

**PUEBLOS DE INDIOS DE LA PROVINCIA DE PAMPLONA, 1600-1800:
DEMOGRAFÍA, CONFLICTOS ECONÓMICOS Y CRISTIANIZACIÓN**

LEONARDO FABIÁN GARCÍA RINCÓN

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
ESCUELA DE HISTORIA
MAESTRÍA EN HISTORIA
BUCARAMANGA**

2019

**PUEBLOS DE INDIOS DE LA PROVINCIA DE PAMPLONA, 1600-1800
DEMOGRAFÍA, CONFLICTOS ECONÓMICOS Y CRISTIANIZACIÓN**

LEONARDO FABIÁN GARCÍA RINCÓN

Trabajo de grado para optar por el título de Magíster en Historia

Director

WILLIAM ELVIS PLATA QUEZADA

Doctor en Historia

UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

ESCUELA DE HISTORIA

MAESTRÍA EN HISTORIA

BUCARAMANGA

2019

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer primeramente a mi familia por el apoyo incondicional que me ha dado a lo largo de mis estudios, en especial a mi madre. Expreso mi profunda gratitud al conjunto de los profesores de la Escuela de Historia de la Universidad que contribuyeron en mi proceso de formación durante el programa de Maestría: Juan Alberto Rueda Cardozo, Armando Martínez Garnica, Nectalí Ariza Ariza, Helwar Figueroa y Alfonso Antonio Fernandez Villa. También al profesor William Buendía Acevedo. Agradezco enormemente el apoyo y entrega que manifestó mi director de tesis, el profesor William Elvis Plata Quezada.

Manifiesto mi cordialidad al señor Anuar Romero Cabal, quien me acogió en su apartamento durante mis estadías en Bogotá. Mi sentimiento de gratitud enorme hacia Maria Lizeth Rodriguez Suarez, quien me ayudó en las etapas finales de la investigación al transcribir un número no menor de fuentes primarias. Finalmente, expreso agradecimientos al grupo de investigación Sagrado y Profano, quienes se tomaron la labor de leer y debatir mis escritos en varias ocasiones.

CONTENIDO

| | |
|---|-----|
| INTRODUCCIÓN | 15 |
| 1. LOS HOMBRES: CAMBIOS DEMOGRÁFICOS | 25 |
| 1.1. MAGNITUDES DEL DECLIVE | 26 |
| 1.1.1. Conquista, imposición de cargas laborales y enfermedades | 26 |
| 1.1.2. La desaparición de parcialidades: primer síntoma del declive | 35 |
| 1.1.3. Índices de relación entre población india tributaria y no tributaria..... | 37 |
| 1.1.4. Las curvas locales: segundo síntoma del declive. Posible sub-regionalización | 42 |
| 1.2. LAS ESTRUCTURAS DEMOGRÁFICAS | 51 |
| 1.2.1. Pirámides de población: indicios de desequilibrios locales periódicos..... | 51 |
| 1.2.2. Distribución de población masculina y femenina | 69 |
| 1.2.3. Distribución de población solitaria, con pareja y viuda..... | 72 |
| 1.2.4. Condición parental de los progenitores..... | 77 |
| 1.3. CONCLUSIONES PRELIMINARES..... | 83 |
| 2. EL TRABAJO Y LA TIERRA: CONFLICTOS ECONÓMICOS | 84 |
| 2.1. EL RÉGIMEN DE LA ENCOMIENDA | 87 |
| 2.1.1. Los servicios personales y los salarios | 87 |
| 2.1.2. Los castigos | 98 |
| 2.2. CARGAS LABORALES | 103 |
| 2.2.1. Hacendados, estancieros y mineros: los regímenes de conciertos y conducciones..... | 103 |
| 2.2.2. El tributo..... | 111 |

| | |
|---|-----|
| 2.3. LOS PROBLEMAS DE LA TIERRA | 116 |
| 2.3.1. Cercanía de los agregados y daños de los ganados | 116 |
| 2.3.2. Posesión y despojo de las tierras indias | 121 |
| 2.3.3. Arrendamientos y remates | 126 |
| 2.4. CONCLUSIONES PRELIMINARES..... | 131 |
| 3. LAS CREENCIAS: LA CRISTIANIZACIÓN A INDIOS Y AGREGADOS..... | 134 |
| 3.1. LA PROSCRIPCIÓN DE PRÁCTICAS MÁGICAS INDIAS | 137 |
| 3.1.1. El desterramiento de los “ídolos” y las “ceremonias” prehispánicas | 137 |
| 3.1.2. La embriaguez. De las “borracheras” a las fiestas católicas | 143 |
| 3.1.3. Las hechiceras y la Cacica de Silos..... | 149 |
| 3.2. LA EVANGELIZACIÓN DE LOS INDIOS..... | 155 |
| 3.2.1. De pueblos de repartimiento a pueblos de congregación | 155 |
| 3.2.2. Los obstáculos a la evangelización..... | 160 |
| 3.2.3. El pago a los doctrineros..... | 163 |
| 3.2.4. El tiempo de doctrina. Los sacramentos | 166 |
| 3.2.5. La construcción de iglesias doctrineras con ornamentos..... | 173 |
| 3.3. LA EVANGELIZACIÓN DE LOS AGREGADOS | 179 |
| 3.3.1. La reforma del Arzobispo Arias de Ugarte | 179 |
| 3.3.1. La cofradía como espacio de mestizaje y diferenciación | 180 |
| 3.4. CONCLUSIONES PRELIMINARES..... | 186 |
| 4. CONCLUSIONES | 188 |
| BIBLIOGRAFÍA..... | 194 |
| ANEXOS..... | 202 |

LISTA DE CUADROS

| | |
|--|-----|
| Cuadro 1. Índices de relación entre población tributaria y no tributaria de la Provincia de Pamplona..... | 40 |
| Cuadro 2. Población india de los Pueblos de indios y Reales de Minas de la Provincia de Pamplona | 43 |
| Cuadro 3. Distribución de la población por sexos en los Pueblos y Reales de Minas de la Provincia de Pamplona. Cifras netas y porcentajes | 69 |
| Cuadro 4. Hombres y mujeres solitarios(as), con pareja y viudos(as) | 74 |
| Cuadro 5. Relación porcentual entre cantidad de trabajadores agrícolas –de las comunidades que más contribuían– y cantidad total de indios | 91 |
| Cuadro 6. Relación entre cantidad de trabajadores que contribuían en labores de ganadería y cantidad de cabezas de ganado | 95 |
| Cuadro 7. Información sobre los tiempos de doctrina que recibía las comunidades indias de la Provincia de Pamplona | 167 |

LISTA DE GRÁFICAS

| | |
|--|----|
| Gráfica 1. Evolución de los Pueblos de Cúcuta, Arboledas, Chinácota, Chopo, Labateca, Silos, Cúcota de Velasco y Cúcota de Suratá..... | 47 |
| Gráfica 2. Evolución de los Reales de Minas de Vetas, Montuosa y Bucaramanga, y los Pueblos de Guaca, Servitá y Carcasí..... | 48 |
| Gráfica 3. Evolución de la población india de la Provincia de Pamplona según los estudios históricos | 49 |
| Gráfica 4. Pirámide poblacional de Cúcota de Suratá, 1623 (3 parcialidades) | 53 |
| Gráfica 5. Pirámide poblacional de Chinácota, 1623 (3 parcialidades)..... | 54 |
| Gráfica 6. Pirámide poblacional de Chopo, 1623 (8 parcialidades) | 54 |
| Gráfica 7. Pirámide poblacional de Bucaramanga, 1623 (1 parcialidad) | 55 |
| Gráfica 8. Pirámide poblacional de Guaca, 1623 (1 parcialidad) | 55 |
| Gráfica 9. Pirámide poblacional de Arboledas, 1641 | 56 |
| Gráfica 10. Pirámide poblacional de Vetas, 1641 | 57 |
| Gráfica 11. Pirámide poblacional de Labateca, 1657..... | 57 |
| Gráfica 12. Pirámide poblacional de Cúcota de Velasco, 1657 | 58 |
| Gráfica 13. Pirámide poblacional de Vetas, 1657 | 58 |
| Gráfica 14. Pirámide poblacional de La Montuosa, 1657..... | 59 |
| Gráfica 15. Pirámide poblacional de Bucaramanga, 1657 | 59 |
| Gráfica 16. Pirámide poblacional de Labateca, 1758..... | 60 |
| Gráfica 17. Pirámide poblacional de Chinácota, 1758 | 61 |
| Gráfica 18. Pirámide poblacional de Chopo, 1758..... | 61 |
| Gráfica 19. Pirámide poblacional de Silos, 1758..... | 62 |

| | |
|---|----|
| Gráfica 20. Pirámide poblacional de Cécota de Velasco, 1758 | 62 |
| Gráfica 21. Pirámide poblacional de Servitá, 1758 | 63 |
| Gráfica 22. Pirámide poblacional de Carcasí, 1758 | 63 |
| Gráfica 23. Pirámide poblacional de Cúcuta, 1778 | 64 |
| Gráfica 24. Pirámide poblacional de Labateca, 1778..... | 64 |
| Gráfica 25. Pirámide poblacional de Cécota de Velasco, 1778 | 65 |
| Gráfica 26. Pirámide poblacional de Chinácota, 1778 | 65 |
| Gráfica 27. Pirámide poblacional de Cécota de Suratá, 1778 | 66 |
| Gráfica 28. Pirámide poblacional de Chopo, 1778..... | 66 |
| Gráfica 29. Pirámide poblacional de Servitá, 1778 | 67 |
| Gráfica 30. Pirámide poblacional de Guaca, 1778..... | 67 |
| Gráfica 31. Progenitores casados y solitarios-viudos, 1623 | 78 |
| Gráfica 32. Progenitores casados y solitarios-viudos, 1641 | 79 |
| Gráfica 33. Progenitores casados y solitarios-viudos, 1657 | 80 |
| Gráfica 34. Progenitores casados y solitarios-viudos, 1758 | 81 |
| Gráfica 35. Progenitores casados y solitarios-viudos, 1778 | 82 |

LISTA DE FIGURAS

| | |
|--|-----|
| Figura 1. Modelo de organización espacial de los pueblos de indios del valle de Bochalema en 1602..... | 157 |
| Figura 2. Modelo de organización espacial de los pueblos de indios cercanos al sitio de Leuta en 1602..... | 158 |
| Figura 3. Modelo de organización espacial de los pueblos de indios en 1623 | 160 |

LISTA DE ANEXOS

| | |
|---|-----|
| Anexo A. Cantidad de tributarios, reservados, ausentes y gentes según las visitas, por parcialidades..... | 202 |
| Anexo B. Cantidad de indios que tributaban en trabajos de agricultura..... | 209 |
| Anexo C. Cantidad de indios que tributaban en trabajos de ganadería | 213 |
| Anexo D. Pueblos de Cagua y Cucaraquesa en 1602 | 215 |
| Anexo E. Pueblos de Laberigua, Ocarena y Las Batatas en 1602 | 216 |
| Anexo F. Pueblo de Panaga en 1602 | 217 |
| Anexo G. Pueblo de Servitá, Balegra y Anaga en 1602 | 218 |

RESUMEN

TITULO: PUEBLOS DE INDIOS DE LA PROVINCIA DE PAMPLONA, 1600-1800: DEMOGRAFÍA, CONFLICTOS ECONÓMICOS Y CRISTIANIZACIÓN*

AUTOR: LEONARDO FABIÁN GARCÍA RINCÓN**

PALABRAS CLAVES: indios, Pamplona (Colombia), siglo XVII, siglo XVIII, declive demográfico, economía, evangelización

DESCRIPCIÓN:

Esta investigación procuró responder una pregunta: *¿por qué se extinguieron los pueblos de indios que existieron en los siglos XVII y XVIII en la Provincia de Pamplona y el Nuevo Reino de Granada?* Para esto se propuso un estudio de larga duración que subrayara la importancia histórica de estos pueblos. Así, la investigación tuvo tres Objetivos:

1. Puntualizar para cada pueblo la magnitud del declive demográfico, resaltando posibles factores causantes, consecuencias, semejanzas y diferencias entre escenarios locales, entornos sociales e inexactitudes de la información.
2. Describir la transición que hubo de la institución de la encomienda a diversos tipos de mita y formas libres de trabajo, sincrónico con la expropiación paulatina de las tierras de resguardo de las comunidades indias.
3. Señalar las directrices generales de la imposición del cristianismo católico en las comunidades indias y las posteriores mutaciones que atravesó el proyecto religioso –como la inclusión de los blancos y mestizos–.

La extinción de los pueblos de indios puede explicarse a partir de una serie de cambios sucesivos como fueron: el declive de la población india, alteraciones en las estructuras demográficas, transición del régimen laboral de la encomienda a la mita (conducciones a las minas y conciertos agrarios), expropiación paulatina de las tierras de resguardo por parte de blancos y mestizos, imposición del modelo de evangelización catequético en el que prevalecía la aculturación, y la inclusión de los blancos y mestizos (que residían en los alrededores de los pueblos) a la evangelización.

* Trabajo de investigación o Tesis

** Facultad de Ciencias Humanas. Maestría en Historia. Director: William Elvis Plata Quezada, doctor en Historia

ABSTRACT

TITLE: INDIAN VILLAGES OF THE PROVINCE OF PAMPLONA, 1600-1800: DEMOGRAPHY, ECONOMIC CONFLICTS AND CHRISTIANIZATION*

AUTHOR: LEONARDO FABIÁN GARCÍA RINCÓN***

KEYWORDS: Indians, Pamplona (Colombia), seventeenth century, eighteenth century, demographic decline, economy, evangelization

DESCRIPTION:

This research sought to answer a question: why did the Indian villages (which existed in the 17th and 18th centuries in the Province of Pamplona and the New Kingdom of Granada) become extinct? For this, a long-term study was proposed that would highlight the historical importance of these villages. Thus, this research had three Objectives:

1. To point out for each village magnitude of demographic decline, highlighting possible causal factors, consequences, similarities and differences between local scenarios, social environments and information inaccuracies.
2. To describe the transition that took place from encomienda institution to diverse types of mita and free forms of work, synchronic with gradual expropriation of the lands of the Indian communities.
3. To point out general guidelines for imposition of Catholic Christianity in Indian communities and the subsequent mutations that religious project went through, such as inclusion of whites and mestizos.

Extinction of Indian villages can be explained by a series of successive changes such as: decline of Indian population, alterations in demographic structures, transition from labor regime of encomienda to mita (conductions to mines and concerts agrarian), gradual expropriation of the lands by whites and mestizos, imposition of catechetical model evangelization in which acculturation prevailed, and inclusion of the whites and mestizos (who resided around the Indian villages) to evangelization.

* Research work or Thesis

** Faculty of Human Sciences. Master Degree in History. Director: William Elvis Plata Quezada, doctor in History

INTRODUCCIÓN

La desaparición de las comunidades indias¹ de durante la época de dominación española fue dramática. Así, un relato trágico caracterizó la introducción del Nuevo Mundo en la historia universal del Viejo: mientras algunas sociedades nativas fueron aniquiladas completamente por las huestes durante la Conquista, otras tuvieron que ver como su mundo social y simbólico se destruía lentamente con la llegada de los nuevos “pobladores”. Fue en ese contexto de destrucción de las comunidades

¹ Aquí se entiende por “indígenas” a las comunidades que viven en un contexto social y cultural tradicional, es decir, en un determinado modo de producción, organización política, sistemas de parentesco, normas, valores y creencias religiosas. Este concepto corresponde a una mirada antropológica moderna.

Por el contrario, cuando en la época estudiada se hablaba de “indios” se hacía referencia a individuos sujetos a una condición socio-jurídica en una sociedad de Antiguo Régimen, es decir, un determinado tipo de “vasallo” que tenía obligaciones y derechos propios de su estamento. Designaba entonces a los vasallos nativos de los “reinos” de las “Indias” puestos bajo la jurisdicción de la Corona de Castilla. El término sinónimo era “naturales”, el cual aludía a las personas nativas de un sitio donde estaba asentada una comunidad humana con jerarquía política; de modo que expresaba principalmente la sujeción o dependencia a algún “señor natural”. Por eso en el testamento de Isabel I de Castilla se señalaba la preeminencia de la reina como “Señora natural” ante sus súbditos; además se resaltaba “que cada Reyno tiene sus Leyes e usos e costumbres e se gobierna mejor por sus naturales”. Véase SUAREZ FERNÁNDEZ, Luis. Análisis del testamento de Isabel la Católica. En: *Cuadernos de historia moderna*. 1992, no. 13, p. 81-89. “Indio” y/o “natural” refiere así al sujeto registrado en los procesos administrativos de las visitas.

Aquí se utilizará el vocablo “comunidad” como sinónimo de “parcialidad”, que aparece en los registros históricos. La “parcialidad” era un conjunto de familias asentadas en un espacio específico que estaba bajo el “señorío” de algún “cacique” o “principal”; una vez se extinguieron las líneas de sucesión de éstos, pasaron a estar sujetas a un “capitán” o “gobernador” aclamado por la gente con la aceptación de los corregidores. Para dar a entender que una parcialidad se hallaba “agregada” a otra, se escribirán en adelante los dos nombres unidos por un guion; por ejemplo, “Tutepa-Bábega”.

nativas que surgió el proyecto regio de crear “pueblos de indios”. Este tenía claros objetivos políticos (consolidar la autoridad de la Corona y las instituciones indianas), socioeconómicos (disminuir las prerrogativas de los encomenderos, concentrar la fuerza laboral indígena, gestionar la producción agraria y minera), fiscales (establecer tasas de tributos y quintos) y religiosos (imponer la fe católica en los nativos mediante catequesis y facilitar la instauración de la jerarquía eclesiástica).

Bien se ha señalado que la legitimación de tal proyecto fue de tipo moral y religiosa. Los argumentos esgrimidos por fray Antonio de Montesinos, fray Bartolomé de Las Casas y otros religiosos durante la primera mitad del siglo XVI condujo a la Corona y sus juristas a plantear que era necesario separar a los nativos del desorden y la codicia de los europeos. Se afirmaba también que la conciencia del Rey católico se cargaba cuando no se procuraba la misión evangelizadora que justificaba el dominio sobre las Indias (la cual consistía en instruir en la “fe católica” y las “buenas costumbres” a las gentes que allí habitaban). Por tal motivo se planteó como imperioso la realización del proyecto regio. No obstante, los diversos conflictos de poder entre conquistadores, autoridades regias y eclesiásticos impidieron la creación de estos pueblos en el Nuevo Reino de Granada una vez establecida la Real Audiencia de Santa fe a mediados del siglo XVI².*

Las primeras iniciativas en este sentido datan de la visita del oidor Tomás López en 1559-1560. Pero sin duda alguna, la junta de autoridades regias y eclesiásticas de 1575 fue la que sentó las bases de la política de creación de pueblos de indios. Se tienen evidencias documentales de la aplicación de tal política de “congregación” de indios en pueblos en la Provincia de Pamplona desde las visitas de Melchor Vásquez Campuzano (1583), Alonso de Montalvo (1585) y Pedro de Sande

² MARTÍNEZ GARNICA, Armando. *El régimen del resguardo en Santander*. Bucaramanga: Gobernación de Santander, 1993, p. 10-15.

* Como sinónimos del concepto “pueblo de indio” se utilizarán las expresiones “asentamiento indio” y “poblado”.

(¿década de 1590?). Pero las visitas de mayor impacto fueron la del corregidor de la Provincia de Tunja Antonio Beltrán de Guevara de 1602 y la del oidor Juan Villabona Zubiaurre de 1623. En ésta última se “redujeron” los pueblos que perduraron hasta finales del siglo XVIII, después de la visita del fiscal de la audiencia Francisco Antonio Moreno y Escandón de 1778. Esta última se realizó con el propósito de extinguir la mayoría de pueblos de la provincia, y trasladar –de unos a otros– la exigua población indígena sobreviviente.

❖ **Formulación del problema. Objetivos, hipótesis y aspectos teóricos**

Cabe preguntar, *¿por qué se extinguieron los pueblos de indios en la Provincia de Pamplona y en todo el Nuevo Reino de Granada?* La historiografía de nuestro país ha señalado que en el transcurso de los siglos XVII y XVIII se produjeron diversos cambios demográficos y socioeconómicos, que habrían ocasionado un giro de la política de la Corona en relación a los pueblos de indios. En este sentido se ha señalado una lectura global de tal proceso. No obstante, puede afirmarse que, en cierta medida, falta señalar matices, semejanzas, diferencias y singularidades respecto a la crisis y disolución de los pueblos de indios. Por ello se ha propuesto un estudio de larga duración que permita dar cuenta de la importancia histórica que tuvieron estos pueblos, específicamente en la Provincia de Pamplona (que comprendía territorios al sur del actual Norte de Santander y nororiente de Santander).

La investigación propuesta procura suplir algunos aspectos de las lagunas existentes en la historiografía nacional y regional sobre los pueblos de indios. El balance historiográfico preliminar apunta a que no se han examinado atentamente los casos de disolución de los pueblos de las provincias nororientales del Nuevo Reino de Granada. Sencillamente se han aceptado los resultados de estudios anteriores aplicados a otras provincias (Santafé, Tunja, y en menor medida

Popayán), sin matizarse mucho las diferencias y similitudes. Se podría pensar que ha caído en desuso el preguntar por los cambios que habrían conducido a la disolución de los pueblos de indios, dando paso a las erecciones parroquiales. Tales cambios se han considerados obvios. Así, se justifica un estudio “regional” en el cual se maticen las diferencias y similitudes con el proceso general.

Frente al panorama que brindaban los estudios realizados surgían preguntas sobre cuestiones que no se habían puntualizado para el caso particular de la Provincia de Pamplona: ¿pueden señalarse semejanzas y diferencias importantes si se comparan las curvas locales de declive de la población india durante los siglos XVII y XVIII? ¿Cuáles fueron los factores que más afectaron la estabilidad de las estructuras demográficas de los pueblos? ¿Cómo fue la transición del régimen laboral de la encomienda a otras formas de exacción económica? ¿Cuáles fueron los modos mediante los cuales los blancos y mestizos pudieron acceder y expropiar paulatinamente las tierras de las comunidades indias? ¿Cuáles fueron las principales características del modelo de evangelización a los indios en pueblos? ¿Cómo participaban los blancos y mestizos en esa evangelización? ¿Qué rol desempeñaron las cofradías religiosas en el proceso de extinción de los indios?

En este sentido, los objetivos específicos que se plantearon en este trabajo fueron los siguientes:

1. Puntualizar, para los pueblos de indios de la Provincia de Pamplona, lo que se ha descrito como el declive demográfico, resaltando sus variaciones numéricas –sincrónicas y diacrónicas–, posibles factores causantes, consecuencias, semejanzas y diferencias entre escenarios locales, entornos sociales e inexactitudes de la información.
2. Describir algunas características de la transición que hubo de la institución de la encomienda a diversos tipos de mita y formas libres de trabajo, sincrónico con los procesos de acceso y expropiación paulatina de las tierras de resguardo de las comunidades indias.

3. Señalar las directrices generales de la imposición del cristianismo católico en las comunidades indias de la Provincia de Pamplona y los contextos de las posteriores mutaciones que atravesó el proyecto religioso –como la inclusión de los agregados blancos y mestizos–.

Las preguntas orientaban ya la perspectiva del presente trabajo. Nuestra hipótesis apunta a que, si bien los cambios demográficos y socioeconómicos fueron trascendentales en ese proceso de extinción de los pueblos de indios, no menos lo fueron las mutaciones en el adoctrinamiento religioso. Así, mientras se daba el proceso de desaparición física y cultural de las comunidades indias, la dislocación de sus estructuras sociodemográficas, la exacción de la fuerza laboral indígena para beneficiar a diversos individuos y el cercenamiento de las tierras de resguardo, al mismo tiempo se imponían nuevas nociones de lo sagrado, prácticas y actitudes religiosas a los indios, se permitía la administración de servicios espirituales a los blancos y mestizos que vivían en los alrededores de los pueblos, y se creaban y entraban en funcionamiento las cofradías como instituciones que reforzaba los objetivos del adoctrinamiento.

Desde este punto de vista, el trabajo que aquí se presentan se puede inscribir en la óptica de la historia social, pues se realizó como una lectura en tres estratos. Ya Georges Duby había expresado el deseo de estudiar la historia a partir del examen de las bases materiales y las creencias; en este sentido, proponía una historia conjunta de la civilización material, del poder y de lo mental colectivo³. Inspirado en ello nos hemos planteado el problema de las vinculaciones entre la demografía histórica, la historia socioeconómica y la historia social de la religión. Una lectura con tales niveles de análisis propuso también Pierre Chaunu, pero desde la metodología de la historia serial⁴. Por consiguiente, se han intentado percibir las

³ DUBY, Georges. Las sociedades medievales: una visión de conjunto. En: ROJAS, Beatriz (ed.). *Obras selectas de Georges Duby*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999, p. 141-143

⁴ CHAUNU, Pierre. *Historia cuantitativa, historia serial*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999,

relaciones materiales e inmateriales que establecieron entre sí distintos grupos humanos en una sociedad concreta, en una perspectiva a la vez global y dinámica. Esto implicaba observar elementos tanto estructurales como coyunturales, por lo cual se recurrió al análisis de aspectos cualitativos y cuantitativos de los datos históricos⁵.

Aquí fue útil el concepto de larga duración propuesto por Fernand Braudel. Según este historiador, es en este nivel temporal donde se pueden apreciar las estructuras, que son a la vez sostenes y obstáculos para diversas generaciones. Las estructuras pueden operar ya como ciertas realidades biológicas, ya como ciertos marcos geográficos, límites de la productividad o constreñimientos espirituales⁶. Para el caso particular del presente trabajo, puede afirmarse que es en la larga duración donde confluyen aspectos económicos (la posesión tradicional de la tierra, la exacción de excedentes), sociales (el declive demográfico indígena, el mestizaje, las tensiones entre grupos socio-raciales) y culturales (el adoctrinamiento religioso y la aculturación) del fenómeno estudiado: los pueblos de indios. Se parte de la premisa de que, si bien fue durante el siglo XVIII que muchas tensiones alcanzaron sus puntos álgidos, tuvieron su génesis a finales del XVI y finiquitaron a principios del XIX. Así, la apelación a esta perspectiva de larga duración busca señalar etapas y puntos de inflexión.

A partir de tales consideraciones se ha procurado dar énfasis al relato de los cambios y persistencias tanto en las estructuras como de los hechos singulares de

p. 206-231, 303-346

⁵ TUÑÓN DE LARA, Manuel. *Metodología de la historia social de España*. 5ª ed. Madrid: Siglo XXI, 1984, p. 3-9. Véase también CARDOSO, Ciro y PÉREZ BRIGNOLI, Héctor. *Los métodos de la historia: introducción a los problemas, métodos y técnicas de la historia demográfica, económica y social*. 5ª ed. Barcelona: Crítica, 1984. CASANOVA, Julián. *La historia social y los historiadores*. Barcelona: Crítica, 2003.

⁶ BRAUDEL, Fernand. *Escritos sobre historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 47

la vida cotidiana. También se ha intentado hacer énfasis en las tensiones entre los sujetos históricos. Con ello se ha querido indagar el fenómeno de los pueblos de indios en su conjunto. Tal historia es la búsqueda de un balance entre las tendencias generales y las experiencias locales. En este sentido se propone aquí la indagación de las relaciones materiales e inmateriales –de dominación, mestizaje y aculturación– que establecieron diversos grupos e individuos de la sociedad provinciana en el periodo mencionado: entre indios, encomenderos, blancos y mestizos poseedores de tierras, mineros, curas y funcionarios regios. Tales relaciones pueden concebirse como el substrato de condiciones de vida de los seres humanos de aquella época, el cual se han procurado analizar desde una perspectiva de larga duración.

A partir de tales referentes teóricos-metodológicos fueron consultadas las fuentes primarias y secundarias.

❖ Fuentes

El texto presentado es el resultado de contrastar las fuentes documentales disponibles de la época, custodiadas en el Archivo General de la Nación en Bogotá (en adelante AGN). La mayoría de la información procede del fondo *Visitass*, que proporcionó las *descripciones* o *listas* individualizadas, traslados de los títulos de encomiendas, las *pláticas* y los *interrogatorios* realizados a los indios, los autos de población y delimitación de las tierras de resguardos, los cargos formulados contra los encomenderos y otros agentes sociales, entre otros tipos documentales. A ello se agregaron numerosos litigios, solicitudes e informes contenidos en fondos como *Caciques e indios*, *Resguardos*, *Poblaciones*, *Tributos*, *Real Audiencia*, *Juicios criminales*, *Miscelánea*, *Mapas y Planos*. Su búsqueda y consulta fue relativamente fácil, pues gran parte de ellos se encontraron digitalizados en la plataforma archidoc del AGN.

Algunas fuentes editadas también fueron consultadas, especialmente los textos transcritos por Jorge Augusto Gamboa (*Fuentes coloniales para la historia colonial pamplonesa*), Álvaro González P. (*Encomiendas, encomenderos e indígenas tributarios del Nuevo Reino de Granada en la primera mitad del Siglo XVII*), Amado Antonio Guerrero y Jairo Gutiérrez Ramos (*Gobierno y administración en las provincias de Santander: fuentes coloniales para su estudio*), Josefina Chaves de Bonilla (*Informe del visitador real don Andrés Berdugo y Oquendo sobre el estado social y económico de la población indígena, blanca y mestiza de las provincias de Tunja y Vélez a mediados del siglo XVIII*), entre otros referenciados en la bibliografía.

La relativa facilidad en su acceso contrastaba con las limitaciones para su comprensión e interpretación. Las cuales se pueden resumir en los siguientes ítems:

- Las fuentes no evidencian una representación del mundo auténtico de los indígenas. A diferencia de otras partes del Nuevo Mundo donde los nativos elaboraron textos (en sus respectivas lenguas y dialectos) que evidencian su visión de la historia, en el Nuevo Reino de Granada no subsistieron estos testimonios. Con la dominación española la voz del indígena se volvió cada vez más tenue. Los testimonios de la época que se disponen se hallan filtrados por la pluma de los escribanos o por los criterios considerados por los protectores de naturales, corregidores y visitadores. Inclusive puede pensarse en los intereses que debieron tener los caciques, capitanes e indios ladinos (quienes habían aprendido a hablar el español, y por lo tanto, percibían la realidad ya desde nociones sincréticas).
- La información histórica conservada responde a procedimientos jurídico-administrativos preestablecidos. Tal es el caso de las *Visitas de la tierra*, realizados por los funcionarios regios con motivaciones precisas: contabilizar a los indígenas de acuerdo a una forma dada de antemano, fijar las tasas de tributos y señalar la población obligada al pago, poblar a los indios de acuerdo a pautas pre-configuradas. De esta tendencia no escapan los *interrogatorios*;

sus preguntas evidenciaban los intereses de la administración española. La estructura misma de las preguntas (“si los encomenderos...”, “si tienen doctrinero...”, “si...”) limitaba y orientaba las respuestas de los indios.

- Los documentos se hallan permeados por los intereses de los encomenderos, curas doctrineros, corregidores, propietarios blancos y mestizos. En muchos casos, estos actores sociales, al enterarse de las visitas de los funcionarios de la Corona, constreñían a los indios para respondieran en beneficio de ellos. Sólo cuando las tensiones alcanzaban ciertos puntos álgidos los indios se atrevían a declarar en contra de estos actores sociales. Tampoco faltaban casos en los que, después de declarar, tuvieran que enfrentar castigos e intimidaciones.
- Las fuentes están plagadas de prejuicios y sesgos etno-céntricos. En reiteradas ocasiones los indios eran concebidos como seres carentes de razón, incapaces de asumir el orden social y político de manera autónoma. De allí que los indígenas sean calificados de “perezosos”, “holgazanes”, “idólatras”, “gentiles”, “caníbales”, etcétera. Tampoco faltaban las acusaciones sobre “borracheras” y “excesos”. Estos sesgos fueron consecuencias de las condiciones violentas en las cuales se dio la conquista y la dominación posterior. Algunas veces eran síntomas del grado de desconocimiento de las formas tradicionales de vida de los nativos, y en otras tantas, eran resultado del interés de legitimar beneficios logrados de manera ilegal, coacciones, intimidaciones y búsqueda de reconocimiento social.
- Finalmente, debe señalarse que existe un gran vacío de información para algunas décadas completas: 1700, 1710, 1720 y 1730. También merma considerablemente para las de 1660, 1680, 1690, 1740 y 1750. Por ello el lector tendrá la sensación de saltar del tercer cuarto del siglo XVII a la segunda mitad del XVIII. Este salto brusco se percibirá principalmente en el tercer capítulo, pues escasean los datos tanto en las fuentes documentales como como en la bibliografía sobre la región.

Las fuentes fueron discriminadas de acuerdo a si respondía directa o indirectamente los cuestionamientos formulados. Por ejemplo, con las *listas* o *descripciones* se elaboró una base de datos que contaba con unas trece mil entradas, relacionando los nombres de los indios, apellidos, parcialidades, edad, sexo, nombre del conyugue, edad del conyugue, parcialidad u origen geográfico del conyugue, nombres de los hijos, edades de los hijos. Tales datos cuantitativos permitieron la elaboración de los cuadros y gráficas insertos en el primer capítulo. Por el contrario, la información tenida en cuenta para el segundo y tercer capítulo era predominantemente cualitativa, debiendo ser organizada a partir de categorías y conceptos.

Los textos se han transcrito conservando la ortografía original. Se han desarrollado las palabras contraídas, poniéndose en cursiva las letras faltantes; por ejemplo, la contracción “dho” se ha anotado como “*dicho*”. Si bien a algún lector le podría parecer tediosa su lectura, en parte permite transmitir las dificultades para la comprensión e interpretación del castellano como lengua impuesta. No debieron ser pocas las limitaciones en el entendimiento de las nociones e ideas de la vida cotidiana, y aún más, en el campo religioso con la catequesis.

Finalmente queda por decir que el presente trabajo abarcará principalmente el periodo de tiempo comprendido entre 1602 y 1778, que corresponden respectivamente a las visitas del corregidor de Tunja Antonio Beltrán de Guevara y el fiscal Francisco Antonio Moreno y Escandón. En un primer capítulo se abordará el asunto de los ritmos locales de declive de la población indígena y los cambios en las estructuras demográficas. El segundo capítulo estará dedicado a la explotación de la fuerza laboral indígena y los conflictos por las tierras de resguardos. En el tercer capítulo se tratará sobre las formas de evangelización católica para los indios, así como la inclusión de los blancos y mestizos en tal proceso religioso.

Con ello esperamos haber contribuido al conocimiento de la historia de la región y del país, volviendo a abrir el debate sobre la cuestión.

1. LOS HOMBRES: CAMBIOS DEMOGRÁFICOS

La conquista del Nuevo Mundo durante el siglo XVI por parte de los europeos, pero principalmente por los españoles, produjo la desaparición de cientos de sociedades indígenas. La merma de la población en los primeros tiempos de la invasión europea fue particularmente rápida. La población indígena continuó disminuyendo en los años siguientes hasta alcanzar su nivel más bajo en la primera mitad del siglo XVII. A partir de entonces comenzó una lenta recuperación del número de los aborígenes⁷. Aquellas que lograron sobrevivir tuvieron que soportar las difíciles condiciones que impusieron los invasores, bajo regímenes específicos de trabajo y adoctrinamiento religioso. El declive demográfico que vivenciaron las comunidades nativas continuó a lo largo de los siglos XVII y XVIII, producto de significativos cambios socioeconómicos y culturales.

Aunque la historiografía ha señalado grosso modo las magnitudes de ese declive demográfico, falta profundizar los factores y circunstancias en las cuales se dio este proceso. Los estudios se han concentrado principalmente en la segunda mitad del siglo XVI, y en menor medida en la primera del XVII. Por esto, el objetivo de este Capítulo es tratar de profundizar lo que se ha descrito como el declive demográfico de las comunidades indias de la Provincia de Pamplona, resaltando sus variaciones numéricas –sincrónicas y diacrónicas–, posibles factores causantes, consecuencias, semejanzas y diferencias entre escenarios locales, entornos sociales e inexactitudes de la información.

En un primer momento se retomará el problema de las magnitudes, examinadas no desde la perspectiva provincial como se ha hecho hasta ahora, sino comparando

⁷ KONETZKE, Richard. *América latina II. La época colonial*. México: Siglo XXI, 1972. (Historia Universal Siglo XXI. Volumen 22), p. 94-95.

escenarios locales. Se verá como las condiciones de la conquista, las enfermedades y los regímenes de trabajo condujeron a la desaparición de numerosas comunidades indias. Sin embargo, la hipótesis que aquí se trata de sustentar es que el cambio demográfico afectó de manera desigual a los asentamientos indios. Esta idea permitió proponer una sub-regionalización de la Provincia, señalando que hubo pueblos con notable declive (los circunvecinos a la ciudad de Pamplona), otros con una relativa estabilidad (al sur) e inclusive uno donde aumentó significativamente la población (caso de Cúcuta) en el lapso temporal estudiado.

En el segundo momento se abordará el problema de los cambios en las estructuras demográficas. Se plantea la hipótesis de que hubo desequilibrios periódicos (posibles enfermedades, crisis alimenticias, momentos neurálgicos de intensificación del trabajo, entre otros) que afectaron a todos los asentamientos indios en tiempos diferentes, y que se vislumbran al observar las pirámides de población que permiten elaborar los recuentos. Esto y otras series de circunstancias condujeron a que la población masculina perdiera importancia demográfica en los pueblos, y aún más, aquella que debía cumplir con la obligación del tributo. En contraposición, ganaron peso social cuantitativo las mujeres solteras al tener más hijos que las parejas indias; estas eran por lo tanto los segmentos de la población inmersa en el mestizaje.

1.1. MAGNITUDES DEL DECLIVE

1.1.1. Conquista, imposición de cargas laborales y enfermedades. La mayoría de los estudios demográficos se han especializado en la segunda mitad del siglo XVI, y en menor medida en la primera del XVII. Por ejemplo, Hermes Tovar Pinzón al estudiar el decrecimiento demográfico de la segunda mitad del siglo XVI señalaba que la Provincia de Pamplona era una de las regiones con mayores concentraciones de pueblos y altos volúmenes de población al momento de la conquista. Era la cuarta provincia en número de indios al ubicarse debajo de Santafé, Tunja y Pasto.

El ingreso temprano de los europeos en el área, la inexistencia de un ejército centralizado que enfrentara a los invasores, los sistemas de trabajo que introdujeron, las migraciones forzadas, los desarraigos y las enfermedades atentaron contra la reproducción y el crecimiento normal de la población. La reorganización de la fragmentada población de los indios, puesta en práctica con las políticas de agregación de pueblos buscaba evitar la consolidación de un cuadro disperso de comunidades tenues. El resultado fue el surgimiento de instituciones nuevas orientadas a reordenar los sistemas de control y de dominación⁸. Así, Tovar Pinzón resalta el proceso de la Conquista y todas sus consecuencias como factor explicativo del declive de la población indígena en la provincia y el Nuevo Reino.

Otro estudioso del tema fue German Colmenares, quién había señalado lo siguiente:

“El análisis más superficial de las cifras muestra un deterioro constante de la población indígena. Los interrogatorios practicados en el curso de las visitas enfatizan la situación dramática de los indios frente a las exigencias de los encomenderos. La disminución evidente de la población no atenúo en ningún momento el rigor de las exigencias. [...] Las recomendaciones reiteradas una y otra vez sobre el buen tratamiento de los indios, aunque subrayan el desastre que significaría su acabamiento, no parecían surtir efecto alguno. Pudo asociarse siempre el debilitamiento general de la economía con el fenómeno de la despoblación, pero la necesidad de mantener un ritmo de producción metalífera y de abastecer los centros mineros y la ciudad de Pamplona presionaba cada vez con mayor intensidad sobre los indígenas supervivientes”⁹.

⁸ TOVAR PINZÓN, Hermes, HERRERA ÁNGEL, Marta y RODRIGUEZ B., Luis Enrique. *Territorio, población y trabajo indígena: Provincia de Pamplona Siglo XVI*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánicas – Fondo Mixto para la Promoción de la Cultura y las Artes del Norte de Santander, 1998, p. 53, 55-56

⁹ COLMENARES, Germán. *Encomienda y población en la Provincia de Pamplona (1549-1650)*. Bogotá: Universidad de Los Andes, 1969, p. 42

Este planteamiento de Colmenares relaciona de manera causal el trabajo con la evolución demográfica de las comunidades nativas. Así, a mayores exigencias laborales, mayor el decrecimiento de la población de indios. Esto sugiere directamente que el aumento en la presión hacia los indios habría atentado contra su propia subsistencia. Así, para 1641 algunos pueblos se hallaban significativamente afectados por el descenso demográfico debido a la cercanía con los centros mineros, que habrían registrado una posible recuperación. Este periodo habría coincidido con las intensificaciones del cultivo de tabaco, con condiciones de trabajo especialmente duras. De modo que para mitad del siglo las condiciones económicas habrían cambiado¹⁰.

