedía el trabajo de deconstrucción de su memoria cultural y religiosa, ya que estas actividades eran los principales medios para persuadirlos de dejar sus prácticas ancestrales. Sin respetar el tiempo “santo”, se hacía difícil conseguir que los indígenas adoptaran los modelos de comportamiento de los cristianos. Así, los encomenderos no solo se resistieron a las disposiciones del arzobispo, sino también se opusieron a lo dispuesto en las *Leyes de Burgos* (Sánchez Domingo 2012: 32).

La situación expone un conflicto de poderes entre los encomenderos y el arzobispo. En su afán de lucro, los encomenderos dejaron de lado las prescripciones reales y eclesiásticas sobre el tiempo para aprovechar al máximo la mano de obra indígena. Como el arzobispo, los encomenderos buscaban controlar el tiempo, pues este era un factor de productividad determinante en sus propósitos, frente a lo cual poco les importaba el tañer de la campana.

Para preservar el orden establecido, el arzobispo ordenó a los sacerdotes no consentir las violaciones que de este hacían los encomenderos y los obligó a informarlo, lo antes posible, de la situación para remediarla y castigar a los culpables según la gravedad de sus delitos.¹⁰ Como pastor diocesano, Zapata de Cárdenas utilizó el poder que le otorgaba su función pastoral para castigar ejemplarmente a los encomenderos,

⁸ *Catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas*. BPRM, manuscrito II/2859, f. 273 v.

⁹ *Catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas*. BPRM, manuscrito II/2859, f. 272 r.

¹⁰ *Catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas*. BPRM, manuscrito II/2859, f. 272 r.

si este fuera el caso, con el propósito de hacer respetar la prescripción. Pero, más allá de la preservación del tiempo “santo”, la normativa del arzobispo buscaba liberar al indígena del dominio de los encomenderos, al menos en los domingos y feriados, para que fueran instruidos, pues la prédica dominical era un fuerte instrumento de conversión al cual el arzobispo no estaba dispuesto a renunciar.

Es evidente, pues, que en el espacio colonial coexistían dos visiones del tiempo que, a fin de cuentas, oponían lo profano a lo sagrado, una temporalidad bipolar que enfrentaba religión y economía. Ambas visiones hicieron sus propios caminos de forma paralela. De un lado, estaba el tiempo sagrado jalonado por los eclesiásticos y marcado por los ritos y la instrucción religiosa; y, del otro, el tiempo profano, jalonado por los encomenderos y marcado por la jornada laboral y el servicio personal.

Como pastor, otro de los aspectos que preocupaba a Zapata de Cárdenas eran las borracheras de los indígenas. En una de sus cartas al soberano español, escribió: “De lo que yo he visto en ellas, se matan unos a otros y se hacen incestos gravísimos de hermanos con hermanas, padres con hijas y otros pecados muy graves”.¹¹ Para evitar los daños que se producían durante las borracheras, los bailes y las fiestas de los indígenas, el arzobispo ordenó que “no se consientan si no fuere un regocijo lícito de día, un día de fiesta en la tarde, y con templanza y delante el sacerdote y en ninguna manera de noche”.¹²

A partir de ese momento, las celebraciones de los indígenas fueron calificadas de ilícitas, si no se hacían con la autorización del doctrinero y de día. En el discurso del arzobispo, la noche es definida como el tiempo propicio para la realización de borracheras, mientras que el día lo era para el regocijo socialmente aceptado y supervisado por la autoridad dominante (Sullivan 1996: 40). La normativa de Zapata de Cárdenas reforzaba una bipolaridad cronológica en los pueblos de indios: el *tiempo lícito* (el día) para las celebraciones, en oposición al *tiempo ilícito* (la noche), que contribuyó a la erradicación de las prácticas ancestrales y propicia la introducción de un nuevo orden lúdico. Más que una distinción semántica, se trataba de un mecanismo de moralización del tiempo. Toda celebración que se hiciera de noche era clandestina y se debía ocultar para evitar los castigos previstos en la normativa. Durante el periodo colonial, el día y la noche no se percibían como elementos complementarios, sino más bien como antagónicos.

La incompatibilidad de las manifestaciones lúdicas y religiosas de los indígenas con las representaciones de la moral de los colonizadores ilustraba, según la visión del arzobispo, el estado de “barbarie” en el que se encontraba la población nativa. Desde el punto de vista teológico, estas mismas manifestaciones eran concebidas como obra del demonio y acarrearían necesariamente el castigo eterno. Para tratar de erradicarlas del espacio colonial, Zapata de Cárdenas ordenó al doctrinero inventarles algunos juegos lícitos [...] (Marín Tamayo 2014: 96).

¹¹ “Instrucción de Zapata de Cárdenas” (AGI, Audiencia de Santafé, L. 16, citado según Friede 1976: VII, 23).

¹² *Catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas*. BPRM, manuscrito II/2859, f. 266 v.

Las circunstancias hicieron que para los indígenas, la noche fuera un tiempo de resistencia, pues en ese momento, clandestinamente, tenían lugar muchas de sus celebraciones y prácticas prehispánicas. Así, la noche sirvió de manto para perpetuar los ritos de los ancestros y buscar el beneficio de los dioses.