Otras de las hipótesis que se han argumentado para explicar la caída de la población indígena ha sido la del impacto de las enfermedades. Tovar Pinzón establece una tasa de decrecimiento de 58% entre 1559 y 1560 a causa de la epidemia de viruela. Así, las enfermedades habrían sido recurrentes en las sociedades indígenas durante el siglo XVI¹¹. El tipo de análisis que realiza Tovar Pinzón (también realizado por Colmenares anteriormente), en parte fue posible gracias a la conservación de los recuentos de la visita de 1559 por Cristóbal Bueno y la 1660 por Tomás López. En el transcurso de las dos visitas una epidemia de viruela diezmó la población indígena. Se trata de un caso fortuito que ha permitido conocer el impacto de las enfermedades traídas por los europeos al Nuevo Mundo. Desafortunadamente para las épocas posteriores no se poseen datos relativos a las poblaciones antes y después de la propagación de epidemias. Las enfermedades fueron un factor importante en el declive demográfico de las sociedades indígenas; no obstante, deben ser tenidas en cuenta en el contexto general de la imposición de nuevas condiciones de vida.

¹⁰ *Ibíd.*, p. 57

¹¹ TOVAR PINZÓN, Hermes, HERRERA ÁNGEL, Marta y RODRIGUEZ B., Luis Enrique. *Op. Cit.*, p. 63-68

Las *listas* o *descripciones* individualizadas de los indios no permiten conocer a profundidad en qué medidas las enfermedades afectaron a las comunidades indias. Los datos directos que arrojan son bastante ambiguos. Por ejemplo, de la visita de 1623 realizada por el oidor Juan de Villabona Zubiaurre, se tienen las descripciones de 19 parcialidades de unas 82 que debieron existir para la época. En estas 19 parcialidades había unas 1767 personas, de las cuales se registraron 37 enfermas: 21 tributarios, 5 reservados, 1 ausente, la esposa de un reservado, 7 mujeres solteras y viudas, y 2 menores. Tal cantidad equivale al 2,09% de la población.

Entre los indios tributarios aparecen observaciones como: “bobo”, “tuerto”, “diçen está enfermo en su cassa de picadura de culebra”, “manco”, “papudo”, cuando no, solo se anotó “enfermo en su casa”. En un caso de un indio llamado Jorge de la parcialidad de Taqueroma o Queneroma-Sulia, en el pueblo de Arboledas, el encomendero habría dicho que estaba “muy enfermo e impedido”. En los reservados aparecen anotaciones como “lisiado de la vista”, “falta de la mano y el brazo por el codo” (manco), o “ziego”, “mal del corazón”. En Tochalá del pueblo Chopo, también aparece el caso de un joven llamado Juan Anatibati, de 15 años que fue reservado por “bobo”. Por su parte, entre las mujeres solteras y viudas figuran descripciones como “ciega”, “sorda”, “boba”. Sólo se tiene el caso de una menor de 3 años llamada Beatriz, de la parcialidad de Izcalá en Chopo, que se tuvo por enferma, sin precisar qué presentaba¹². El hecho que la mayoría de los

¹² AGN. *Visitas de Boyacá*, SC. 62, 9, D. 1, f. 149 r.-161 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 9, D. 4, f. 811 r.-814 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 4, f. 455 v.-463 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 6, D. 7, f. 595 r.- 596 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 2, f. 347 r.-348 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 1, D. 11, f. 672 r.-674 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 5, f. 566 v.-608 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 9, D. 2, f. 644 v.-646 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 9, D. 3, f. 718 r.-721 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 6, D. 6, f. 518 r.-520 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 1, D. 12, f. 769 r.-770 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 6, D. 12, f. 907 r.-907 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 6, D. 10, f. 786 r.-788 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 9, D. 5, f. 870 v.-872 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 6, D. 11, f. 848 r.-848 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 11, D. 10, f. 551r.-553 r. *Visitas de Santander*, SC. 62,

enfermos fuesen indios tributarios obedece al interés del visitador en este segmento de la población por motivos fiscales; de allí que esta información no dé cuenta de la compleja realidad social de las comunidades indias.

Se tiene también algunos datos fragmentados de la visita del oidor Diego Carrasquilla Maldonado en 1641-42 a 8 parcialidades del pueblo de Arboledas y 15 cuadrillas del Real de Minas de Vetas. Estas dos poblaciones sumaban 974 personas, de las cuales aparecen 38 enfermas (3,9%). Figuraban 16 tributarios y un peón de media demora, 8 reservados, 6 mujeres solteras y viudas, 4 esposas de indios, y 3 menores. Las observaciones sobre las enfermedades son similares. Sobresale el caso de un indio llamado Juan, de 37 años, de la cuadrilla de Chucarima-Bochaga-Tonchalá, el cual se encontraba “liçido e ynpedido” por el cual se mandó que el encomendero llevase otro en su lugar al distrito minero; la misma situación se presentó con Agustín Ucata, de la cuadrilla de Hontibón, el cual se reservó por “bobo e ynutil para el trabajo”. Se encontró un caso en que madre e hijo (30 y 14 años respectivamente) se encontraban enfermos, motivo por el cual se quedaron en el pueblo de Chopo (¿Quizás en cuarentena por alguna enfermedad infecciosa, previniendo contagiarla en el distrito minero? ¿Quizás para evitar el cambio de ambiente?)¹³.

De la visita del oidor Diego Baños y Sotomayor a la provincia en 1657, se han conservado las *listas* referentes a los asentamientos indios de Cácosta de Velasco, Labateca, Bucaramanga, La Montuosa y Vetas (19 parcialidades en los dos primeros y 28 cuadrillas en los últimos, que conjuntamente tenía unos 2296 individuos). Aquí se registraron unas 48 personas enfermas (2,09%): 14 tributarios, un peón de media demora, un gobernador, un ausente, 16 reservados, 8 mujeres solteras y viudas, 2 esposas, y 5 menores. Las observaciones son similares:

1, D. 10, f. 553 r.-560 v.

¹³ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 4, D. 2, f. 236 r.-269 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 11, D. 1, f. 6 r.-77 v.

“cotudo”, “vizco”, “mudo”, “ynutil”, “tullido”, etc. Algunos indios, pese a que se hallaban discapacitados físicamente, continuaban pagando demora y prestando servicios laborales. Tal es el caso de Pedro, un joven de 17 años de la cuadrilla de Chucarima-Bochaga-Tonchalá en el Real de Minas de Vetas, quien por ser manco de la mano derecha se le mandó “que no suba a dicho zerro y que solo pague demora”. Con otro indio de la cuadrilla de Camara en el mismo Real de Minas, llamado Felipe Balcarrota de 28 años, cojo de la pierna izquierda, se le ordenó igualmente “que pague demora y sirva a quien quisiere”. Para que un indio fuese reservado era necesario la inspección del alcalde del Real de Minas, como lo ordenó el visitador con Melchor, un indio de la cuadrilla de Tutepa-Tescua-Chopo de 33 años, quien estaba casado y con una hija; al parecer tenía “quebrada una pierna [...] ympedido en una cama”¹⁴.

Ante estas situaciones debieron presentarse algunos conflictos, pues es lógico que los encomenderos buscaran que las autoridades provinciales y de la Audiencia desestimaran las enfermedades de los indios. Esto habría sucedido con Domingo, indio de 25 años de la parcialidad de Labateca del pueblo homónimo; Domingo era manco de la mano izquierda, razón por la cual habría sido incluido como reservado en “las descripciones del corregidor de naturales”. No obstante, su encomendero, Juan Fernández de Mora, lo habría contradicho “protestando haçerlo más en forma”¹⁵. Así, los encomenderos eran los más interesados en ocultar a los indios enfermos susceptibles de ser reservados, pues significaba la posibilidad de seguir explotándolos laboralmente. Esto tiende a explicar, parcialmente, la poca proporción de enfermos que se presentan en las *listas*, pese a que los indicios sugieren que las condiciones de vida de la época eran realmente duras.

¹⁴ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 1, f. 6 v.-61 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 3, D. 1, f. 11 v.-87 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 5, f. 864 v.-890 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 4, f. 747 v.-777 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 1, f. 7 v.-63 v.

¹⁵ *Ibíd.*

Una lectura de los *interrogatorios* y *autos de cargos* formulados contra las personas que hacían agravios a los indios –insertos en los expedientes de las visitas de la primera mitad del siglo XVII– sugieren relaciones entre las enfermedades y demás aspectos de la cotidianidad. Por ejemplo, de 1602 se ha conservado un testimonio referente a la comunidad de Bochaga-Chucarima. Allí el encomendero Alonso Carrillo conducía comúnmente los indios a tierras de Tonchalá, distante del repartimiento unos “tres días de camino”, de donde debían sacar madera a rastras, desde el arcabuco hasta el cargadero. Por tal trabajo su amo no les pagaba cosa alguna, ni mucho menos les daba de comer. El cacique aclaró también que mientras su asiento natural era “tierra templada” el clima del otro sitio era “frío”, por tal motivo se hallaban “mal de salud”. Adicionalmente se informó que el encomendero reñía con sus indios y los agredía verbalmente¹⁶. Resalta aquí las circunstancias de tensión entre las partes.

De la visita de 1623 se han conservados los cargos que se formularon contra 13 encomenderos de los poblados de Arboledas, Bucaramanga, Chinácota, Chopo, Guaca, Cácuta de Suratá y Vetas; a 11 de ellos se les denunció por no haber procurado la salud de sus indios, sin haberles dado sustento ni las medicinas necesarias¹⁷. Tal cargo también se le formuló al hijo de un encomendero, 2 administradores de encomiendas, 4 mayordomos y 5 mineros. Así, por ejemplo, tres indios de Taqueroma o Queneroma-Sulia dijeron que su encomendero, Melchor de Torres, los obligaba a cargar a costas el maíz y tabaco que sembraban, haciendo muchos viajes cada día, dejándolos “fatigados y cansados”, con “graves

¹⁶ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 6, D. 1, f. 91 r.-92 r. 92 v.-93 v. 95 r.-96 r. 97 v.-98 r. 99 v.-100 v.

¹⁷ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 11, D. 10, f. 828 r.-834 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 2, f. 389 r.-390 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 5, f. 611 r.-613 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 9, D. 2, f. 681 r.-683 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 9, D. 3, f. 773 r.-775 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 6, D. 6, f. 556 r.-557 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 1, D. 12, f. 808 r.-809 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 6, D. 11, f. 869 r.-871 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 6, D. 12, f. 928 r.-931 v.

enfermedades” de “pasmos y resfríos”¹⁸. A Francisca de Maraber, encomendera de Las Batatas –en Chopo– se le formuló el cargo de haber enviado indios a trabajar a una estancia que distaba 4 leguas del repartimiento; al regresar sus encomendados, algunos “cayeron malos de fríos, calenturas y cámaras [...] y estuvieron enfermos ocho días”¹⁹. Cristobal de Araque envió también algunos de sus indios de Lucamari-Orire a un hato en el valle de Cúcuta, “de temple muy caliente”, donde cayeron “enfermos de calenturas”²⁰. El caso más notorio parece haberse dado en la cuadrilla de Bucarica-Guaca o Rio del Oro de Juan de Velasco –Real de Minas de Bucaramanga–, donde los indios caminaban varias leguas al día en busca del metal:

“[...] por ser como es la tierra de los dichos sitios de el palogordo y cañaberales mui caliente y enferma, padeçieron los yndios muchos trabajos y cansancios, apurándoles con exçeso, por cuya causa algunos dellos cayeron enfermos de fríos y calenturas, postemas, nacidos y gusanos que les sacavan de los cuerpos, de que murieron algunos por falta de remedios y curas, y hallarse en partes tan remotas”²¹.

Dieciocho años después, los indios de Cáchira-Uneroma-Cácota y Tompaquela dijeron que su encomendero Francisco Tiburcio de Orozco los trataba mal, obligándoles a trabajar sin paga ni comida; particularmente a los enfermos los hacía “lebanstar, diciéndoles que ffuesen a trabajar, que de bellacos se haçían malos”²². Por asuntos de enfermedades, el visitador de 1657 apenas formuló cargos a 3 de

¹⁸ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 9, D. 4, f. 827 v.-829 v. 833 r.-835 r. 842 r.-844 r.

¹⁹ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 6, D. 7, f. 641 v.

²⁰ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 1, D. 11, f. 725 r.

²¹ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 11, D. 10, f. 829 r. Este mismo cargo le fue formulado a Juan de Arteaga, el administrador de la encomienda, señalándose las posibles causas: “había muchos tabanos y mosquitos, y andar los yndios desnudos sacando oro, los picavan y afligían, por cuya causa padeçieron muchos trabaxos y cansancios, apurándolos con exceso, de que resultó que algunos dellos cayeron enfermos de fríos y calenturas, postemas, naçidos, y gusanos que les sacavan de los cuerpos, de que murieron algunos [...]”. *Ibíd.*, f. 714 r.

²² AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 4, D. 2, f. 287 r.- 293 r. 298 v.-304 v. 307 v.-312 r.

los 11 encomenderos que había en Labateca (uno de los cuáles fue por accidente de trabajo, en el cual “se le molió la mano y brazo izquierdo” a un muchacho llamado Damián; los otros por tener a los indios “desamparados” y en “gran descuydo”)²³.

Diego de Carrasquilla Maldonado formuló cargos en 1641 a 13 de los 14 dueños de cuadrillas de Vetas por no haber curado a los indios. Allí apenas se informaba que cuando los indios de las cuadrillas se enfermaban “ellos mismos y sus parientes los *han curado en sus casas como han podido*”²⁴. Una situación similar se aprecia en la visita de Diego Baños y Sotomayor 1657. De los 13 encomenderos dueños de cuadrillas que había en Vetas, se le formuló el cargo –de no tener hospital ni curar a los indios– a 12²⁵. Un año después, los indios de la parcialidad de Tutepa en Silos solicitaron, por medio del protector y administrador de los naturales Pedro de Villarreal, que se aplicara un mandamiento anterior para excluir algunos indios del trabajo de las minas “en rraçón de los perjuicios que rreçivían en ir a *dichas minas y desaforarlos de dichas pueblos, y [...] en orden a que el temperamento de su tierra es templado y las dichas minas están en paramo, a cuya causa enferman y sus mugeres y hijos*”²⁶.

Desafortunadamente, los *autos de cargos* desaparecieron de la serie visitas del siglo XVIII, lo cual impide conocer los contextos de las enfermedades. Para mitad de siglo se dispone del informe de 1758-59 del cabildo de Pamplona al corregidor de Tunja, José Ignacio Guerra. En él aparece la información de 7 pueblos: Labateca, Chopo, Chinácota, Servitá, Cágota de Velasco, Silos y Carcasí. En conjunto tenían unos 2245 indios agrupados en unas 30 parcialidades: 1129 mujeres y 1116 hombres. Allí aparecen unas 32 personas enfermas: 30 reservados y dos jóvenes

²³ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 3, D. 1, f. 146 v.-212 r.

²⁴ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 11, D. 1, f. 250 r.-363 v. 283 v.

²⁵ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 1, f. 121 r.-172 v.

²⁶ AGN. *Caciques e Indios*, 32, D. 89, f. 1011 r. y v.

de 19 y 22 años²⁷. La visita del fiscal Francisco Antonio Moreno y Escandón en 1778 incluyó 13 poblaciones de la provincia, las cuales tenían unas 3681 personas: 1853 mujeres y 1828 hombres. Figuran en las *listas* de indios unas 59 personas enfermas: 55 reservados y 4 jóvenes²⁸.

En resumen, puede decirse que la información que aparece en las visitas es pobre en cuanto a datos sobre las enfermedades y como éstas afectaron la demografía de los pueblos de indios. Los bajos índices de población enferma que se han deducido al seguir los testimonios directos, contrastan con los indicios de alta mortalidad que sugieren las pirámides de población que se han podido elaborar de las mismas *listas* o *descripciones*. Por ello es necesario indagar otras fuentes. Por ejemplo, documentos referentes a otros asuntos mencionan que Silos fue afectado por una epidemia desconocida cerca del año 1759, Chopo por una de viruela por 1766, y otra nuevamente en Silos para 1792²⁹. En mayo de 1799, el funcionario encargado de la cobranza de los tributos afirmaba que los indios de Silos y otros asentamientos iban a trabajar a Cúcuta y Girón para obtener sus demoras, de donde apenas solían regresar “uno u otro yndio casado, infestados de algunas epidemias”, la cuales se hacían “generales en sus pueblos”³⁰.

1.1.2. La desaparición de parcialidades: primer síntoma del declive. Al

²⁷ GUERRERO, Amado Antonio y GUTIERREZ RAMOS, Jairo. *Gobierno y administración en las provincias de Santander: fuentes coloniales para su estudio*. Bucaramanga: Universidad Industrial Santander, 1992, p. 36-78

²⁸ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 4, D. 11. f. 978 r.-993 r. *Resguardos de Santander*, SC. 53, 1, D. 1, f. 8 r.-19 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 3, D. 16, f. 900 r.-928 v. El legajo de Silos y Labateca incluye a Cácuta de Velasco y Vetas; el de Arboledas a Chinácota, Chopo y Cúcuta; y el de Carcasí, Tequia y Cácuta a Guaca y Servitá.

²⁹ AGN. *Tributos*, SC. 60, 19, D. 22, f. 1031 r., 1032 v.-1035 r. *Resguardos de Santander*, SC. 53, 3, D. 14, f. 404 v.-406 r. *Tributos*, SC. 60, 13, D. 55, f. 617 r. 618 r.

³⁰ AGN. *Tributos*, SC. 60, 13, D. 55, f. 622 r.

observarse detenidamente la información que proporcionan las visitas realizadas en la provincia resalta la desaparición casi total de comunidades indias. El resultado de las políticas de agregación de indios en pueblos, en el transcurso de los siglos XVII y XVIII, fue el desvanecimiento de la diversidad nativa. Esto puede observarse claramente al compilarse la información disponible de la época (véase la cantidad de parcialidades que aparecen en cada visita indicadas en el Anexo A)*.

En la larga duración, los nombres de numerosas parcialidades indias desaparecen de los registros. Tómese el caso del pueblo de Arboledas, que en 1623 registraba 8 comunidades, mientras que en 1778 sólo aparece una. En Chinácota sucedió algo similar: en la primera fecha existían 11, en tanto que en la segunda figura igualmente una. Cágota de Suratá también padeció con aquel proceso, pues en la visita de Villabona Zubiaurre aparecían 9 parcialidades, y en la de Moreno y Escandón sólo quedaba la que le daba nombre al poblado. En Vetas, había 22 cuadrillas de lavadores de oro en 1602, 15 en 1641 y 13 en 1657; para finales del XVIII aquel sitio apenas sobrevivía como asentamiento humano. Mientras en los documentos de 1602 y 1623 aparecen unas 141 comunidades –como mínimo, sin contar las “agregadas”–, en los de 1778 figuran 30.

La extinción de las comunidades indias se presentó también en la corta duración. Por ejemplo, la parcialidad de Culagua que en 1602 sumaba 12 individuos ya se había esfumado en 1623; por su parte La Caldera tenía 15 personas en el primer instante y una en el segundo. También salta a la vista las diferencias numéricas entre parcialidades que conformaban un mismo pueblo. En 1623, mientras la comunidad de Arboledas-Oroquema la conformaban unos 191 individuos, la de Tompaquela tenía 29; la parcialidad de Silos-Concacere-Cherquetá estaba compuesta por 140 personas, en tanto que La Caldera tenía sólo una; la comunidad

* Como las hipótesis planteadas en este apartado y los siguientes se fundamenta en un análisis del Anexo A no se señalará las fuentes, pues aparecen al allí.

de Labateca (repartida en dos encomenderos) sumaba 167 individuos, mientras que Tescaquima reunía a 20.

De esta suerte, las parcialidades fueron reducidas en pueblos en condiciones diferentes unas de otras. Esto fue decisivo para que las comunidades pequeñas comenzaran pronto a desaparecer. Tal fue el caso del Real de Minas de Vetas, donde se extinguieron cuatro cuadrillas entre 1541 y 1657: Caraba, Ima-Inigativa, Silos y Guayabas. En Labateca, las parcialidades de Nugua-Negreta y Tescaquima, que aparecían en la visita de 1623, ya no figuraban en la de 1657. En el trascurso de los cien años siguientes, desaparecieron también Marva-Mariscal, Ima-Pisacuta, Ima-Inigativa, Tamara-Tangaroa-Tovecha-Bitiga, y Moluga. En Silos, entre 1623 y 1758 se esfumaron Chilagaula, Cupaga-Sopotá, Butuca o Rabicha-Tompa, Tompaquela, Pesquira o Iscaligua, Quelpa y La Caldera.

En otros casos hubo fusiones de comunidades. En tales situaciones, se señalaba que una parcialidad se hallaba “agregada” a otra. Así por ejemplo en el pueblo de Labateca, la comunidad homónima, Rangel y Balza formaban una sola parcialidad en 1758-59, lo mismo que Jobe, Jamacá y Bochaga, o Mónoga y Chona. En Chopo también aparecen juntas las comunidades de Chopo, Chinácota y Tonchalá, lo mismo que Sintimalí, Teguaraquache y Ulaga. En Silos también conformaban una sola parcialidad la comunidad del mismo nombre, Soatá y Tapagua, así como Tutepa y Bábega. Para el caso del pueblo de Chinácota, en el informe del cabildo de Pamplona aparece “Chinácota y sus agregados”³¹.

1.1.3. Índices de relación entre población india tributaria y no tributaria. Las visitas permiten conocer, en cierta medida, la estructura de las parcialidades, pues los indios eran agrupados de acuerdo a ciertas categorías como: “empleados en oficios” (“cacique”, “gobernador”, “alcalde”, “capitán”, “teniente”, “sacristán”,

³¹ GUERRERO, Amado Antonio y GUTIERREZ RAMOS, Jairo. *Op. Cit.*, p. 36-78.

“cantor”), “tributarios”, “peones de media demora”, “reservados”, “ausentes”, “solteras”, “chusma”. Debe tenerse claro que se trata de categorías impuestas por la administración española. Por ello conviene examinar el significado de estas categorías antes de pasar a los datos numéricos.

Como bien lo indica su nombre, “tributarios” eran los naturales que estaban coaccionados a contribuir con los ingresos de la Corona. El tributo puede definirse aquí como “la transferencia de excedentes de la producción indígena a manos del sector dominante de la nueva sociedad”, de modo que era la “materialización de una relación de dominio”. Su origen se halla ligado a las exacciones de riquezas y recursos que los encomenderos ejercían sobre las comunidades nativas repartidas tras las razias de conquista. En un intento por limitar las demandas de los encomenderos, la Corona buscó racionalizar la exacción ateniéndose a los marcos tradicionales de las sociedades indígenas³². La edad de tributación de un indio iniciaba a los 17 años y terminaba a los 55. Ahora bien, cuando un indio pagaba la mitad del tributo era llamado “peón de media demora”. Junto a los tributarios estaban los “empleados en oficios”, quienes estaban exentos del pago de tributo, ya fuese porque su cargo tuviese un origen hereditario (cacique), por aclamación (gobernador, alcalde) o por delegación de los corregidores y curas doctrineros (teniente, fiscal, sacristán, cantor).

Se llamaba “ausente” al indio que había huido del pueblo donde debía “asistir”, o cuando permanecía por largo tiempo en otro sitio tras haber sido enviado a alguna labor por su encomendero, lo cual era visto generalmente como infracción a la orden de habitar en el pueblo de donde era natural. Evidentemente esto significaba intentos de evadir el tributo (aunque también cabría suponer que al ser trasladado a otro sitio facilitaban una mayor explotación laboral). Debe aclararse que en algunas *listas* del siglo XVII también se registró una cantidad nada despreciable de

³² COLMENARES, Germán. *Historia económica y social de Colombia: 1537-1719*. Bogotá: La Carreta, 1978, p. 133-134

indios que no se hallaban “presentes” al momento de la visita, ya que habían sido ocupados en servicios personales por los encomenderos, vecinos de las ciudades y religiosos. Tardíamente, para el caso de la Lista de Cúcuta de 1778, aparecieron algunos “forajidos” y “forajidos de media demora”, es decir, indios que si bien habían huido de sus poblaciones de origen, pagaban tributo allí (Valga preguntar: ¿quizás no pagaban doble tributo?).

“Reservado” era aquel que estaba eximido del pago de tributo a la Corona y se llegaba a tal condición por dos motivos: edad o enfermedad. El primer motivo designaba a aquellos que habían alcanzado y superado los 55 años. El segundo aplicaba a aquellos que se conceptuaban que no estaban en condiciones de trabajar lo suficiente como para reunir la “demora”. La condición de reservado sin embargo no eximía al indio de las obligaciones religiosas.

¿Qué incluían la sección de “solteras”? Examinemos brevemente la información de la visita de 1657 a la parcialidad de Hontibón, en el pueblo Cácuta de Velasco:

“-Yndias solteras. Susana, de quarenta años, cassada con Andrés, ausente de Tane desta misma poblaçión. Sus hijos Viçente de diez años, Lorenço de siete, Clara de doce.

-Clara, cassada con Matheo de Tamara. Y esta yndia es de quarenta y dos años. Sus hijos Domingo de nueve años.

-Brígida, de çinquenta años, soltera. Su hijo Laçaro de doçe, Domingo de onçe y Dominga de nueve”³³.

En primer lugar, estaban las mujeres no casadas que tenían hijos, quienes le daban nombre a esta sección de la Lista. En segundo lugar, se encontraban las mujeres casadas con indios de otras parcialidades del mismo pueblo, indios de otros pueblos o mestizos. En tercer lugar, estaban los huérfanos, que se veía obligados a “agregarse” a otras familias o ir a trabajar a distritos mineros y haciendas. Y

³³ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 1, f. 7 v.-8 r. Obsérvese que si bien al iniciar la Sección de la Lista se titula “Yndias solteras”, la primera que encabeza la descripción es una mujer “cassada”.

finalmente las viudas, quienes también se veían presionadas a desplazarse a otros sitios en busca de sustento. La expresión “indias solteras, viudas y huérfanos” era remplazada algunas veces por un concepto que le servía de sinónimo: “chusma”. Refería a la muchedumbre de gente que no representaba ninguna utilidad fiscal para la Corona. Eran, probablemente, los segmentos de la población más cercanos a la cotidianidad del mestizaje.

A partir de los datos numéricos, se ha procurado deducir los índices que relacionan la población india tributaria y no tributaria que existían en los pueblos (Éstos se han obtenidos al sumar las cantidades de “solteras” o “chuma”, “ausentes” y “reservados”, para luego dividirla por la cantidad de “tributarios”). Estos índices permiten conocer cuántos individuos no tributarios existían por cada indio en edad de tributación (es decir, entre los 17 y 55 años). Bien es sabido que Jaime Jaramillo Uribe, Germán Colmenares, Hermes Tovar Pinzón y otros historiadores se valieron de estos índices para extrapolar cantidades de población total en determinadas épocas, y deducir las tasas de decrecimiento de la población india. Debe aclararse que para 1602 y 1623 los índices de algunos pueblos se han deducido a partir de las muestras de *listas* conservadas.

Cuadro 1. Índices de relación entre población tributaria y no tributaria de la Provincia de Pamplona

| | 1602 | 1623 | 1641 | 1657 | 1758 | 1778 | 1789 |
|---------------|-------------|-------------|-------------|-------------|-------------|-------------|-------------|
| Cúcuta | 1:1,5 | | | | | 1:2,616 | |
| Arboledas | 1:2,227 | 1:5,027 | 1:2,010 | | | 1:4,083 | 1:2,333 |
| Chinácota | 1:2,226 | 1:2,684 | | | 1:5,166 | 1:5 | |
| Chopo | 1:3 | 1:3,182 | | | 1:3,595 | 1:4,076 | |
| Labateca | 1:1,982 | 1:3 | | 1:3,979 | 1:6,25 | 1:5 | |
| Silos | 1:2,306 | 1:3,086 | | | 1:3,867 | 1:3,493 | |
| C. de Velasco | 1:3,347 | 1:3,622 | | 1:3,938 | 1:4,512 | 1:4,638 | |
| Vetas | 1:1,633 | | 1:2,788 | 1:2,776 | | 1:10,142 | |

| | | | | | | | |
|---------------------------------|----------|---------|---------|---------|---------|---------|---------|
| C. de Suratá | 1:2,222 | 1:2,569 | | | | 1:4,846 | |
| La Montuosa | 1:1,169 | | | 1:4,345 | | | |
| Bucaramanga | 1:2,25 | 1:2,461 | | 1:2,637 | | | 1:4,676 |
| Guaca | 1:2,146 | 1:3,138 | | | | 1:5,692 | |
| Servitá | 1:1,852 | | | | 1:5,075 | 1:5,428 | |
| Carcasí | | | | | 1:3,692 | 1:5,444 | |
| RESULTADOS PARCIALES | 1: 2,223 | 1:3,227 | 1:2,516 | 1:3,501 | 1:4,712 | 1:4,564 | 1:4,325 |

FUENTES: AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 3, D. 13. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 13. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 11. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 2. *Visitas de Boyacá*, SC. 62, 17, D. 11. *Visitas de Santander*, SC.62, 8, D. 15. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 12. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 7. *Visitas de Boyacá*, SC. 62, 6, D. 4. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 8. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 3. *Visitas de Santander*, SC. 62, 4, D. 5. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 14. *Visitas de Santander*, SC. 62, 11, D. 3. *Visitas de Santander*, SC. 62, 4, D. 8. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 17. *Visitas de Tolima*, SC. 62, 2, D. 10. *Visitas de Boyacá*, SC. 62, 3, D. 1. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 10. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 16. *Visitas de Santander*, SC. 62, 6, D. 1. *Visitas de Boyacá*, SC. 62, 9, D. 1. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 4. *Visitas de Santander*, SC. 62, 1, D. 10. *Visitas de Santander*, SC. 62, 4, D. 2. *Visitas de Santander*, SC. 62, 11, D. 1. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 1. *Visitas de Santander*, SC. 62, 3, D. 1. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 5. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 4. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 1. GUERRERO, Amado Antonio y GUTIERREZ RAMOS, Jairo. *Op. Cit.*, p. 36-78. AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 4, D. 11. *Resguardos de Santander*, SC. 53, 1, D. 1. *Visitas de Santander*, SC. 62, 3, D. 16. *Resguardos de Santander*, SC. 53, 1, D. 20. *Poblaciones de Santander*, SC. 46, 1, D. 1.

Estos índices sugieren dinámicas sociales diversas y diversos grados de afectación de la crisis demográfica en diferentes momentos.

Algunas poblaciones en la parte central de la provincia presentaron tendencia a aumentar gradualmente la población no tributaria. Silos, por ejemplo, sugiere un progresivo incremento de la población no tributaria entre 1602 y 1778, de 1:2,3 a 13,4; de manera similar el índice aumenta en Chopo de 1:3 a 1:4,0. En efecto, las curvas de declive de población india en Silos y Chopo fueron bastante cercanas, si

bien debe tenerse claro que en el segundo pueblo el decrecimiento demográfico fue un tanto mayor. Entre principios del siglo XVII y finales del XVIII aumenta tal índice en Chinácota de 1:2,2 a 1:5, en Cácuta de Velasco de 1:3,3 a 1:4,6, en Cácuta de Suratá de 1:2,2 a 1:4,8. En Labateca también se registró un lento aumento de la población no tributaria, entre la primera fecha (1:1,9) y la última (1:5) con un ligero pico a mediados del siglo XVIII (1:6,2).

En los Reales de Minas esta tasa también aumentó, contrastando entre unos y otros. Bucaramanga tenía un índice de 1:2,2 a principios del siglo XVII, el cual aumentó progresivamente hasta llegar a 1:4,6 a finales del siglo XVIII. La Montuosa registraba la mitad del índice de Bucaramanga en 1602, pero lo superaba significativamente en 1657. Los indicios parecen indicar que en Vetas la población no tributaria aumentó reciamente. Mientras en 1602 el análisis de las muestras de Lista de las cuadrillas arroja una relación de población tributaria y no tributaria de 1:1,6, para 1641 y 1657 se pudo deducir en 1:2,7, mientras que para 1778 ha aumentado estrepitosamente a 1:10,1.

Pueblo que parece presentar una dinámica particular en la relación entre tributarios y no tributarios es Arboledas. Mientras el índice era cercano al promedio de en la provincia en 1602 (1:2,2), tenía el más alto en 1623 (1:5), descendiendo rápidamente en los siguientes 18 años (a 1:2), para volver a aumentar paulatinamente en 1778 (en 1:4). Esta dinámica se halla asociada a que Arboledas fue el pueblo de indios que más sufrió el declive demográfico en el segundo cuarto de siglo XVII, del cual nunca se recuperó.

El aumento progresivo de la tasa de relación entre tributarios y no tributarios parece sugerir que la población masculina, “útil” fiscalmente para la Corona, perdió importancia demográfica. Esto significó el aumento de los segmentos sociales cercanos al mestizaje (como los “ausentes”, pero principalmente las “solteras”).

1.1.4. Las curvas locales: segundo síntoma del declive. Posible sub-regionalización. La información numérica rastreada en las visitas de 1602, 1623,

1641, 1657 y 1778, así como los informes de 1758 y 1789 se han compilado en el siguiente cuadro, con algunos datos extrapolados:

Cuadro 2. Población india de los Pueblos de indios y Reales de Minas de la Provincia de Pamplona

| | 1602 | 1623 | 1641 | 1653 | 1657 | 1717 | 1758 | 1778 | 1789 |
|-------------------|-------|------|------|------|------|------|------|------|------|
| Cúcuta | 20 | | | 189* | | | | 264 | |
| Arboledas | 756* | 868 | 292 | 241* | | | | 61 | 20 |
| Chinácota | | | | 462* | | | 185 | 252 | |
| Chopo | 1167* | 916 | | 743* | | | 193 | 198 | |
| Labateca | 1622* | 1056 | | 753* | 742 | | 493 | 492 | |
| Silos | 1007* | 948 | | 681* | | | 331 | 373 | |
| Cácota de Velasco | | 698 | | 490* | 484 | | 441 | 406 | |
| Cácota de Suratá | 1289* | 903 | | 539* | | | | 152 | |
| Vetas | 682 | | 682 | 662* | 525 | | | 78 | |
| La Montuosa | 141* | | | | 294 | | | | |
| Bucaramanga | 325* | | | 213* | 251 | | | | 193 |
| Guaca | 684* | 621* | | 518* | | | | 522 | |
| Servitá | 368 | 336* | | 378* | | | 480 | 405 | |
| Carcasí | | 49* | | 59* | | 97 | 122 | 58 | |

FUENTES: AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 3, D. 13. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 13. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 11. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 2. *Visitas de Boyacá*, SC. 62, 17, D. 11. *Visitas de Santander*, SC.62, 8, D. 15. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 12. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 7. *Visitas de Boyacá*, SC. 62, 6, D. 4. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 8. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 3. *Visitas de Santander*, SC. 62, 4, D. 5. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 14. *Visitas de Santander*, SC. 62, 11, D. 3. *Visitas de Santander*, SC. 62, 4, D. 8. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 17. *Visitas de Tolima*, SC. 62, 2, D. 10. *Visitas de Boyacá*, SC. 62, 3, D. 1. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 10. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 16. *Visitas de Santander*, SC. 62, 6, D. 1. *Visitas de Boyacá*, SC. 62, 9, D. 1. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 4. *Visitas de Santander*, SC. 62, 1, D. 10. *Visitas de Santander*, SC. 62, 4, D. 2. *Visitas de Santander*, SC. 62, 11, D. 1. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 1. *Visitas de Santander*, SC. 62, 3, D. 1. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 5. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 4. *Visitas de*

Santander, SC. 62, 7, D. 1. GUERRERO, Amado Antonio y GUTIERREZ RAMOS, Jairo. *Op. Cit.*, p. 36-78. AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 4, D. 11. *Resguardos de Santander*, SC. 53, 1, D. 1. *Visitas de Santander*, SC. 62, 3, D. 16. *Resguardos de Santander*, SC. 53, 1, D. 20. *Poblaciones de Santander*, SC. 46, 1, D. 1. GONZÁLEZ P. Álvaro. Encomiendas, encomenderos e indígenas tributarios del Nuevo Reino de Granada en la primera mitad del Siglo XVII. En: *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*. 1964, no. 2, p. 410-530.*

No todos los asentamientos de la provincia vivenciaron un decrecimiento sostenido de la población india entre 1602 y 1778. Aún más, el análisis de estas muestras estadísticas sugiere una posible sub-regionalización de la provincia. Como caso aislado estaría el poblado de Cúcuta, que presentó –en el lapso temporal estudiado– un crecimiento significativo de la cantidad de indios. Seguidamente se encontrarían los pueblos circunvecinos a la ciudad de Pamplona, afectados en diversos grados de intensidad por el declive demográfico: Arboledas, Chinácota, Chopo, Labateca, Silos, Cácuta de Velasco y Cácuta de Suratá. En tercer lugar, pueden ubicarse los Reales de Minas de Vetas, La Montuosa y Bucaramanga. Finalmente pueden distinguirse los poblados de Guaca, Servitá y Carcasí, cuyas curvas demográficas

* Se ha comparado la información de algunas parcialidades de Arboledas, Chopo, Labateca, Silos, Cácuta de Suratá, Bucaramanga y Guaca de 1602 con la de la visita siguiente, para calcular el porcentaje de incremento (positivo o negativo). A partir de ese porcentaje se ha extrapolado la cifra para la población total. El mismo proceso, pero relacionando la cantidad de tributarios de una visita con la anterior, se ha aplicado para calcular tanto la cifra de Servitá de 1623, como la de Arboledas, Chopo, Labateca, Silos, las dos Cácuta, Vetas y Guaca en 1653.

En el caso de La Montuosa en 1602 se trata de una cifra neta, pero es probable que hayan existido más cuadrillas allí, a considerar por las que aparecen en 1623.

También se ha utilizado el índice de tributarios y no tributarios para calcular las cifras totales de Guaca y Carcasí en 1623, Cúcuta, Chinácota, Bucaramanga, Servitá y Carcasí en 1653. En el caso de Guaca en 1623 se ha utilizado la tasa de 1:3,1 que presentaba la parcialidad de Mogotocoro, y cercano al promedio que presentaba toda la provincia según las muestras examinadas. En los demás casos se ha aplicado la relación de 1:3,5.

fueron estables en relación a las de los demás pueblos de la Provincia.

Pueblo de Cúcuta. Este asentamiento llevaba una dinámica propia en el lapso temporal estudiado, pues entre 1602 y 1653 parece haber tenido un crecimiento de 945% de su población india, y entre la última fecha y 1778 del 39,7%. Desafortunadamente el informe de gobierno de mitad de siglo XVII solo proporciona la cantidad de tributarios. Por su parte, la Lista del tercer cuarto de siglo XVIII permite conocer que había allí una cantidad nada despreciable de “peones de media demora” y “forajidos” (es decir, indios que había huido de otros pueblos y se había legalizado de alguna forma), así como de “chusma”. De modo que aquí se dio una mezcla intraétnica entre comunidades (especie de mestizaje entre indios oriundos de diversas partes), que explica parcialmente porque aumentó la cantidad de población registrada como “india” en este pueblo.

Pueblos circunvecinos a la ciudad de Pamplona. Los asentamientos indios más afectados por el declive demográfico parecen haber sido Cácuta de Suratá y Labateca. Las comunidades circunvecinas al río Suratá parecen haber tenido una caída del 29,9% de su población entre 1602 y 1623, 40,3% entre esta fecha y 1653, así como 71,8% de aquella data a 1778. Por su parte, las parcialidades del Valle de los Locos de Labateca vivenciaron una caída del 34,9% de su población entre 1602 y 1623, 28,7% entre este año y 1653, 1,5% en los siguientes cuatro años, 33,6% en la centuria posterior a 1657, y 0,2 de 1758 a 1778.