3. EL CALENDARIO O EL TIEMPO MES POR MES

Más allá del esquema temporal cotidiano, el *Catecismo* de Zapata de Cárdenas introdujo en los espacios coloniales el calendario de uso general en todas las Indias. Se trataba del establecido por el papa Pablo III mediante la bula *Altitudo divini consilii* del 1º de junio de 1537,¹³ que redujo el calendario festivo para los indígenas que no vivían en pueblo de españoles a los domingos del año y doce solemnidades. Tal calendario había sido impuesto en 1556 por fray Juan de los Barrios, primer obispo del Nuevo Reino de Granada,¹⁴ y determinaba que las fiestas de precepto que los indígenas debían guardar eran las siguientes: “las fiestas de Nuestro Redentor, que son: la Circuncisión, la Pascua de Resurrección, Pentecostés y Navidad, los tres primeros días y la Pascua de Reyes, el día de la Ascensión. El día de Corpus Christi. Las fiestas de Nuestra Señora: Natividad, Anunciación, Purificación y Asunción, y el día de San Juan Bautista, conforme a la bula. La fiesta de los apóstoles San Pedro y San Pablo”.¹⁵

En el calendario de Pablo III el número de fiestas solemnes que los indígenas estaban obligados de respetar era inferior al número de fiestas establecidas para los españoles. Tal diferencia se explica porque los naturales de las Indias eran considerados nuevos en la fe. Según las constituciones del primer sínodo de Santafé, el papa Pablo III, se compadeció de la condición de los recién convertidos, a quienes había que tratar con suavidad y dulzura después de dejar el yugo de la idolatría en el que habían vivido.¹⁶ En ese caso, un número menor de fiestas obligatorias era, en términos eclesiásticos, un peso de menos para los nuevos en la fe.

Además de promulgar las fiestas, Zapata de Cárdenas aceptó que los indígenas trabajaran para sí los días de fiesta que debían guardar los españoles, y de los cuales ellos estaban dispensados. Antes que nada, la medida buscaba darles descanso a los indígenas del trabajo y del servicio para los encomenderos en esos días y, en segundo lugar, permitía que trabajaran en sus propias sementeras y otras actividades para su sustento.

¹³ *Catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas*. BPRM, manuscrito II/2859, f. 333 v.

¹⁴ “Constituciones del primer sínodo de Santafé”, Título primero, capítulo 4º, nº 26 (cit. según Romero 1960: 472).

¹⁵ *Catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas*. BPRM, manuscrito II/2859, f. 333 r. La fiesta de San Juan Bautista fue añadida por Zapata de Cárdenas al calendario; ni la bula de Pablo III ni el primer sínodo de Santafé dan cuenta de ella. Así, las fiestas de guardar de los indígenas eran trece y no doce, como lo estipula la bula.

¹⁶ “Constituciones del primer sínodo de Santafé”, Título primero, capítulo 4º, nº 26 (cit. según Romero 1960: 472).

La declaración del obispo fue una réplica a lo que el arzobispo de Lima, el dominico fray Jerónimo de Loaiza, había prescrito en la *Instrucción sobre el orden que se ha de observar en la doctrina de los naturales* (1545) (Sues 2002: 255). La prescripción del arzobispo iba mucho más lejos y prohibía que en dichas fiestas los indígenas trabajaran para los encomenderos. Se trataba de una prohibición formal pero no absoluta, pues Zapata de Cárdenas aceptaba el trabajo de los indígenas para los encomenderos en esos días, solo si él los autorizaba mediante una licencia *in scriptis* en la que estuvieran señalados los días de fiesta en los que tenían autorización para llevar a cabo tal labor.¹⁷ La disposición coincidía con lo que veinte años atrás había establecido el primer concilio mexicano (1555).¹⁸ Una vez más, el arzobispo demostraba que, como máxima autoridad eclesiástica de la región, era a él a quien correspondía velar por el cumplimiento de lo dispuesto en la bula papal y que mediante las disposiciones de su *Catecismo* obligaba que se respetara en todo el territorio de su diócesis.

El calendario litúrgico para los indígenas fue completado con otra serie de disposiciones concernientes a la celebración de los sacramentos, los ayunos y las ofrendas. Siguiendo los decretos del Concilio de Trento, el arzobispo del Nuevo Reino de Granada estableció normas y señaló los tiempos para la recepción de los sacramentos. Así, ordenó que hubiera bautismos solemnes tanto el día de la Pascua de Resurrección como el de la Pascua del Espíritu Santo.¹⁹ Si bien a la celebración del sacramento de la confirmación se le daba una gran importancia, no se le atribuyó una fecha en particular, aunque la más propicia era la Pascua de Pentecostés, pues la celebración dependía de las visitas del arzobispo o sus delegados con licencia para confirmar.²⁰ Para confesarse, los indígenas tenían el periodo comprendido entre la septuagésima (novenio domingo antes de la Pascua o tercero antes de Cuaresma) y el día del Corpus Christi.²¹ Por otra parte, el matrimonio se prohibía entre el primer Domingo de Adviento y el día de la fiesta de la Epifanía, y desde el Miércoles de Ceniza hasta la octava de la Pascua de Resurrección, tal como lo habían propuesto los decretos del Concilio de Trento.²² Además del tiempo de recepción de los sacramentos, se reglamentó el de los ayunos. Los indígenas debían ayunar la vigilia de Natividad, la vigilia de la Resurrección y todos los viernes de la Cuaresma.²³ El conjunto de estas disposiciones se completó con la prescripción a los indígenas de hacer ofrendas, como los frutos de la tierra, todos los domingos y días de fiesta, el día de Todos los Santos y el Jueves y Viernes Santo.²⁴

El ritmo determinado por el calendario litúrgico como instrumento de ordenación del tiempo tuvo una doble repercusión en la población indígena. De un lado, el

¹⁷ *Catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas*. BPRM, manuscrito II/2859, f. 333 v.