Los siguientes tres pueblos afectados habría sido Chopo, Arboledas y Chinácota. La dinámica demográfica de las comunidades agregadas a Chopo fue en cierta medida similar a las de Cácuta de Suratá, pues de 1602 a 1623 registraron un descenso del 21,5%, de esta fecha a 1653 del 18,9%, de esta data a 1758 del 74%, con un mínimo crecimiento del 2,6% de aquí hasta 1778. Arboledas, después de un posible crecimiento de su población entre 1602 y 1623 del 14,8% jamás se recuperó; disminuyó con tasas del 66,4% entre 1623 a 1641, 17,5% entre este año y 1653, 74,7% entre esta fecha 1778, y 67% entre esta data y 1788. Aunque no se tiene una cifra definida, se sospecha que en Chinácota hubo un decrecimiento cercano al 53%

entre 1602 y 1653, y 60% entre este año y 1758; ahora bien, en el tercer cuarto del siglo XVIII tuvo un crecimiento significativo del 36,2% de su población.

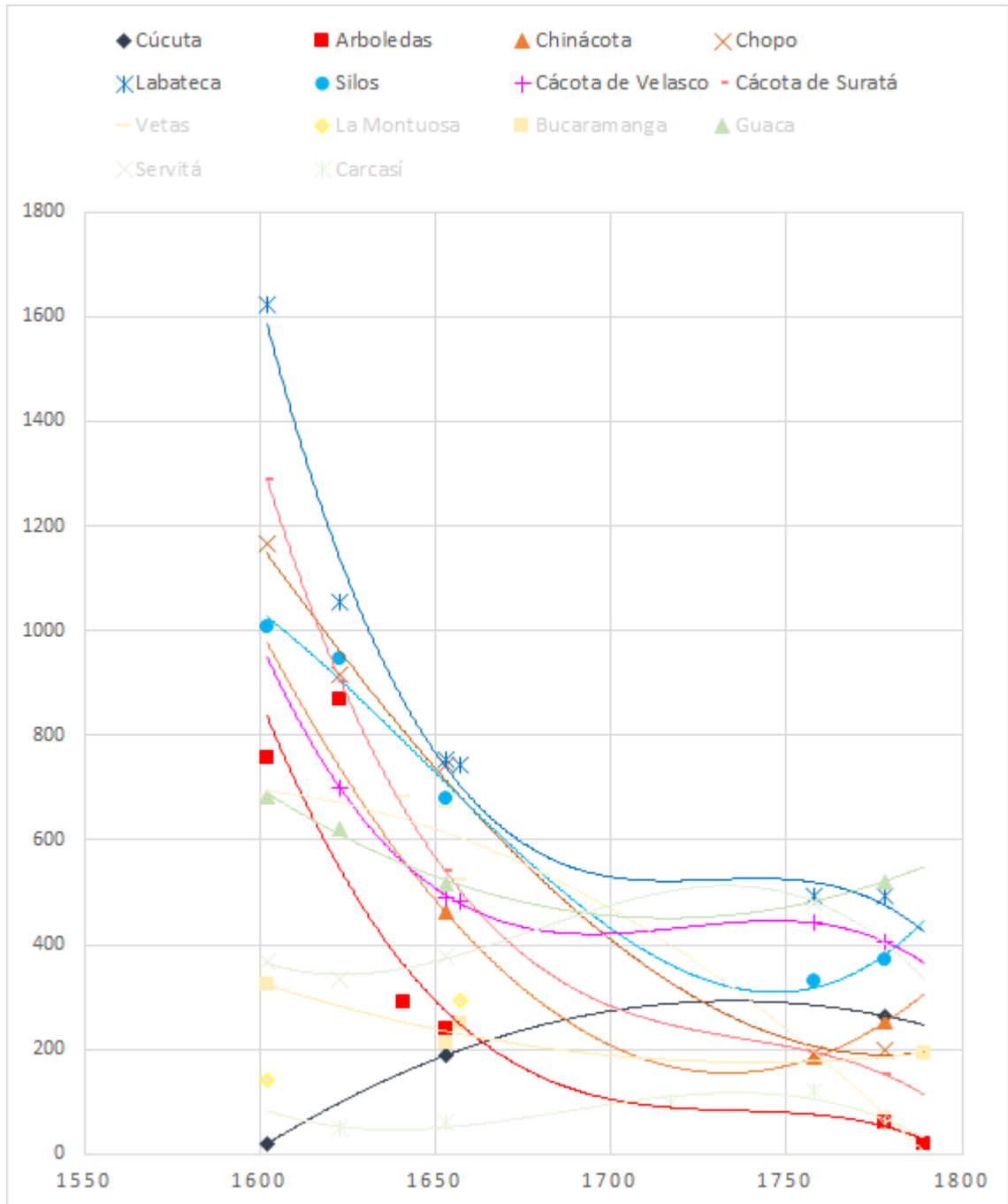
Las parcialidades de agregadas a Silos registran disminución demográfica por el orden de 5,9% entre 1602 y 1623, 28,2% entre esta fecha y 1653, y 51,4% de aquí hasta 1758; hubo finalmente un incremento del 12,7% entre 1758 y 1778. Quizá pueda decirse que en Silos la recuperación demográfica estuvo influenciada por el hecho que los indios recurrieron algunas veces a amparos jurídicos para evitar ser conducidos a las minas. Cágota de Velasco si bien nunca dejó de disminuir su población india, no fueron tasas tan altas en relación a los demás pueblos: 29,8% entre 1623 y 1653, 1,2% en los siguientes cuatro años, 8,9% en la centuria posterior a 1657, y 7,9% de este año a 1778.

Reales de Minas. El poblado de Vetas registraba la misma cantidad de población india en 1602 y 1623, a partir de entonces el sitio experimentará declive: del 2,9% entre 1641 y 1653, 20,7% de este año a 1657, y 85,1% de esta data hasta 1778. De La Montuosa no se tiene un conocimiento claro, pues la cuadrillas que aparecieron en los registros de 1602 no son las misma de 1657; es probable que hayan existido más cuadrillas allí. Bucaramanga al parecer registró una tasa de decrecimiento del 34,5% entre 1602 y 1653, un crecimiento del 17,8% en los siguientes cuatro años, y de nuevo un decrecimiento del 23,1% desde 1657 hasta 1789.

Pueblos del sur de la Provincia. Guaca presenta una dinámica análoga a la de Bucaramanga (en parte porque de una parcialidad homónima del pueblo se conducían indios a aquel Real de Minas para lavar oro); si bien allí hubo un decrecimiento entre 1602 a 1623 del 9,2%, y de esta fecha a 1653 del 16,6%, a partir de entonces se estabilizó demográficamente hasta 1778. Por su parte, Servitá al principio y final del lapso temporal estudiado registró decrecimientos de 8,7% de 1602 a 1623 y de 15,6% de 1758 a 1778, en tanto que parecer aumentado la población con tasas de 12,5% de 1623 a 1653, y 27% de esta fecha a 1758. Un comportamiento demográfico bastante similar presento Carcasí, pues creció la población india entre 1623 y 1653 en un 20,4%, de esta data a 1717 en 64,4%, y de

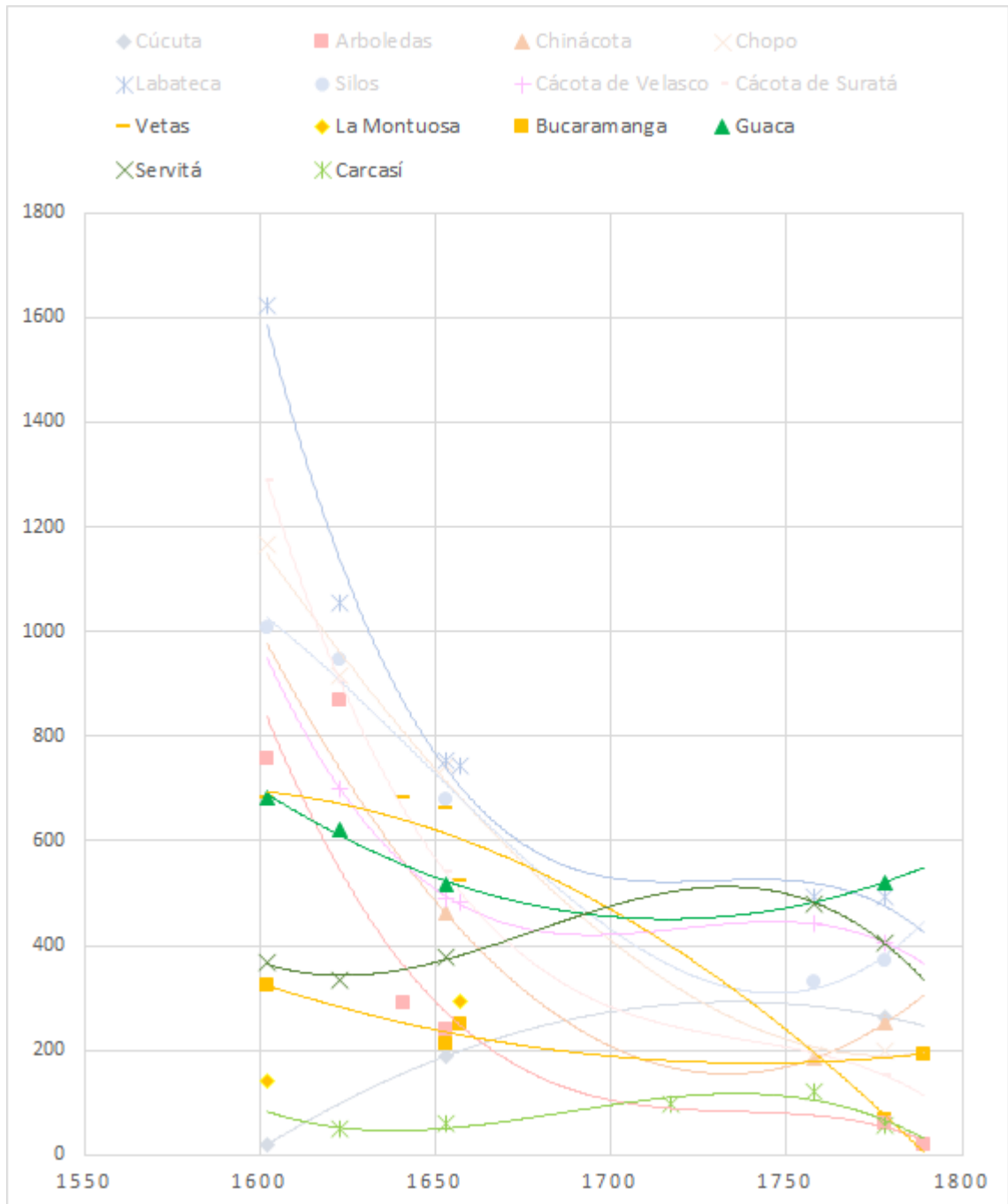
esta a 1758 en 25,8%; a partir de entonces decreció con una tasa de 52,5%.

Gráfica 1. Evolución de los Pueblos de Cúcuta, Arboledas, Chinácota, Chopo, Labateca, Silos, Cúcota de Velasco y Cúcota de Suratá



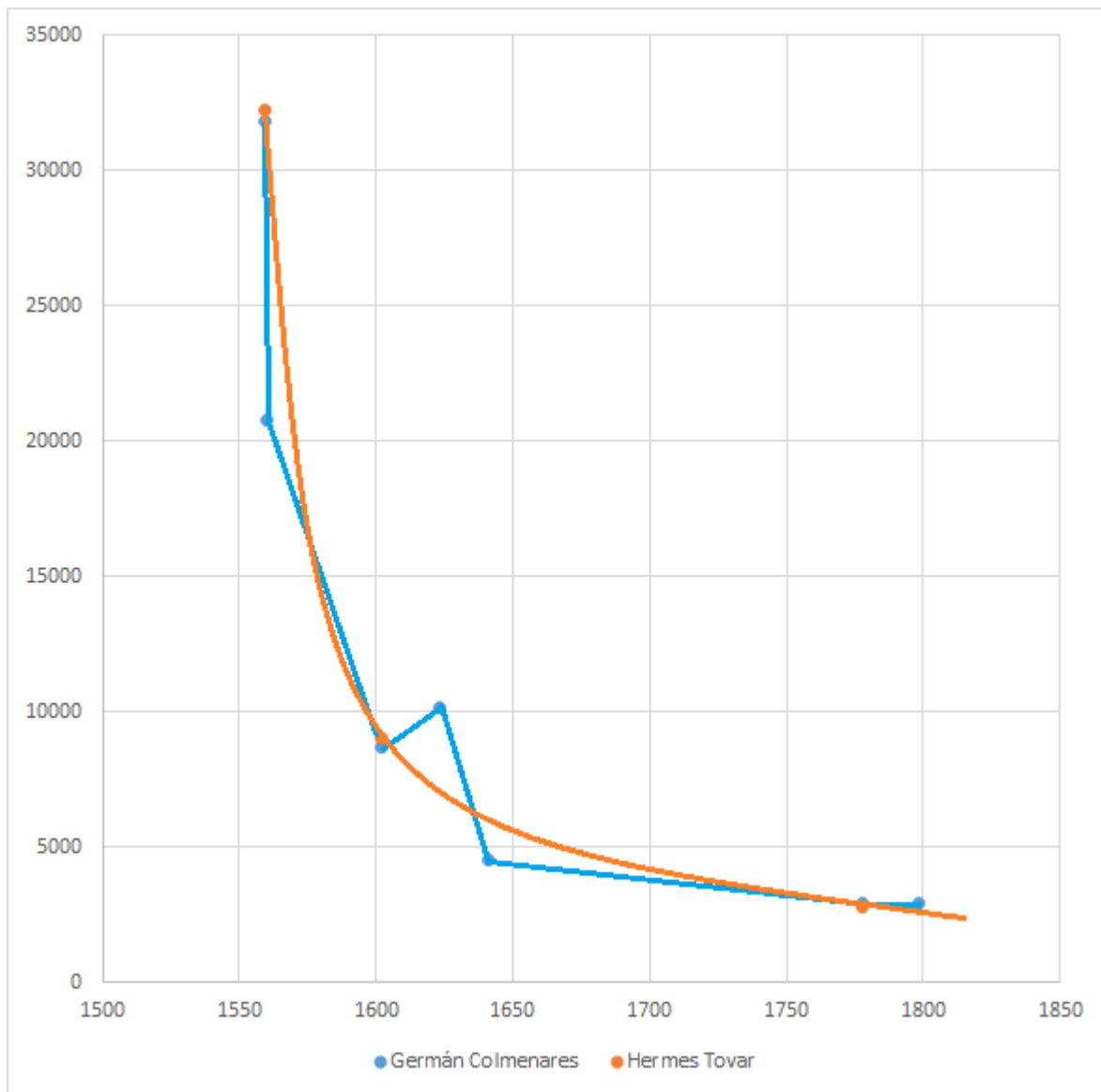
FUENTES: GONZÁLEZ P. Álvaro. *Op, Cit.* Véase principalmente el Anexo A del presente estudio.

Gráfica 2. Evolución de los Reales de Minas de Vetas, Montuosa y Bucaramanga, y los Pueblos de Guaca, Servitá y Carcasí



FUENTES: GONZÁLEZ P. Álvaro. *Op, Cit.* Véase principalmente el Anexo A del presente estudio.

Gráfica 3. Evolución de la población india de la Provincia de Pamplona según los estudios históricos



FUENTES: COLMENARES, Germán. *Encomienda y población...* *Op. Cit.*, p. 43-51. TOVAR PINZÓN, Hermes, HERRERA ÁNGEL, Marta y RODRIGUEZ B., Luis Enrique. *Op. Cit.*, p. 59

No sólo hubo diferencias en ritmo entre diversos poblados, sino que en un mismo

asentamiento se aprecian diferentes ritmos entre una época y otra. ¿Qué se ha mencionado al respecto?

Colmenares ya había intuido estas diferencias cuando trató de elaborar la curva demográfica de la población indígena de toda la Provincia de Pamplona. Señalaba que esta curva apenas servía para “indicar un orden de magnitudes”, puesto que era imposible controlar la exactitud de las observaciones. Pese a que ese orden era impreciso, permitía dar “una idea de la coyuntura dominante” a lo largo del periodo. Por su amplitud e intensidad, la curva de población subordinaba otros fenómenos como la estructura social, la producción económica, las decisiones políticas y el fenómeno general de decadencia y aparente quietud del siglo XVII³⁴. De modo que para Colmenares el problema demográfico fue un factor determinante de los fenómenos sociales y económicos, propiciando cambios estructurales importantes en la sociedad indiana.

Según Colmenares, el “orden de magnitudes” dependería tanto de las posibilidades físicas del territorio como de las modalidades de ocupación española. Así, se habrían producido “ritmos de despoblamiento”, los cuales se dieron en razón inversa al poblamiento español. La ocupación efectiva del territorio por parte de los españoles cubrió un lapso temporal amplio, lo cual habría generado “hiatus” y “aplazamientos”, y con ello, curvas “diacrónicas sucesivas”. El ritmo y la intensidad habrían sido diferentes (de un espacio a otro, de una época a otra), si bien también pueden señalarse semejanzas³⁵. El autor señala textualmente lo siguiente

“Asentamientos mineros, intentos de colonización agrícola, cultivos de plantación debieron obtener respuestas diferentes. La sustitución de cultivos americanos por cultivos europeos, por ejemplo, y con ello la ruptura de un equilibrio, lo mismo que la introducción de ganados, resultaron desastrosos para los indios. Pero tales fenómenos no se dieron en todas partes con una

³⁴ COLMENARES, Germán. *Encomienda y población... Op. Cit.*, p. 43

³⁵ *Ibíd.*, p. 7

intensidad uniforme. Igualmente, el interés casi obsesivo de los españoles por descubrir yacimientos de metales preciosos y la presencia misma de estos yacimientos pudo acelerar la caída de la población, pero su influencia encontró límites espaciales y temporales³⁶.

Esta variabilidad en los ritmos de evolución de las poblaciones indias sugiere la necesidad de examinar diversas circunstancias y contextos. Por el momento se examinará el problema de las estructuras sociales para algunas características generales del declive demográfico indio.

1.2. LAS ESTRUCTURAS DEMOGRÁFICAS

1.2.1. Pirámides de población: indicios de desequilibrios locales periódicos.

¿Qué se ha dicho sobre como cambiaron las estructuras de las comunidades indias en el periodo estudiado? Darío Fajardo resaltaba que hubo múltiples indicadores de descomposición familiar en todos los estratos de la población aborígen, como la desaparición progresiva de la poliginia, el abandono del hogar por esposos y esposas, el aumento de huérfanos y viudos, entre otros. Siguiendo a Rolando Mellafe, Fajardo sugería 4 etapas en la evolución de la familia indígena a partir de la ocupación europea: la eliminación del patrón autóctono; un tipo de familia con descomposición mínima (matrimonio con o sin hijos, viuda con hijos, abuelo con nietos); familia extensa producto de la agrupación de familias incompletas y sin vínculos directos; y reorganización de formas arcaicas o establecimiento de nuevos patrones, de acuerdo a supervivencias culturales y a las posibilidades que brindaba el nuevo ambiente³⁷. Con todo, Fajardo no daba límites temporales.

German Colmenares resaltaba que la desvertebración de las comunidades

³⁶ *Ibíd.*, p. 8

³⁷ FAJARDO, Darío. *El régimen de la encomienda en la Provincia de Vélez (población indígena y economía)*. Bogotá: Universidad de Los Andes, 1969. p. 33 y 9.

indígenas fue no sólo por la acción de las epidemias y el impacto cultural, sino también porque los indígenas se veían separados de sus comunidades por trabajar en minas, hatos, estancias y casas de sus amos. Las oportunidades de contacto sexual entre los indígenas se veían disminuidas por la organización del trabajo que asignaba tareas separadas por sexos. Así, la pérdida de población solo pudo compensarse con el acrecentamiento de los contactos sexuales interraciales. La presencia de “forasteros” y el conteo de “ausentes” era indicio no solo de fenómenos migratorios, si principalmente de descomposición social. Afirmaba que para la primera mitad del siglo XVII no puede hablarse siquiera de familias sino de “unidades heterogéneas en las que sería difícil distinguir rasgos estructurales”³⁸.

Para la segunda mitad del siglo XVIII la situación es descrita por Virginia Gutiérrez de Pineda y Roberto Pineda. Según los autores, la pauta general era la migración de blancos y mestizos hacia los vecindarios de los pueblos, simultánea al crecimiento de la población por uniones entre vecinos e indios. Con todo, el proceso de mezcla fue muy variado de pueblo en pueblo. Se propone para ello el concepto de miscegenación, con el cual se alude tanto a la “mezcla genética” como a la manera como “evolucionaron las diferentes culturas que se relacionaron entre sí”. Este fenómeno habría generado importantes procesos de campesinización, reordenamiento poblacional y penetración del elemento blanco en los ambientes de poder durante sucesivas mezclas generacionales³⁹.

Para seguir examinando el impacto general de declive se han elaborado pirámides de población a partir del año 1623, en el cual se redujeron los pueblos que habrían de perdurar hasta 1778. Aquí particularmente es útil este recurso porque da cuenta de las fluctuaciones demográficas que posiblemente se dieron en los asentamientos

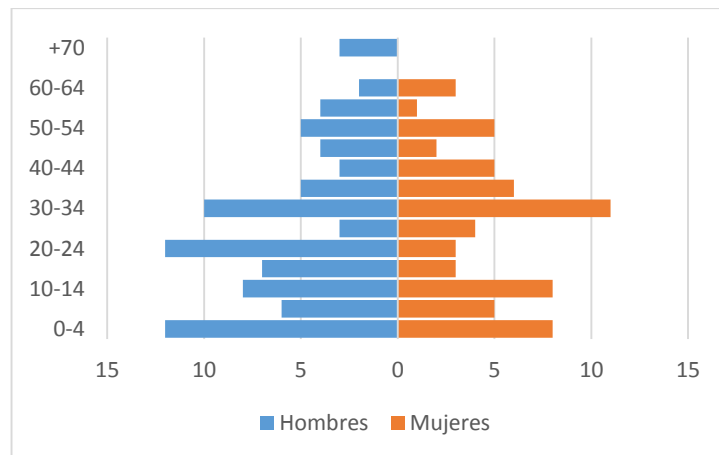
³⁸ COLMENARES, German. *Historia económica... Op. Cit.*, p. 105, 107 y 108

³⁹ GUTIERREZ DE PINEDA, Virginia y PINEDA GIRALDO, Roberto. *Miscegenación y cultura en la Colombia colonial: 1750-1810*. Bogotá: Universidad de Los Andes – COLCIENCIAS, 1999. Tomo I, p. 132-133, 11 y 13.

indios de la provincia, en tiempos de corta duración. También permite la reducción de la escala de observación a nivel local. Como bien es sabido, la utilidad de este tipo de histogramas es que permite conocer la historia demográfica reciente de una población en un momento particular. En otras palabras, la estructura que propone una pirámide debe concebirse como el resultado de fluctuaciones de por lo menos 70 años anteriores al momento en que fueron registrados los datos.

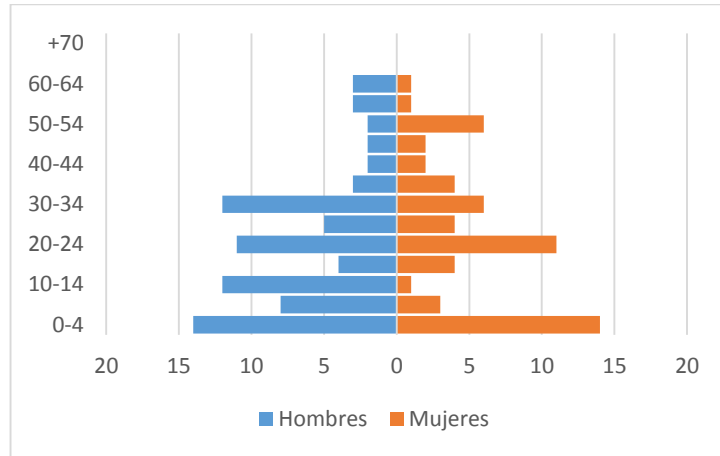
Las pirámides de población muestran rangos de edad anchos y angostos (los cuales representan aumento o disminución de las posibilidades de sobrevivencia en una cohorte de individuos y mejoramiento en las condiciones de vida), contracciones (es decir, disminución u aumento de un rango de edad respecto al anterior), así como intervalos de contracción y/o periodos de recuperación (espacio entre dos rangos anchos en el que se observa una contracción). Así, es bastante probable que las contracciones que ilustran las pirámides en ciertas cohortes aludan a epidemias, crisis alimenticias, o tensiones en la producción agrícola y minera. Se trata de situaciones socioeconómicas neurálgicas que estos histogramas sugieren como periódicas para el caso de la provincia.

Gráfica 4. Pirámide poblacional de Cáкота de Suratá, 1623 (3 parcialidades)



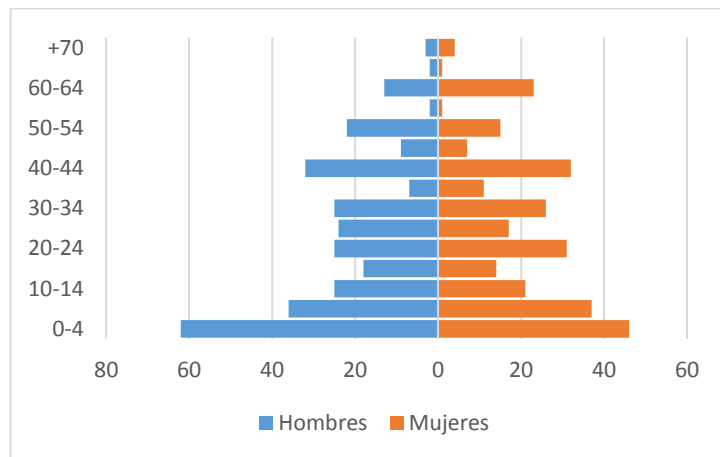
FUENTES: AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 6, D. 10, f. 786 r.- 788 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 9, D. 5, f. 870 v.-872 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 6, D. 11, f. 848 r.-848 v.

Gráfica 5. Pirámide poblacional de Chinácota, 1623 (3 parcialidades)



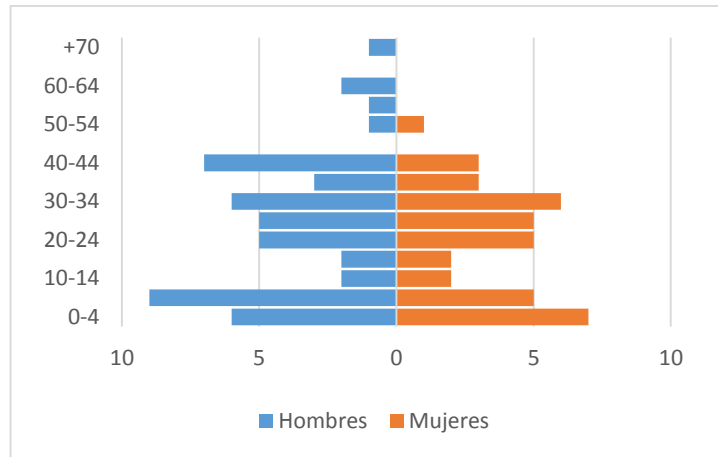
FUENTES: AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 4, f. 455 v.-463 v.

Gráfica 6. Pirámide poblacional de Chopo, 1623 (8 parcialidades)



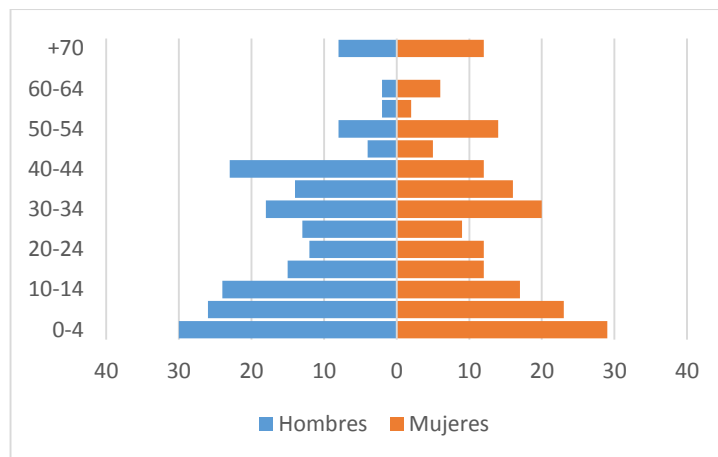
FUENTES: AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 6, D. 7, f. 595 r.-596 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 2, f. 347 r.-348 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 1, D. 11, f. 672 r.-674 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 5, f. 566 v.-568 r. 608 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 9, D. 2, f. 644 v.-646 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 9, D. 3, f. 718 r.-721 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 6, D. 6, f. 518 r.-520 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 1, D. 12, f. 769 r.-770 v.

Gráfica 7. Pirámide poblacional de Bucaramanga, 1623 (1 parcialidad)



FUENTES: AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 11, D. 10, f. 551 r.-553 r.

Gráfica 8. Pirámide poblacional de Guaca, 1623 (1 parcialidad)

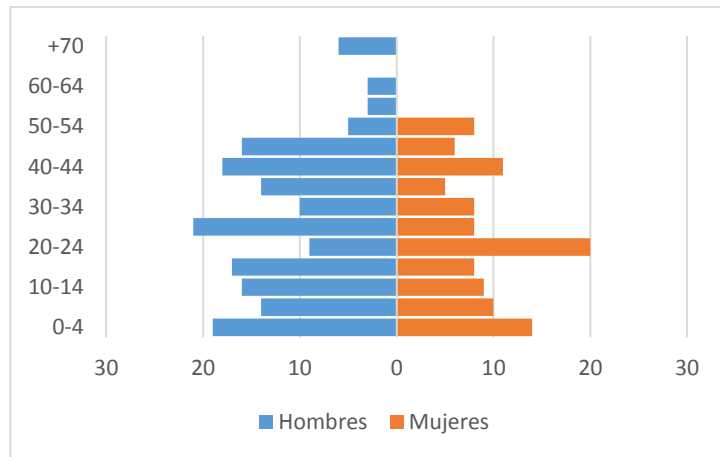


FUENTES: AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 1, D. 10, f. 553 r.-560 v.

La dinámica de los varones de Chinácota en 1623 es comparable a la que presentan los de Cácuta de Suratá, pues pueden observarse que comparten cinco puntos de contracción (5-9, 15-19, 25-29, 35-39, 40-44) y tres rangos anchos (0-4, 20-24 y 30-34). Los hombres de Chopó también presentan contracciones en los rangos 5-9 y 15-19, así como ligeramente ancho el rango 35-39 (seguido de otra en 45-49). Parecer ser entonces que las poblaciones masculinas de estos asentamientos

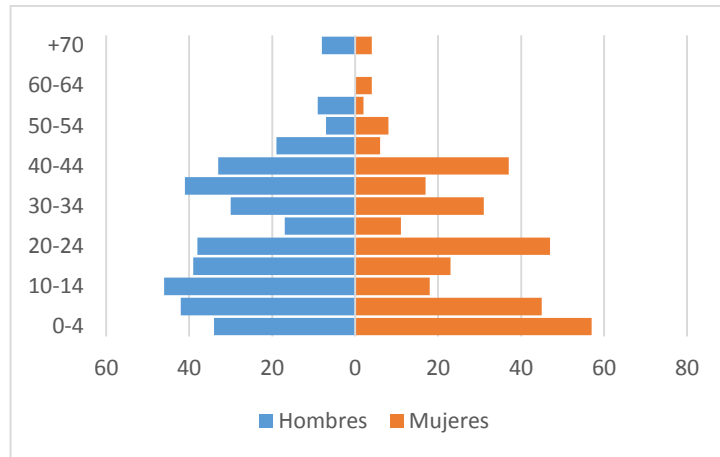
indios pasaron por pequeñas crisis periódicas cada cinco años. Los de Bucaramanga y Guaca registran dos contracciones en común (15-19, 35-39, 45-49) antecedidas por dos rangos anchos (30-34, 40-44). Entre las mujeres de Cócota de Suratá y Chinacota se presentan similitudes en sus dinámicas a los 30 años (contracciones graduales), 50 (recuperaciones) y 55 (contracciones). Ambos registran tres periodos seguidos de contracción, pero en época diferentes. Las femeninas de Chopo registran periodos intervalos de recuperación de 5 años a partir de 20 años, similar a las de los varones.

Gráfica 9. Pirámide poblacional de Arboledas, 1641



FUENTES: AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 4, D. 2, f. 236 r.-269 r.

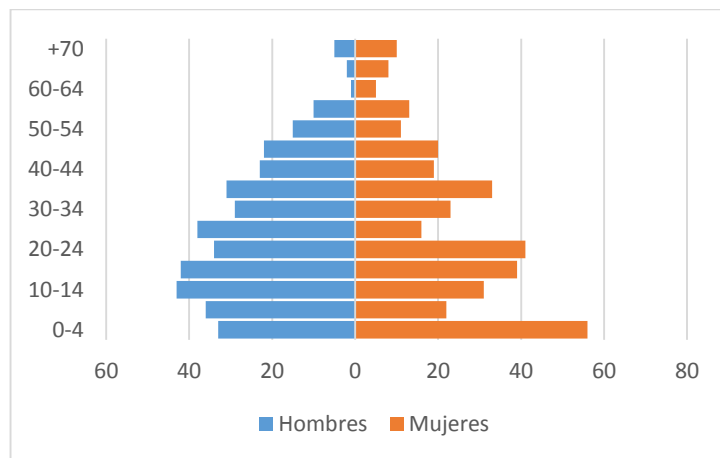
Gráfica 10. Pirámide poblacional de Vetas, 1641



FUENTES: AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 11, D. 1, f. 6r.-77 v.

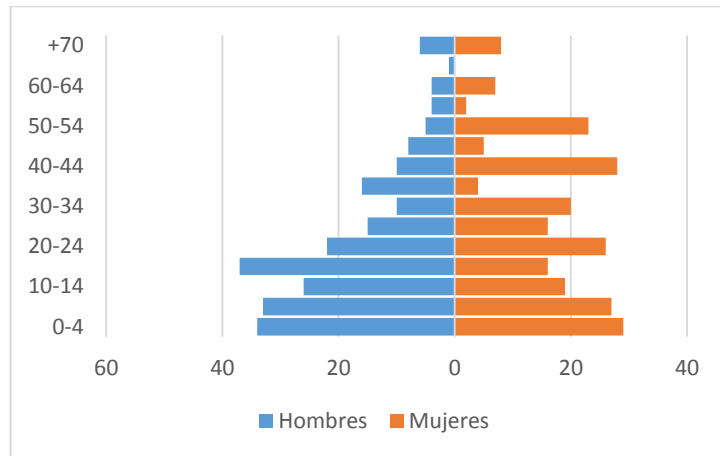
Las dinámicas de los varones de Arboledas y Vetas para el año de 1641 se acercan entre los 30 y 54 años (recuperación gradual y contracción leve que luego se agudiza), advirtiendo un ligero desfase. Entre las féminas se observan varias contracciones comunes (25-29, 35-39, 45-49 y 55-59) y rangos anchos (20-24, 40-44). Desde luego hay diferencias en intensidad y magnitudes en ambas poblaciones

Gráfica 11. Pirámide poblacional de Labateca, 1657



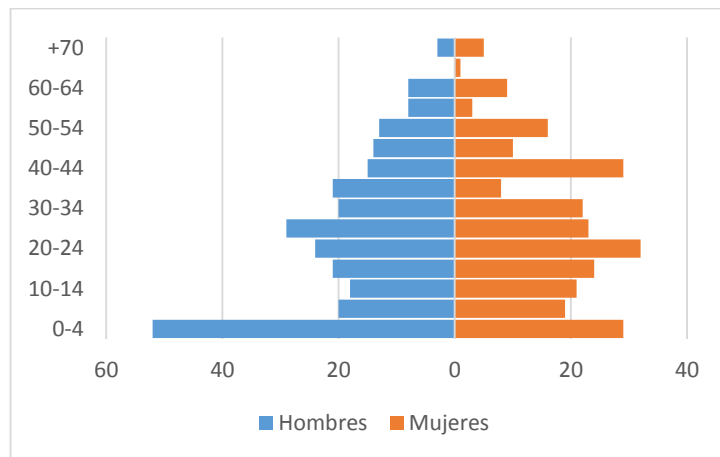
FUENTES: AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 3, D. 1, f. 11 v.-87 r.

Gráfica 12. Pirámide poblacional de Cácosta de Velasco, 1657



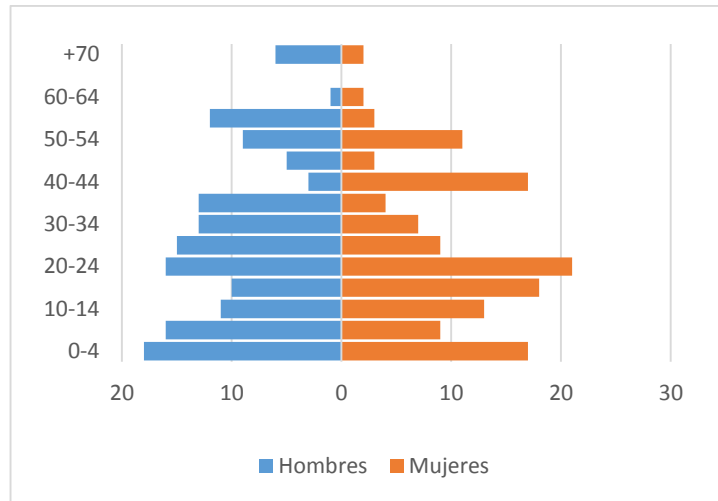
FUENTES: AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 1, f. 6 v.-61 v.

Gráfica 13. Pirámide poblacional de Vetás, 1657



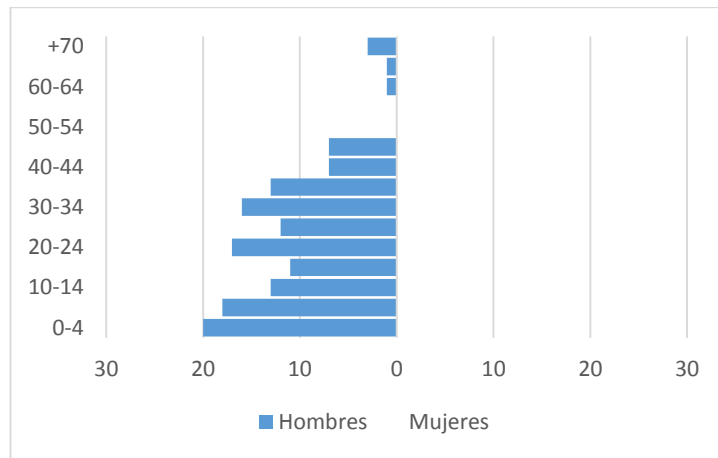
FUENTES: AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 1, f. 7 v.-63 v.

Gráfica 14. Pirámide poblacional de La Montuosa, 1657



FUENTES: AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 4, f. 747 v.- 777 v.

Gráfica 15. Pirámide poblacional de Bucaramanga, 1657



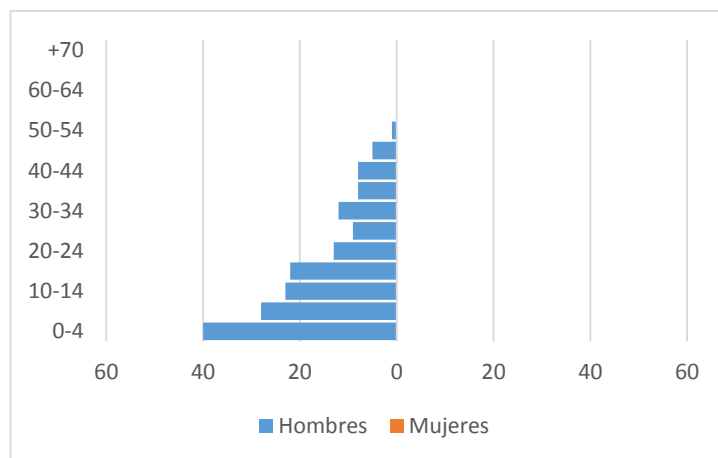
FUENTES: AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 5, f. 864 v.-890 v.

Hay similitud en las tendencias que se observan en los hombres de Labateca y Vetas, pues aparecen movimientos similares graduales entre los 20 y 59 años con diferencias en intensidad y magnitudes. También se presenta cierta analogía en las dinámicas de los varones de La Montuosa y Bucaramanga entre los 0 y 44 años; resaltan las contracciones que se presentan en los rangos 5-9, 10-14, 15-19 y 40-

44, así como el rango ancho 20-24.