¹⁸ *Concilios provinciales primero y segundo celebrados en la muy noble y muy leal ciudad de México* (1769: 69).

¹⁹ *Catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas*. BPRM, manuscrito II/2859, f. 286 r.

²⁰ *Catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas*. BPRM, manuscrito II/2859, f. 286 v.

²¹ *Catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas*. BPRM, manuscrito II/2859, f. 311 r.

²² *Catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas*. BPRM, manuscrito II/2859, f. 333 v.

²³ *Catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas*. BPRM, manuscrito II/2859, f. 333 v.

²⁴ *Catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas*. BPRM, manuscrito II/2859, f. 335 r.

sentido y la representación que se le daba al tiempo cambió, dado que la concepción lineal se impuso a la visión cíclica propia de los indígenas; y, de otro, hubo una incidencia directa en el comportamiento social de estos en los espacios coloniales. Por ejemplo, la prohibición de los matrimonios en ciertas épocas del año creó momentos propicios para la procreación y para los nacimientos. Según dicho calendario, las nupcias serían bien vistas y aceptadas socialmente en los periodos autorizados por las autoridades eclesiásticas. De otra parte, el ayuno debió tener un gran impacto en el comportamiento sexual y en la tasa de nacimientos, que seguramente fue cada vez menor, pues en general durante los periodos de ayuno los doctrineros predicaron la abstinencia sexual (Montoya 2013: 99-117). Como los indígenas fueron obligados a confesarse una vez por año, la celebración de este sacramento contribuyó a la difusión de los modelos de vida y de comportamiento predicados por la Iglesia, pues la confesión era, entre otras cosas, un mecanismo de control social en manos de esta institución (Marín Tamayo 2012: 15). Así percibido, el calendario propuesto por Zapata de Cárdenas fue un instrumento que contribuyó a la construcción de la identidad católica de los indígenas de su jurisdicción eclesiástica, que da cuenta del ritmo de la actividad colectiva a la vez que tenía por función asegurar su regularidad; como lo plantea Durkheim: “Las divisiones en días, semanas, meses, años, etc. corresponden a la periodicidad de los ritos, de las fiestas y de las ceremonias públicas” (1960: 15). Entonces, el calendario no mide el tiempo, sino que sincroniza una serie de hechos que aparecen en la línea del tiempo.

En términos de Cornelius Castoriadis, el tiempo social es igualmente imaginario, y nunca se instituye como un medio puro y neutro: “El tiempo siempre está dotado de significación. El tiempo imaginario es el tiempo significativo y el tiempo de la significación. Esto se pone de manifiesto con la significatividad de las escansiones impuestas al tiempo calendario (recurrencia de momentos privilegiados: fiestas, rituales, aniversario, etc.)” (2008: 185). Mediante la imposición del calendario de Pablo III a través de lo prescrito en su *Catecismo*, Zapata de Cárdenas se convierte en un artesano clave de la construcción del tiempo social en los pueblos de indios. Así, la celebración de las fiestas privilegiadas por el arzobispo en el calendario permitía a los indígenas avanzar en el conocimiento de los fundamentos de la fe católica. Como señala Lyotard, el tiempo deja de ser una simple línea para convertirse en una “red de intencionalidades” (en González Echavarría 2003: 122). Los cambios sociales logrados por Zapata de Cárdenas se debieron, pues, a la introducción e imposición de un nuevo tiempo social e históricamente construido.

Si bien el calendario de los indígenas que habitaban el altiplano cundiboyacense de la actual Colombia estaba vinculado a los ritmos cíclicos de la naturaleza, el calendario de los católicos no escapó a ello. La diferencia entre unos y otros no está en el instrumento, el calendario, que en ambos casos expresa ritmos cíclicos, sino en la conceptualización del tiempo. El concepto cristiano del tiempo impone la visión teleológica de la historia, la cual tiene su inicio en la Creación y su culmen en el Juicio Final, momento en el que el Hijo de Dios vendría “a pedir cuenta a todos los hombres del cuidado o

descuido que tuvieron en guardar la ley”.²⁵ Esta conceptualización del tiempo y de la historia se aleja de la concepción cíclica, pues su finalidad, la salvación del alma, se construye aquí y ahora para continuar viviendo, después de la muerte, en un espacio y en un tiempo metahistórico del que no se retorna jamás. “Así, aunque la naturaleza se rige por ciclos repetitivos y continuos, el hombre los significa, los reordena y les da un sentido específico, construyendo tiempos y espacios sociales diferentes a los ciclos naturales” (Aguado/Portal 1991: 39). Si tanto indígenas como cristianos han utilizado los ciclos naturales en un primer momento como punto de partida, las conceptualizaciones del tiempo han sido diferentes.

4. LOS REGISTROS CRONOLÓGICOS

Una de las principales medidas para controlar a la población indígena en los pueblos de indios fue la exigencia de registros cronológicos. Particularmente los decretos del Concilio de Trento obligaban a los clérigos a llevar registros de bautismos, matrimonios y defunciones.²⁶ En el Nuevo Reino de Granada, Zapata de Cárdenas solicitó a los doctrineros tener ese tipo de anotaciones para saber quiénes y cuántos eran los cristianos que habitaban cada doctrina o pueblo de indios.²⁷ Según Nowack, se trataba de instrumentos eclesiásticos para luchar contra el espíritu de la Reforma protestante, pues con ello se podía determinar con certeza quién era católico y quién no lo era (2013: 91). La exigencia de registros da crédito a la visión lineal del tiempo propia del colonizador católico, quien ve en el bautismo el inicio de una nueva vida que se termina con la muerte, y que a su vez engendra una nueva vida en un tiempo metafísico que escapa a lo lineal, donde no hay ni pasado ni futuro; en este momento el tiempo deja de ser lo que es para convertirse en eternidad. Más que el tiempo del viaje que conduce del nacimiento a la muerte, es el tiempo del viaje que conduce del bautismo al encuentro definitivo con Cristo, que es el primero y el último, el principio y el fin.

Los registros cronológicos tuvieron otros impactos importantes en la cotidianidad de los pueblos de indios. Particularmente, los de bautismos contribuyeron, entre otras cosas, a la desaparición paulatina de la onomástica muisca, pues a todo bautizando se le debía atribuir el nombre de un santo.²⁸ Por tanto, un indígena bautizado era un indígena registrado como cristiano con un nombre asociado a la tradición católica. Como lo destaca José Antonio Ballesteros Díez, “la asignación del nombre como identificativo de una persona no es una mera cuestión lingüística, o la expresión de un sistema simbólico, sino un hecho social bastante complejo que, en gran medida, respondía a una

²⁵ *Catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas*. BPRM, manuscrito II/2859, f. 331 v.

²⁶ *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*. “Decretos sobre la reforma sobre el matrimonio”. Sesión XXIV, capítulos 1 y 2 (1564: 303-305).

²⁷ *Catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas*. BPRM, manuscrito II/2859, f. 265 v., 286 v. y 337 r.

²⁸ *Catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas*. BPRM, manuscrito II/2859, f. 265 v.

mentalidad” (2004: 30). Desde esta perspectiva, el bautismo es concebido como un marcador social que inscribe social y culturalmente el sujeto en la historia del cristianismo. De hecho, y en esto coincido con Iván Darío Vargas, este tipo de marcadores contribuyó a la construcción de la identidad del indígena colonial, que debía ser un *novohispano*: ladino y cristiano (2013: 299, 306).²⁹

Siguiendo el espíritu de los decretos del Concilio de Trento,³⁰ en la América española la inscripción del indígena en los registros de las parroquias o doctrinas de indios era sinónimo de control y de inserción de la población indígena en la sociedad colonial. De esta manera, la administración de los sacramentos y la anotación de estos en los libros de la parroquia o doctrina de indios ocupa una plaza de privilegio en la construcción de la identidad cristiana, aun cuando el cristianismo en el siglo XVI, como lo afirma Mercedes López, no logró consolidar una red de creencias y prácticas lo suficientemente fuerte para que pudiera explicar y dar sentido a los sucesos cotidianos, las cosechas, los nacimientos, las uniones y las muertes (2001: 157).

En el nacimiento de la sociedad colonial, el colonizador no renunció a la cronología lineal, puesto que esta le permitía fechar una secuencia de hechos y, así, hacer inteligible el mundo como sucesión, cosa que escapaba a los indígenas por su representación del tiempo y sus relaciones con él. Pero, como lo advierte Valencia García, “dicha secuencia, aunque necesaria, no es suficiente. La cronología tiene que ser, entonces, reconstruida en el campo más amplio de las relaciones entre los modos temporales, pues es allí donde esos hechos adquieren el estatuto de su propia historicidad; esto es, se convierten en hechos históricos” (2007: 192). Así, bautismos, confirmaciones, confesiones, matrimonios y decesos, más que registros, son hechos históricos que marcan la inserción de la población indígena en la sociedad colonial.

5. EL TIEMPO METAFÍSICO

Incompleta sería esta reflexión si no abordara el tiempo metafísico, pues, como lo propuso Valencia García, en la perspectiva histórico-antropológica, el origen del tiempo radica en la conciencia de finitud: “querámoslo o no, estamos marcados por las ideas de infinitud, eternidad y trascendencia” (2007: 222). Desde que los neandertales comenzaron a enterrar intencionalmente a sus muertos (Pettitt 2002: 1), una nueva concepción del tiempo, la del tiempo metafísico, comenzó a hacer su propio camino. En el caso del hombre moderno, la ceremonia de entierro de un semejante será el preludio de la transformación del “*homo sapiens sapiens* en *homo metaphysicus* o *religiosus*. [...] En efecto, en una retrospectiva histórica el Tiempo aparece como la primera y mayor

²⁹ Vargas Roncancio (2013) deja constancia de que todos los testadores de los testamentos de su estudio tienen nombres latino-cristianos.

³⁰ *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*. “Decretos sobre la reforma sobre el matrimonio”. Sesión XXIV, capítulos 4 y 13 (1564: 322, 337).

preocupación de una especie, el *homo sapiens*, que es la única sobre el planeta que sabe que va a morir” (Valencia García 2007: 222). Es este un saber esencialmente social, como lo subraya Castoriadis (2008: 184).