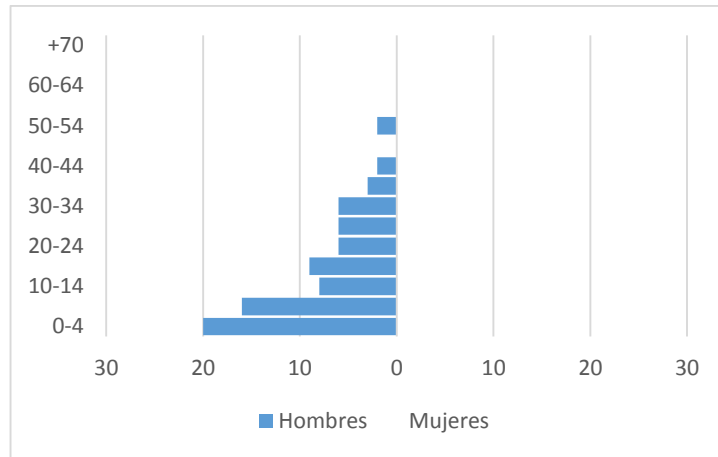
Los histogramas de las mujeres de Labateca y La Montuosa presentan movimientos análogos de recuperación gradual seguidos de agudas contracciones entre 5 y 29 años; desde entonces presentan dinámicas propias. Se acercan más las féminas de Cácuta de Velasco y Vetas a partir de los 15 años; convergen en algunos rangos anchos (20-24, 40-44, 50-54 y 60-64) y contracciones (25-29, 35-39, 45-49, 55-59 y 65-69) de diferente grado entre una y otra población. Desafortunadamente no se le registró la edad a un amplio margen de mujeres de Bucaramanga.

Gráfica 16. Pirámide poblacional de Labateca, 1758



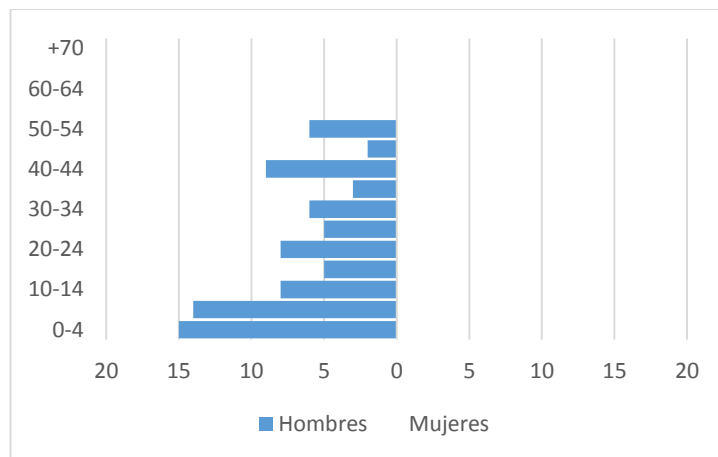
FUENTES: GUERRERO, Amado Antonio y GUTIERREZ RAMOS, Jairo. *Op. Cit.*, p. 36-42.

Gráfica 17. Pirámide poblacional de Chinácota, 1758



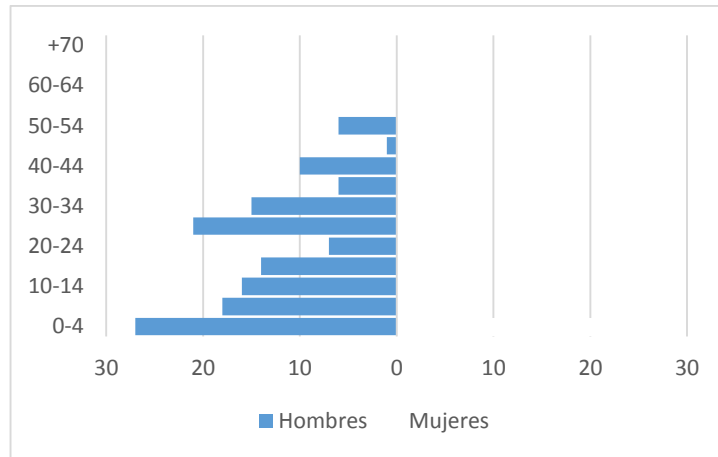
FUENTES: GUERRERO, Amado Antonio y GUTIERREZ RAMOS, Jairo. *Op. Cit.*, p.49-51.

Gráfica 18. Pirámide poblacional de Chopo, 1758



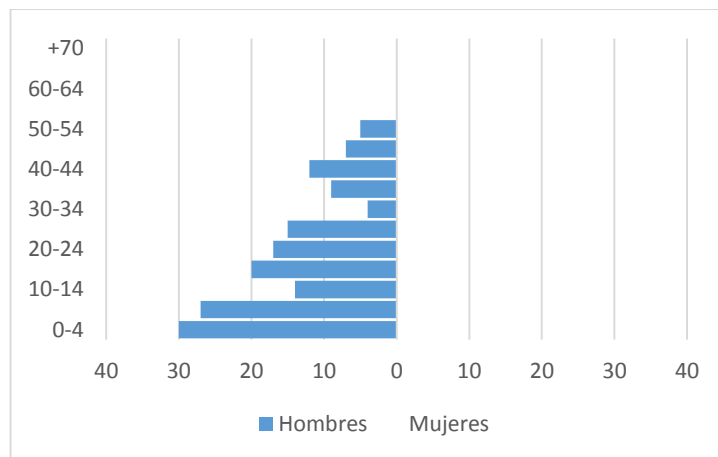
FUENTES: GUERRERO, Amado Antonio y GUTIERREZ RAMOS, Jairo. *Op. Cit.*, p.44-47.

Gráfica 19. Pirámide poblacional de Silos, 1758



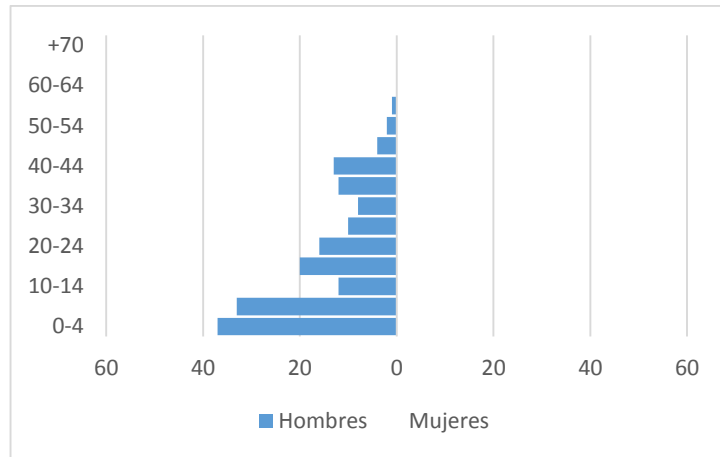
FUENTES: GUERRERO, Amado Antonio y GUTIERREZ RAMOS, Jairo. *Op. Cit.*, p. 71-76.

Gráfica 20. Pirámide poblacional de Cécota de Velasco, 1758



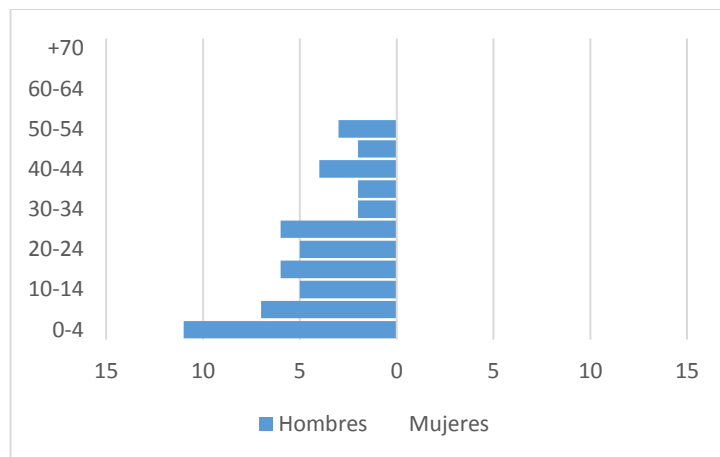
FUENTES: GUERRERO, Amado Antonio y GUTIERREZ RAMOS, Jairo. *Op. Cit.*, p. 61-69.

Gráfica 21. Pirámide poblacional de Servitá, 1758



FUENTES: GUERRERO, Amado Antonio y GUTIERREZ RAMOS, Jairo. *Op. Cit.*, p. 54-60.

Gráfica 22. Pirámide poblacional de Carcasí, 1758

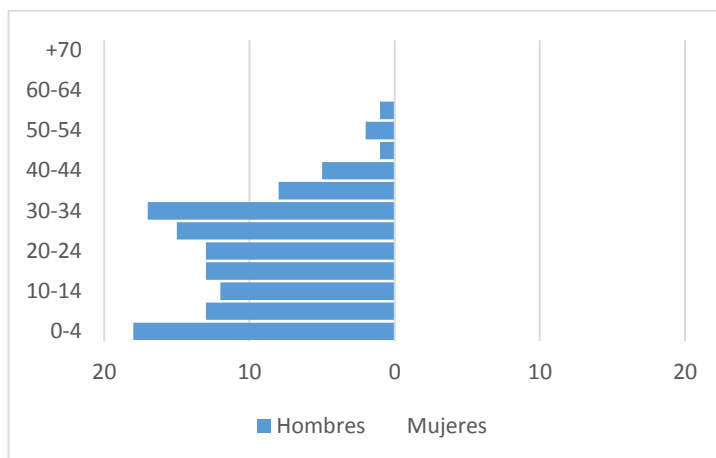


FUENTES: GUERRERO, Amado Antonio y GUTIERREZ RAMOS, Jairo. *Op. Cit.*, p. 76-78.

Las *listas* del siglo XVIII no registraron las edades de las mujeres, con lo cual las pirámides quedan incompletas. Aun así, se han utilizado para tratar de comprender algunos cambios que acontecieron en esta época. Para el año de 1758 se presentan similitudes en las bases de los varones de Chopo y Servitá, con contracciones graduales en los rangos 5-9, que luego se ciñen un poco más en el siguiente. Servitá y Cápota de Velasco presentan notorias semejanzas en sus histogramas:

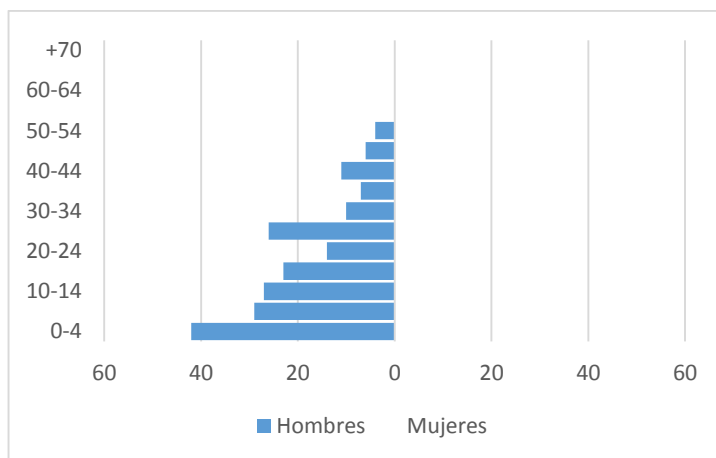
contracciones en los rangos 10-14, 30-34, 45-49 y aumento en 15-19, 40-44. Estos mismos movimientos se presentan en la media pirámide de Carcasí, si bien parece diferir en su dinámica general. También hay analogías entre Chinácota y Labateca.

Gráfica 23. Pirámide poblacional de Cúcuta, 1778



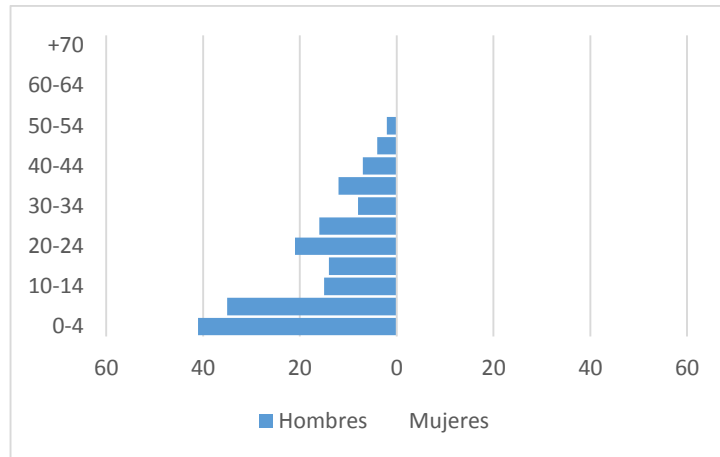
FUENTES: AGN. *Resguardos de Santander*, SC. 53, 1, D. 1, f. 8 r.-9 v.

Gráfica 24. Pirámide poblacional de Labateca, 1778



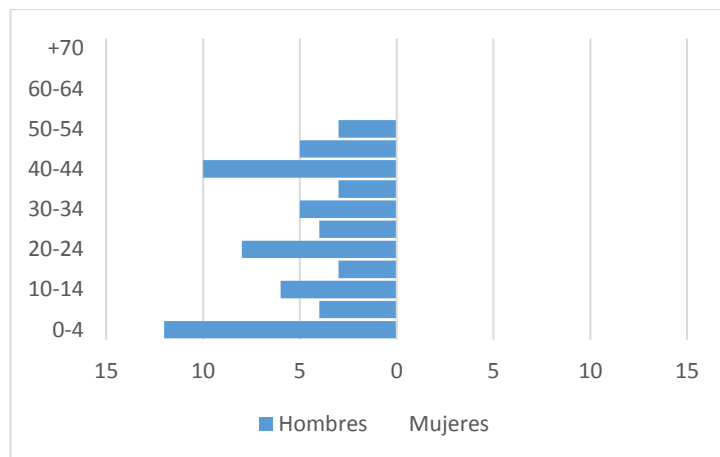
FUENTES: AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 4, D. 11, f. 982 r.-984 v.

Gráfica 25. Pirámide poblacional de Cécota de Velasco, 1778



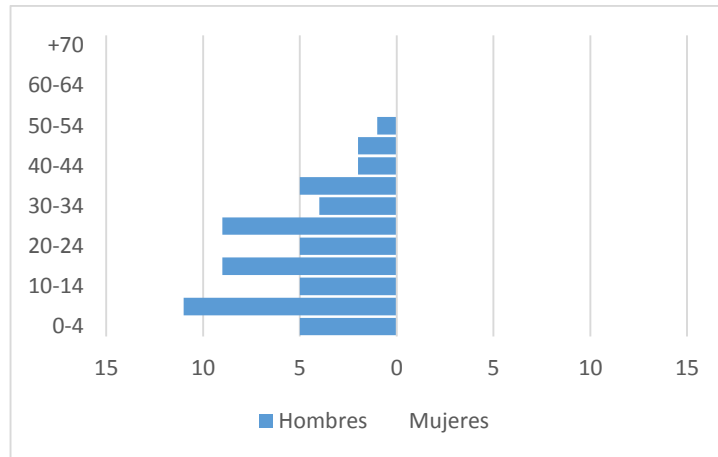
FUENTES: AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 4, D. 11, f. 990 r.-993 r.

Gráfica 26. Pirámide poblacional de Chinácota, 1778



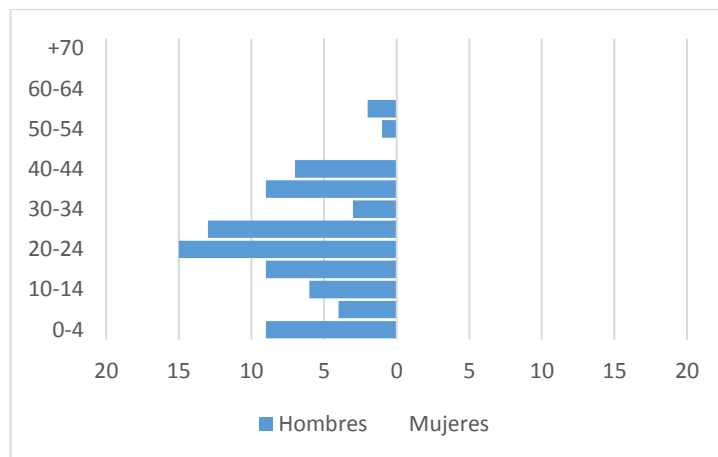
FUENTES: AGN. *Resguardos de Santander*, SC. 53, 1, D. 1, f 18 r.-19 v.

Gráfica 27. Pirámide poblacional de Cácosta de Suratá, 1778



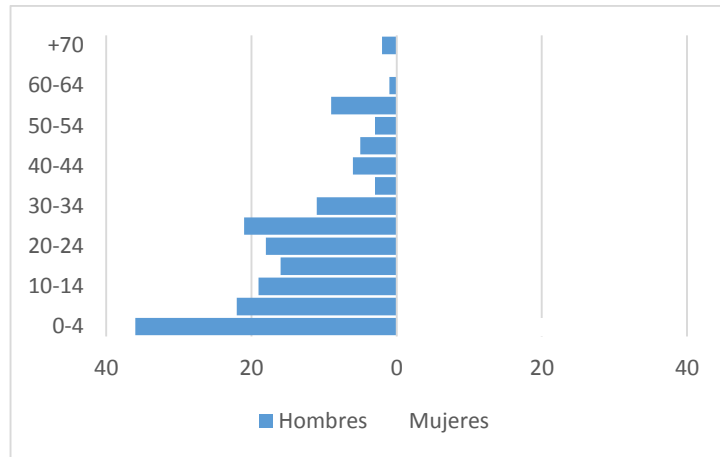
FUENTES: AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 3, D. 16, f. 918 r.-919 r.

Gráfica 28. Pirámide poblacional de Chopo, 1778



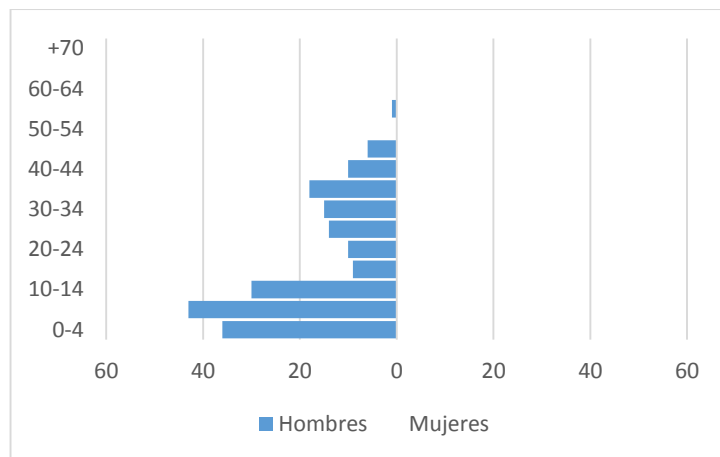
FUENTES: AGN. *Resguardos de Santander*, SC. 53, 1, D. 1, f. 12 r.-13 r.

Gráfica 29. Pirámide poblacional de Servitá, 1778



FUENTES: AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 3, D. 16, f. 926 r.-928 v.

Gráfica 30. Pirámide poblacional de Guaca, 1778



FUENTES: AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 3, D. 16, f. 900 r.-903 v.

Para el año de 1778 se tiene la apreciación de que las tendencias de las poblaciones estudiadas difieren considerablemente unas de otras; quizás pueden establecerse tres comparaciones. En el primer caso, se aprecian ligeras semejanzas entre los histogramas de varones de Labateca y Servitá entre los 0 y 19 años, así como entre los 25 y 34. En el segundo caso, se observa cierta similitud en los movimientos que muestran los hombres de Cúcuta y Servita entre los 0 y 29 años, pero señalando un

ligero desfase. Los histogramas de Cácuta de Velasco y Labateca comparten características en sus fluctuaciones (base ancha y dos rangos dilatados en la edad adulta, a los que siguen contracciones) pero también con un desfase de 5 años.

No debe olvidarse que lo planteado aquí solo intenta dar una idea muy general de como posiblemente fueron los desequilibrios periódicos que se dieron en las poblaciones indias. Las pirámides expuestas carecen de completa exactitud; esto en virtud de la calidad de la información histórica. La época es considerada proto-estadística, y las comunidades estudiadas eran fundamentalmente agrarias, donde los números carecían de significación precisa, siendo utilizados de manera genérica para indicar abundancia, escasez o cercanía. De allí que las indicaciones de las edades de los individuos deban tomarse de manera flexible, considerándose más bien como datos parciales y aproximativos.

Por ejemplo, cuando se describió a algunas mujeres en las *listas* de 1623 se señalaba que era “de la misma edad” de su pareja. En unos casos el encomendero era quien decía cuántos años tenían los indios (“declaró el encomendero que será de...”); otras veces era el cura doctrinero; y el cacique de la parcialidad también podía declarar la edad de sus sujetos. En la parcialidad de Las Batatas de Chopo, al registrarse una india viuda llamada Constanza se anotó: “de más de zinquenta años”. También había situaciones en las que la edad era corregida, como en Tonchalá del mismo pueblo, con un indio reservado llamado Gonzalo Ladino, al cual primero se le anotó 40 años, pero “luego el dicho señor oydor fue ynformado de que el dicho Gonçalo es biejo de çinquenta y seis años”. A otra india originaria de Ucata o Lauraca-Tequa-Tabagua de Cácuta de Suratá, Ana, se le consignó lo siguiente: “paresió por su aspecto de veynte años”. En Mogotocoro-Sisota, comunidad reducida a Guaca, se dio el caso de varios indios que en documentos diferentes (dentro de los mismos procedimientos jurídico-administrativos de la visita) registraban edades diferentes; es el caso de Domingo Chartigui, quien en la Lista de toda la comunidad aparece con 40 años, pero en la “Descripción” de los que se encontraban en el hatu Anchecuta de su encomendero –en la jurisdicción de Tunja–

aparece de 44⁴⁰. Tales indicaciones ponen en alerta al historiador.

1.2.2. Distribución de población masculina y femenina. Otro de los elementos que se pueden analizar para entender cómo se estructuraban las poblaciones indias en la época estudiada es la distribución por sexos, de acuerdo a las *listas* consultadas. Esta distribución da pistas de como condicionaba la conformación de las familias y cuanto peso social tenía cada sexo. Por ende, se parte de la premisa de que los cambios en esta distribución afectaban la estructura demográfica general de las comunidades estudiadas. Las cifras y porcentajes se han resumido en el siguiente cuadro.

Cuadro 3. Distribución de la población por sexos en los Pueblos y Reales de Minas de la Provincia de Pamplona. Cifras netas y porcentajes

| | 1623 | | 1641 | | 1657 | | 1758 | | 1778 | |
|-----------|-------|-------|-------|-------|------|-----|-------|-------|-------|-------|
| | H | M | H | M | H | M | H | M | H | M |
| Cúcuta | | | | | | | | | 130 | 134 |
| | | | | | | | | | 49,24 | 50,75 |
| Arboledas | 24* | 19* | 173 | 119 | | | | | 34 | 27 |
| | 55,81 | 44,18 | 59,24 | 40,75 | | | | | 55,73 | 44,26 |
| Chinácota | 81* | 59* | | | | | 94 | 91 | 115 | 137 |
| | 57,85 | 42,14 | | | | | 50,81 | 49,18 | 45,63 | 54,36 |
| Chopo | 306* | 287* | | | | | 99 | 94 | 82 | 116 |
| | 51,60 | 48,39 | | | | | 51,29 | 48,70 | 41,41 | 58,58 |
| Labateca | | | | | 377 | 365 | 224 | 269 | 228 | 264 |

⁴⁰ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 6, D. 7, f. 596 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 9, D. 3, f. 720 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 9, D. 5, f. 871 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 1, D. 10, f. 554 r. y 619 v.

| | | | | | | | | | | |
|-------------------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|
| | | | | | 50,81 | 49,16 | 45,44 | 54,56 | 46,34 | 53,65 |
| Silos | | | | | | | 169 | 162 | 177 | 196 |
| | | | | | | | 51,05 | 48,94 | 47,45 | 52,54 |
| Cácota de Velasco | | | | | 237 | 247 | 209 | 232 | 212 | 194 |
| | | | | | 48,96 | 51,03 | 47,39 | 52,60 | 52,21 | 47,78 |
| Cácota de Suratá | 85* | 64* | | | | | | | 67 | 85 |
| | 57,04 | 42,95 | | | | | | | 44,07 | 55,92 |
| Vetas | | | 368 | 314 | 272 | 253 | | | 40 | 38 |
| | | | 53,95 | 46,04 | 51,81 | 48,19 | | | 51,28 | 48,71 |
| La Montuosa | | | | | 150 | 144 | | | | |
| | | | | | 51,02 | 48,97 | | | | |
| Bucaramanga | 51* | 39* | | | 143 | 108 | | | | |
| | 56,66 | 43,33 | | | 56,97 | 43,02 | | | | |
| Guaca | 200* | 189* | | | | | | | 232 | 290 |
| | 51,41 | 48,58 | | | | | | | 44,45 | 55,55 |
| Servitá | | | | | | | 258 | 222 | 191 | 214 |
| | | | | | | | 53,75 | 46,25 | 47,16 | 52,83 |
| Carcasí | | | | | | | 63 | 59 | 32 | 26 |
| | | | | | | | 51,63 | 48,36 | 55,17 | 44,82 |

H=hombres, M=mujeres. Los numeros en tamaño normal son las cifras netas; los numeros pequeños representan el porcentaje.

*Datos elaborados a partir de muestras de algunas parcialidades, no de conteos completos.

FUENTES: AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 9, D. 4, f. 811 r.-814 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 4, f. 455 v.-463 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 6, D. 7, f. 595 r.-596 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 2, f. 347 r.-348 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 1, D. 11, f. 672 r.-674 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 5, f. 566 v.-608 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 9, D. 2, f. 644 v.-646 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 9, D. 3, f. 718 r.-721 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 6, D. 6, f. 518 r.-520 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 1, D. 12, f. 769 r.-770 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 6, D. 10, f. 786 r.-788 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 9, D. 5, f. 870 v.-872 v. *Visitas de Santander*, SC. 62,

6, D. 11, f. 848 r.-848 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 11, D. 10, f. 551 r.-553 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 1, D. 10, f. 553 r.-560 v. *Visitas de Boyacá*, SC. 62, 9, D. 1, f. 149 r.-161 v. AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 4, D. 2, f. 236 r.-269 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 11, D. 1, f. 6 r.-77 v. AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 1, f. 6 v.-61v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 3, D. 1, f. 11 v.-87 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 5, f. 864 v.-890 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 4, f. 747 v.-777 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 1, f. 7 r.-63 v. GUERRERO, Amado Antonio y GUTIERREZ RAMOS, Jairo. *Op. Cit.*, p. 36-78. AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 4, D. 11, f. 978 r.-993 r. *Resguardos de Santander*, SC. 53, 1, D. 1, f. 8 r.-19 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 3, D. 16, f. 900 r.-928 v.

Así, al momento de ser reducidas las comunidades indígenas para conformar los pueblos de indios en 1623, parece ser que los hombres sobrepasaban a las mujeres. Destaca la significativa diferencia entre 11,63 y 15,71 puntos porcentuales por la cual los hombres sobrepasaban a las mujeres en Arboledas, Chinácota, Cárcota de Suratá y Bucaramanga, en tanto que en Chopo y Guaca tal diferencia era ligera (de 3,21 y 2,83). Las dos *listas* conservadas de la visita de 1641 sugieren un panorama similar, en el cual las mujeres eran 18,49 y 7,91 puntos porcentuales menos que los hombres en Arboledas y Vetas. De la visita 1657 se sugiere que los hombres aún pasaban muy ligeramente a las mujeres en 3 de las 5 poblaciones cuyos registros se han conservado. Así, Bucaramanga resalta por la diferencia de 13,95 puntos porcentuales por los que los hombres sobrepasan a las mujeres. Por el contrario, en Cárcota de Velasco ya para esta fecha las mujeres sobrepasan a los hombres en 2,07 puntos. En los demás casos la diferencia oscilaba entre 1,65 y 3,64 puntos negativos para las mujeres. En otras palabras, desde mitad de siglo XVII comenzaron a darse cambios sociodemográficos en la distribución de la población por sexos.

Para 1758 se ha podido establecer la distribución por sexos en 7 poblaciones, que sugieren un margen de dispersión moderado. Existían por lo menos dos poblaciones, Cárcota de Velasco y Labateca, en donde las mujeres excedían a los hombres por una diferencia de 5,21 y 9,12 puntos porcentuales. En las otras, los hombres aún eran más que las mujeres por diferencias porcentuales que oscilaban

entre 1,63 y 7,50. Finalmente para 1778, según las *listas* de la visita, el margen de dispersión en la distribución por sexos se había ampliado entre unas poblaciones y otras. El análisis sugiere 8 poblaciones donde las mujeres eran más que los hombres por diferencias porcentuales que oscilaban entre 1,51 y 17,17; en los asentamientos restantes, los varones apenas pasaban a las féminas por diferencias entre 2,57 y 11,47. En otras palabras, se dio un margen de dispersión mayor en los primeros pueblos.

En la mayoría de los asentamientos indios de la provincia parece haberse dado un cambio en la distribución por sexos en el largo trascurso del siglo XVII al XVIII: inicialmente pesaban cuantitativamente más los varones que las féminas, pero luego esa relación se invirtió. Cáкота de Velasco y Carcasí fueron la excepción. Este cambio quizás sucedió temprano en Labateca, Guaca, y Cáкота de Suratá. Por el contrario, el cambio probablemente fue un poco tardío en Chinácota, Chopo, Silos y Servitá. Tal proceso fue sincrónico con la tendencia a la estabilización de las curvas demográficas de algunos pueblos desde mediados del siglo XVIII.

1.2.3. Distribución de población solitaria, con pareja y viuda. Otro elemento que interesa, para conocer las estructuras demográficas pasadas, es la distribución de la población según su condición conyugal. Con ello se puede conocer grosso modo cuanto peso social tenía la población que vivía con pareja y sin ella. Conocer cómo era la distribución de la población según su condición conyugal sugiere indicios de cómo era concebida la “unión marital” en la cotidianidad. Y dado que esta unión es el paso preliminar para procrear, también sugiere indicios de cómo era concebida socialmente la “familia”. Lo anterior es aún más importante para comprender el impacto del proceso de occidentalización, en el cual las normas y valores de las comunidades indígenas fueron sustituidas forzosamente por las costumbres y leyes españolas en la vida cotidiana. Esto se tradujo en la imposición del modelo de familia nuclear monógama, y del matrimonio como sacramento católico y

mecanismo de control mutuo entre cónyuges.*

Para facilitar los procesos de análisis e interpretación se han clasificado en 3 categorías: hombres “solitarios”, “con pareja” y “viudos”; lo mismo para las mujeres. Los conteos realizados en el siglo XVII arrojan datos conjuntamente de varones y féminas, mientras que los del XVIII sólo contienen datos relativos a ellos. Este hecho sugiere que ellas perdieron importancia social para los funcionarios de la Corona entre un siglo y otro. Valga decir que estas categorías creadas no informan infaliblemente si un indio e india habían conformado una unión o no, sino más bien si tal unión había sido percibida por los funcionarios de la Corona; por tal motivo es mejor hablar de unión “registrada” o “vida marital registrada”.

El concepto “solitarios” que aquí se utiliza refiere tanto a los individuos que eran señalados como “solteros”, como aquellos de los cuales no se informó si tenían pareja. Se trata de una categoría propuesta en razón de las ambigüedades de los registros. Por ejemplo, la Descripción de Ulaga, en el pueblo de Chopo en 1623, menciona seguidamente a “Diego, de veinte años, soltero” y a “Sebastián, de edad de veinte años”. A juzgar por la edad, es posible que el segundo fuese también soltero al momento de la visita, pero no lo dice explícitamente. Cuando las edades son más avanzadas, es bastante probable que los individuos descritos de la segunda manera incluyeran a viudos (lo cual sucedió en efecto con las *listas* del siglo XVIII). Por ello, las categorías de “solitarios” y “viudos” deberían considerarse como complementarias.

* Como el concepto “matrimonio” tiene una significación muy precisa en el mundo occidental (asociado a una legitimidad socio-religiosa católica), aquí se propone utilizar mejor el concepto “unión”. Lo mismo puede decirse del vocablo “familia”, que aún se utiliza aquí con cautela (y que puede ser de diferentes tipos); en algunas ocasiones se ha preferido utilizar el concepto de “núcleo familiar”, que era lo que tendían a identificar los visitantes.

Las ideas de este apartado se sustentan las mismas fuentes documentales del anterior, por tal motivo se omite su referencia.

Por el contrario, el concepto “con pareja” designa tanto al indio que se señaló claramente como “casado”, como a aquel que fue registrado junto a “su muger”. Tales conceptos (“casado”, “su muger”), al parecer, eran expresiones cotidianas que no discriminaban situaciones de legitimidad o ilegitimidad moral en las parejas conformadas por los indios. Al leerse las *listas* de indios no se han percibido diferencias semánticas entre las expresiones “casado” y “su muger”. Se sugiere así que para la época la noción de ilegitimidad no era moral sino social. Así, es probable que la pareja formada por un indio e india sin haber sido sacramentados fuera concebida como legítima; por el contrario, si se establecía una unión entre un blanco o mestizo con una india, aun pasando por el rito católico del matrimonio, era vista como infracción del orden social⁴¹.

Cuadro 4. Hombres y mujeres solitarios(as), con pareja y viudos(as)

| | | 1623* | | 1641 | | 1657 | | 1758 | | 1778 | |
|-----------|------------|-------|----|------|----|------|---|------|----|------|----|
| | | H | M | H | M | H | M | H | M | H | M |
| Cúcuta | Solitarios | | | | | | | | | 55 | 8 |
| | Con pareja | | | | | | | | | 39 | 39 |
| | Viudos | | | | | | | | | | |
| Arboledas | Solitarios | 12 | 5 | 61 | 17 | | | | | | |
| | Con pareja | 10 | 9 | 65 | 65 | | | | | | |
| | Viudos | 1 | | 13 | 8 | | | | | | |
| Chinácota | Solitarios | 25 | 6 | | | | | 32 | 24 | 33 | 34 |
| | Con pareja | 34 | 32 | | | | | 22 | 24 | 30 | 31 |

⁴¹ Los planteamientos expuestos habrán de entenderse en el contexto del creciente mestizaje y su rechazo por parte de las élites de la sociedad india. Véase JARAMILLO URIBE, Jaime. Mestizaje y diferenciación social en el Nuevo Reino de Granada en la segunda mitad del siglo XVIII. En: *Ensayos de Historia Social. Tomo I: La sociedad neogranadina*. Bogotá: Tercer Mundo, 1989, p. 160 y 168.

| | | | | | | | | | | | |
|-------------------|------------|-----|-----|-----|-----|-----|-----|-----|----|----|----|
| | Viudos | | 4 | | | | | | | | |
| Chopo | Solitarios | 77 | 47 | | | | | 44 | 44 | 41 | 33 |
| | Con pareja | 128 | 127 | | | | | 21 | 8 | 28 | 28 |
| | Viudos | 3 | 30 | | | | | | 1 | | |
| Labateca | Solitarios | | | | | 159 | 116 | 84 | 78 | 86 | 64 |
| | Con pareja | | | | | 124 | 131 | 53 | 60 | 62 | 59 |
| | Viudos | | | | | 16 | 37 | | 1 | | |
| Silos | Solitarios | | | | | | | 68 | 37 | | |
| | Con pareja | | | | | | | 52 | 39 | | |
| | Viudos | | | | | | | | 2 | | |
| Cácuta de Velasco | Solitarios | | | | | 88 | 71 | 86 | 76 | 84 | 61 |
| | Con pareja | | | | | 75 | 86 | 50 | 40 | 45 | 46 |
| | Viudos | | | | | 7 | 20 | | | | |
| Cácuta de Suratá | Solitarios | 22 | 11 | | | | | | | 40 | 37 |
| | Con pareja | 42 | 37 | | | | | | | 10 | 10 |
| | Viudos | 2 | 3 | | | | | | | | |
| Vetas | Solitarios | | | 131 | 33 | 79 | 67 | | | 32 | 20 |
| | Con pareja | | | 147 | 150 | 104 | 107 | | | 3 | 5 |
| | Viudos | | | 14 | 28 | 13 | 29 | | | | |
| La Montuosa | Solitarios | | | | | 58 | 48 | | | | |
| | Con pareja | | | | | 50 | 57 | | | | |
| | Viudos | | | | | 7 | 13 | | | | |
| Bucaramanga | Solitarios | 12 | 3 | | | 56 | 17 | | | | |
| | Con pareja | 24 | 24 | | | 44 | 52 | | | | |
| | Viudos | 0 | | | | 3 | 5 | | | | |
| Guaca | Solitarios | 54 | 35 | | | | | | | 77 | 77 |
| | Con pareja | 84 | 83 | | | | | | | 70 | 69 |
| | Viudos | 5 | 19 | | | | | | | | |
| Servitá | Solitarios | | | | | | | 111 | 74 | 51 | 41 |

| | | | | | | | | | | | |
|---------|------------|--|--|--|--|--|--|----|----|----|----|
| | Con pareja | | | | | | | 43 | 45 | 72 | 68 |
| | Viudos | | | | | | | | | | |
| Carcasí | Solitarios | | | | | | | 24 | 19 | 21 | 12 |
| | Con pareja | | | | | | | 15 | 13 | 4 | 4 |
| | Viudos | | | | | | | | 1 | | |

H=hombres, M=mujeres.

FUENTES: AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 9, D. 4, f. 811 r.-814 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 4, f. 455 v.-463 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 6, D. 7, f. 595 r.-596 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 2, f. 347 r.-348 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 1, D. 11, f. 672 r.-674 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 5, f. 566 v.-608 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 9, D. 2, f. 644 v.-646 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 9, D. 3, f. 718 r.-721 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 6, D. 6, f. 518 r.-520 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 1, D. 12, f. 769 r.-770 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 6, D. 10, f. 786 r.-788 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 9, D. 5, f. 870 v.-872 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 6, D. 11, f. 848 r.-848 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 11, D. 10, f. 551 r.-553 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 1, D. 10, f. 553 r.-560 v. *Visitas de Boyacá*, SC. 62, 9, D. 1, f. 149 r.-161 v. AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 4, D. 2, f. 236 r.-269 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 11, D. 1, f. 6 r.-77 v. AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 1, f. 6 v.-61v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 3, D. 1, f. 11 v.-87 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 5, f. 864 v.-890 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 4, f. 747 v.-777 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 1, f. 7 r.-63 v. GUERRERO, Amado Antonio y GUTIERREZ RAMOS, Jairo. *Op. Cit.*, p. 36-78. AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 4, D. 11, f. 978 r.-993 r. *Resguardos de Santander*, SC. 53, 1, D. 1, f. 8 r.-19 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 3, D. 16, f. 900 r.-928 v.

Las muestras de *listas* de 1623, que se han conservado para algunos pueblos, permiten vislumbrar que, tanto en hombres como mujeres, parece haber tenido mayor peso numérico la población que había establecido vida marital (sólo exceptuando a los varones en Arboledas). El recuento de Vetas para 1641 permitió sugerir la conjetura de que la convivencia conyugal como imposición social fue más fuerte en ellas que en ellos en aquel momento. En 4 de las 5 poblaciones de las que se tienen *listas* de indios en 1657 el grupo conjunto de solitarios y viudos excede de manera leve a los que vivían con pareja: Labateca, Cácosta de Velasco, La

Montuosa, y Bucaramanga. La excepción parece haber sido Vetas. La tendencia entre las mujeres solitarias y viudas frente a las que tenían vida marital registrada parece haber sido la de alcanzar la paridad o sobrepasarlas ligeramente.