La presencia de un tiempo metafísico en el *Catecismo* de Zapata de Cárdenas es apenas perceptible, pero vale la pena considerarla por el impacto que pudo haber tenido en la cotidianidad de los pueblos de indios. La noción aparece a través de la exigencia hecha a los indígenas de realizar un testamento antes de morir. En su *Catecismo*, el arzobispo prescribe que “el sacerdote después de haber confesado al enfermo, haga una memoria e inventario ante el alcalde del pueblo de los bienes que tiene muebles y raíces, y esta valga por testamento. Y advertirlos ha de la obligación que tiene a dejar sus bienes a sus hijos y mujer; y que haga algún bien por su ánima”.³¹

El arzobispo deja ver claramente la existencia de otro tiempo en el cual la persona entra luego de la muerte. Se trata de la eternidad, que escapa a los límites de la secuencia cronológica de pasado, presente y futuro; la suerte de la persona en dicho tiempo depende de su comportamiento durante su vida histórica. En otras palabras, la condición de la persona en el más allá está subordinada a su conducta moral durante su vida. Pero llevar una vida moralmente irreprochable era bastante difícil pues, por su naturaleza, el ser humano puede optar o no por hacer el mal, y al hacer el mal compromete su salvación. Es por ello que se debía trabajar constantemente para evitar la condenación eterna. En el discurso de la Iglesia católica de la época, salvar el alma no era simplemente una cosa de fe, como lo sostenían los reformadores, sino también de voluntad, como lo estipularon los padres conciliares.³²

Ante la dificultad de escapar de las penas del infierno, el cristiano acude a los medios creados por la Iglesia para intentar salvar su alma. Entre dichos instrumentos, el arzobispo optó por los testamentos. Así, el indígena que legaba parte de sus bienes a la Iglesia podía salvar su alma, o al menos aliviar los sufrimientos de esta en el más allá. La idea de Zapata de Cárdenas se inscribe dentro del espíritu de la Contrarreforma, que buscaba consolidar el poder de la Iglesia sobre los fieles, haciéndoles comprender que esta era una madre bondadosa que acoge al pecador y lo pone en contacto con el Creador.³³ En la medida en que el cristiano legaba y favorecía las actividades de la Iglesia, se alejaba de los tormentos del infierno y del purgatorio.

La importancia dada al testamento fue tal que la quinta parte de los bienes de un difunto pasaban automáticamente a la Iglesia si este moría sin dejar testamento.³⁴ Así, el acto de testar, y en ello coincidimos con Astrid Guiovanne Rojas Vargas, no es solo “una convención notarial, sino un acto religioso, última oportunidad de salvar el alma para la vida eterna” (2005: 187). El individuo, consciente de que no es eterno, enfrenta la muerte y prepara su destino en el más allá. Según la tesis de Rojas Vargas, dicho acto

³¹ *Catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas*. BPRM, manuscrito II/2859, f. 336 v.

³² *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*. “De la justificación”. Sesión VI, canon 9 (1564: 77).

³³ *Catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas*. BPRM, manuscrito II/2859, f. 335 r.

³⁴ *Catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas*. BPRM, manuscrito II/2859, f. 336 v.

es liberador en la medida en que permite al testador liberarse de secretos y sentimientos mantenidos ocultos durante la vida. La importancia religiosa del testamento es tal que aún los más pobres, y tanto hombres como mujeres, lo hacen, pues el fin último de esta acción es la salvación del alma.

La conciencia de la finitud fue particularmente modelada por los cristianos sobre la base del concepto de resurrección, presente en la cultura judía un poco antes del inicio de la era cristiana. En efecto, la posición del arzobispo tenía como punto de partida la teología de la resurrección, la cual considera que luego de la muerte todo cristiano resucita a la manera de Jesucristo, el mismo que vendrá, al final de los tiempos, a juzgar a los vivos y a los muertos.³⁵

La antropología y la escatología católica revelan dos dimensiones diferentes del tiempo, separadas por el Juicio Final, que indica el desenlace de la primera y el inicio de la segunda. Se trata del *cronos* y del *kairos*. Para los cristianos, el *cronos* representa el tiempo lineal y cuantitativo que comienza con la Creación y se termina con el Juicio Final, y, para cada individuo, comienza con el nacimiento y termina con la muerte; tiempo cósmico que parte del presente, se hace pasado y da lugar al futuro, del cual dispone el cristiano para abrazar la fe católica, para que demuestre su compromiso con la doctrina y la ley cristiana. Al contrario, el *kairos* es un tiempo cualitativo, el de la plenitud, que no está sometido a la sucesión irreversible del antes, el ahora y el después; es un estado de eternidad, el cual no se presenta del mismo modo para todos los cristianos. Los que no han creído en la doctrina cristiana ni han actuado en la vida según los principios morales de esta, deberán vivir eternamente los tormentos del infierno, mientras que los que creyeron en la doctrina cristiana e hicieron lo que la ley de Dios manda, vivirán eternamente en el cielo, donde gozarán de gloria y bienaventuranza.