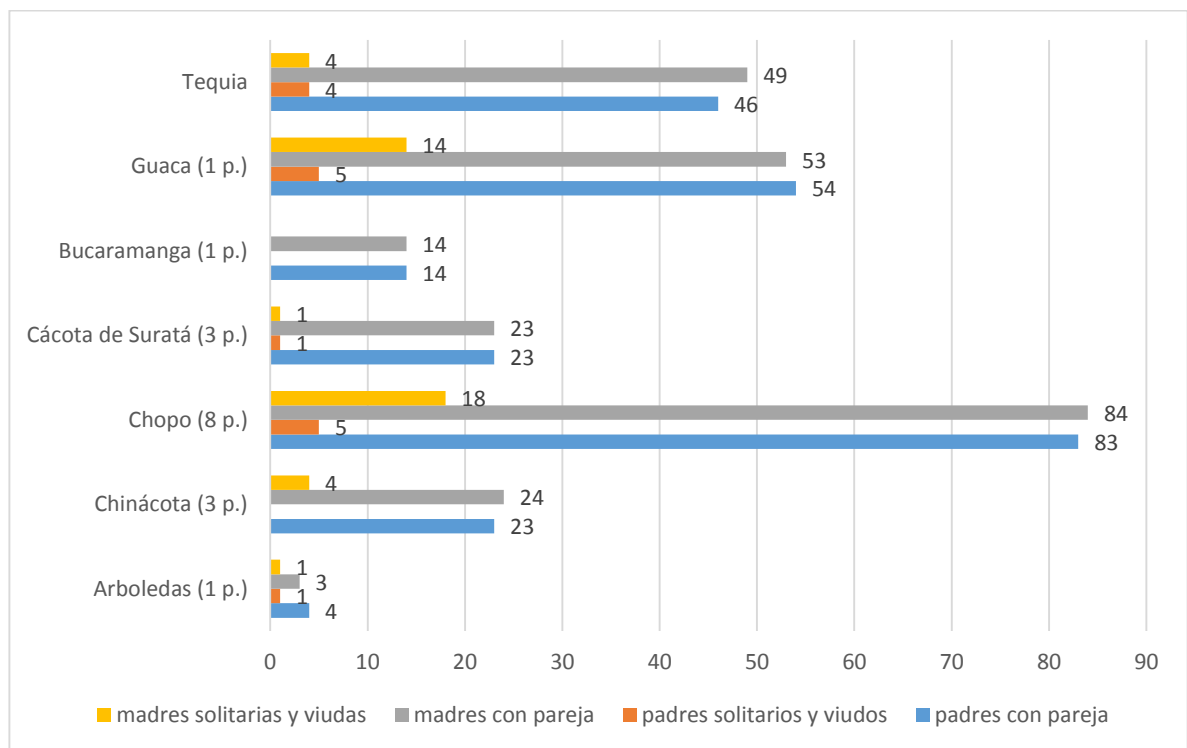
En las *listas* de 1758 del informe del cabildo de Pamplona aparecen 7 pueblos donde la cantidad de individuos solitarios exceden a los que se registraron con pareja con tasas diversas. Particularmente en Chopo y Servitá los primeros excedían a los segundos por más de 50%. Respecto a las mujeres aparecen dos pueblos donde la proporción conjunta de solitarias y viudas igualaba a las que se registraron con pareja: Silos y Chinácota. En los pueblos restantes la suma de solitarias y viudas sobrepasaba a las que tenían registrada pareja sentimental.

Para 1778, la distribución de los individuos según su condición conyugal difería de un lugar a otro. Sólo en un pueblo los solitarios eran menos numéricamente que los que vivían con pareja: Servitá. Las diferencias más significativas se presentaron en Carcasí, Vetas, Cácuta de Suratá, y Cácuta de Velasco. En los demás pueblos las diferencias no eran tan críticas, como en Guaca, Labateca, Chopo, Chinácota y Cúcuta. Un panorama similar al de los hombres presentan las mujeres en la distribución según la condición conyugal. En dos poblaciones la cantidad de féminas con pareja registrada excede significativamente a las solitarias: Servitá y Cúcuta. Por el contrario, en Carcasí las solitarias eran más las que vivían con pareja, Vetas, y Cácuta de Surata. En Guaca, Cácuta de Velasco, Labateca, Chopo y Chinácota las que no tenía compañero sentimental excedían levemente a las que sí lo tenían.

1.2.4. Condición parental de los progenitores. Finalmente queda por analizar las cantidades de los segmentos de población que se reproducían. Esto permite comprender como eran los “núcleos familiares” percibidos por los visitantes. Fundamentalmente se busca responder dos preguntas a partir de los recuentos de cada visita: ¿se reproducían más los “solitarios” y los que convivían “con pareja”?, ¿se reproducían más las “solitarias” y las que convivían “con pareja”? A esto se denominará condición parental.

Según los datos examinados de la visita de 1623 la mayoría de los progenitores, tanto varones como féminas, convivían con su pareja. No obstante, había poblaciones donde ya aparecía una pequeña diferencia entre las proporciones de progenitores solitarios y solitarias respecto a padres y madres que vivían con pareja; estas eran Chopo, Guaca y quizás Chinácota. En otros casos había una relativa paridad, como en Cácosta de Suratá, Bucaramanga y probablemente Arboledas.

Gráfica 31. Progenitores casados y solitarios-viudos, 1623

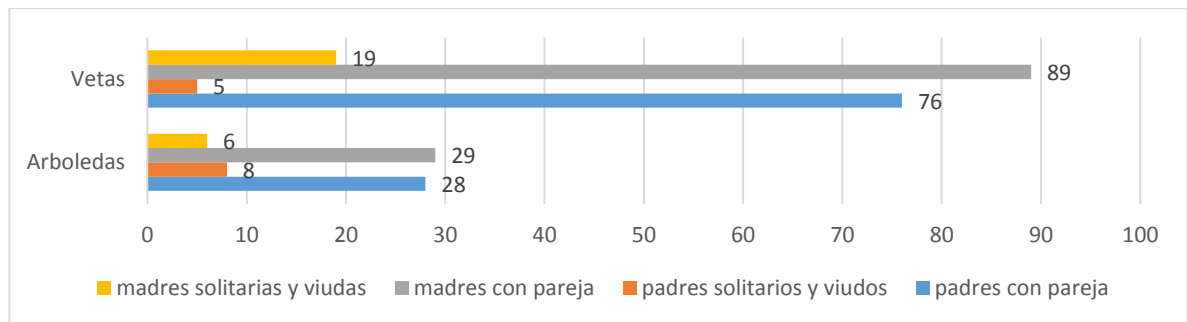


FUENTES: AGN. *Visitas de Boyacá*, SC. 62, 9, D. 1, f. 49 r-93 r., 149 r.-161 v., 201 r. y ss., 295 v.-571 v. 358 r. 455 r.-457 v., 470 r. y ss., 543 r, 567 r.-572 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 4, f. 455 v.-463 v, *Visitas de Santander*, SC. 62, 1, D. 10, f. 553 r.- 560 v.

Una situación similar se presentaba en 1641, de acuerdo a la información elaboradas a partir de las *listas* individualizadas de Arboledas y Vetas: la mayoría

de los progenitores, tanto varones como féminas, tenía vida conyugal registrada. En Arboledas, con un poco más de madres con pareja que padres con vida marital, había menos madres solitarias que padres en tal condición. En Vetas, por el contrario, la diferencia entre padres y madres según su condición conyugal parecía corresponder con el número de progenitores por sexo.

Gráfica 32. Progenitores casados y solitarios-viudos, 1641

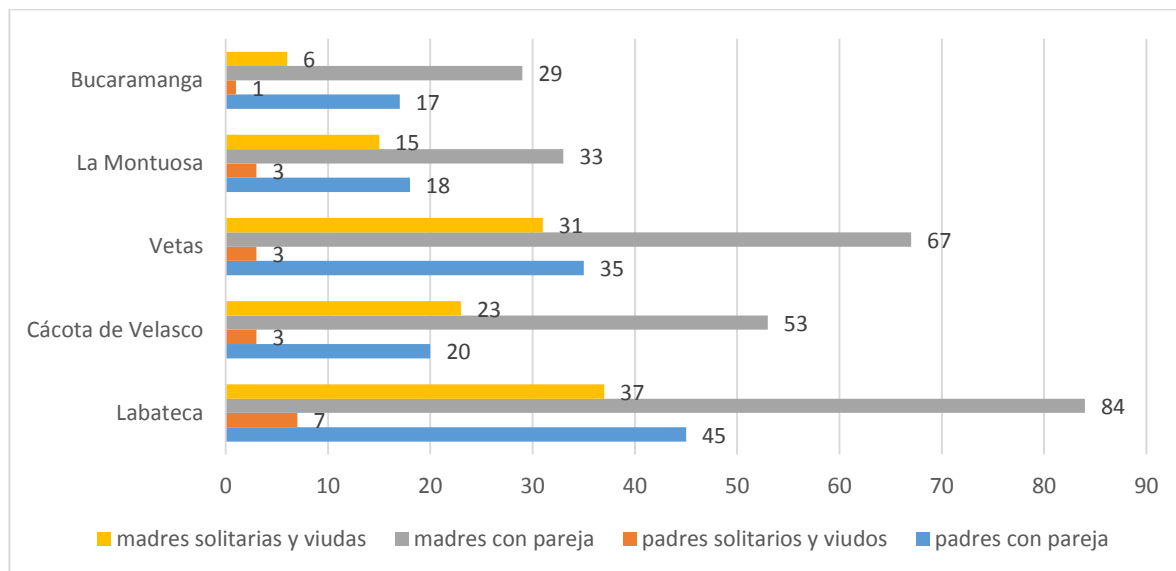


FUENTES: AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 4, D. 2, f. 236 r.-269 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 11, D. 1, f. 6 r.-77 v.

Para 1657 la distribución de los progenitores según sexo y condición conyugal comienza a cambiar. Mientras que la proporción entre padres “con parejas” respecto a los solitarios y viudos parece mantenerse en términos generales; entre las madres hay un aumento significativo de la cantidad de las que no registraron vida marital. Tales datos indican que comenzaban a presentarse núcleos familiares monoparentales encabezados por mujeres. Esto sucedió especialmente en los pueblos de Labateca, Cacota de Velazco, y los distritos mineros de Vetas y La Montuosa, donde las madres indias que no registraron vida marital eran cerca de la mitad de aquellas que sí lo hicieron. Resalta el hecho que los padres indios con pareja sentimental se acercaban también a esta proporción respecto a las mujeres progenitoras con pareja. Esto refuerza la idea que a los varones se les hizo más difícil reproducirse (teniendo en cuenta que en la distribución de la población por sexos los hombres pasaban muy ligeramente a las mujeres en 4 de las 5

poblaciones examinadas).

Gráfica 33. Progenitores casados y solitarios-viudos, 1657

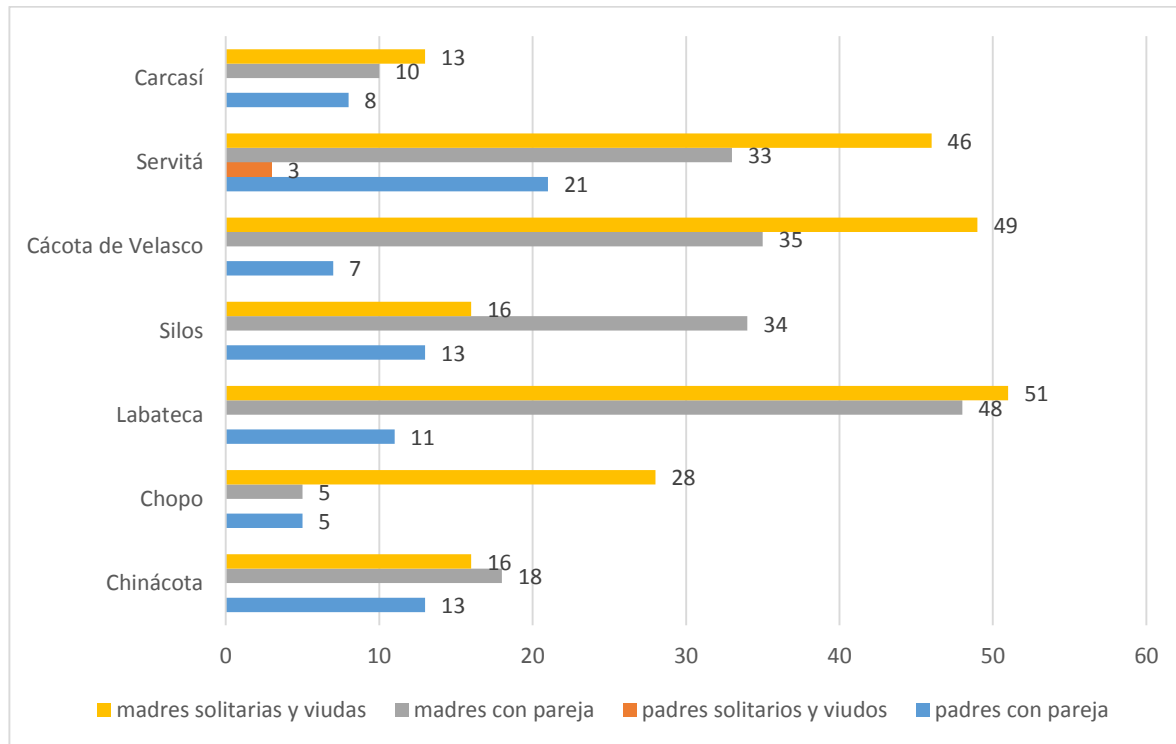


FUENTES: AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 1, f. 6 v.-61 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 3, D. 1, f. 11 v.-87 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 5, f. 864 v.-890 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 4, f. 747 v.-777 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 1, f. 7 v.-63 v.

A excepción del pueblo de Servitá, el informe de cabildo pamplonés de 1758, no arroja datos sobre la cantidad de padres solitarios y viudos. El panorama que parece dibujarse al analizarse la información se caracteriza por el crecimiento desmesurado de las madres solitarias y viudas, tanto en relación con las que tenían vida marital registrada, como de los padres con pareja. En otras palabras, aumentó dramáticamente la cantidad de núcleos familiares monoparentales maternos. En el pueblo de Chopo, las madres sin vida marital registrada doblaban la proporción conjunta de madres y padres con pareja. En Servitá y Cágota de Velasco las madres solitarias sobrepasaban significativamente a las que tenían conyugue; también las solitarias de Carcasí y Labateca pasaban, aunque ligeramente, a las que vivían con pareja. Por el contrario, en Chinácota las madres que registraron vida marital

sobrepasaban a las que no lo hicieron, pero bastante cerca. El caso atípico está representado aquí por Silos, donde las madres que tenía conyugues, doblaban a las que no.

Gráfica 34. Progenitores casados y solitarios-viudos, 1758

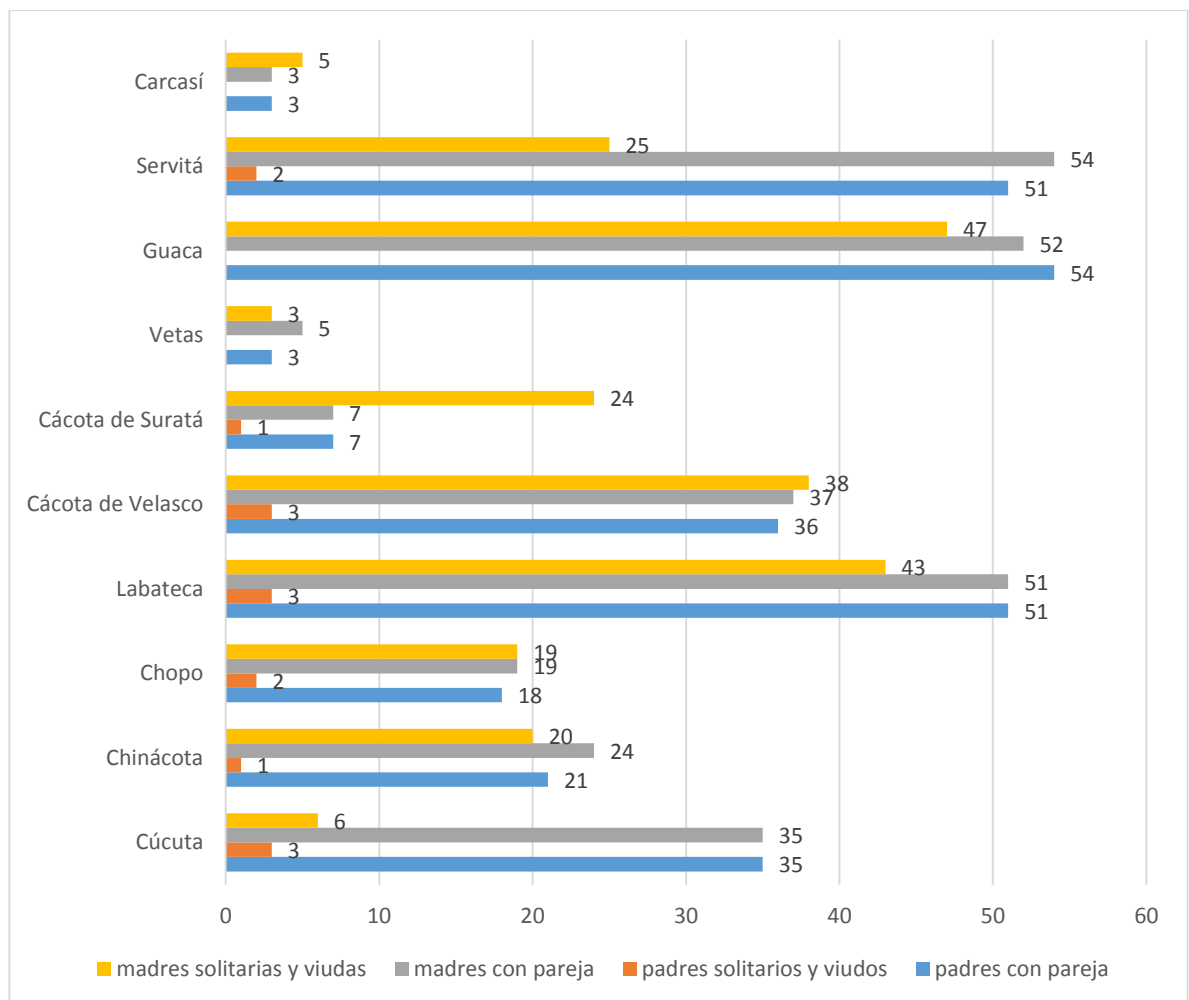


FUENTES: GUERRERO, Amado Antonio y GUTIERREZ RAMOS, Jairo. *Op. Cit.*, p. 36-78.

La visita de 1778 arroja una situación mucho más diversa. De lo anterior puede deducirse que había una relación bastante cercana en las cantidades relativas de madres y padres con vida conyugal registrada. En todos los casos, la proporción de padres que no registraron pareja fue ínfima en relación a los que sí lo hicieron, si bien de una población a otra difería la cantidad de éstos últimos. Ahora bien, respecto a las madres varía la tipología. Por un lado, se hallaban Cúcuta y Tequia, donde las que tenían pareja triplicaban a las que no. Seguidamente estaba Servitá, donde las primeras doblaban a las segundas. Otro patrón hubo en Guaca, Vetas,

Labateca y Chinácota, donde las que registraron vida marital pasaban ligeramente a las que no. La paridad al parecer se dio en Cácosta de Velasco y Chopo. Por el contrario, en Carcasí las solitarias y viudas eran ligeramente más que las que estaban con pareja. Por último, el caso de Cácosta de Suratá, donde las que no tenían conyugue registrado triplicaban a las que sí.

Gráfica 35. Progenitores casados y solitarios-viudos, 1778



FUENTES: *Visitas de Santander*, SC. 62, 4, D. 11, f. 978 r.-993 r. *Resguardos de Santander*, SC. 53, 1, D. 1, f. 8 r.-19 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 3, D. 16, f. 900 r.-928 v. *Resguardos de Santander*, SC. 53, 1, D. 20, f. 749 r.-751 r.

1.3. CONCLUSIONES PRELIMINARES

Al examinar el problema de las magnitudes del declive demográfico resalta como los duros regímenes de trabajo y las enfermedades fueron quizás los factores más determinantes. Ahora bien, en la mayoría de la información examinada, las enfermedades se hayan vinculadas a la explotación intensiva de la fuerza laboral indígena. De allí se concluye que las enfermedades debieron prevalecer en ciertos momentos de crisis neurálgicas en las condiciones generales de vida; ello habría contribuido a que los brotes epidémicos se generalizan en entornos locales.

También se subrayaba como las políticas de agregación de indios en pueblos efectuadas en el transcurso de los siglos XVII y XVIII habrían dado como resultado el desvanecimiento de la diversidad nativa, tangible en la desaparición de numerosas parcialidades. Con ello también se sugería que hubo diversos grados de afectación de la crisis demográfica, es decir, diferencias en ritmo e intensidad entre unos asentamientos y otros a lo largo del periodo estudiado.

Si bien el impacto del declive sobre las estructuras familiares y sociales indias fue general, cada pueblo tuvo sus propias dinámicas. Al analizarse aspectos como la distribución de la población por sexo, edad, la condición parental, se señalaba que cada poblado habría presentado una evolución particular. Las pirámides de población sugieren desequilibrios locales periódicos, que probablemente aludan a crisis alimenticias, epidemias, época de explotación laboral intensiva en actividades agrícolas y mineras. Resaltaba el aumento significativo de la cantidad de núcleos familiares monoparentales maternos (madres solitarias y viudas) entre mediados de los siglos XVII y XVIII. Así, los rigores de los regímenes de trabajo y vida sofocaron más las pautas reproductivas de los hombres que de las mujeres.

Por ello, es necesario ahora examinar los conflictos económicos que surgían por el acaparamiento tanto de la fuerza laboral india, como de las tierras que rodeaban a los pueblos.

2. EL TRABAJO Y LA TIERRA: CONFLICTOS ECONÓMICOS

Los regímenes de trabajo impuestos a las comunidades nativas posteriores a la conquista intentaron asegurar la base económica del poblamiento español en la Indias. Los europeos, que pretendían adquirir rápidamente las mayores riquezas posibles, se apoderaron de tantos indios como necesitaban para los trabajos en las casas, campos y minas. Esta circunstancia dio origen a la institución del repartimiento, y posteriormente, la encomienda. No obstante, cuando se evidenció tempranamente la relación entre estas y el fenómeno del declive demográfico, la Corona se preocupó por regular tales instituciones. Esto condujo a las *Leyes de Burgos* de 1512 y las *Leyes Nuevas* de 1542⁴². A partir de este marco legislativo se propuso la creación de asentamientos nucleados donde los indios recuperaran su modo de vida tradicional. Ello habría de propiciar la concentración de la fuerza laboral nativa en pueblos. No obstante, la lenta desaparición de los pueblos de indios puede relacionarse con los cambios en las instituciones y prácticas socioeconómicas en el transcurso de los dos siglos siguientes.

La historiografía ha resaltado en términos generales, la relación entre el declive demográfico y ciertas instituciones económicas. Así por ejemplo, el impacto de los regímenes de la encomienda y la mita ha sido estudiado ampliamente por autores

⁴² Véase KONETZKE, Richard. *Op. Cit.*, p. 161-175

como Juan Friede⁴³, Germán Colmenares⁴⁴, Darío Fajardo⁴⁵, Hermes Tovar Pinzón⁴⁶, Juan Villamarín⁴⁷, Luis Enrique Rodríguez Baquero⁴⁸, Marta Herrera Ángel⁴⁹ y Diana Bonnett Vélez⁵⁰. Existe además cierta cantidad de monografías que detallan significativamente casos locales y regionales⁵¹. Para el caso de la Provincia

⁴³ FRIEDE, Juan. Algunas consideraciones sobre la evolución demográfica en la Provincia de Tunja. En: *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*. 1965, no. 3, p. 5-19; FRIEDE, Juan. *Los Chibchas bajo la dominación española*. Bogotá: La Carreta, 1974; FRIEDE, Juan. *Los Quimbayas bajo la dominación española: estudio documental (1539-1810)*. Bogotá: Banco de la República, 1963.

⁴⁴ COLMENARES, Germán. *Encomienda y población... Op. Cit.*, COLMENARES, Germán. *Historia económica... Op. Cit.*, COLMENARES, Germán. *La Provincia de Tunja en el Nuevo Reino de Granada: ensayo de historia social (1539-1800)*. Bogotá: Tercer Mundo, 1997

⁴⁵ FAJARDO, Darío. *Op. Cit.*

⁴⁶ TOVAR PINZÓN, Hermes, HERRERA ÁNGEL, Marta y RODRIGUEZ B., Luis Enrique. *Op. Cit.*

⁴⁷ VILLAMARÍN, Juan. *Encomenderos and Indians in the Formation of Colonial Society in the Sabana de Bogota, Colombia, 1537 to 1740*. 2 Volúmenes, Waltham: Brandeis University, 1972 (Tesis de doctorado en Antropología)

⁴⁸ RODRIGUEZ BAQUERO, Luis Enrique. *Encomienda y vida diaria entre los indios de Muzo (1550-1620)*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1995.

⁴⁹ HERRERA ÁNGEL, Marta. *Ordenar para controlar: ordenamiento espacial y control político en las Llanuras del Caribe y en los Andes centrales neogranadino. Siglo XVIII*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia – Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2002

⁵⁰ BONETT VÉLEZ, Diana. *Tierra y comunidad: un problema irresuelto. El caso del altiplano cundiboyacense (Virreinato de la Nueva Granada) 1750-1800*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia - Universidad de los Andes, 2002.

⁵¹ BURFORD DE BUCHANAN, Jeanne Mavis. *Pueblo, encomienda y resguardo en Facatativa 1538-1852*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1980. (Tesis pregrado en Historia); BUENAHORA DURAN, Gonzalo. *La república de españoles y los pueblos indios del Macizo Colombiano: Almaguer en los siglos XVI, XVII, XVIII*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1997. (Tesis Maestría en Historia); CUEVAS ARENAS, Héctor Manuel. *La república de indios: un acercamiento a las encomiendas, mitas, pueblos de indios y relaciones interestamentales de en Cali. Siglo XVII*. Cali; Archivo Histórico de Cali, 2005; ECHEVERRI BURBANO, David Fernando. *Usaquén del poblado indígena al desarraigo. Políticas de agregaciones de pueblos de indios en el siglo XVIII un estudio de caso*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2006. (Tesis pregrado en Historia); entre otros.

de Pamplona, no se ha detallado muy bien las transiciones de unas instituciones a otras, por ejemplo, de la encomienda a la mita y formas libres de trabajo. Por tal motivo, el objetivo de este Capítulo es tratar de describir algunas características de estas transiciones entre instituciones económicas.

En un primer momento se examinará la encomienda como institución económica que afectaba notoriamente la cohesión social de las comunidades indias. Primeramente, se detallará el régimen tributario-salarial que imperó en la primera mitad del siglo XVII, exponiendo cómo operaban los “servicios personales” en la Provincia, mientras que en la región central del Nuevo Reino de Granada ya se habían fijados “tasas” de productos que los nativos debían tributar. Seguidamente se presentarán los castigos que los encomenderos –o sus administradores– infringían a los indios.

En un segundo momento se tratará de detallar las cargas laborales que impusieron agentes sociales como los hacendados, estancieros y mineros en la segunda mitad del siglo XVII a través de instituciones como el “concierto” y las “conducciones”. Las observaciones preliminares permiten sugerir la siguiente hipótesis: se produjo una progresiva privatización del aprovechamiento de la fuerza de trabajo indígena. Si bien en una primera etapa la Corona intentó regular la institución de la encomienda (evidente en la legislación), en la práctica se dio el acceso de la fuerza laboral nativa a otros agentes sociales. La exigencia del tributo coadyuvó a ello, pues los indios debían ir a las haciendas, estancias, minas o ciudades para reunir las cuotas de las demoras.

En el tercer momento se estudiarán los modos como aquellos agentes sociales pudieron acceder y expropiar paulatinamente las tierras de las comunidades indias: estableciendo estancias y haciendas en las afueras de los resguardos, poseyendo de hecho, despojando y arrendando partes de aquellos en el trascurso de la segunda mitad del siglo XVII hasta inicios del XIX. Se sugiere como hipótesis que, tal proceso produjo una creciente y múltiple privatización de la tierra como factor de producción.

2.1. EL RÉGIMEN DE LA ENCOMIENDA

2.1.1. Los servicios personales y los salarios. La encomienda indiana como institución surgida de la Conquista de las comunidades nativas imponía una serie de obligaciones tanto para los indios, como para los encomenderos. A partir de las *Leyes Nuevas* de 1542 se estipuló que los nativos tributasen determinados trabajos y productos de la tierra para el sostenimiento básico de los conquistadores beneficiarios de la institución, en tanto que éstos últimos quedaban obligados a darles buen tratamiento e instruirlos en la fe católica para que alcanzaran la salvación⁵². De modo que la encomienda sintetizó tres objetivos fundamentales del establecimiento del dominio español sobre las comunidades nativas: primeramente, asegurar y regular la exacción de las riquezas de los conquistados en trabajo y productos; segundo, difundir la fe católica como legitimadora del orden socioeconómico y político; y finalmente, afianzar el poder de la Corona sobre sus vasallos españoles e indios.

¿Cómo fue el proceso en general en el Nuevo Reino de Granada? En cuanto al primer objetivo mencionado, durante toda la segunda mitad del siglo XVI los visitadores de la Real Audiencia de Santafé fueron estableciendo “tasas” de tributos en algunas provincias, es decir, cuotas de productos y de trabajo que debían dar los indios a los encomenderos. La primera tasación data de 1555, en la cual se señalaba buena parte del tributo en oro. No obstante, para algunos pueblos se conmutó la tasa en mantas. Por razones de conveniencia, el tributo incluía también algunas labranzas para los encomenderos, y cargas de leña o productos como sal, pescado, coca, venados, cal y cabuya. La retasa de 1562 estableció una relación constante entre el pago en oro y el número de indios por repartimiento –medio peso

⁵² Sobre este aspecto legal de la encomienda véase OTS CAPDEQUÍ, J. M., *El Estado español en las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 26-27

de baja ley—, aplicable sólo para los sitios donde los indios se dedicaron al comercio. Adicionalmente impuso una manta a cada indio y aumentó las labranzas a realizar. Para 1564 se volvió a la tasa anterior, pero suprimiendo los servicios personales⁵³.

Entre 1571 y 1572 se estableció una nueva tasa en oro —unos dos pesos de 18 quilates— y diferentes labranzas —aplicando un porcentaje de tributarios a los diferentes productos—. Las tasas también tenían en cuenta variaciones regionales en la producción. Estas tasas fueron modificadas en los años siguientes. En 1593 se creó el cargo de corregidor de indios, encargándole el cobro de los tributos y el pago de la doctrina; este funcionario habría de entenderse con los encomenderos para hacer cuentas de lo cobrado. Para 1595-1596 se fijó un tributo uniforme teniendo en cuenta la capacidad de los indios, contándose individualmente los que estaban vivos. El tributo podía ser en mantas —tres— o en oro —cuatro o cinco pesos de 13 quilates—, suprimiéndose la obligación de hacer labranzas y permitiendo que los indios se alquilaran a propietarios no encomenderos⁵⁴.

Ahora bien ¿qué había sucedido en la Provincia del Pamplona? Cuando el corregidor de la ciudad de Tunja, Antonio Beltrán de Guevara, visitó la provincia en 1602 la situación tributaria era diferente del proceso general que se venía dando en el Nuevo Reino de Granada. En varios de los repartimientos de los cuales se han conservado los *interrogatorios* de visitas, los indios declararon que no estaban tasados. En la Provincia de Pamplona aún seguían operando los “servicios personales”. Por ejemplo, en Arboledas-Oroquema el cacique don Francisco afirmaba que era “mejor servir a su amo como le *han* servido” y de forma similar afirmó un capitán del mismo nombre. Otros indios llamados Gaspar, Pedro, Manuel, Pedro, Francisco, Andrés y Baltasar declararon que “más quieren servir que pagar demora porque el servicio que hazen es poco y se lo paga su amo, y el pagar

⁵³ COLMENARES, Germán. *Historia económica...* Op. Cit., p. 138-143; COLMENARES, Germán. *La Provincia de Tunja...* Op. Cit., p. 94-101

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 103-110

demora mucho trabajo”⁵⁵.

Para las parcialidades de Bochalema-Operoma-Oquerena, el doctrinero fray Francisco de Hinojosa explicó que los indios “no es gente para pagar demora y aunque los tasassen no la pagarían e se yrían al arcabuco y se perderían los pueblos de los yndios”. En este mismo sentido respondieron el cacique don Andrés y un indio llamado Pedro: “si la *huviesen* de pagar *habrían* de yr a buscar con qué a otras partes, e se perderían e acavarían”... “*habían* de yr a buscar con que pagalla fuera de su natural, e se perderían e acavaría los yndios”⁵⁶. Resalta al respecto también el testimonio del doctrinero Juan de Amaya sobre la situación en Matagira: “es ynpusible que estos yndios puedan pagar demora, [...] si no es en algún servicio que hagan a su encomendero”⁵⁷. Generalmente los indios decían que les convenía “mejor servir a su amo”⁵⁸. Respuestas similares se dieron en otras dos docenas de repartimientos.

Así, los indios de las comunidades de la Provincia de Pamplona pagaban tributo a sus encomenderos en el modo más arcaico: en trabajo. El primer género de trabajo era el relacionado con la agricultura. La mayoría de las comunidades contribuían con determinadas cantidades de indios que se empleaban como gañanes, en los trapiches u otro de tipo de labores del campo. De las cuatro visitas conservadas del siglo XVII (1602, 1623, 1641 y 1657), puede decirse que las comunidades que más aportaron trabajadores fueron Arboledas-Oroquema, Taqueroma, Cáchira o Olatena, Cáchira-Uneroma-Cácota junto a Tompaquela, Laberigua-Ocarena-Las Batatas, Tonchalá, Ulaga, Ima, Monaga, Loatá, Tapagua-Isaligua, Cupaga-Sopotá, Panaga, Gemara, Guaca, y Mogotocoro-Sisota (véase la cantidad rastreadas en el Anexo B).

⁵⁵ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 2, f. 455 r.- 464 v.

⁵⁶ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 3, f. 663 r.-677 v.

⁵⁷ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 2, f. 212 r. -215 r.

⁵⁸ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 13, f. 624 r.-625 r.

En una gran cantidad de casos los testimonios no permiten conocer la cantidad de indios que eran empleados. No obstante, parece ser que solo algunos encomenderos se valían de pocos indios; lo común era disponer entre 6 y 10 gañanes. Cuando el encomendero tenía a su disposición varios de estos trabajadores, solían aparecer algunos rasgos de división del trabajo. Así por ejemplo, de los seis gañanes que figuraban en Arboledas-Oroquema en 1602, unos laboraban cerca de Pamplona, arando “una estancia que tiene su amo, *habrá diez meses*” para trigo; mientras que otros se ocupaban un mes “en arar para sembrar la caña”, y algunos días en llevar leña para que quemar en el trapiche⁵⁹. En Balegrá-Tecurí, donde se cultivaba trigo, los gañanes se ocupaban en arar y sembrar, en tanto que “la demás gente del pueblo” ayudaba “a desyerbar y coger y desgranar el trigo, en todo esto tres meses”⁶⁰.

¿Cómo era el régimen de trabajo? Parece ser que, para esta misma fecha, los indios solían trabajar para sus encomenderos en las labores agrícolas entre tres y cuatro meses; no obstante, también hubo casos donde era más el tiempo de trabajo. Así, los gañanes de la encomienda de Servitá-Tunebos se ocupaba “en arar y sembrar trigo e maíz, y ayudar a desyerbar e coxer y desgranar, [...] cada año seis o siete meses”, en tanto que los demás ayudaban cuando era “menester desyerbar e coxer el trigo e maíz” (otro testigo afirmó que eran ocho meses)⁶¹. En Laberigua-Ocarena-Las Batatas estos trabajadores agrícolas laboraban en “cojer e sembrar maíz, caña e arros, e sacar madera del arcabuco [...] e yr a desyerbar el trigo e coxello a una estancia” que tenía el encomendero en Tonchalá; todo ello en seis meses⁶². Otro indio de Loatá dejó el testimonio de la intensidad horaria: “quando

⁵⁹ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 2, f. 456 r.- 459 v.

⁶⁰ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 2, f. 375 r.-376 r.

⁶¹ AGN. *Visitas de Santander*, SC.62, 8, D. 15, f. 694 r.- 704 r.

⁶² AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 3, f. 719 v.- 722 v.

salen a travaxar es *hora de misa* e se vuelven a sus casas *para bísperas*⁶³.

Ahora bien, ¿qué se podría deducir al compararse las cantidades de trabajadores agrícolas –de las comunidades mencionadas que más contribuían– con las cantidades totales de indios?

Cuadro 5. Relación porcentual entre cantidad de trabajadores agrícolas –de las comunidades que más contribuían– y cantidad total de indios

| | | 1602 | | | 1623 | | | 1641 | | |
|-----------------------------|-----------|------|-----|----|------|-----|----|------|----|----|
| | | TA | CI | % | TA | CI | % | TA | CI | % |
| Arboledas-Oroquema | ARBOLEDAS | 6 | 206 | 3 | | | | 9 | 61 | 15 |
| Taqueroma o Queneroma-Sulia | | | | | 10 | 69 | 14 | | | |
| Cáchira o Olatena | | | | | | | | 12 | 52 | 23 |
| Cáchira-Uneroma-Cácota | | | | | | | | 30 | 90 | 33 |
| Tompaquela | | | | | | | | | | |
| Laberigua | CHINÁCOT | | | | | | | | | |
| Ocarena | | 8 | 153 | 5 | 25 | 140 | 18 | | | |
| Las Batatas | | | | | | | | | | |
| Tonchalá | CHOPO | 11 | 88 | 13 | 10 | 93 | 11 | | | |
| Ulaga | | 10 | 93 | 11 | 9 | 51 | 18 | | | |
| Ima | LABATE | 8 | 113 | 7 | | | | | | |
| Monaga o Mónoga | | 14 | 56 | 25 | | | | | | |
| Loatá o Soatá | SILOS | 8 | 86 | 9 | | | | | | |
| Tapagua-Iscaligua | | 8 | 118 | 7 | | | | | | |
| Cupaga-Sopotá | | 7 | 103 | 7 | | | | | | |
| Panaga | CÁCOT | 8 | 101 | 8 | | | | | | |
| Gemara | | | | | 8 | 95 | 8 | | | |
| Guaca | GU | 19 | 152 | 13 | | | | | | |

⁶³ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 3, f. 547 r.-548 v.

| | | | | | | | | | | |
|-------------------|--|----|-----|---|---|-----|---|--|--|--|
| Mogotocoro-Sisota | | 21 | 257 | 8 | 8 | 389 | 2 | | | |
|-------------------|--|----|-----|---|---|-----|---|--|--|--|

TA=trabajadores agrícolas, CI=cantidad total de indios de la comunidad, %=porcentaje que representaban los trabajadores agrícolas.

FUENTES: AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 3, D. 13, f. 589-590 v., 626 v.-627 v., 657 r.-658 r., 678 v.-680 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 13, f. 617 r. y v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 11, f. 558 r. y v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 2, f. 136 r. y v., 161 v.-162 r., 195 r. y v., 229 r.-232 v., 297 r.-298 v., 359 r.-364 r., 398 r.-399 v., 436 r.-439 v. *Visitas de Boyacá*, SC. 62, 17, D. 11, f. 851 r.-852 r., 882 r.-884 r. *Visitas de Santander*, SC.62, 8, D. 15, f. 678 r.-681 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 12, f. 589 r.-590 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 7, f. 724 A r.-724 C r., 773 r.-774 v., 797 r.-800 r. *Visitas de Boyacá*, SC. 62, 6, D. 4, f. 760 r.-764 r., f. 797 r.-799 v., f. 833 r. y 834 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 8, f. 843 r.-844 r., 874 r.-876 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 3, f. 484 r.-489 v., 531 r.-532 v., 579 r.-580 v., 637 r.-645 v., 702 r.-707 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 4, D. 5, f. 714 r.-715 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 14, f. 649-650 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 11, D. 3, f. 951 r.-964 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 4, D. 8, f. 913 r.-915 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 17, f. 781 r.-784 v. *Visitas de Tolima*, SC. 62, 2, D. 10, f. 575 r.-576 v. *Visitas de Boyacá*, SC. 62, 3, D. 1, f. 26 r.-28 r., 76 r.-78 r., 121 r., 137 r.-138 r., 150 r. y v., 160 r. y v. r., 179 r. y v., 200 r.-201 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 10, f. 510 r.-511 v., 528 r. y v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 16, f. 730 r.-731 r., 752 r. y v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 6, D. 1, f. 21 r.-23 r., 73 r.-76 r. *Visitas de Boyacá*, SC. 62, 9, D. 1, f. 49 r-93 r., 149 r.-161 v., 201 r. y ss., 295 v.-571 v. 358 r. 455 r.-457 v., 470 r. y ss., 543 r, 567 r.-572 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 4, f. 455 v.-463 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 1, D. 10 f. 553 r.- 560 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 4, D. 2 f. 236 r.-269 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 11, D. 1 f. 6 r.-77 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 1 f. 6 v.-61 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 3, D. 1 f. 11 v.-87 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 5 f. 864 v.-890 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 4 f. 747 v.-777 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 1 f. 7 v.-63 v.

Parece ser que la cuota de trabajadores agrícolas tendió a aumentar: tales fueron los casos de Arboledas-Oroquema, Laberigua-Ocarena-Las Batatas y Ulaga. Esto, desde luego, debe ubicarse en el contexto del declive demográfico que atravesaban las comunidades indias en la primera mitad del siglo XVII. Resalta la impresión de acrecentamiento de estas exigencias laborales en las comunidades que fueron agregadas a los pueblos de Arboledas y Chinácota, significativamente afectados por el proceso de declive. La excepción fue indudablemente Mogotocoro-Sisota,

donde parece que disminuyó la cuota de trabajadores agrícolas. Ello en cierta medida se relaciona con la sub-regionalización demográfica de la provincia.

Pese a que los indios disminuían, los encomenderos procuraban aumentar el rendimiento de los cultivos. Esa era la situación general. De allí que para 1623, Gerónimo Fernández de Peñalosa, encomendero de Ulaga, hubiera dado a los indios nueve yuntas bueyes y rejas para arar, barbechar y beneficiar las tierras que allí tenía, donde había hecho cultivar trigo, linaza y cebada; los indios debían llevar las cosechas cargadas en las bestias, y adicionalmente, la leña para el gasto de su casa en Pamplona “todos los sábados”⁶⁴. En este caso, se trataba de un encomendero que intentaba poner a disposición de sus encomendados un equipamiento tecnológico básico en su afán de mejoramiento del desempeño económico.

Otro caso puede resaltarse. Para 1641, algunos indios declararon que Francisco Tiburcio de Orozco empleaba unos veinte indios de su encomienda de Cáchira-Uneroma-Cácota en labores agrícolas; estos estaban ubicados en el sitio viejo de Cáchira, donde tenía “muy buenas y fértiles” estancias. Aunque con ello contravenía la norma de mantener a los indios poblados en el asentamiento de Arboledas, los mantenía ocupados en “arar sus tierras y sembrar en ellas, desyerbar, coger y ençerrar cada año dos sementeras de trigo”. También le contribuían “dos roças en monte”, habiéndolas cortado y quemado para labranzas de maíz, las cuales cosechaban en las fiestas de San Juan y Navidad. Adicionalmente aprovechaba diez indios de la comunidad de Tompaquela para “hazer y beneficiar cada año una roza en monte [...], cortado y quemado para tabaco”, en el valle de Arboledas⁶⁵.

El segundo género de trabajo era el relacionado con la ganadería. De modo que las comunidades también contribuían con determinadas cantidades de indios que se

⁶⁴ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 6, D. 6, f. 532 r. -554 v.

⁶⁵ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 4, D. 2, f. 287 r.- 312 r.

empleaban como vaqueros, ovejeros, yegüeros y porqueros. Así, en el lapso de tiempo de 1602 a 1657, parece que las comunidades que más aportaron trabajadores de labores ganaderas fueron Bochalema-Operoma-Oquerena, Laberigua-Ocarena-Las Batatas, Lucamari-Orire, Monaga y Mogotocoro-Sisota (véase la cantidad rastreadas en el Anexo C). En las dos primeras y dos últimas encomiendas parece darse un proceso de diversificación del trabajo junto a otras como Balsa, Bochaga-Chucarima, Tapagua-Iscaligua y Ucata o Lauraca-Tequa-Tabagua.

Es probable que en la mayoría de comunidades indias de la provincia las cuotas de trabajadores para ganadería no variaron mucho, a considerar por los pocos y fragmentados datos disponibles. Generalmente, las comunidades daban de tres a seis indios dedicados al cuidado de los ganados. Por ejemplo, los indios de Lucamari-Orire de Chopo daban unos 6 gañanes, los cuáles iban a un hatu del encomendero en Cúcuta, donde se dedicaban a “guardar mucha cantidad de cabeças de bacas y yeguas y burros”; asimismo beneficiaban el hatu “haciendo mantecas y otras cosas”. Igualmente contribuían con cuatro ovejeros que guardaban cuatrocientas cabezas de ovejas, también en Cúcuta⁶⁶.

Nuevamente la excepción fue la encomienda de Mogotocoro-Sisota, en la cual aumentó de tres a quince la cuota de trabajadores de este tipo. Para 1623, esta encomienda contribuía con doce vaqueros que estaban distribuidos en tres hatos; uno en tierras de Anchicuta, Tequia y Chicamocha, otro en Mogalavita a “quatro leguas” y el último a “poco más de media legua de este pueblo”. En el primer hatu el encomendero tenía quinientas vacas y novillos, y doscientas yeguas; y en el segundo y tercero trescientas y ciento cincuenta reses respectivamente. Allí servían los indios con “sus mugeres e hijos para su serviçio y ayuda”. Adicionalmente daban

⁶⁶ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 1, D. 10, f. 575 r.-597 r.

dos ovejeros y un yegüero⁶⁷.

Cabe preguntar ¿cuántas cabezas de ganado cuidaba un indio? Algunos datos fragmentarios permiten sugerir esta relación

Cuadro 6. Relación entre cantidad de trabajadores que contribuían en labores de ganadería y cantidad de cabezas de ganado

| | | 1602 | | | | 1623 | | | |
|--------------------------------------|---------|------------------|---|------------------|------------------|------------------------------|---|-------------------|---|
| | | V | Y | O | P | V | Y | O | P |
| Laberigua- Ocarena-Las Batatas | CHINÁCO | | | | | 4 = 50 vacas | | 1 = 30 ovejas | |
| Lucamari-Orire | CHOPO | | | | | 6 = 300 vacas 200 yeguas | | 3 = 400 ovejas | |
| Las Batatas | | | | | | 5 = 100 vacas | | | |
| Tamara-Tangaroa- Tovecha-Bitiga | LABATE | 4 = 100 vacas | | | | | | | |
| Loatá o Soatá | SILOS | | | 2 = 60 ovejas | 1 = 12 cerdos | | | | |
| Mogotocoro-Sisota | GUACA | | | | | 12 = 950 vacas 200 yeguas | | | |

V=indios vaqueros, Y=indios yegüeros, O=indios ovejeros, P=indios porqueros.

FUENTES: AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 7, f. 814 r.-819 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 3, f. 544 r.-550 v. AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 1, D. 11, f. 685 v.-707 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 1, D. 10, f. 575 r.-597 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 4, f. 489 v.-514 r.

⁶⁷ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 1, D. 10, f. 575 r.-597 r.

Así, se deduce de allí que, para 1602, uno de estos indios de labores ganaderas cuidaba de 25 vacas en Tamara-Tangaroa-Tovecha-Bitiga, así como 30 ovejas y 12 cerdos en Loatá. Para 1623, uno de estos trabajadores de Laberigua-Ocarena-Las Batatas debía encargarse de 12 vacas y 30 ovejas, el de Lucamari-Orire de 50 vacas, 33 yeguas y 133 ovejas, el de Las Batatas de 20 vacas, y el de Mogotocoro-Sisota de 79 vacas y 16 yeguas. Esta última comunidad parece haber tenido una dinámica propia a considerar por las cantidades.

Ahora bien, la legislación de la época estimaba que los indios debían recibir determinados pagos por su trabajo ¿qué retribución recibían los naturales de la provincia? Como contraprestación de los servicios que daban a los encomenderos, los indios recibían aparentemente algunos productos, así como el pago de la doctrina y el requinto. Así, por ejemplo, para 1602, en Tapagua-Iscaligua servían a su encomendero unos 8 gañanes –beneficiándole 20 anegas de sembradura de trigo, “un poco” de maíz y cal–, 3 arrieros, un vaquero, un ovejero, uno en el trapiche y una india de servicio. Allí los indios percibían una manta de algodón, una camiseta, un sombrero, sal y chuchillos; las mujeres de estos recibían una manta de algodón, un chumbe, un tocador de lienzo, peines, agujas, cuentas de collar; a las indias de servicios por su parte les daban de comer y vestir⁶⁸.

Es bastante probables que muchos de los pagos registrados no fuesen efectivos, puesto que en la siguiente visita figuraban muchos casos de incumplimiento de tales retribuciones. Tal es el caso de Las Batatas entre 1602 y 1623, periodo en el cual la encomienda pasó de Juan Maraver a su hija Francisca. En la primera fecha, los indios declararon que su encomendero les daba “sal, hachas, machetes, cuchillos y otras cosas que le piden y *han menester*”. Para la segunda fecha, afirmaron que no

⁶⁸ AGN. *Visitas de Boyacá*, SC. 62, 3, D. 1, 45 r.-53 r.

les pagaba cosa alguna a los indios e indias por sus servicios, ni les habían dado de comer; adicionalmente, afirmaron que Juan Maraver –ya difunto– no les había pagado ni satisfecho algún bien económico, ni de comer ni de vestir. Y no solamente debían servir a Francisca como encomendera, sino también a su familiar (¿?) el padre Alonso Maraver, quien los conducía a un hato en Táchira, a tres leguas de distancia, y una estancia en Chopo, a cuatro o cinco leguas⁶⁹. Algo similar sucedió en Sentimali-Tompa en el mismo lapso temporal, pero sin que hubiese habido cambio de encomendero⁷⁰.

Algunas veces los encomenderos arreglaban con los indios, permitiéndoles usar sus bestias o algún tipo de equipamiento tecnológico. Con ello se excusaban de la obligación de pagar salarios⁷¹. Aquí resalta el caso de Mogotocoro-Sisota de Juan Jaimes. Si bien en la visita anterior los indios habían declarado que les había pagado sus servicios, ahora afirmaban que no lo percibían. Sólo les daba de comer cuando había que sembrar o coger trigo. El capitán y demás indios afirmaban que el encomendero no les había dado cosa alguna, sino que como contribución les prestaban sus mulas de carga para que ellos pudieran llevar y vender maíz a Vetas; solamente le daba de comer a los indios que le servían en el cultivo de trigo; y nada sabían de la paga a las indias que tenía en Pamplona como cocineras y lavanderas⁷².

También es posible dudar de los pagos registrados en la medida que los indios que prestaban los servicios no estaban por concierto ante el corregidor. Así, de 41 encomiendas donde los indios declararon en 1602 que sus encomenderos daban

⁶⁹ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 3, f. 590 r.-591 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 6, D. 7, f. 607 r.-639 v.

⁷⁰ AGN. *Visitas de Boyacá*, SC. 62, 17, D. 11, f. 866 v.-871 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 5, f. 579 r.-602 v.

⁷¹ COLMENARES, Germán. *Encomienda y población... Op. Cit.*, p. 105

⁷² AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 1, D. 10, f. 575 r.-597 r.

algún tipo de bien económico a sus encomendados, en 22 de ellas esos pagos se realizaron sin la regulación debida ni presencia del corregidor. En otros casos hay declaraciones opuestas de los declarantes indios. Tal es el caso de Iscalá durante la visita de 1623. Todos los declarantes afirmaron que ni Juan del Rincón ni el capitán Nicolás de Palencia les habían pagado ni satisfecho a los indios e indias cosa alguna por sus trabajos, ni les había dado de comer ni de vestir. No obstante, dos dijeron que había mandado matar una res para repartirla entre los indios y dar una camiseta a un indio por estar desnudo; un tercero expresó que cuando un indio iba a Pamplona le daba de comer⁷³.

Existente también varios casos donde los encomenderos no retribuían los servicios de sus encomendados. Aquí figura el caso de Monaga de Gonzalo de Salcedo durante la visita de 1602. Allí el encomendero se servía de uno 6 gañanes que le cultivaban maíz y caña, 5 arrieros, 3 vaqueros, 2 ovejeros, 2 yegüeros, 1 porquero, un indio en un trapiche y 5 indias de servicio doméstico. Así, los indios declarantes se quejaron del encomendero diciendo: “su amo los lleba por fuerça a travaxar” incluyendo “a los biejos y a las guarichas” ... “los trae muy acosados e travaxados”, “les apremia a que le sirvan”, “se sirve dellos todo el año [...] contra su voluntad”. Asimismo, aseveraron que no les había pagado cosa alguna, ni les había dado de comer; a las indias de servicio tampoco les daba de vestir, y “de comer muy escassamente”. Por tal motivo el gobernador indio afirmó que “la gente” andaba “mui cansada e fatigada”⁷⁴.

Testimonios como este plantean la necesidad de volver a estudiar el trato en las relaciones entre encomenderos (o sus mayordomos) y los indios en torno al trabajo.

2.1.2. Los castigos. El régimen de la encomienda fue especialmente severo no

⁷³ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 1, D. 12, f. 781 v.-807 r.

⁷⁴ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 4, D. 5, f. 729 r.-739 v.

solo por cuanto impuso múltiples exacciones económicas, sino también porque menoscabó psicológicamente a las comunidades nativas con numerosos castigos físicos y formas de violencia verbal. Aquí vuelven a ser útiles los *interrogatorios* y los *autos de cargos*, donde se encuentran continuas referencias a “moxicones”, “cozes”, “palos” y expresiones soeces. Todas estas prácticas se dirigían a acentuar las disciplinas laborales y la sumisión de los indios en múltiples aspectos de la vida cotidiana. Particularmente se busca evidenciar los nexos entre las tensiones laborales y los castigos.

Por ejemplo, un cacique del repartimiento de Bochaga-Chucarima, testificó en 1602 que su encomendero Alonso Carrillo de Orozco solía insultar a los naturales: “quando los yndios que travaxan les piden *que* les de [de] comer les dize *que* coman cagajones y yerba, que son bestias y caballos”, “o puercos que *han* de comer tanto”. De modo que constantemente les reñía. Por los mismos motivos se le formularon cargos en relación a la cuadrilla que tenía en el Real de Minas de Vetas. Al parecer, cuando los indios “muertos de hambre y con neçeçidad” acudían a él, “les desia ‘perros, busca estiercol de cavallo y suçiedades, y haze masamorra y come’”. El visitador registró información adicional al respecto: “los açota y maltrata de obra y palabra, diziéndoles que son unos perros y sus esclavos, dándoles de palos, coses y mojicones porque no les sacan mucho oro”. Finalmente también se le formularon cargos por azotar a otros indios que se fueron a quejar ante el visitador⁷⁵. El doctrinero de Chiracoca-Cucaraquesa, fray Francisco de Hinojosa, denunció también que Juan Borrero, cuando fue encomendero, daba muchos “palos e açotes” a los indios; inclusive, a uno de ellos, le habría dado “muchos moxicones, e [...] malos tratamientos dentro de la misma ygleçia”⁷⁶.

Pero no solo los encomenderos, sino también sus mayordomos, administradores, capataces y familiares infringían castigos a los indios. Precisamente para la

⁷⁵ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 6, D. 1, f. 92 v.-93 v., 99 v.-100 v., 129 r.

⁷⁶ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 2, f. 312 v. 313 r.

comunidad de Bochaga-Chucarima había un calpiste llamado Gonzalo Ruíz que enviaba a los indios a cortar madera y les hacía “muy malos tratamientos y [...] muchos açotes”. El mismo personaje les daba “palos” a los de Tonchalá “quando faltava algún yndio para yr a trabajar”, “amenazándoles” y “haziendoles salir de sus buhios muy de mañana”, “quando no acudían tan presto como él quería, y que esto era de hordinario en él”⁷⁷. De un indio mosca llamado Juan Cucha que servía de administrador de Laberigua-Ocarena-Las Batatas también se dijo que solía apremiar a los indios para “hazerlos yr a trabajar”, “haziendoles malos tratamientos, dándoles de açotes e palos”, sin dejarles guardar los domingos ni días de fiestas religiosas; ello habría sido la causa “haver acavado e muerto muchos de los yndios”, siendo su “enemigo capital”⁷⁸. Por su parte, Pedro y Juan de Arévalo, hijos del encomendero de Cúcuta, al parecer maltrataban a los indios, “dándoles de palos, quitándoles sus mugeres, hechándose con ellas por fuerça”⁷⁹.

De los 11 encomenderos a los que se le formularon cargos en 1623 por haber infringido duros castigos, sobresalieron algunos por su dureza: Melchor de Torres de Taqueroma, Alonso Carrillo de Orozco de Tonchalá, Gonzalo de Orozco de Chiracoca-Cucaraquesa, Gerónimo Fernández de Peñalosa de Gemara y Juan de Velasco de Bucarica-Guaca. Parecer ser que el castigo predilecto en aquella época era la denominada *Ley de Bayona*, la cual consistía en azotar al indio desnudo en la espalda y nalgas con las riendas de un freno de caballo, habiéndolo sujetado previamente las manos con una cuerda a alguna viga; ocasionalmente se le ponía preso después de los azotes. Tal fue el castigo que aplicó Alonso Carrillo de Orozco a dos indios “porque no havían salido tenprano al trabajo”⁸⁰. Casos extremos parecen haber sido los castigos que infringía Juan de Arteaga, administrador de la

⁷⁷ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 6, D. 1, f. 99 r., 39 r. y v. 47 r. y v.

⁷⁸ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 3, f. 719 v.-731 v.

⁷⁹ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 10, f. 529 v.

⁸⁰ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 9, D. 3, f. 774 v.

cuadrilla de Bucarica-Guaca:

“[...] pidió a un yndio lavador llamado Martín Melchor Vaez que le pagase tres pesos de oro en polvo de los jornales de dos semanas, el qual por no tener pesadumbre con él le dava luego los dos pesos y medio de oro en polvo que tenía los quales no quiso reçivir el dicho Juan de Arteaga; y porque no le dava el medio peso restante el susodicho con ayuda de Andrés Páez de Sotomayor amarraron al dicho Martín Melchor Vaez; y teniéndolo así y desnudo lo açotó con las riendas de un freno, dándole como le dio reçio muchos açotes por tres vezes descansando, de los quales le alçaron el cuero en las nalgas y espaldas de que le salió mucha sangre; y haviendole lavado con orines, sal y agí, le tubo preso en un çepo donde le tuvo una semana y después de suelto le pagó y cobró él los dichos tres pesos de oro en polvo de jornales”⁸¹.

Juan de Arteaga había azotado también a un indio minero llamado Alonso, pero no contento con eso “lo amenazó con enojo que lo havía de ahorcar en una horca que muchos días havia estava puesta en el dicho sitio de bucarica” porque al parecer huyó a Guaca sin pagarle la cuota de oro. Un domingo, antes de oír misa, aprovechando que no había autoridad judicial alguna en el sitio, mandó a poner al indio Alonso en un caballo “enjalmado, atadas las manos con una cabuya, y en ellas se le puso una cruz de madera pequeña”, paseándolo por las calles y conduciéndolo a donde estava puesta la horca. Arteaga mandó al indio que servía de verdugo que lo pusiera en la horca, el cual le dijo que rezara un Paternóster y un Ave María; Alonso no pudo porque “estava turbado y temblando de miedo”, seguido de lo cual se desmayó. El ruido generado hizo reunir a los demás indios, quienes le rogaron a Arteaga que lo quitara de la horca, pero también se rieron “como que se havia hecho burla”⁸².

Otro ejemplo que se puede resaltar es el castigo que infringió Matías de Tolosa,

⁸¹ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 11, D. 10, f. 717 r.

⁸² *Ibíd.*, f. 716 r. y v.

mayordomo del repartimiento de Izcala de Nicolas de Palencia, a un indio llamado Tomás:

“[...] el dicho Thomas, yndio fiscal, riñó con Theressa su mujer y con Ursula su hermana, porque estaban amanzebadas con el dicho Mathías de Tolossa, y rompió una manta colorada de algodón y una camisa de ruan que el dicho Mathías de Tolossa le había dado a la dicha Theresa yndia; el susodicho se enojó [con] el dicho Thomas yndio, y por esta causa fue a su casa y con un garrote le dio al dicho Tomas muchos palos y lo trató muy mal; y luego hizo que Andrés de Palenzia, hijo mayor del dicho capitán Nicolás de Palenzia, le bolbiese a dar como le dio de palos al dicho Thomas, y lo amarró el dicho Andrés de Palenzia y le dio más de veynete azotes en presencia del dicho Matías de Tolossa [...] estuvo a la muerte y más de dos meses en la cama [...]”⁸³.

En 1657 también se le formularon cargos a José de Rojas Camacho, encomendero de Ícota-Serquerí. Al parecer, Juan Chicaragua, uno de sus porqueros, “biendosse faltó de sustento se fue a los chiscas”, teniendo que ser traído por su capitán; al regresar “coxió al dicho yndio y lo amarró, y dio muchos açotes con un freno, y lo pusso presso en la carçel de pamplona, donde lo tubo *veinte* y quatro *horas*”. Al mismo indio le habría dado luego unos diez y seis azotes porque un macho de la harria estaba flaco. Otra vez, “estando dentro de la yglessia deste pueblo dio de moxicones a Pablo, yndio” en razón de que una yunta de bueyes del último había hecho daños en los cultivos del primero; el mismo castigo se lo volvió a aplicar porque “no le quería yr a servir”. También dio mojicones a otro indio llamado Bartolomé Castro cuando informó al doctrinero que allí morían los indios sin confesión⁸⁴.

Otro personaje con un extenso registro de malos tratamientos contra los indios fue

⁸³ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 1, D. 12, f. 842 r.

⁸⁴ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 1, f. 100 v.-101 v.

José de Campos, encomendero de Tane: a don Mateo, gobernador, “lo dessolló [a] açotes, *habiéndole metido una palanca dentro de la pierna*”; lo mismo hizo con otro indio llamado Esteban, razón por la cual huyó del pueblo; al fiscal Pablo, “estando tocando la oración [...] le dio muchos palos, golpes y porraços”; al muchacho Felipe, “lo pusso presso en una petaca [...] con un candado”, ante lo cual huyó (pero luego se vió obligado a volver para que el gobernador se lo quitara); al vaquero Nicolás acusó –falsamente– de ladrón, con lo cual justificó amarrarlo y azotarlo; a Marta, hija de Esteban, “le dio muchos açotes”, razón por la cual “estubo mui mala”. De modo que los trataba “siempre mui mal de obra y de palabra, motibando las ausencias”⁸⁵.

De modo que este fenómeno de los castigos se interrelaciona directamente con las enfermedades (que debieron ser no solamente físicas sino también socio-psicológicas), la intensidad de los regímenes de trabajo y las huidas. Todo ello provocó en gran medida el declive demográfico de las comunidades indias que ya se ha advertido. Podría decirse, ciertamente, que los servicios personales y los castigos impuestos bajo el régimen de la encomienda posibilitaron luego que otros agentes pudieran aprovecharse frenéticamente de la fuerza laboral indígena, pues contribuyó a someter a los indios al sistema económico impuesto por los españoles. De allí que castigos similares fueran luego infringidos por hacendados, estancieros y mineros. Pese a que la legislación de la Corona española prohibía los castigos a los indios, estos fueron constantes en las relaciones entre blancos e indios.

2.2. CARGAS LABORALES

2.2.1. Hacendados, estancieros y mineros: los regímenes de conciertos y conducciones. Aunque los descendientes de los conquistadores y primeros pobladores de las provincias indianas procuraron alianzas de tipo matrimonial y

⁸⁵ *Ibíd.*, f. 111 r.-112 v.

diversas estrategias jurídicas para retener las encomiendas⁸⁶, dejaron de ostentar el monopolio sobre la fuerza laboral india a finales del siglo XVI. Con la creación del cargo de corregidor de naturales y la política de la Corona española de permitir que otros agentes sociales no encomenderos pudieran acceder a la mano de obra india, puede decirse que el modelo de la encomienda entró en crisis. Estos agentes fueron, en primer lugar, los familiares o conocidos de los antiguos encomenderos que se dedicaban a empresas agrícolas y mineras; en segundo lugar, figuraban individuos que se hicieron alguna posesión agraria (estancia o hacienda) cercana a los pueblos de indios o que se dedicaban a la explotación metalífera en los distritos mineros.

La posibilidad de valerse de los indios para actividades agrarias y mineras estaba determinada por dos instituciones jurídicas: el “concierto” y las “conducciones”, las cuales eran tipos de mita en la provincia. Si bien coexistieron, la encomienda fue progresivamente desplazada por el concierto y las conducciones a las minas; empero, mientras la primera había aspirado a ser un monopolio de la fuerza laboral india –adquirido a raíz de las condiciones de la conquista–, las otras dos procuraron convertirse en formas de acceder a tal fuerza por parte de múltiples intereses privados –propiciadas con la legislación de la Corona–. Así, con la configuración de estos modelos de trabajo indígena tributario de modalidad salarial, se pretendía resolver de forma definitiva el conflicto entre la Corona y los encomenderos⁸⁷. No obstante, muchas de las tensiones socio-laborales del régimen encomendero (como el problema de los pagos y los castigos) fueron legadas a los otros dos modos de organización del trabajo.

Por ejemplo, el capitán don Pablo de Meneses Toledo, fiscal protector de los naturales, informaba en 1657 que estaban “conçertados con Françisco de Ayala, dueño de estancia en el sitio de babega” una cantidad indeterminada de gañanes

⁸⁶ COLMENARES, Germán. *Encomienda y población... Op. Cit.*, p. 26-29

⁸⁷ FAJARDO, Darío. *Op. Cit.*, p. 5

de tal comunidad, Loatá y Silos. Sin embargo, las condiciones del trabajo no eran las mejores, pues los hacía trabajar desde “antes que salga el sol hasta después de anochesido”. Adicionalmente les hacía “malos tratamientos, así de obra como de palabra, tirándoles con piedras y palos”, “dándoles bofetadas, coses”, y diciéndoles que eran “unos perros borrachos, [...] que no quieren servir”. Allí, una mestiza llamada Juana Rodríguez, que cumplía funciones de ama de llaves, les quitaba “muchas partes de las raciones a los dichos concertados”. Esta también les infringía malos tratamientos; a una india, habiéndola metido desnuda en un aposento, “con un freno le dio muchas asotes, y después coxió un palo y le dio con él muchos palos, remesiendola de los cabellos, bañandola en sangre [...] de las narises y boca”. El fiscal resumió que los mencionados infringían “muchos agravios y estorçiones”⁸⁸.

Tres años después, un indio llamado Diego, de la encomienda de Mogotocoro-Sisota, se quejó por medio del protector y administrador de los naturales, Pedro de Villarreal, que su encomendero los había sacado desde niño y llevado a un hato que tenía en la Provincia de Tunja, “sirviéndose de él y deviendole pagar su trabajo” como estaba dispuesto. El indio aseveraba que sólo le habían dado tres patacones y “muchos agravios y malos tratamientos por mano de Juan Xaimes, hijo del dicho encomendero”. A Leonor, una tía suya, la habría retenido contra su voluntad en sus haciendas por siete años junto a su marido, un viejo reservado, “sirviéndose de ellos sin pagar puntualmente su trabajo”; por tal motivo los indios habrían huido y denunciado⁸⁹.

Para 1672, tres indios de la misma comunidad se quejaban ante el protector de los naturales de que Mateo Jaimes Calderón, hermano del encomendero, desde hacía más de doce años los tenían en sus haciendas y trapiches, “distantes del dicho pueblo dos días de camino”. Allí se servía de ellos “en el exerçio de moler caña dulce, sembrarla, desyervarla y cortala, y en todo lo demás de su benefiçio como si

⁸⁸ AGN. *Caciques e Indios*, 32, D. 66, f. 682 r.-686 r.

⁸⁹ AGN. *Caciques e Indios*, 32, D. 85, f. 996 r. y v.

fuesen esclavos”; afirmaban que era tanto apremio que apenas tenían para sustentarse, “porque jamás les han dado raciones de maíz y lo poco que reziven lo consumen luego”. Solicitaban que aquel ni el encomendero los obligaran a servir; que quien lo hiciera “fuere de su voluntad y más bien se lo pagaren”, y que le pagaran su labor “a razón de catorze patacones por año, ocho fanegas de maíz, seis pares de alpargates y un sombrero basto”⁹⁰. En otras palabras, los indios reclamaban relaciones de trabajo más libres.

Situaciones como aquellas debieron persistir a lo largo de todo el siglo XVII y XVIII. Por ello en 1762, el fiscal protector informaba sobre las quejas de los indios de Silos: “estos miserables se quejan de *que* los vecinos de aquel distrito, *que* los ocupan en sus trabajos, se le deniegan a la deuda i justa paga”. El funcionario encargado de la recaudación de los tributos, José de Varga Machuca, declaró particularmente que “los *vezinos* y hazendados de aquellas jurisdicciones y de la ciudad de Pamplona y recidentes en ella ordinariamente” no pagaban a los indios su trabajo personal; sólo lo hacían unas pocas personas de buena conciencia. Lo mismo sucedía en razón de lo que se les debía por semillas, ganado y otros intereses. Aunque Vargas Machuca muchas veces habría puesto demandas, quejándose de los agravios que se les hacían a los indios, por no tener jurisdicción sino sólo para la cobranza de las demoras no había podido satisfacer cosa alguna a favor de aquellos⁹¹.

Los mineros también impusieron a los indios una serie de presiones para obtener ciertos beneficios económicos. Así, cinco indios de la parcialidad de Tutepa en Silos afirmaron en 1658 que su encomendero los daba a “otras personas adbenedizas” que buscaban “sus abenturas solo a título de las demoras, por ser de más útil, por pagarse en oro”; los mineros les exigían una cuota de cuatro pesos y medio de oro, seis patacones y seis reales, mientras que en su pueblo debían pagar no más de tres patacones y seis reales. Por tal motivo los enviaban al distrito minero de Vetas.

⁹⁰ AGN. *Caciques e Indios*, 54, D. 53, f 685 r. y v.

⁹¹ AGN. *Tributos*, SC. 60, 19, D. 22, f. 1031 r.-1032 v.

Ese mismo año los indios solicitaron a través del protector y administrador de los naturales, Pedro de Villarreal, que se aplicara un mandamiento anterior para excluir algunos indios del trabajo de las minas “en rraçón de los perjuicios que rreçivían en ir a dichas minas y desaforarlos de dichos pueblos, y ser de mucha edad, y haver mosos que los rrelevavan de este trabajo”⁹².

Argumentaban también que las minas quedaban en páramo mientras que su tierra era de clima templado –por cuya causa enfermaban ellos y sus familiares–, y que los bastimentos necesarios para subsistir eran muy caros –sin tener con que comprarlos–. Estos indios informaron bien sobre las condiciones laborales en que operaban las conducciones a las minas (una forma de mita minera). Afirmaban que lo más conveniente para su conservación era que fueran a los Reales de Minas por tiempo de un año, como se hacían en las minas de Mariquita, volviendo a los pueblos una vez cumplido. De modo que se opusieron a las conducciones argumentando que sus encomenderos los querían perpetuar en las minas, generándoles gran perjuicio. Pese a que los alcaldes de minas afirmaran que los naturales se beneficiaban de tales traslados a los distritos mineros, ello habría sido en el pasado; hacía más de diez años que el encomendero de Tutepa no tenía ingenio ni instrumentos de trabajo para ocuparlos⁹³.

¿Qué tan cierta era la información que proporcionaban los indios? De los dos administradores de encomiendas y 26 encomenderos que tenía cuadrilla en los Reales de Minas de Bucaramanga, Montuosa y Vetas, a 20 de ellos se les formuló cargos –en la visita que había acontecido un año antes– por dejarlas menoscabar y no buscar a los lavadores ausentes; a 18 por no labrar las minas, ni catearlas, ni tener minero práctico; a otros tantos por consentir que negros y mestizos asistieran entre los indios, aprovechándose de ellos; a 12 por no curar a los indios de sus enfermedades, ni darles sustento; y a 13 por permitir que los indios

⁹² AGN. *Caciques e Indios*, 32, D. 89, f. 1011 r.-1015 v.

⁹³ *Ibíd.*

intercambiaran oro por bastimento en pulperías. Sobre esto último se denunció a un tal Pedro Álvarez de la Cruz, quien por la compra de bastimentos no recibía dinero sino sólo oro, engañando a los indios en su peso, lo cual habrían generado múltiples reyertas⁹⁴.

Los indios de Tutepa –que declararon en 1658– afirmaron también que si bien el salario que ganaban en los distritos mineros era el doble del que recibían en los pueblos, no siendo más de un tomín, era insuficiente para el sustento diario, de modo que les era de más comodidad estar en sus pueblos teniendo los alimentos necesarios para vivir. Así, el fiscal Pedro de Villarreal solicitaba que tales indios dejaran “de yr a dichas minas por no *haver* sido costumbre, y *haver* pueblos dedicados para esto en aquella comarca”⁹⁵. Un testimonio de diez y ocho años después –en 1676– apunta en la misma dirección. Don Juan Vargas Ponce de León, protector de los naturales, en nombre de los caciques don Rodrigo Velasco de Guaca, don Felipe de Mogotocoro y don Gonzalo de Servitá, afirmaba que la conveniencia de las conducciones sólo era para los mineros, quienes compraban el maíz por dos o tres pesos la fanega y lo vendían a los indios por cinco o seis pesos. Los indios también pagaban ocho patacones al encomendero en cada tercio, y dos más que cobraba “diziendo ‘es lo *que* deben pagar los yndios *que* están ya connaturalizados y poblados’ en dichos sitios y Reales de minas”. Adicionalmente, los caciques se quejaban de que a los indios no les pagaban puntualmente su trabajo, lo cual perjudicaba notoriamente a las cuadrillas⁹⁶.

⁹⁴ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 5, f. 942 r.-943 r., 943 v.-945 r., 949 v.-950 v., 951 r.-952 r., 955 r.-956 v., 956 v.-957 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 4, f. 800 r.-801 r., 802 v.-804 r., 805 v.-806 v., 806 v.-808 r., 809 v.-811 r., 812 v.-813 v., 814 v.-815 v., 816 v.-817 r. 818 r.-819 r., 820 r.-821 r., 822 r.-823 r., *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 1, f. 121 r.-122 v., 124 v.-126 r., 129 r.-131 v., 133 v.-135 r., 137 r.-139 r., 140 v.-142 v., 145 r.-147 r., 150 v.-152 v., 154 v.-156 v., 159 r.-160 r., 163 v.-164 v., 167 r.-168 v., 171 r.-172 v.

⁹⁵ AGN. *Caciques e Indios*, 32, D. 89, f. 1011 r.-1015 v.

⁹⁶ AGN. *Caciques e Indios*, 47, D. 19, f. 955 r. y v.

El cacique particularmente volvió a denunciar que las conducciones a las minas consecutivamente cada año, sin darles el descanso debido como se acostumbraba en las minas de plata, representaba un “gravísimo ynconveniente para la conservación y aumento” de los naturales. Aprovechando que habían vuelto a edificar la iglesia y estar reparándola, solicitaron que el alcalde de minas no los obligara a ir mientras terminaban las obras y que les dieran el descanso mencionado⁹⁷. Los caciques de Silos, Tutepa, Babega, Loatá, Tapagua y Caraba también solicitaron ser eximidos de las conducciones a las minas, argumentando que habían “otros Pueblos más ynmediados que lo pudiesen hazer”, en tanto que ellos estaban más próximos a Pamplona. El cabildo de la ciudad resaltó cómo eran útiles en varios aspectos: al estar “asignados para mita a esta ciudad para las fábricas y obras públicas”, ayudando en la reparación de uno de los caminos que llevaban a los Reales de Minas, y cultivando trigo en la hoya de Babega y la comarca de Silos para su consumo en aquella urbe y los distritos mineros (que de perjudicarse tendrían que comprar en la jurisdicción de Tunja). Así, no convenía que faltara gente en tal pueblo⁹⁸.

Sea como fuere, las conducciones eran forzosas, y una de las principales razones del ausentismo en las minas y pueblos. Por ello el cacique de Tutepa afirmaba que, desde la última visita, la cantidad de naturales de su pueblo se había “menoscavado muchísimo”; estos huían para no ser conducidos a las minas y no volvían por temor a ser castigados⁹⁹. El cacique de Guaca y otros indios sostuvieron también, en 1677, que un minero llamado José de Espinosa, había ido al pueblo y sacado seis familias; las condujo a las minas de La Montuosa Alta, donde estuvieron cuatro meses. Una vez allí los compelió a que pagaran cuatro pesos de oro de demora, “sin que los dichos lo supieran sacar ni lavar por ser una cosa mui dificultosa”. Así, “por el temple

⁹⁷ *Ibíd.* f. 949 r. y v.

⁹⁸ AGN. *Caciques e Indios*, 32, D. 64, f. 651 v.

⁹⁹ *Ibíd.* f. 652 v.-653 r.

y mucha neesidad que padecían” se huyeron a Santa fe; al cabo de un año volvieron cuatro familias, y de las otras dos “no se supo más”. El mismo relato sucedió teniendo por protagonista a Andrés de Orozco Carrillo¹⁰⁰. Por otra parte, un capitán indio de Servitá denunció que el alcalde de minas de Vetas solía enviarles jueces con crecidos sueldos que les quitaban lo que devengaban de salarios, “haciéndoles muchas molestias y castigos, y llevándolos amarrados como si *hubieran cometido delito*”; por ello se habrían ausentados algunos indios con sus mujeres. Solicitaba frenar tales “agravios” y “estorciones”¹⁰¹.

Para 1681, nuevamente los caciques del pueblo de Silos solicitaron que fueran exonerados de ir conducidos al Real de Minas de Vetas, pues, aunque habían ganado una provisión de reserva, en la práctica eran compelidos a servir, habiendo “padeçido muchos agravios”. El cacique de Tutepa particularmente se quejaba de que un minero llamado Antonio de Velasco hizo conducción de indios a las minas. Una vez allí, eran repartidos por un individuo nombrado Martín de Meaurio, entre él, Velasco y sus paniaguados. Meaurio era al parecer amigo personal del alcalde de minas, lo que le habría permitido cometer algunas injurias a los indios. El cacique Juan Chocontá declaró al respecto:

“qué jurisdizión tiene dicho Martín de Meaurío para tratarnos como esclavos, teniendo hechas cantidad de cormas de madera pesada, con fuertes serraduras, echándoselas a los *que* tienen alguna floxedad en el trabajo por no *haverse* exercitado en las minas, y a otros por sospechas de que no se les huigan [sic], teniéndolos con dichas cormas de día en el trabajo y de noche en un zepo, trasquilándolos y azotándolos severamente; [...] uno de ellos, llamado Lucas, de la encomienda de tutepa, murió en la prisión y otro, llamado Matheo, de la encomienda de vavega, *haviendo* hecho fuga con una corma y quitado el cavello su encomendero porque no le hiziera cargo del

¹⁰⁰ AGN. *Caciques e Indios*, 47, D. 19, f. 965 v. 966 r. 967 r.

¹⁰¹ AGN. *Caciques e Indios*, 47, D. 19, f. 970 r.

dicho yndio, embiando por él para condusirlo a dichas minas se prezipitó de una cabalgadura mansa en una ladera y se hizo pedaços, y se deve presumir lo hizo por no padezer la muerte cual a que estava sujeto, los otros dos se ausentaron con cormas y trasquilados [...]; sólo *han* buuelto cinco con otros agravios de malas pagas y raciones, como estar dicho Martín de Meaurío y los demás mineros comprando el maíz a veinte reales y dándonoslo a razón de quatro pesos, en todo obrando con nosotros sin ninguna piedad y como si no fuéramos christianos”¹⁰².

Al parecer, los diversos tipos de mita fueron suprimidos en el segundo cuarto de siglo XVIII, cuando los indios dejaron de ser los únicos proveedores de mano de obra. Se sabe que para las regiones centrales del Nuevo Reino de Granada el concierto agrario compulsivo se suprimió en 1720 y la mita minera en 1729, en tanto que la urbana había sido abolida ya para 1741. Así, al disminuir la población indígena se modificaron los regímenes laborales a los cuales estaba sometidas las comunidades¹⁰³. Desafortunadamente, no se sabe en qué momento estas políticas comenzaron a ser efectivas en la Provincia de Pamplona. Sea como fuere, estas instituciones económicas lesionaron enormemente la cohesión social de las comunidades indias, impidiendo que pudieran recuperarse demográficamente una vez había entrado en crisis el régimen de la encomienda. Resalta que los tipos de mita aquí señalados contribuyeran a producir una mutación social del indio pueblerino a concertado y lavador.