En la concepción cristiana del tiempo, el *cronos* y el *kairos*, aunque diferentes, están profundamente unidos. La situación cualitativa final del cristiano depende de la manera como haya vivido. Es por ello que la predicación misionera enfatiza el valor del segundo, pues el *kairos* es definitivo. Si en la perspectiva del *cronos* los indígenas utilizaron los testamentos para evitar conflictos entre los posibles herederos y proteger a sus familiares más necesitados, sobre el plano del *kairos* lo hicieron por la necesidad de salvar su propia alma. Así, como lo señala Sandra Turbay Ceballos, en los testamentos de los indígenas de Santafé se acostumbraba dejar una pequeña limosna para los cofrades; la autora añade que “los más religiosos dejan sus bienes a la Iglesia, fundan capellanías y nombran el capellán que habrá de percibir la renta de los bienes que la conforman o simplemente dejan dinero para pagar un número determinado de misas por su alma” (2012: 58). La situación económica del testador se vio reflejada en el legado que dejaba a la Iglesia, literalmente para comprar la salvación de su alma. La representación del tiempo metafísico impuesta al indígena colonial por la Iglesia católica no solo era un instrumento para cambiar su condición en el más allá, sino un instrumento económico de fuerte impacto en la economía de las comunidades locales. A través del testamento,

³⁵ *Catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas*. BPRM, manuscrito II/2859, f. 332 r.

“los bienes temporales eran rehabilitados y se obtenía la seguridad de los bienes eternos, gracias al espacio dado a los legados y obras pías que se disponían en ellos” (Rojas Vargas 2005: 191). Así comprendido, el testamento fue una herramienta importante para configurar la identidad cristiana del indígena colonial.

CONSIDERACIONES FINALES

Si bien el ordenamiento espacial de los territorios coloniales buscaba la separación entre los españoles y los indígenas, el del tiempo introdujo bipolaridades importantes que oponían el tiempo sagrado al profano. El primero, que servía de referencia a los demás, fue establecido, defendido y mantenido por las autoridades eclesiásticas que debieron enfrentarse constantemente a los encomenderos, quienes defendían el tiempo profano como momento de producción y de servicio. La construcción social del tiempo en los espacios coloniales contribuyó a la división de los roles en la sociedad colonial. De un lado, la Iglesia, con su poder y autoridad, intentó pautar los tiempos en los pueblos de indios e imponer castigos a quienes no se ajustaran a las medidas establecidas; y, del otro, los encomenderos que buscaban maximizar la producción con la mano de obra de la que disponían para acumular riquezas.

Pero la representación del tiempo no solo definió roles sociales, sino que también introdujo nuevas bipolaridades temporales que hicieron posible la existencia de momentos lícitos para ciertas actividades e ilícitos para otras. Fundamentalmente, las actividades nocturnas, propias de los indígenas, fueron condenadas moralmente por el colonizador porque en ella tenían lugar todo tipo de prácticas que iban en contra de los principios de la moral cristiana. Por su parte, las actividades diurnas vigiladas por el doctrinero fueron socialmente aceptadas. Esta bipolaridad llevó a la población indígena al desarrollo de nuevas técnicas de resistencia cultural que de alguna manera disminuyeron el ritmo de la colonización, sin jamás poder detenerlo. Estos elementos sirven de referente para afirmar que el tiempo, como lo subrayaron José Carlos Aguado y María Ana Portal, tanto en su concepción como en su representación, es una evidencia ideológica sobre la cual la cultura modula e incorpora a los individuos que la integran, e imprime un sentido social a sus prácticas cotidianas (1991: 31). En otras palabras, el tiempo y su representación son evidencias ideológicas de la sociedad colonial.

Como instrumento de evangelización, el *Catecismo* de Zapata de Cárdenas ordenó la vida en las doctrinas de indios desde el rito y la instrucción religiosa. En ese orden de ideas, la instauración de una temporalidad de base religiosa era de suma importancia, pues permitía solidificar la implantación del cristianismo en el Nuevo Reino de Granada. Así comprendida, la temporalidad cumplía dos funciones: favorecer la piedad y la instrucción y marcar los ritmos en la vida en las doctrinas o pueblos de indios.

Más allá de la segmentación del tiempo, la propuesta de Zapata de Cárdenas tuvo un impacto en la disciplina de los eclesiásticos que, en lo sucesivo, debían consagrar todo el tiempo posible al cumplimiento de sus deberes, que emanaban de su misión

pastoral. Más aún, el establecimiento de la visión cristiana de la temporalidad fue un mecanismo de poder político que buscaba el reconocimiento y la consolidación del obispo como primera autoridad eclesiástica de la región. Como se puede deducir del análisis, la temporalidad entendida como construcción es una creación social que refleja en gran medida la sociedad que la modela. La estructura temporal, es decir, el tiempo organizado por la autoridad dominante para modelar comportamientos sociales de los dominados, depende en gran medida de los medios e instrumentos utilizados por dicha autoridad para ordenar el tiempo y perpetuar el dominio. Con la imposición de una temporalidad de base cristiana a los indígenas que habitaban el Nuevo Reino de Granada, la autoridad eclesiástica demostró “su capacidad para orientar y dar sentido al conjunto de las prácticas sociales, es decir, a su capacidad de dirigir al conjunto de la sociedad” (Aguado/Portal 1991: 38).