2.2.2. El tributo. Aunque para 1641 ya se había estableció una tasa metalífera de tributo en 5 pesos de oro en polvo cada año (es decir, 2 patacones y medio cada tercio), los encomenderos al parecer lo seguían cobrando en servicios personales; por lo menos así sucedía en las parcialidades del pueblo de Arboledas. Diez y seis

¹⁰² AGN. *Caciques e Indios*, 32, D. 64, f. 650 r.-651 r.

¹⁰³ HERRERA ÁNGEL, Marta. *Op. Cit.*, p. 106, nota 116.

años después, la tasa había sido fijada en 7 patacones y medio al año (unos tres patacones y seis reales cada tercio), y aún seguía cobrándose por lo general en trabajo. No obstante, comenzaban a darse algunos cambios. En Gemara-Balsa, por ejemplo, los indios dijeron que “uno los *han* pagado al corregidor y otros no porque se *han* descontado por razón de servicio”; de modo similar sucedió en Bochaga-Chucarima. En Ima-Pisacuta, así como en Ima-Inigativa, declararon solamente que habían pagado al corregidor. En Chitagá y Hontibón dijeron haberlo pagado en dinero¹⁰⁴. De creer tales testimonios, esos cambios marcaron la transición del tributo de los encomenderos a la Corona, de los servicios personales al dinero.

Ciertamente, el tributo significó para las comunidades indias una pesada carga que los obligaba a someterse al sistema económico impuesto por los españoles, quienes les asignaban variadas exacciones. Lo más probable es que muchos indios aprendieron pronto a liberarse del tributo argumentado ser mestizos. Así por ejemplo, un personaje originario de Servitá, denominado Diego Galán, se quejó en 1669 por medio del protector de naturales de que le había “cobrado demoras los Correxidores, sin deberlas pagar por ser mestizo”; pidió que el funcionario no le recaudara demoras ni requintos, ni le obligara a servicios algunos¹⁰⁵.

Sorprende aún más un caso de 1672 en el cual el encomendero de Balegra, Simón del Basto Garza, había accedido a no cobrar tributos, ni ocupar en servicios personales, ni dar en concierto a tres naturales que se hacían llamar don Lucas, don Domingo y don Felipe: “dejandolos vibir quietos y pasificos, y que gosen de sus casas, labranzas y solares como los demás yndios tributarios”. Esto en virtud de los servicios prestados a su padre. No obstante, un año después, los mencionados estaban enemistados enconadamente. El encomendero afirmaba que argumentaban ser mestizos sólo con fin de no pagarle los tributos acostumbrados,

¹⁰⁴ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 3, D. 1, f. 115 v., 95 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 1, f. 82 r., 76 r.

¹⁰⁵ AGN. *Caciques e Indios*, 32, D. 53, f. 472 r.

mientras que los otros tres afirmaban ser hijos de Juan Arias, mestizo hijo de español, quien estuvo sirviendo primero a Andrés y luego Simón del Basto. Arias habría hecho “conçierto para la satisfacción de su travajo”, cuyo documento escrito le habría rompido un hermano del encomendero. Por ello habría dejado encargado a sus hijos, antes de morir, hacer demandas por el “serviçio personal de más tienpo de sesenta y çinco años, que *había hecho* a los *dichos* encomenderos *para que* tubiesen algún socorro”¹⁰⁶.

Un indio de Tutepa llamado Juan informó en 1687 que se hallaba tributando aún siendo el hijo mayor de don Juan, cacique del Pueblo. Solicitó a través del protector de naturales “ser reserbado de la paga de *dicho* tributo y servicios personales” refiriéndose a la ley diez y ocho, libro sexto, título quinto del tomo segundo de la *Recopilación de Leyes de Indias*. Seis años después, el corregidor de naturales José Ortiz de Parada hizo saber, al funcionario recaudador de tributos Gregorio Guarín de Mendoza, el despacho de considerarlo “exempto de tributo de demora”¹⁰⁷. Así, apelando amparos jurídicos, algunos indios lograron ser excusados de las cargas tributarias.

Pero, ¿qué sucedía cuando no lograban por derecho aquel objetivo? Los indios del común solo podían recurrir al ausentismo para eludir el pago de las demoras. En este sentido se registró en 1714 el testimonio de don Luis Antonino y Matías Lancharo, gobernador y capitán de Guaca, quienes afirmaban que les faltaban cuatro indios. Según los declarantes, los indios huidos estaban hacia Mompox, convertidos en bogadores del río Magdalena. Solicitaron no solo que las justicias de los sitios en donde pudieran estar los ayudaran a recogerlos, sino también que el corregidor no los molestara ni obligara a los demás a pagar el tributo de los ausentes, como al parecer lo estaba haciendo¹⁰⁸. En este caso, la carga se

¹⁰⁶ AGN. *Caciques e Indios*, 32, D. 37, f. 318 r. y v., 312 r. y v.

¹⁰⁷ AGN. *Tributos*, SC. 60, 3, D. 1, f. 2 r., 3 v.

¹⁰⁸ AGN. *Real Audiencia Cundinamarca*, SC. 50, 1, D. 15, f. 674 r. y v.

transfería de los individuos a toda la comunidad.

Según el Informe de 1758 del cabildo de Pamplona al corregidor de Tunja, José Ignacio Guerra, los indios debían pagar “en dinero” tres pesos y seis reales por demora en Navidad y San Juan; adicionalmente, debían contribuir con medio real para salario del protector en la primera fecha, y tres cuartillos para el del corregidor. De modo que al año eran siete pesos, cinco reales y un cuartillo¹⁰⁹. Frente a tal carga tributaria, las actividades económicas que realizaban los indios en sus pueblos eran insuficientes para recoger las cuotas. Para ese mismo año, Francisco Mancilla, capitán de la parcialidad de Chona, compareció ante el alcalde ordinario de Pamplona, don Joaquín de Aguilar y Quiroz, para rendir cuentas de las demoras que tenía a su cargo. El capitán indio afirmaba que muchos de los tributarios que estaban en su lista se hallaban en los valles de Cúcuta y Táchira, así como en la Parroquia de San José “trabajando a diferentes personas para pagar sus demoras”. Y aunque el capitán iba a recogerlos se alteraban los amos con quienes trabajaban, no pagándole al dicho capitán¹¹⁰.

Una situación similar la advirtió don Joaquín de Meaurio, cura doctrinero del pueblo de Cácuta de Velasco, en 1766. Según el clérigo, los naturales de allí también se hallaban fugitivos en los valles de Cúcuta y otros lugares remotos, trabajando en las haciendas de los españoles. Sostenía: “no les pagan los referidos españoles diciendo *que* ya les tienen pagado [...] por cuio motivo no se puede verificar el cobro, siendo en detrimento de la real hacienda”¹¹¹. El funcionario encargado de la cobranza de los tributos aseguraba en 1799 que los indios de Silos solían ausentarse del pueblo ir a ganar sus demoras a Cúcuta y Girón, de donde regresaban pocos. Y aunque sus capitanes hacían diligencias para ir y reducirlos a sus doctrinas, gastando en ello mucho más de la demora que lo que obtenían de

¹⁰⁹ GUERRERO, Amado Antonio y GUTIERREZ RAMOS, Jairo. *Op. Cit.*, p. 24

¹¹⁰ AGN. *Resguardos de Santander*, SC. 53, 3, D. 14, f. 448 r.

¹¹¹ AGN. *Resguardos de Santander*, SC. 53, 3, D. 14, f. 390 v.

sus trabajos¹¹².

En septiembre de 1762, el fiscal protector de los indios aseveraba que se hallaban “sumamente fatigados sobre la paga de tributos por cohirirsele [sic] por los cobradores en plata i no admitirle efectos de la tierra”. El funcionario encargado de la recaudación de los tributos, José de Varga Machuca, al referirse al pueblo de Silos, aseguraba: “no ha habido práctica de pagarse dichas demoras sino en dinero, y que los frutos solamente son trigo, y este malo y sin estimación [...]; por lo que aunque se quisieran cobrar en estos efectos padecería quebranto la real Hazienda así por su difícil expendio en la venta como por su ínfimo valor”¹¹³. Este testimonio evidenciaba las dificultades de los indios para obtener las cuotas tributarias y de convertir su producción en dinero.

Tales dificultades parecer haber aumentado a finales del siglo XVIII y principios del XIX. Uno de los pueblos más afectados habría sido Silos. En este sentido, el teniente y otros indios declararon para 1793 que en dos ocasiones se había arruinado la iglesia, motivo por el cual fueron convocados para trabajar en su fábrica. Así, “para manifestar [...] subordinación y obediencia” habrían concurrido por dos años en tales trabajos, sin que en ese tiempo hubiesen dejado de pagar los tributos y demás pensiones anuales. Afirmaban que “la plaga del polvillo” habría afectado los cultivos de trigo y maíz, con los cuáles se mantenían y pagaban sus tributos. Adicionalmente, cerca del año 1799 se habría propagado una epidemia. Por tal motivo solicitaban el perdón de los tercios de San Juan y Navidad de tal año¹¹⁴.

Para 1805, Salvador Balanzó y Buget, alguacil mayor de Pamplona, pedía comisión para cobrar los tributos que los naturales adeudaban a su Majestad. Por su parte,

¹¹² AGN. *Tributos*, SC. 60, 13, D. 55, f. 622 r. y v.

¹¹³ AGN. *Tributos*, SC. 60, 19, D. 22, f. 1031 r., 1032 v. 1034 r. 1035 r.

¹¹⁴ AGN. *Tributos*, SC. 60, 13, D. 55, f. 600 r. 617 r. 618 r.

José Felipe Bautista, oficial de las Reales Cajas de Pamplona, habría dicho que los indios se habrían atrasado en el pago de tributos desde hacía ocho años por falta de corregidor. De modo que al momento no se había podido recaudar el total de tributos a causa de que los naturales estaban dedicados al trabajo de las sementeras, y estas no estaban en el tiempo oportuno de ser cosechadas. Según Bautista, no solo no cumplían con el tributo a su Majestad, sino que ni siquiera obedecían a su cura. Así los naturales estaban en “un lamentable estado de miseria, [...] con las penurias de los tiempos” ... “escasos de dinero y sin providencia para sus pagos”. Precisamente se les habría perdonado los tributos de los años 1803 y 1804 con el propósito de que pudieran cubrir los estipendios del cura, los cuales sumaban 244 pesos¹¹⁵.

Una situación similar debió haberse presentado en Guaca. Por tal motivo, el teniente y los alcaldes, gobernadores y capitanes solicitaron en 1809 que se redujera la cuota del tributo de siete pesos y cuatro reales anuales a tres pesos y dos reales. Pedían tener consideración del estado de “pobreza y miçeria” en que se hallaban para así poder tener “algún alivio y descanso”, sin que tuvieran que verse forzados a abandonar sus familias y pudiéndose dedicar al cultivo de sus tierras¹¹⁶. Este era, al parecer, la situación tributaria en que se encontraban algunos pueblos al iniciar el proceso de la Independencia.

2.3. LOS PROBLEMAS DE LA TIERRA

2.3.1. Cercanía de los agregados y daños de los ganados. Con la fundación de la ciudad de Pamplona a mediados del siglo XVI se dio un paulatino y progresivo

¹¹⁵ AGN. *Tributos*, SC. 60, 16, D. 15, f. 613 r. y v. *Tributos*, SC. 60, 17, D. 39, f. 1028 r., 1036 v. 1037 r. y v. *Caciques e Indios*, 47, D. 16, 917 v. -918 r.

¹¹⁶ AGN. *Caciques e Indios*, 47, D. 16, f. 917 v. -918 r.

proceso de apropiación, ocupación y explotación de la tierra. El cabildo de Pamplona procedió directamente a la adjudicación de tierras para labranzas y ganados, beneficiando principalmente a los encomenderos. Estos establecieron sus aposentos y estancias cerca de donde estaban asentados sus indios encomendados; así, aprovechando que la población indígena se encontraba aún dispersa en el territorio, poseyeron las tierras a su antojo¹¹⁷. Con el tiempo algunas de estas posesiones se transformarán en haciendas, de modo que las tierras de las comunidades indígenas fueron mermadas al apoderarse los encomenderos de las tierras más fértiles y productivas¹¹⁸. A este proceso luego se sumarán otros pobladores. Como consecuencia de todo lo anterior, las dos situaciones conflictivas más comunes durante todo el lapso temporal estudiado fueron el asentamiento de blancos y mestizos en las afueras de los pueblos –ávidos de usurpar las tierras de los resguardos–, y los daños que ocasionaban sus ganados.

Un número significativo de pueblos que existían en 1602 en la Provincia de Pamplona se encontraban asediados por cientos de estancieros¹¹⁹. Así por ejemplo, un testigo de Ulaga afirmó que la tierra que les había dado el visitador estaba delimitada por dos quebradas, una “junto a la estancia de su señora” y otra “detrás de los aposentos de su señor”. El doctrinero de Balsa, Bernabé Celis, sostenía que los resguardos que había dado el poblador Pedro de Sande a los indios no eran tan buenos; estos estaban ocupados y poblados en una estancia de Isabel Quintero, junto a sus aposentos. Su similar de Panaga, aseguro que cerca de los indios estaban los aposentos y hatos del encomendero, en donde habitaban cinco negros

¹¹⁷ PABÓN VILLAMIZAR, Silvano. La construcción de la empresa económica hispánica en Pamplona, siglo XVI. En: *Ensayos de historia regional*. Bucaramanga: Escuela de Historia UIS, 1995, p. 13. COLMENARES, Germán. *Encomienda y población... Op. Cit.*, p. 94.

¹¹⁸ FAJARDO, Darío. *Op. Cit.*, p. 30. FRIEDE, Juan. *Algunas consideraciones... Op. Cit.*

¹¹⁹ PABÓN VILLAMIZAR, Silvano. *Op. Cit.*, p. 19-20

y siete negras¹²⁰.

Precisamente los indios de Balsa se quejaron que los ganados de Isabel Quintero y su encomendero les hacían daños, motivo por el cual se veían obligados a sembrar en quebradas y no gozaban sus labranzas; de modo que pidieron más tierras en el sitio donde estaban. La misma situación se presentó entre aquella mujer y los naturales de Ima-Inigativa. Mientras tanto, un calpixque de Ulaga, tenía al parecer unos caballos que le enviaban para engordar unos amigos suyos de Pamplona, haciéndole daños en los maíces a los indios¹²¹. Sin embargo, el caso más representativo se habría presentado en Monaga. Allí, un indio llamado Hernándo habría hecho la siguiente declaración –verificada luego por otros–:

“que por los ganados que su amo tiene en la misma tierra no gozan las labranças porque todas se las comen e destruyen, y que *hace dos años que* comen maís tostado por los daños que los dichos ganados les hazen, y que no las tienen señaladas, que agora piden al bisistador que se las señale, y que si tubiesen ganados tenían tierras para ellos, y que le *habrá* hecho a cada yndio de daño en bezes a unas tres hanegas y a otros dos, porque a tres años que reziben estos daños, y diziendoles los yndios a su amo que no le comiessen sus labranças respondía: ‘calle perros, que juro a *xrispto* que engordan ahy mucho mis ganados, y en mi solar andan muy flacos’; y que también pidiéndole los yndios pagar dezia que no quería pagárselo porque eran sus cautibos e los compró del presidente y que no les quiere pagar nada”¹²².

Al sur de la provincia, las vacas de Andrés del Basto se habrían comido, cada año, unas dos o tres anegas de maíz. Y las del hato de Juan Jaimes, cerca de Servitá,

¹²⁰ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 3, D. 13, f. f. 617 r., 642 v.-643 r., *Visitas de Santander*, SC. 62, 4, D. 8, f. 930 r.

¹²¹ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 3, D. 13, f. 645 r., 614 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 8, f. 856 v.

¹²² AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 4, D. 5, f. 731 v., 732 r., 734 v., 735 r., 738 v., 739 r.

se habrían comido, hacía más de cinco años, más de cincuenta anegas en diferentes veces; allí, dos mestizos y tres negros, encargados del cuidado del ganado, habrían azotado a dos indios y una india, y a otro le habrían dado un mojiçón (“que le arranco dos dientes”) cuando les reclamaron que no les comieran sus labranzas. Así, solicitaron al visitador que les obligara a pagar los cultivos perdidos y quitara tal vacada¹²³.

En Matagira, para 1623, un indio dijo que las vacas y cerdos que tenía Juan Ibañez en su hatu de Tegalaguache le habían comido cerca de una batea de maíz de sembradura, así como frijoles y auyamas¹²⁴. En Ucata (o Lauraca-Tequa-Tabagua) dijeron que las vacas de Alonso de Parada, encomendero de Panaga, pastaban junto a la estancia donde estaban poblados ellos, comiéndoles sus labranças de maíz, turmas, ajíes, apios y batatas; a uno de los testigos le habrían “comido tres labranças de maíz, que cogería dellas diez fanegas”, y a otro “media fanega de sembradura, que cogería en ella siete u ocho”. Ante los reclamos de los indios de pagarles los daños, este habría argüido que la tierra era de él, de modo que no les debía nada. También habrían ocasionado daños a los cultivos de otro indio, cerca de dos fanegas de maíz, las ovejas de Pedro Alonso Tercero, encomendero de Bachega-Nucubara-Ricara¹²⁵. El relato es similar en Gemara, pero con el ganado de Diego Jovel –encomendero de Ima-Pisacuta y regidor de Pamplona–, el cual había afectado más de doce fanegas de maíz cada año¹²⁶.

Según la visita de 1641, algunos individuos que no eran encomenderos, ya se encontraban asentados en las cercanías adyacentes del resguardo. Así por ejemplo, estaba Alonso Blanco, quien hacía siete años tenía un hatu con unas

¹²³ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 3, f. 506 r. *Visitas de Santander*, SC.62, 8, D. 15, f. 694 r. 697 r. y v. 700 v.

¹²⁴ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 2, f. 376 v.

¹²⁵ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 9, D. 5, f. 885 r. y v., 892 r. y v., 898 v.- 899 r.

¹²⁶ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 6, D. 10, f. 798 v.-799 r., 802 v., 806 r.

sesenta vacas y treinta mulas de arria “como media legua de esta poblazi3n y junto a los linderos del resguardo, por la parte del r3o de castro arriva”; Santos Mart3n, hab3a pose3do cincuenta vacas y treinta mulas de harria los 3ltimos dos a3os, “por bajo de esta poblazi3n y junto al dicho resguardo, sobre las barrancas del este r3o”, a “dos tiros de piedra”; y Diego Alonso, con veinte a3os de asentamiento, era propietario de “çinquenta mulas de harria y beinte cabeças de bacas con sus buh3os y aposentos”, donde hab3a “bivido linde del resguardo de esta poblazi3n a la parte de arriva haçia el p3ramo de chicagua”. Los ganados de estos indeseados vecinos hab3an “andado juntas, pastando, y corriendo y pisando las tierras del dicho resguardo y haçiendo da3os en las roças de ma3z y sus guertas, y frutales, y sus legumbres, y comidas” de los indios. Ante los reclamos, estos personajes le habr3an respondido: “anda de ahy yndios que soys unos borrachos”. Por tal causa habr3an pasado necesidades, dejado de sembrar y asentado en el p3ramo mencionado¹²⁷.

Para 1657 los indios de las parcialidades de 3cota-Sequir3, Hontib3n, Tane y Zulia-Chichera en C3cota de Velasco se quejaron de los da3os que les ocasionaban los ganados de los encomenderos Jos3 de Rojas y Miguel de Vivar, este 3ltimo era regidor de Pamplona y propietario de un hato; tampoco habr3an pagado tales da3os¹²⁸. Tamb3en fueron afectadas las comunidades de Gemara-Balsa, Chona y Bochaga-Chucarima de Labateca por los ganados de do3a Leonor –viuda de Fernando Arias–, Juan Fern3ndez de Mora, Rafael Duran y Jos3 de Mora. All3, estos

¹²⁷ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 4, D. 2, f. 317 r.-318 v., 323 v.-324 r., 329 r. y v. Cinco a3os despu3s de la visita se inici3 un litigio por el incendi3 que hab3a hecho Francisco Tiburcio de Orozco, encomendero, alf3rez real y alcalde ordinario de Pamplona, de unos ca3averales de Antonio de Espinosa de los Monteros. En el expediente se mencionan varios personajes que “asist3an” en el pueblo: el capit3n Juan Ruiz Calzado, Andr3s G3mez, Francisco Ram3rez Madro3ero, Bernardino de Torres, Jos3 de Torres, Francisco de Torres, el afectado, entre otros. Los dos primeros ten3an haciendas en adyacentes al pueblo. AGN. *Juicios criminales*, SC. 19, 41, D. 2, f. 190 r., 191 r., 196 v., 277 v., 279 r., 280 v., 281 v., 282 r. y v.

¹²⁸ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 1, f. 71 r., 75 r., 88 r. y v.

personajes tenían posesiones de tierra cercanas al resguardo, a donde entraban frecuentemente sus vacadas, bueyes y mulas. En Chona, particularmente, estos perjuicios se habrían calculado en cinco fanegas y cuartilla de maíz. Pese a los reclamos de los indios, estos respondían que eran pastos comunes¹²⁹.

A partir de la segunda mitad del siglo XVII, va a ser constante el asentamiento de blancos y, aún más, de mestizos en los alrededores de los resguardos. Así por ejemplo, en 1671, una india llamada Clara vivía con dos hijas y un hijo mestizos – “declarados por tales”– en un pedazo de tierra en Labateca que le habría dado por su servicio personal doña Isabel Cortes Tercera, vecina de Pamplona. Éste estaba ubicado “fuera del resguardo y poco menos de una legua del pueblo”, donde tenía trigo y maíz para sustentarse. Solicitaba poder “asistir” en tal “estanzilla”, sin que alguien se lo impidiera y sólo cumpliendo con ir al pueblo “a missa los días festivos”. Ese mismo año, los caciques y capitanes de tal pueblo se quejaron, por medio del protector de naturales, de que allí se recogían “algunos españoles y mestizos, teniendo casas y bibiendas como si fuesen naturales del”; aunque se asentaban “fuera del dicho pueblo”, iban a oír misa los domingos y días festivos, quedándose entre cuatro y seis días, de los que habría “resultado *haver* tenido pleitos graves”¹³⁰.

2.3.2. Posesión y despojo de las tierras indias. Desde los primeros momentos de fundación de la ciudad de Pamplona y repartición de las comunidades indígenas, los antiguos conquistadores y primeros pobladores tomaron la iniciativa de poseer la tierra. En muchos casos no existían títulos sobre esas posesiones, fueran mercedes dadas por el cabildo o por el Rey. Si bien el objeto de la encomienda era la comunidad humana que se había sometido por medio de la guerra de conquista, algunas veces se la equiparó con el territorio que ocupaba¹³¹. Esto explica también

¹²⁹ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 3, D. 1, f. 113 v.-114 r., 116 v.-117 r., 93 v.-94 r.

¹³⁰ AGN. *Miscelanea*, SC. 39, 112, D. 20, f. 163 r., 185 r.

¹³¹ Por ejemplo, un título de encomienda de la época decía lo siguiente: “encomiendo en el dicho

parcialmente el fenómeno de los aposentos de los encomenderos en el mismo sitio donde se asentaba la comunidad encomendada. De allí que cuando se habían obtenido varias encomiendas se afianzara aún más esa posesión ambigua sobre la tierra. Por ello se ha dicho que la acumulación de encomiendas intentó tener un carácter espacial, y en cierto sentido lo logró¹³².

Con la reducción de indios en pueblos y la asignación de tierras de resguardos se limitó en cierta medida esa prerrogativa que habían adquirido antaño los encomenderos. En este sentido, los visitadores hicieron advertencias, como la que se hizo en Balsa en 1602: “y se manda al encomendero y a otras cualesquiera personas no se entremetan en las dichas tierras, ni se las quiten en ninguna manera, ni les ynpidan su usufructo”¹³³. Con esta medida se pretendía erigir una república de indios separada de la república de españoles, donde los indios podrían restaurar su modo de vida tradicional¹³⁴. Así, la asignación de resguardos para los naturales, junto a las composiciones que beneficiaron a algunos españoles, produjo una especie de reforma de la propiedad agraria¹³⁵. No obstante, también generó conflictos, pues a partir de entonces, poseer las tierras que les habían señalado a los indios era completamente ilegal. De allí que fueran constantes las quejas de los

gerónimo hernández los dichos rrepartimientos y pueblos de yndios de yma, balsa, gemara con todos los caçiques, capitanes prinçipales, yndios, tierras, pesquerías, salinas y otras cossas que les son y fueren sujetos y pertenecientes en qualquier manera para que en la dicha encomienda lo tenga y posea”. AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 3, D. 13, f. 582 r. y v.

¹³² COLMENARES, Germán. *Encomienda y población... Op. Cit.*, p. 94. FAJARDO, Darío. *Op. Cit.*, p. 52

¹³³ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 3, D. 13, f. 638 v.

¹³⁴ MARTÍNEZ GARNICA, Armando. *Op. Cit.*, p. 8-9

¹³⁵ HERRERA ÁNGEL, Marta. Los pueblos que no eran pueblos. En: *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*. 1996-1997-1998, vol. 2, 3 y 4, p. 15-45. FRIEDE, Juan. De la encomienda indiana a la propiedad territorial y su influencia sobre el mestizaje. En: *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*. 1969, no. 4, p. 35-61. TOVAR PINZÓN, Hermes. *Hacienda colonial y formación social*. Barcelona: Sendai, 1988, p. 63-65

indios por la usurpación de las tierras de sus comunidades¹³⁶.

Tal año, los indios de Tompaquela aseveraron que el encomendero de una parcialidad cercana, Gerónimo Arias, quería quitarles un pedazo de tierra. Los de Pesquira, que estaban asentados en el sitio de Iscaligua en tanto que hacían sus labranzas en Lutaga, tenían que soportar las tropelías de María de Cuellar, que les decía que se fueran de allí, pues la tierra era de ella¹³⁷. Para 1623 era Marcos de Cuellar, hijo del encomendero Lorenzo Fernández, quien les había quitado a los indios de Sentimali-Tompa un pedazo de sus resguardos, donde habría sembrado por dos años continuos una fanega de trigo; también les habría impedido realizar sus cultivos y amenazado de someterlos a la justicia para que los castigara. En Ulaga, el encomendero, Gerónimo Fernández de Peñalosa, habría hecho algo muy similar¹³⁸. Aún en 1657, los indios de Gemara-Balsa se quejaron de que el encomendero Juan Fernández de Mora les había quitado un potrero otorgado por el visitador Diego Carrasquilla Maldonado¹³⁹.

Para la década del 40 del siglo XVII van a figurar en estas querellas no solo los encomenderos, sino también otros individuos blancos. Así, un pleito de 1648 en Arboledas reveló que Antonio de Espinosa de los Monteros había poseído tierras del resguardo, así como Juan Ramírez de Andrada, Francisco Ramírez de Andrada y Andrés Gómez. De ellos se decía que tenían en las tierras indias sus casas, cañaverales y trapiches. Según la declaración de un cacique, un gobernador y un capitán indio, los ganados vacunos y mulares habrían ocasionado un “notable daño [y] perjuicio” a las labranzas de los indios, motivo por el cual habrían solicitado un

¹³⁶ PABÓN VILLAMIZAR, Silvano. *Op. Cit.*, p. 19-20

¹³⁷ AGN. *Visitas de Boyacá*, SC. 62, 3, D. 1, f. 139 r., 152 v.

¹³⁸ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 5, f. 578 v., 584 v., 591 v., 599 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 6, D. 6, f. 551 v.

¹³⁹ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 3, D. 1, f. 114 r.

amparo¹⁴⁰. Para 1692, en esta misma población, los indios principales declaraban que don José Álvarez, vecino de Pamplona, “de su propia autoridad” se había “adjudicado los resguardos de dichos yndios”. Allí había establecido un hato de ganados mayores y menores que causaban “gravísimos daños” a las sementeras inmediatas, comiéndoselas y arrasándolas. La razón que al parecer daba aquel personaje era que los resguardos le pertenecían por haber sido de sus abuelos, pese a no tener títulos que así lo validaran. Según los naturales, no habrían podido lograr justicia porque un hermano de aquel, Francisco Álvarez, tenía una enorme influencia entre las autoridades de Pamplona¹⁴¹.

Durante el siglo XVIII aquellas tensiones eran recurrentes en la mayoría de pueblos; en ellas participaban blancos y mestizos, quienes conjuntamente fueron denominados “vecinos” o “agregados”. Así por ejemplo, el funcionario encargado de la recaudación de los tributo, José de Vargas Machuca, afirmaba en 1762 haber oído que algunos vecinos se hallaban introducidos dentro de los resguardos de Silos¹⁴². Siete años después, José Gerónimo Tapia, cura vicario del pueblo de Chopo, certificaba que los resguardos se hallan sumamente limitados, pues por la parte septentrional se había introducido varios españoles. La causa era no haber tenido de modo claro los límites, generando que aquellos lo hubiesen rodeado hasta disminuirlos al “circulo” nucleado del pueblo. En consecuencia, los indios tenían apenas “dos quadras” de tierras sin poderlas usar para los cultivos ni cría de ganados¹⁴³.

En los expedientes de la visita del fiscal de la Audiencia Francisco Antonio Moreno y Escandón de 1778, el asentamiento de los agregados dentro de las tierras de los resguardos era una situación bastante generalizada. Así por ejemplo, en Chopo

¹⁴⁰ AGN. *Juicios criminales*, SC. 19, 41, D. 2, f. 191 r.-197 v., 248 r.

¹⁴¹ AGN. *Caciques e Indios*, 54, D. 57, f. 781 r. y v.

¹⁴² AGN. *Tributos*, SC. 60, 19, D. 22, f. 1031 r., 1032 v.

¹⁴³ AGN. *Resguardos de Santander*, SC. 53, 3, D. 14, f. 410 r.

habitaban “diferentes gentes de color” que tenían “casas y estancias dentro del resguardo”; en Cúcuta eran “nueve vecinos con sus familias, huertas y sembrados, además de que los hacendados confinantes les ocasionaban daños con sus ganados¹⁴⁴. Si bien la tierra del resguardo de Cácuta de Suratá era fértil, la mayoría la disfrutaban “vecinos agregados al pueblo”, siendo muy pocos los naturales que tenían alguna sementera; los primeros excedían “incomparablemente” a los segundos, pues las familias de los vecinos eran un “número de treinta, con sementeras de trigo, maíz, plátano, caña y semejantes fruttos”. En el poblado de Tequia, que en aquel año fue integrado a la Provincia de Pamplona, vivían “dentro del resguardo [...] seis vecinos con sus familias y labranzas”, en tanto que los ganados de los “vecinos confinantes” se introducían y hacían daño en las sementeras de los indios; cuando estos les reclamaban eran maltratados por aquellos¹⁴⁵.

Resalta que en este expediente se señalara que, dada las circunstancias, era difícil gobernar los pueblos “bajo las reglas que previenen las leyes”, específicamente, de la segregación residencial entre indios y demás vecinos. Bien se ha dicho al respecto que los cambios en las relaciones de producción prevalecientes generaron modificaciones en el ordenamiento social al interior de los pueblos de indios¹⁴⁶. El declive que se venía presentando desde el siglo XVI en la mayoría de pueblos, por diversas causas (enfermedades, castigos físicos, cargas laborales impuestas por los encomenderos, traslados a haciendas, estancias, hatos, minas, ciudades, entre otras), había dejado desocupadas las tierras de resguardos en cierta medida. Con ello, se desdibujó el modelo de pueblo de indios, es decir, de una república de naturales separada de la república de españoles. Así, el fenómeno demográfico gestó muchas de los conflictos por la tierra que proliferaron en el siglo XVIII.

¹⁴⁴ AGN. *Resguardos de Santander*, SC. 53, 1, D. 1, f. 15 r., 2 r. y v.

¹⁴⁵ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 3, D. 16, f. 912 v., 915 v., 923 r.

¹⁴⁶ HERRERA ÁNGEL, Marta. *Ordenar para controlar... Op. Cit.*, p. 106

Ahora bien, queda por examinar cómo se resolvieron estas situaciones de resguardos desocupados.

2.3.3. Arrendamientos y remates. El arrendamiento de tierras fue quizás la forma más común como los naturales lidiaron con el problema de disminución de trabajadores agrícolas para sus resguardos. Parece ser que esta fórmula se comenzó a utilizar desde la década del 40 del siglo XVII. Fue en este sentido como varios testigos declararon en 1649, en Arboledas, que los indios alquilaban las tierras a los españoles porque no les eran de provecho, no habiendo más de “quarenta perssonas” en el pueblo. Entre los beneficiados por tales arrendamientos figuraban individuos como el capitán Melchor de Torres, Bernardino de Torres, Francisco de Torres, don Francisco de Orozco, Martín de Buitrago, Lázaro de Castañeda, y Alonso de La Torre, entre otros. Se dejó claro que ya habían surgido algunos litigios por tal motivo¹⁴⁷.

Estos acuerdos entre indios y vecinos eran ilegales, pues iban en contravía de la legislación de segregación residencial. La ilegalidad de los arrendamientos se apoyaba aún más en la idea de muchos funcionarios regios de que los españoles, mestizos, zambos y negros quitaban a los indios sus tierras y los engañaban con sus astucias¹⁴⁸. Pronto el sistema de resguardos se vio socavado por factores como la mita y el crecimiento demográfico de los mestizos, los cuales ejercieron cada vez más presión sobre el sector rural, dividido entre los latifundios españoles y los resguardos indígenas. A pesar de los esfuerzos de los visitantes por expulsar a los agregados durante el transcurso del siglo XVII, estos últimos prosiguieron haciendo vecindad y alquilando tierras dentro de los resguardos. Siendo inalienables las

¹⁴⁷ AGN. *Juicios criminales*, SC. 19, 41, D. 2, f. 277 v. 278 v.-279 r. 280 v.

¹⁴⁸ MÖRNER, Magnus. Las Comunidades de Indígenas y la Legislación Segregacionista en el Nuevo Reino de Granada. En: *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*. 1963, no. 1, p. 63-88. JARAMILLO URIBE, Jaime. *Op. Cit.*, p. 168 y 172.

tierras indias –e ilegal su arrendamiento–, se había creado en la primera mitad del siglo XVIII una situación imposible de resolver –con la legislación vigente hasta esa época– al disminuir radicalmente la cantidad de indios¹⁴⁹.

La ilegalidad de los arrendamientos llegará hasta la visita de 1778, pues después de esta las propias autoridades regias propusieron el arrendamiento de tierras de los indios como medida para zanjar el incumplimiento del pago de tributos por parte de los naturales. Por ejemplo, para 1799, el corregidor de los naturales, Santiago Moreno, afirmaba que los indios de Silos se sostenían “de arrendar las tierras de resguardos como de tener las precisas y necessarias en donde trabajar”¹⁵⁰. Para 1805 era Salvador Balanzó y Buget, alguacil mayor de Pamplona comisionado para la recaudación de tributos, quien afirmaba que por falta de tributos se pondrían en arriendo los resguardos que se consideraran convenientes y de ese modo facilitar la recaudación. El oficial de las Reales Cajas de Pamplona, José Felipe Bautista, habría practicado al respecto algunas diligencias, ante las cuales manifestaron su resistencia los indios; al comunicárseles tal medida, estos habrían respondido: “que primero largarán los calsones, que consentir se les arrienden las tierras”. Con todo, tal proceso prosiguió en 1807 por el fiscal del cabildo de Pamplona don Ramón Bustamante, con el propósito de “arrendar el resguardo sobrante” para evitar rezagos en el pago de tributos¹⁵¹.

Desde mediados del siglo XVIII se venía gestando también la política de cercenar algunas tierras de resguardos –cuando no todas– para rematarlas a los vecinos que estaban asentados dentro de los resguardos y tenían empresas agrícolas. Tal era la opinión de algunos funcionarios regios como el oidor Andrés Verdugo y Oquendo, quien realizó una visita a las provincias de Vélez y Tunja en 1755, constatando los

¹⁴⁹ MÖRNER, Magnus. *Op. Cit.*, p. 70, 73

¹⁵⁰ AGN. *Tributos*, SC. 60, 13, D. 55, f. 617 v.

¹⁵¹ AGN. *Tributos*, SC. 60, 16, D. 15, f. 613 v. *Tributos*, SC. 60, 17, D. 39, f. 1037 r. *Caciques e Indios*, 47, D. 16, f. 921 v.

cambios demográficos que se habían producido; este era partidario de modificar la legislación vigente. Así, el propósito de la gestión administrativa de Verdugo y Oquendo era poner en uso las tierras sobrantes en manos de los agregados. Con tales medidas se inició, tímidamente, el proceso de extinción de los pueblos de indios. A tales ideas se sumaron después Joaquín Aróstegui y Escoto, José María Campuzano y Lanz, y Francisco Antonio Moreno y Escandón, también visitantes de las provincias del Nuevo Reino para 1758, 1777 y 1778 respectivamente¹⁵².

En la década del 60 y 70 del siglo XVIII iniciaron algunos procesos de extinción de asentamientos indios de la Provincia de Pamplona y sus tierras. Por ejemplo, para 1766, el corregidor del partido de Servitá, don Pedro José Intriago Posada y Noriega, estimaba conveniente suprimir un sitio llamado Gambalva, donde había unos ciento catorce indios, entre chicos y grandes, sin sujeción a lo eclesiástico ni secular. Una vez reducidos los indios a algún pueblo, se procedería a la venta de las tierras, pues al no tener dueño conocido eran realengas. Cuatro años después, el mismo funcionario confirmaba la agregación de tales indios al pueblo de Chopo, refiriendo además que este se hallaba escaso de tierras. Intriago Posada y Noriega también refirió en aquel expediente que el pueblo de Arboledas tenía “grandes resguardos de mucha fertilidad” y escasos tributarios, pareciéndole conveniente su

¹⁵² CHAVES DE BONILLA, Josefina. Informe del visitador real don Andrés Berdugo y Oquendo sobre el estado social y económico de la población indígena, blanca y mestiza de las provincias de Tunja y Vélez a mediados del siglo XVIII. En: *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*. 1963, no. 1, p. 131-196. MÖRNER, Magnus. *Op. Cit.*, p. 74-76. COLMENARES, Germán. *La Provincia de Tunja... Op. Cit.*, p. 153-157. COLMENARES, Germán. *Historia económica... Op. Cit.*, p. 235-238. HERRERA ÁNGEL, Marta. *Ordenar para controlar... Op. Cit.*, p. 95. HERRERA ÁNGEL, Marta. *Poder local, población y ordenamiento territorial en la Nueva Granada –siglo XVIII–*. Bogotá: Archivo General de la Nación, 1996, p. 60-64. BONETT VÉLEZ, Diana. *Op. Cit.* MAYORGA GARCÍA, Fernando. Los indígenas en el periodo hispánico: las “visitas de la tierra”, una institución “proteccionista”. En: *Credencial Historia*, febrero de 2002, no. 146, disponible online: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/revistas/credencial/febrero2002/indigenas.htm>

agregación al de Cúcuta por ser el “más ynmediato y [...] de la misma naturalesa de temperamento”. De modo que también se procedería a la venta de las tierras, habiendo quedado baldías¹⁵³. Ya para 1772 la Corona habría ordenado la demolición del pueblo y el traslado de su población; sin embargo, esto no se realizó sino hasta 1778 cuando se verificó que los agregados llegaban unos 872, en tanto que los indios eran 61¹⁵⁴.

En marzo de 1771, ante la solicitud de los “vecinos feligreses” del pueblo de Carcasí de erigir parroquia, el fiscal de la Audiencia anotaba al margen de la hoja que se debía “por los medios de suavidad y moderación” practicar la traslación de sus indios a Servitá. Al llegar allí se los eximiría de pagar tributo por un año y, una vez verificado todo el procedimiento, se procedería a la venta de las tierras que dejaban¹⁵⁵. Al año siguiente, Carcasí dejó de ser definitivamente pueblo de indios cuando el arzobispo autorizó la erección de la parroquia de San Juan de Sahagún¹⁵⁶. No obstante, los naturales se opusieron a la medida argumentando que en Servita no tenían casas, ni productos necesarios como sal y maíz, con lo cual se los condenaba a la miseria; por tales motivos regresaron para cuidar sus sementeras, asentándose en una estancia donada originalmente a indios tunebos, y la cual había sido invadida por el vecino José Casimiro Castellanos. Nuevamente

¹⁵³ AGN. *Resguardos de Santander*, SC. 53, 3, D. 14, f. 404 v.-406 r., 418 r. y v.