Dentro del establecimiento de una temporalidad de base cristiana en los espacios coloniales, el calendario fue uno de los fundamentos sobre los cuales se construyeron las representaciones del tiempo. Pero no solo contribuyó a un cambio en este sentido, sino que también ejerció una real influencia sobre la vida cotidiana en las doctrinas de indios, lo que permite, en parte, conocer la sociedad colonial. El calendario apareció en el espacio colonial como un instrumento “de regulación de los ritmos de interacción social, de dinamismo demográfico, de representación ritual, en un escenario urbano que permitió la integración pero también vigiló la segregación de los componentes de la sociedad” (Montoya 2013: 107). Fue la herramienta de toda toma de control institucional sobre el tiempo. La distribución temporalizada y cíclica de un sistema ritual permite legitimar el poder a la institución que lo controla y lo administra, hasta fijarlo en la cotidianidad (Hubert 2000: 195). En términos de Castoriadis, “es el tiempo calendario el que establece jalones y duraciones comunes y públicos y que, a grandes rasgos, puede ser medido; se caracteriza esencialmente por la repetición, la recurrencia y la equivalencia” (2008: 185). Transformando la cotidianidad en las doctrinas o pueblos de indios, la autoridad eclesiástica legitimaba su poder.

Queda claro que el *Catecismo* de fray Luis Zapata de Cárdenas como documento se constituyó en la piedra angular para la construcción de la temporalidad de base cristiana en la diócesis que le fue encomendada. Siguiendo a Norbert Elias, se trata de una invención a partir de un largo proceso de acumulación de saberes que el arzobispo, como sujeto sociocultural, había heredado de la sociedad europea del siglo XVI. Pero, más allá, el arzobispo, con su discurso y las formas en que pautó el tiempo, contribuyó a la construcción social de la temporalidad. El tiempo colonial existe porque hubo hombres como Zapata de Cárdenas que contribuyeron a su institucionalización. Expresado de manera sintética y a la manera de Valencia García: “todo tiempo es humano e histórico y, como tal, una invención socialmente construida” (2007: 85). En palabras de Norbert Elias, “una síntesis simbólica de altísimo nivel de abstracción” (1989: 147).

La importancia del tiempo en la construcción de la identidad del indígena colonial nos lleva no solamente al ámbito de lo simbólico, sino también al de la disciplina social. La división del día en segmentos según las horas canónicas y el calendario li-

túrgico de Pablo III impusieron comportamientos sociales que introdujeron cambios importantes en los modelos de comportamiento moral y religioso de los indígenas del Nuevo Reino de Granada, además de influenciar sus procesos sociales y culturales. Ir a la misa, presentarse a la enseñanza de la doctrina, desplazarse a trabajar, volver para el rezo de vísperas, rezar la oración y descansar los domingos y días de fiesta solemne contribuyeron a disciplinar no solamente a los indígenas, sino también a los doctri-neros y a los encomenderos.

Concluamos diciendo que el análisis que se ha hecho nos ha permitido conocer mejor la sociedad colonial de finales del siglo XVI en el Nuevo Reino de Granada, ya que para entender una sociedad es necesario hacer un esfuerzo por comprender su visión del tiempo, como lo advierten Niklas Schulze y Peter C. Kroefges (2013: 18). En otras palabras, el *Catecismo* de Zapata de Cárdenas es una clave de inteligibilidad de la sociedad colonial del siglo XVI en dicho reino.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguado, José Carlos/Portal, María Ana (1991): "Tiempo, espacio e identidad social". En: *Alteridades* 1, 2, pp. 31-41.
- Ballesteros Díez, José Antonio (2004): "Onomástica y mentalidades en el siglo XVI". En: *Historia Moderna*, 17, pp. 27-57.
- Brodeur, Raymond (dir.) (1990): *Les catéchismes au Québec 1702-1963*. Sainte-Foy/Paris: Les Presses de l'Université Laval/Éditions du CNRS.
- Castoriadis, Cornelius (2008): *El mundo fragmentado*. La Plata: Terramar.
- Concilios provinciales primero y segundo celebrados en la muy noble y muy leal ciudad de México* (1769). México: Imprenta del Superior Gobierno de el Br. D. Joseph de Hogal.
- Durkheim, Émile (1960): *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France.
- Elias, Norbert (1989): *Sobre el tiempo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Friede, Juan (1976): *Fuentes documentales para la historia del Nuevo Reino de Granada*, t. VII. Bogotá: Biblioteca del Banco Popular.
- González Echavarría, Aurora (2003): *Crítica de la singularidad cultural*. Barcelona/Ciudad de México: Anthropos/Universidad Nacional Autónoma de México.
- Hubert, Ollivier (2000): *Sur la terre comme au ciel. La gestion des rites par l'Église catholique du Québec*. Sainte-Foy: Les Presses de l'Université Laval.
- Izquierdo Peña, Manuel Arturo (2008): *The Muisca Calendar: An Approximation to the Timekeeping System of the Ancient Native People of the Northeastern Andes of Colombia*. Tesis de maestría, Departamento de Antropología, Facultad de Estudios Superiores, Université de Montréal.
- Legoff, Jacques/Schmitt, Jean-Claude (eds.) (2003): *Diccionario razonado del Occidente medieval*. Madrid: Akal.
- López, Mercedes (2001): *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar. La cristianización de las comunidades muisca durante el siglo XVI*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Marcus, George E. (1998): *Ethnography through Thick & Thin*. Princeton: Princeton University Press.

- Marín Tamayo, John Jairo (2008): *La construcción de una nueva identidad en los indígenas del Nuevo Reino de Granada: la producción del Catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas (1576)*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- (2010): “El discurso normativo ‘sobre’ y ‘para’ las *doctrinas de indios*: la construcción de la identidad católica en el indígena colonial del Nuevo Reino de Granada (1556-1606)”. En: *Antíteses* 3, 5, pp. 71-94.
- (2012): “Disciplina y disciplinamiento social en el *Catecismo* de fray Luis Zapata de Cárdenas”. En: *Tiempos Modernos*, 25, 2, pp. 1-22.
- (2014): “Deconstrucción religiosa y resistencia de los muisca durante el ministerio pastoral de fray Luis Zapata de Cárdenas (1573-1590)”. En: Cordero, María del Carmen/Guevara, María Victoria (coords.): *Pluralidad cultural en las Américas*. Sevilla: Ybris, pp. 77-102.
- Montoya, Ramón Alejandro (2013): “Colonización del tiempo y la vida cotidiana en un poblado de frontera mexicano”. En: *Indiana*, 30, pp. 99-117.
- Navarrete, María Cristina (1978): “Entre Kronos y Calendas: aproximaciones al concepto de tiempo de grupos negros en la Colonia (Cartagena de Indias)”. En: *Revista América Negra*, 10, pp. 85-98.
- Nowack, Kerstin (2013): “Measuring the Passage of Time in Inca and Early Spanish Peru”. En: *Indiana*, 30, pp. 77-98.
- Pettitt, Paul (2002): “The Neanderthal Dead: Exploring Mortuary Variability in Middle Paleolithic Eurasia”. En: *Before Farming*, 1, pp. 1-19.
- Plongeron, Bernard (1986): “Premier bilan pour de nouvelles approches méthodologiques”. En: Brodeur, Raymond/Rouleau, Jean-Paul (dirs.): *Une inconnue de l'histoire de la culture. La production des catéchismes en Amérique française*. Sainte-Foy: Éditions Anne Sigier, pp. 425-448.
- Rodríguez, Pablo (2002): *Testamentos indígenas de Santafé de Bogotá: siglos XVI-XVII*. Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá.
- Rojas Vargas, Astrid Guiovanna (2005): “La paz interior. El testar como acto liberador. Siglo XVII”. En: *Fronteras de la Historia*, 10, pp. 187-210.
- Romero, Mario Germán (1960): *Fray Juan de los Barrios y la evangelización del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia.
- El sacrosanto y ecuménico concilio de Trento (1564)*. Madrid: Imprenta Real. Traducción de Ignacio López de Ayala.
- Sánchez Domingo, Rafael (2012): “Las Leyes de Burgos de 1512 y la doctrina jurídica de la conquista”. En: *Revista Jurídica de Castilla y León*, 28, pp. 1-55.
- Schulze, Niklas/Kroefges, Peter C. (2013): “Ensayo introductorio: el tiempo en los estudios americanistas. Enfoques temáticos, conceptos y metodologías de análisis desde la perspectiva de la arqueología”. En: *Indiana*, 30, pp. 13-31.
- Silva Medina, Yesit Leonardo (2013): *Últimas y postrimeras voluntades: religiosidad, familia y bienes materiales en los testamentos indígenas de Tunja, siglos XVI y XVII*. Tesis de maestría, Departamento de Historia, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia.
- Simón, Pedro (1981): *Noticias históricas de la conquista de tierra firme en las Indias Occidentales*. Bogotá: Biblioteca Banco Popular.
- Sues, Paulo (2002): *La conquista espiritual de la América española. 2000 documentos. Siglo XVI*. Quito: Abya-Yala.
- Sullivan, John (1996): “La congregación como tecnología disciplinaria en el siglo XVI”. En: *Estudios de Historia Novahispana*, 16, 16, pp. 33-55.

- Turbay Ceballos, Sandra (2012): “Las familias indígenas de Santafé, Nuevo Reino de Granada, según los testamentos de los siglos XVI y XVII”. En: *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 39, 1, pp. 49-80.
- Valencia García, Guadalupe (2007): *Entre cronos y kairós: las formas del tiempo sociohistórico*. Barcelona/Ciudad de México: Anthropos/Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- Vargas Roncancio, Iván Darío (2013): “En torno a la construcción de la identidad indígena a través del discurso jurídico colonial: testamentos indígenas del siglo XVI y XVII en Santa Fe de Bogotá”. En: *Pensamiento Jurídico*, 22, pp. 293-332.
- Windus Astrid/Kroefges Peter (2013): “El ‘tiempo’ en Latinoamérica colonial. Aproximaciones interdisciplinarias a la historia de un concepto (trans-)cultural”. En: *Indiana*, 30, pp. 9-11.

Fecha de recepción: 29.08.2015

Versión reelaborada: 08.12.2016

Fecha de aceptación: 12.01.2017

| John Jairo Marín Tamayo Ph.D. profesor de la Facultad de Educación de la Laurentian University (Sudbury, Ontario). Se interesa por el estudio de los catecismos colombianos producidos durante la colonia. Entre sus publicaciones destacan el libro *La construcción de una nueva identidad en los indígenas del Nuevo Reino de Granada. La producción del catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas* (2008) y los artículos “Disciplina y disciplinamiento social en el *Catecismo* de fray Luis Zapata de Cárdenas (1576)” (*Tiempos Modernos*, 25, 2012); “El problema de la eficacia en la instrucción de los indígenas de la provincia de Cartagena de indias según los documentos de presentación de catecismo de fray Dionisio de Sanctis (1577)” (*Memorias*, 11, 26, 2015).