¹⁵⁴ PABÓN VILLAMIZAR, Silvano. Desarrollo poblacional de los valles de Cucutilla y Arboledas: de los pueblos de naturales a feligresados parroquiales. En: *Poblamiento regional, etnohistoria y etnografía en Pamplona: Simposio de historia regional “Pamplona 445 años”* (1: 3-6, noviembre; Pamplona). Memoria arbitrada. Cúcuta: Alcaldía de Pamplona, 1994, p. 80-112. MARTÍNEZ GARNICA, Armando. *Op. Cit.*, p. 10-15.

¹⁵⁵ AGN. *Resguardos de Santander*, SC. 53, 3, D. 14, f. 482 r. y v.

¹⁵⁶ GUTIERREZ RAMOS, Jairo. Poblamiento colonial de la actual provincia de García Rovira, antigua jurisdicción de la ciudad de Pamplona. En: *Poblamiento regional, etnohistoria y etnografía en Pamplona: Simposio de historia regional “Pamplona 445 años”* (1: 3-6, noviembre; Pamplona). Memoria arbitrada. Cúcuta: Alcaldía de Pamplona, 1994, p. 51-79

en 1785 las tierras indias fueron objeto de avalúo para su posterior remate, el cual al parecer no se produjo¹⁵⁷.

Ahora bien, la visita de Moreno y Escandón aceleró los procedimientos jurídico-administrativos para extinguir la mayoría de pueblos y rematar las tierras de resguardo. Así, propuso el traslado de los indios de Chinácota y Chopo a Cúcuta, los de Silos y Labateca a Cácuta de Velasco, los de Cácuta de Suratá, Servitá y Guaca a Tequia, así como los de Bucaramanga a Guane. El visitador ordenó que una vez pudieran recoger sus cosechas, debían trasladarse a los pueblos asignados. En uno de ellos emitió tal orden en los siguientes términos:

“en su consecuencia se declaran por vacantes y pertenecientes a *Su Majestad* las tierras del resguardo señalado a este pueblo, y para su venta procederán dichos comisionados con presencia de los títulos y papeles que para dicho efecto se les entregarán a su reconocimiento y medida con citación de los circunvecinos, y a nombrar abaladores de imparcialidad e inteligencia, que bajo de juramento las aprecien, no en común, sino dividiéndolas en partes proporcionadas, a fin de que puedan rematarse en distintos sugetos; de modo que no uno, sino todos los vecinos logren de este beneficio; después de lo qual se sacarán al pregón, y admitirán las posturas y pujas que se hiciesen, y con citación de los interesados, se remitirán las diligencias al superior gobierno, a donde igualmente deverán noticiar, cumplido el mes de noviembre, tener enteramente concluida la traslación, aplicando para el gasto de ella el importe de los arrendamientos que pagasen los vecinos que disfrutaban las tierras de resguardo por no haver otro arbitrio para acudir a esta diligencia”¹⁵⁸.

Pronto se inició el remate de las tierras indias. Aunque años después la mayoría de los indios volvieron a sus asentamientos de origen, lo harían en condición de “agregados”, despojados de todo mando local. Las tierras que en algunos casos

¹⁵⁷ MARTÍNEZ GARNICA, Armando. *Op. Cit.*, p. 63.

¹⁵⁸ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 3, D. 16, f. 916 v.-917 r.

recibieron posteriormente ya no tenían la condición de resguardos inalienables. Con todo, la política de extinción de pueblos de indios la llevó a cabo el fiscal de la Real Audiencia con el propósito de recaudar un caudal no presupuestado y que el vecindario adquiriera en propiedad las tierras de los antiguos resguardos, convirtiéndose jurídica y administrativamente tales poblados en “parroquias”¹⁵⁹. De esa forma se obtendría, a su parecer, un mayor desarrollo de la agricultura y el comercio. Esto significaba una política más acorde a los cambios de la economía mundial¹⁶⁰.

2.4. CONCLUSIONES PRELIMINARES

A diferencia del proceso que se venía generando en otras jurisdicciones del Nuevo Reino de Granada –donde se establecieron “tasas” de tributos en productos, en la Provincia de Pamplona hasta el segundo cuarto de siglo XVII siguieron funcionando los “servicios personales” como modo de pago de las “demoras”. Las cargas laborales que implicaban estos servicios aumentarían como consecuencia del declive demográfico de la mayoría de comunidades indias. Esta situación contrastaba con las exiguas y dudosas pagas –cuando no inexistentes– que recibían los indios por su trabajo. En este régimen fueron bastante comunes los castigos y los malos tratos no solo por parte de los encomenderos, sino también de sus mayordomos o capataces. El fenómeno de los castigos se interrelaciona directamente con las enfermedades físicas y socio-psicológicas que debieron sufrir los indios, la intensidad de los regímenes de trabajo y las huidas de los pueblos. Todo ello habría conducido al declive demográfico que se apreció en el primer

¹⁵⁹ MARTÍNEZ GARNICA, Armando. *Op. Cit.*, p. 128-129. HERRERA ÁNGEL, Marta. *Ordenar para controlar... Op. Cit.*, p. 95.

¹⁶⁰ BONETT VÉLEZ, Diana. *Op. Cit.*

capítulo.

Sea como fuere, la encomienda en cierta medida ayudó a que pudieran entrar en funcionamiento otros dos modos de organización del trabajo: el concierto agrario y las conducciones a las minas. No obstante, siguieron dándose tensiones socio-laborales en torno al pago del trabajo de los indios y los castigos que ahora recibían de hacendados y mineros. En torno a las conducciones particularmente, los indios frecuentemente afirmaban que iban en contra de su conservación y aumento. Tales instituciones económicas lesionaron significativamente la cohesión social de las comunidades indias, y transformaron al indio de pueblerino a concertado y lavador. Paralelamente se gestó una mutación en el tributo, pues pasó de ser percibido por los encomenderos a la Corona, de los servicios personales al dinero. Este produjo más cargas y exacciones económicas a los indios, quienes tuvieron considerables dificultades tanto para obtener las cuotas tributarias como para convertir su producción en dinero. Ante aquellos aprietos la respuesta de los indios habría sido el ausentismo definitivo de los pueblos o el desplazamiento a otros lugares para reunir las demoras.

Desde mediados del siglo XVI –con establecimiento de la ciudad de Pamplona– se produjo un paulatino y progresivo proceso de apropiación, ocupación y explotación de la tierra. Así, el acceso de las tierras indias por parte de encomenderos, blancos y mestizos se dio en varias modalidades. La primera de ella fue mediante el establecimiento de estancias y haciendas en las afueras de los resguardos; situación que generó frecuentes quejas de los indios por los daños que les ocasionaban los ganados de aquellos. La segunda modalidad fue poseyendo de hecho y despojando a los indios de pedazos de sus tierras, contraviniendo abiertamente la legislación y el ideal de una república de naturales separada de la república de españoles. La tercera modalidad fue arrendando partes de los resguardos; aunque se trataba de un procedimiento ilegal, fue quizás la forma más común como los naturales lidiaron con el problema de la disminución de trabajadores agrícolas para sus resguardos. Estas situaciones generaron múltiples

tensiones entre los indios y los “vecinos” o “agregados” y redujeron la porción de tierras de resguardos que efectivamente utilizaban los primeros. Todo esto desembocó en la política de rematar las tierras que los indios no utilizaran, pasando su propiedad a los vecinos blancos y mestizos, quienes comenzaron a hacer gestiones administrativas para convertir los pueblos de indios en parroquias.

En conclusión, en el lapso temporal estudiado se gesta una transición en las relaciones de producción: del monopolio original de los encomenderos a una múltiple privatización de los principales factores de producción –el trabajo y la tierra– que benefició a blancos y mestizos.

3. LAS CREENCIAS: LA CRISTIANIZACIÓN A INDIOS Y AGREGADOS

La cristianización, realizada por frailes y sacerdotes produjo una transmutación cultural en las comunidades indígenas. Este proceso fue sincrónico con el declive demográfico que evidenciaron la mayoría de las comunidades indias y la imposición de cargas laborales. Su importancia radicó en que la imposición del credo cristiano católico fue clave tanto para la aculturación de los naturales, como para la legitimización del establecimiento de la Corona hispánica en América. Fue así como nació el proyecto regio de evangelizar a los naturales, el cual comenzó a ser aplicado en el Nuevo Reino de Granada a finales del siglo XVI. No obstante, este experimentó cambios considerables en el transcurso de los dos siglos siguientes.

La evangelización se dio desde los primeros momentos de contacto con los españoles¹⁶¹. No obstante, solo se puede hablar de evangelización como proyecto regio una vez se convirtió en una empresa política sistemática que involucraba conjuntamente a la jerarquía eclesiástica y las autoridades civiles. Para toda la América española fueron trascendentales las sucesivas Juntas apostólicas mexicanas que se realizaron entre 1532 y 1546, los Concilios de México de 1555, 1565 y 1585, y sus similares de Lima de 1551, 1567, 1582, 1591 y 1601. Para el caso del Nuevo Reino de Granada se puede hablar de una política medianamente estructurada a partir de los Sínodos de Popayán, Cartagena y Santa fe de los años de 1555, 1556 y 1558¹⁶². Ahora bien, el que fijó el derrotero ideal a seguir conducente a la creación de los pueblos de indios fue el Sínodo de Santa fe de

¹⁶¹ PLATA QUEZADA, William Elvis. Frailes y evangelización en el Nuevo Reino de Granada (s. XVI). Vicisitudes de un proceso conflictivo y no muy exitoso. En: *Colombia Franciscanum*. 1992, vol. 58, fasc. 165, p. 263-302

¹⁶² Véase la importancia de tales eventos en SUESS, Pablo. *La conquista espiritual de la América española: 200 documentos - Siglos XVI*. Quito: Abya-Yala, 2002.

1575.

Antes de los primeros Concilios de México y Lima inició el Concilio de Trento (1545) el cual reafirmó del credo, los sacramentos, la tradición apostólica, la noción de purgatorio, la veneración de los santos y la Virgen María, así como medidas disciplinarias para el clero. Estos dogmas y prácticas fueron plasmados en el *Catecismo romano*, el cual por su practicidad de preguntas y respuestas permitía que las personas memorizaran conceptos religiosos y morales. El catecismo fue un instrumento pedagógico útil para la difusión doctrinal en sociedades analfabetas, pues generó también actitudes y comportamientos religiosos. Este texto fue luego adaptado a las necesidades locales propias de la evangelización a los indígenas en la América española. Así, el modelo de cristianización en pueblos de indios era de corte tridentino, distinto al aplicado en buen parte del siglo XVI que daba mayor creatividad y permitía estrategias de inculturación¹⁶³. Por el contrario, el modelo tridentino se fundamentaba en la aculturación.

La historiografía del país sobre la evangelización¹⁶⁴ bien ha relacionado como tal

¹⁶³ PLATA QUEZADA, William Elvis. *Op. Cit.*

¹⁶⁴ Algunos trabajos resaltan la importancia del urbanismo en el proceso de transformación cultural de las comunidades indias: CORRADINE, Alberto. Urbanismo español en Colombia: los pueblos de indios. En: GUTIÉRREZ, Ramón. *Pueblos de indios: otro urbanismo en la región andina*. Quito: Abya-Yala, 1993, p. 157-178. SALCEDO, Jaime. Los pueblos de indios en el Nuevo Reino de Granada y Popayán. En: GUTIÉRREZ, Ramón. *Pueblos de indios: otro urbanismo en la región andina*. Quito: Abya-Yala, 1993, p. 179-203. REINA MENDOZA, Sandra. *Traza urbana y arquitectura de los pueblos de indios del altiplano cundiboyacense. Siglos XVI a XVIII: el caso de Bojacá, Sutatausa, Tausa y Cucaita*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008. Destacan tres obras en donde se estudió el problema de la imposición de las creencias y prácticas católicas se desde tres ópticas diferentes: la producción discursiva del primer catecismo que hubo en el Nuevo Reino de Granada, las relaciones entre curas doctrineros e indios, y el surgimiento de cofradías. MARÍN TAMAYO, John Jairo. *La construcción de una identidad en los indígenas del Nuevo Reino de Granada: la producción del catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas (1576)*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2008. LÓPEZ RODRÍGUEZ, Mercedes. *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar: la*

proceso estuvo asociado a la creación de pueblos de indios y su inserción en las estructuras de dominación española en las Indias. Sin embargo, ha faltado resaltar las dificultades y vicisitudes que acompañaron tal proceso de transformación cultural en los contextos locales, las diferentes respuestas de las comunidades, y aún más, las transformaciones que experimentó en el transcurso de los siglos XVII al XVIII. Por tal motivo, el objetivo de este Capítulo es tratar de profundizar las directrices generales de la imposición del cristianismo católico en las comunidades indias de la Provincia de Pamplona y los contextos de las posteriores mutaciones que atravesó el proyecto religioso.

En un primer momento se examinará cómo las autoridades regias y eclesiásticas persiguieron las prácticas y objetos que pudieran tener algún valor mágico-religioso para los naturales. Se intentará sustentar la hipótesis de que los indios aprendieron a adaptarse al nuevo contexto cultural, o si quiere, a manipular el discurso del proceso evangelizador; por ello afirmaban no tener ídolos ni realizar ceremonias. Sólo persistirá la embriaguez, la cual pronto fue disociada de las antiguas “juntas” o “borracheras”, y puestas en el contexto de las fiestas católicas. No obstante, también se dieron algunos casos de sincretismo; en el pueblo de Silos particularmente se registraron dos procesos judiciales contra indias hechiceras y la realización de alguna ceremonia calificada de supersticiosa.

En un segundo momento se explorará las características del modelo de evangelización a los indios diseñado a finales del siglo XVI, y que fue redefinido en el segundo cuarto del XVII. Se plantea la hipótesis de que hubo varios modelos de organización de los pueblos de indios, pero prevaleció el que conduciría a implantar

cristianización de las comunidades muiscas coloniales durante el siglo XVI (1550-1600). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2001. SOTOMAYOR, María Lucía. *Cofradías, cacique y mayordomos: reconstrucción social y reorganización política en los pueblos de indios, siglo XVIII*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2008. También sobresalen tesis de pregrado, maestría y doctorado en diferentes universidades.

una doctrina “suficiente” todos los meses del año. Si bien la mayoría de los pueblos que fueron visitados en 1602 tenían sólo plaza, después de 1623 la iglesia ocupó un lugar de vital trascendental en los pueblos a donde se congregaron diferentes parcialidades. Alrededor de este edificio transcurrían los sucesos más importantes de la vida pueblerina. Aunque significó un avance significativo en el adoctrinamiento religioso, no eliminó completamente las dificultades para la enseñanza religiosa y la administración de los sacramentos.

En un tercer momento se estudiará como el modelo original, orientado hacia los indios, fue modificado con la presencia de agregados blancos y mestizos, conduciendo a su resquebrajamiento. Se sugiere la hipótesis de que estos individuos comenzaron a ganar protagonismo en la vida religiosa pueblerina. En este fenómeno coadyuvarán enormemente el rol que desempeñaron las cofradías.

3.1. LA PROSCRIPCIÓN DE PRÁCTICAS MÁGICAS INDIAS

3.1.1. El desterramiento de los “ídolos” y las “ceremonias” prehispánicas. El contexto de la transformación cultural producida por el adoctrinamiento religioso católico fue el conflicto entre las tradiciones mítico-mágicas ancestrales de la población nativa y los nuevos valores que les querían imponer los encomenderos, religiosos y funcionarios de la Corona. No se trataba exclusivamente de una nueva concepción de lo sagrado ni las formas de acceder a él, sino también de una regulación de la vida cotidiana que transmutó la personalidad de los individuos a quienes se dirigía la instrucción religiosa. De allí que el adoctrinamiento fuera inseparable de las formas de vida social que se gestaban en el marco de las relaciones interétnicas entre indios y españoles.

Según Mercedes López Rodríguez, la cristianización fue un proyecto de la Corona y de la Iglesia que sirvió como argumento para irrumpir en la vida de las comunidades indígenas, reorganizando los espacios, las jerarquías, estableciendo diferencias entre los individuos, transformando lo doméstico, el mundo del trabajo,

lo social y lo familiar. En este sentido, la conversión de los indígenas significó la difusión de relaciones, valores y percepciones occidentales. La cristianización incluía también un esfuerzo sistemático por enseñar la “policía cristiana”, entendida como un nuevo orden de poder enmarcado en contextos de desigualdad. Dentro de los esfuerzos de la Corona por modificar la vida de sus “vasallos” indígenas, la “doctrina” fue un espacio social que permitió aglutinar a los nativos e incorporarlos a la sociedad que se estaba gestando. Cristianizar significaba igualmente crear nuevos modelos de organización del espacio y el tiempo que posibilitara agrupar a los indígenas en los pueblos trazados por los visitantes¹⁶⁵.

Por su parte, John Jairo Marín Tamayo ha señalado que el *Catecismo* de fray Luis Zapata de Cárdenas (1576) era un conjunto de instrucciones y prescripciones destinado no sólo a los indios, sino también para los doctrineros. Con este texto, el Arzobispo buscaba dotar a los doctrineros de un manual con los principios morales, litúrgicos y teológicos que debían cumplir para llevar a cabo la labor evangelizadora. De allí que el *Catecismo* de Zapata de Cárdenas fuera un instrumento de control administrativo, de uniformidad litúrgica y de homogeneidad doctrinal, así como un medio privilegiado para difundir entre los indígenas la doctrina católica y los comportamientos que ella exigía. Luego esta obra escrita se inscribía en el propósito de generar nuevos modelos de comportamiento entre los indígenas, que se imponían con su conversión al cristianismo¹⁶⁶.

Al iniciar el siglo XVII ya estaba a media marcha el proyecto de cristianización católica en el Nuevo Reino de Granada. Los pueblos que habían comenzado a erigirse en la década de los 80 del siglo XVI habrían de seguir el programa ideológico-religioso y moralista formulado por el Arzobispo Zapata de Cárdenas en su *Catecismo*, el cual podía resumirse en tres puntos en relación con las tradiciones ancestrales de los naturales: destruir los espacios prehispánicos que tuvieran cierto

¹⁶⁵ LÓPEZ RODRÍGUEZ, Mercedes. *Op. Cit.*, p. 103, 96-97

¹⁶⁶ MARÍN TAMAYO, John Jairo. *Op. Cit.*, p. 79-80 y 23-24

significado simbólico espiritual, pues edificar la “casa para Dios” en la tierra exigía destruir la “morada de el demonio”; castigar con rigor a los personajes que ejercieran algún rol mágico-religioso en las comunidades nativas –los “jeques”, “mohanes” o “hechiceros” –; y proscribir los “ritos y ceremonias” del “diablo”, “sacrificios”, “culto de idolatría” o “agüeros”¹⁶⁷.

La preocupación por la idolatría llevó a los visitantes a inquirir constantemente si los indios aún proseguían en sus prácticas religiosas. Así, el corregidor de la Provincia de Tunja, Antonio Beltrán de Guevara, interrogó en 1602 a los testigos si los naturales se instruían en la fe católica o si perseveraban “en su horror y seguedad haziendo las ydolatrías y sirimonias del tiempo de su gentilidad”. En tal caso, debían ser reprendidos por el doctrinero, el encomendero y el corregidor del partido “con buenas rraçones y amonestaçiones”. Igualmente preguntó si los caciques y capitanes hacían juntas y borracheras para “llamar a sus dioses e diablos”, o si tenían “santuarios, tunjos, plumerías e lugares” en donde ofrecieran oro, piedras, mantas y otras cosas al “diablo”¹⁶⁸. En la mayoría de los casos los declarantes respondieron ser “*xrispñanos*” e ir a la “doctrina”. Ante tales respuestas cabe preguntar ¿efectivamente se habían convertido a la religión recién llegada? ¿Tal había sido el impacto de los frailes y sacerdotes en medio siglo de ocupación española en la Provincia de Pamplona?

Lo que primero salta a la vista es que los testigos repetían el discurso de los

¹⁶⁷ *Ibíd.*, p. 280-282. Se ha utilizado aquí la transcripción del *Catecismo* de fray Luis Zapata de Cárdenas anexa en el texto de Marín Tamayo. GARCÍA RINCÓN, Leonardo Fabián. *El proyecto regio de la evangelización en la Provincia de Pamplona: los pueblos de Silos y Labateca (1570-1623)*. Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander, 2009. (Tesis pregrado en Historia)

¹⁶⁸ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 2, f. 146 r. y v., 148 r. La transcripción completa de todo el *interrogatorio* practicado por el corregidor Beltrán de Guevara en 1602 puede verse en GARCÍA RINCÓN, Leonardo Fabián. Interrogatorios de las visitas de 1602, 1623, 1641 y 1657 a la Provincia de Pamplona. En: *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*. Julio-diciembre 2017, vol. 22, no. 2, p. 261-277.

funcionarios regios al afirmar que no hacían “ritos” o “ceremonias” en la cuales hablaran con el “diablo”, ni tenían “ydolatrias”, “plumerias”, “santuarios” o “tunjos”. Daban como motivos que sus doctrineros respectivos les hablaban “muy bien” amonestándolos con “buenas rraçones” o que no acostumbraban a ello. Por consiguiente, la conversión de los indios al cristianismo católico impuesto era sólo formal, discursiva, una adaptación al nuevo contexto cultural. Los naturales aprendieron a responder en los mismos términos en los cuáles se les preguntaba, o si quiere, a manipular el discurso del proceso evangelizador. Esto cobra más sentido si se considera que desde los primeros años de la cristianización católica hasta 1623 los indios apenas tenían uno o dos meses de doctrina al año.

¿A qué se debió tal reacción de los indios? Por un lado, aparece la advertencia de los funcionarios regios y doctrineros a los indios de que si perseveraban en sus antiguas prácticas serían castigados severamente. De otro lado, el hecho de que el adoctrinamiento se dirigía principalmente a los más jóvenes. Por ejemplo, dos testigos de Cataluna afirmaban en 1602 “que todos los yndios de dicho pueblo son xrispñanos // y saben las oraçiones, y entienden bien al padre, exsepto los muy biejos que son chontales”. Igualmente el cacique de Cupaga-Sopotá-Quelpa habría dicho que no practicaban los ritos antiguos “porque todos son moços e no han aprendido más de la ley de los xrispñanos”¹⁶⁹. Por consiguiente, antes que comprender los dogmas, las nuevas generaciones de indios debían aprender a responder cuando se les preguntara sobre las cuestiones de la evangelización. Ello les permitiría sobrevivir en el orden religioso hegemónico, y de paso cortaba los nexos con las tradiciones ancestrales.

Sea como fuere, resalta que el *interrogatorio* de la visita fuese el marco epistémico que permitía un dialogo desigual entre funcionarios regios y naturales. Así, la forma como eran formuladas las preguntas prefiguraban las respuestas. La enunciación de la indagación facilitaba la imposición de símbolos, valores, hábitos y normas por

¹⁶⁹ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 2, f. 152 r. y v. *Visitas de Boyacá*, SC. 62, 3, D. 1, f. 94r.

parte de las autoridades regias, quienes reforzaban los cambios producidos por el contacto con los curas doctrineros y corregidores de naturales. Puede decirse que la indagación generaba nociones de memoria sobre el sometimiento al orden social y cultural. Desde luego, la información estaba filtrada mediante la escritura de los escribanos y los conflictos lingüísticos que pudieran presentarse, palpables en la mayoría de los casos por el nombramiento de intérpretes nativos (“lenguas”)¹⁷⁰.

El propósito evangelizador de extirpar las tradiciones mágico-religiosas prehispánicas evidentes en los *interrogatorios* era complementado por las *pláticas*, especie de prédicas políticas breves en las cuales se las manifestaba a los indios los objetivos de la visita. Con estas *pláticas* los visitadores animaban a los indios a someterse a la religión cristiana católica. Ciertamente, la *plática* que el corregidor les dio a entender a los indios indicaba no sólo la prohibición de la idolatría – originada de la misma autoridad soberana–, sino también el estatus subordinado que debían ocupar dentro de la sociedad, permitiendo reconocerlos como seres civilizados:

“habiendo hecho y mandado juntar el caçique y los yndios deste pueblo, y estándolo les propuso y dixo como él *ha* benido a este pueblo por mandado del rrey nuestro señor y señores su presidente e oidores de la rreal audiència de este rreino, a visitarlos y exshortarlos y animarlos para que sean buenos *xrispianos* e tomen de todo coraçón las cossas de nuestra *santa* fee católica y doctrina *xrispiana*, pues si lo hazen tendrán premio en el çielo donde *hay* toda paz y saldrán del laso del demonio, que sólo trata de tenerlos cautivos con miseria en esta bida para dar con ellos en las llamas del fuego eterno del ynfierno, después de *haverles* hecho pasar tanta miseria como padezen, y demás dezirles esto y que el verdadero dios a quien se deve toda reverencia [...]; y darles a entender que son libres y no cautivos, y que son vasallos de un rrey *xrispiano* justo y piadoso que los quiere mucho y desea que sean muy buenos *xrispianos*, y que salgan de sus herroses ydolatrías, y que bivan

¹⁷⁰ GARCÍA RINCÓN, Leonardo Fabián. *Interrogatorios de las visitas...* *Op. Cit.*, p. 263-264

con pulicía como los españoles, y que tengan pas unos con otros y no hagan borracheras, y que no *hablen* con el diablo”¹⁷¹.

Asimismo, el escribano real Salvador de Ojeda llevaba una *plática* como parte de la comisión que le dio Villabona Zubiaurre en 1623 para la visita de los repartimientos de Ima-Inigativa, Ima-Pisacuta, y Tamara-Tangaroa-Tovecha-Bitiga. Con ella se quería imponer los valores católicos, plasmados en la presencia del doctrinero y los dogmas religiosos del cristianismo, al mismo tiempo que suprimir los elementos mágico-religiosos tradicionales.

“Que no *han* de tener los yndios en público ni en secreto, en los pueblos ni en los montes, ydolos ni adoratorios ningunos de sus demonios, ni *han* de tener sanctuarios, porque los que lo hacen y ydoctrías caen em pena de muerte, y es grande peccado mortal, ni *han* de creer en el sol que lo crío dios para el bien de los hombres, sino en la ffee cathólica, que los christianos creen, y ssi algunos tienen ydolos los manifiesten luego.

Anssimismo se les dio a entender que no crean en los mohanes, qué está con ellos el demonio, y que si *hay* algunos mohanes los manifiesten y digan quién son para que se ponga el rremedio conbeniente, y que crean lo que les dixeren los padres doctrineros, que son saçerdotes de Dios y están en la doctrina para enseñarles la ley de Dios, y procurar su conbersión y salvación de sus almas”¹⁷².

Así, antes que creer, los indios debían aprender a expresar públicamente los símbolos, actitudes y valores del discurso cristiano católico que les era enseñado en la catequesis. Precisamente los *interrogatorios* adoptaban el método catequético de preguntas y respuestas prefiguradas –y las *pláticas* en cierta medida–, el cual pretendía corregir errores, implantar saberes preestablecidos o verificar alguna situación previamente informada¹⁷³. En otras palabras, tales procedimientos eran

¹⁷¹ AGN. *Visitas de Boyacá*, SC. 62, 3, D. 1, f. 73 r. y v.

¹⁷² AGN. *Visitas de Boyacá*, SC. 62, 9, D. 1, f. 579 r. y v.

¹⁷³ Desde ese punto de vista se puede afirmar que los *interrogatorios*, las *pláticas* y los *catecismos*

ejercicios de poder que buscaban vigilar y controlar la “conversión y salvación” de las “almas” de los indios. En este caso los errores eran las “ydolatrías” y “ceremonias” prehispánicas, y los saberes “las cosas” del credo católico. Todo esto se orientaba a implantar entre los indios el orden social, político y religioso de la “policía” cristiana.

En este proceso fue de suma importancia la imposición del castellano. Su introducción en las Indias coadyuvó en la dominación de las sociedades nativas, generando desarraigo de sus saberes, prácticas y tradiciones ancestrales. Con la desaparición o abandono de sus lenguas propias, las comunidades indias ingresaron en otro modo de ser lingüístico, lo cual significó otra manera de pensar el mundo y de relacionarse con él¹⁷⁴. Por consiguiente, la cristianización redefinió la realidad empleando un lenguaje hermético para los naturales. Así, al tiempo que se construían iglesias, se instauraban celebraciones –como misas y fiestas– y se fijaba el calendario occidental –que definía ritmos de trabajo y eventos religiosos–, también se implantaban nuevos conceptos religiosos y categorías para hablar de la vida cotidiana. De allí que la evangelización operara principalmente en la esfera pública¹⁷⁵, en la cual se manifestaba socialmente el abandono de los cultos antiguos y la adopción de los símbolos católicos.

Ahora bien ¿qué prácticas pudieron persistir en el nuevo contexto? ¿Qué significados nuevos se les asignaría a las prácticas que pudieron resistir?

3.1.2. La embriaguez. De las “borracheras” a las fiestas católicas. La habilidad

eran tipos de *inquisitio*, descrito por FOUCAULT, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa, 2011, p. 82-92.

¹⁷⁴ CEBALLOS GÓMEZ, Diana Luz. *Hechicería, brujería e Inquisición en el Nuevo Reino de Granada: un duelo de imaginarios*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1995, p. 23

¹⁷⁵ GRUZINSKI, Serge. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglo XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 154-155

de manipular el discurso del proceso evangelizador puede percibirse aún más al momento de indagar el problema de la embriaguez. En este sentido, algunas testigos de la visita de 1602 hablaban de que solo se reunían a beber, sin emborracharse ni hacer “cosa de lo que la pregunta dize” (es decir, las tradiciones mágico-religiosas ancestrales). Tales son los casos de las comunidades de Gemara-Balsa¹⁷⁶, Anaga-Tunebos, Loatá, Las Batatas y Tapagua-Iscaligua. El doctrinero de Chiracoca-Cucaraquesa afirmaba que los indios se juntaban a beber chicha, bailar y cantar, en tanto que un indio de Taqueroma decía que cuando lo hacían no era con intención de hacerse daño sino más bien de “holgarse”. En otras palabras, aquellos eventos tenían una función lúdica-recreativa. Aún más, los indios procuraron resaltar que tales prácticas no estaban en contravía de la policía cristiana. En este sentido fue que el cacique de Tonchalá afirmaba que cuando se reunía con los indios a beber no era “con exorbitancia”¹⁷⁷.

Sea como fuere, cuando los indios declaraban hacer “borracheras” tenían cuidado de disociarlas de cualquier práctica mágico-religiosa prehispánica. Por ejemplo, el doctrinero de Cagua aceptaba que los indios hacían “borracheras” pero que no tenían “santuarios ni ydolatrías”, en tanto que un cacique y un indio reconocieron lo mismo en Laberigua-Ocarena-Las Batatas pero aclarando que no hablaban “con el diablo”. Una situación similar se registró en Bochalema-Operoma-Oquerena, donde los testigos dijeron que se juntaban “en casa de algunos yndios”; en Cataluna era específicamente la “casa del cacique”. Es probable que estas juntas sirvieran como prácticas de reciprocidad, en las que los caciques o indios principales podían acentuar su prestigio social en tanto que los participantes podían participar en aquel evento lúdico-recreativo. Quizá por ello el doctrinero de Suratá afirmó que “ofrezian

¹⁷⁶ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 3, D. 13, f. 693 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 2, f. 412 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 3, f. 549 r., 591 r. *Visitas de Boyacá*, SC. 62, 3, D. 1, f. 49 v.

¹⁷⁷ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 2, f. 314 v. AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 10, f. 522 v. AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 6, D. 1, f. 41 v., 49 v.

oro al dueño de la cassa en donde se hazian la dicha borrachera”; lo mismo sucedía en Panaga¹⁷⁸.

¿Qué hacían los doctrineros al respecto? Fray Francisco de Hinojosa, doctrinero de Bochalema-Operoma-Oquerena, y Baltasar de Arraes, de Panaga, afirmaban que si bien prohibían las borracheras no habían podido impedir las. Este último amonestaba a los indios de Suratá para que “fuesen buenos cristianos e les dezia lo que *havian* de hazer para que se salbasen”, de modo que no continuasen en sus “errores”¹⁷⁹. Lo cierto es que los indios lograron acomodar las “juntas” dentro de las “fiestas” aceptadas socialmente como católicas, como lo informaron algunos testigos para Moluga, Chiracoca-Cucaraquesa, y Ucata. Podría decirse que insertaron tales prácticas de embriaguez dentro del proceso evangelizador, pues algunas veces las realizaban dentro de las Pascuas, como sucedió al parecer en Hontibón¹⁸⁰. Ello vislumbra que los indios aprendieron a reinterpretar la cristianización dentro de sus propias prácticas.

Ya para 1622, el procurador de Pamplona, Alonso Pérez del Arroyo, habría enviado una solicitud al arzobispo del Nuevo Reino de Granada, Fernando Arias de Ugarte, con el propósito de limitar las fiestas en las que los indios solían embriagarse. Informaba al respecto:

“de algunos años a esta parte se çelebran muchas fiestas en los pueblos de yndios, y con color de que son adbocaçiones de santos de devoçión y nombre que le dan de serviçio de dios nuestro señor, se le haçen muy notables ofenças dignas de que *Vuestras alteza* lo remedien, porque so color de deçir

¹⁷⁸ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 11, f. 568 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 3, f. 726 r., 729 r., 673 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 2, f. 154 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 17, f. 806 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 4, D. 8, f. 930 r.

¹⁷⁹ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 3, f. 665 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 4, D. 8, f. 930 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 17, f. 806 v.

¹⁸⁰ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 2, f. 170 r., 318 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 7, f. 783 v., 745 v., 749 r.

una misa y proçesión por la devoçión del santo cuya festividad se çelebra, más de un mes antes y después de la fiesta del santo *hay junta de yndios de los pueblos comarcanos; y en ellas muy grandes vorracheras, en que hazen gastos exçesivos y hurtos muy grandes para los dichos gastos, y es de forma que muchas gentes de mal bivar, bagamundos, mestizos y mestizas andan todo el año de unos pueblos en otros haciendo muchas ofenças contra nuestro señor*¹⁸¹.

Tal testimonio no sólo advertía la asociación entre le embriaguez y las fiestas de los santos, sino también la presencia temprana de los mestizos. Seguidamente el procurador habría anotado que los mayordomos de tales fiestas “so color de juntar dinero para pagar la limosna de las misas y proçesiones”, habrían obligado a contribuir con uno o dos tomines de oro como ofrenda a los indios que entraran en las casas donde se hacía las borracheras. Los indios habrían inclusive llegado a hacer cercas y palizadas para corridas de toros y jugar cañas. Ante tal situación, el cabildo de la ciudad mandó que sólo se hiciera una fiesta al año en cada doctrina, sin realizar tales “exçesos”. No obstante, no fue suficiente para el Arzobispo, quien emitió un auto donde se prohibían tales “juntas” y “borracheras”, de modo que en las fiestas solo se podría “desirse la misa con bísperas y proçesión”¹⁸².

El oidor Juan de Villabona Zubiarre ratificó las medidas adoptadas por el Arzobispos, mandando adicionalmente que los caciques, capitanes e indios no realizaran fiestas los días de trabajo. También se prohibió el traslado de los naturales de unos poblados a otros para tales fines, así como el uso de pendones, cajas y trompetas sino fuere en la iglesia al tiempo de la víspera y misa. A juicio del visitador, en tales “borracheras” solían haber reyertas que “muchas veçes” generanban en los indios “heridas y muertes”. De cumplir con las medidas, los principales serían castigados con la privación de sus cacicazgos y capitanías, y los demás con presidio en el Carare. Igualmente se prohibió la presencia de los

¹⁸¹ AGN. *Visitas de Boyacá*, SC. 62, 9, D. 1, f. 502 r., 254 r.

¹⁸² *Ibíd.*

mestizos en tales “juntas” y las comidas que organizaban los indios¹⁸³.

En efecto, en varias parcialidades habían comenzado a organizarse algunas fiestas en honor a santos y advocaciones marianas: Nuestra Señora de las Nieves en Lucamari-Orire y Las Batatas, Nuestra Señora del Rosario en Izcalá, San Andrés y San Cristóbal en Tonchalá, San Antonio en Ulaga, San Juan en Laberigua-Ocarena-Las Batatas y San Lorenzo en Sentimali-Tompa¹⁸⁴. Así, en 1657 el visitador le formuló cargos a Gonzalo de Orozco, vecino de la ciudad, por haber golpeado a don Diego Lima, cacique de Bochaga-Chucarima. Según el cacique, el motivo fue haber ensayado un “sarao” para las fiestas de Nuestra Señora de las Angustias. Al respecto dijo:

“habrá dos años y medio, poco más o menos, que estando en su pueblo, viendo cómo se ensayaba un sarao que estaban previniendo para nuestra Señora de las Angustias, siendo ya las diez de la noche llegó a él don Gonzalo de Horosco, que era Alcalde de la Sancta hermandad y llamó a este testigo y lo sacó del dicho ensaye y los llevó por la plaza, y este testigo pensando que yba a haçer alguna diligencia lo encaminó a donde estava en zepo, y lo hizo sacar y poner en dicha plaza; y le mandó a este testigo se pusiese en él, a que le replicó que quando hubiera cometido delito no era justo ponerlo preso en aquella forma, y sin más causa sacó un puñal y le dio a este testigo, y le dio un golpe con el sobre la zeja izquierda que lo desatento, y hirió, y sin embargo lo puso en dicho zepo”¹⁸⁵.

Años más tarde –en 1671–, un cacique Labateca dijo que se había dado un convite en donde hubo mucha chicha, generando muchos ruidos entre las parcialidades que

¹⁸³ *Ibíd.*, f. 503 r.-504 r. 255 r. y v.

¹⁸⁴ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 1, D. 11, f. 683 v.-702 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 6, D. 7, f. 605 v.-629 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 1, D. 12, f. 779 r.-803 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 9, D. 3, f. 755 r.-760 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 6, D. 6, f. 550 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 4, f. 487 r.-509 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 5, f. 575 r.-597 v.

¹⁸⁵ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 3, D. 1, f. 196 r., 96 r. y v.

estaban agregadas al Valle de Los locos¹⁸⁶.

Y para finales de la década de los 90 del siglo XVIII un teniente indio y los alcaldes indios de Silos se quejaron de que los regidores de Pamplona los obligaban a llevar una danza de niños para la fiesta del Corpus Cristi, a expensas de sus fatigas y afanes; empero si alguno se descomponía de la cabeza por haber tomado licor, al no haber recibido alimento alguno como compensación, solía ser arrestado sin reparo¹⁸⁷. Así, parece que en la embriaguez los indios encontraban, quizás, una forma de recomponer la vida social y un aliciente placebo a las cargas laborales que debían soportar.

Tales testimonios permiten pensar en el choque de visiones y prácticas que representó el proceso evangelizador. Si bien el adoctrinamiento cristiano católico significó la imposición de símbolos, valores, hábitos y normas de la vida cotidiana para los indios –y que en últimas condujo a la implantación de un orden económico y político al cual se hallaban sometidos–, esa mutación no estuvo exenta de brechas que permitieron a aquellos resignificar sus prácticas culturales. Así, el “exceso” de regocijo, comida, alcohol y ruido en las fiestas de santos resquebrajaba los mecanismos de control social que había prefigurado la evangelización, dotando de nuevos sentidos de cohesión social a las formas pretéritas de sociabilidad indias. Pese a que la embriaguez en las festividades religiosas fue una práctica reprobada por las autoridades regias y eclesiásticas, terminó por convertirse en cierto sentido en un elemento de resistencia para mantener valores tradicionales (el ocio, la solidaridad colectiva, el intercambio de bienes, la redistribución de favores, entre otros).

Por consiguiente, el consumo de alimentos y la intoxicación alcohólica eran formas de reafirmar identidades colectivas a diversas escalas, fuera ya parcialidades, pueblos o conjunto de estos. Así, las fiestas parecen reflejar una especie de

¹⁸⁶ AGN. *Miscelanea*, SC. 39, 112, D. 20, f. 204 r.

¹⁸⁷ AGN. *Caciques e Indios*, 47, D. 16, f. 904 v.

actualización de las relaciones establecidas en torno a la imagen de algún santo¹⁸⁸. Aunque las autoridades regias y eclesiásticas afirmaran que la embriaguez era la causa del poco juicio y limitada capacidad de los indios, un “mal” que proliferaba en todos los ámbitos de la vida cotidiana¹⁸⁹, en el contexto de la dominación española logró generar proceso de reconstitución étnica, entendiéndose por ello la reelaboración constante de prácticas prehispánicas a la luz de elementos internos y condicionantes de las comunidades nativas que favorecía la identidad india¹⁹⁰. Su valor en las fiestas iba más allá del remplazo mecánico de las antiguas juntas y borracheras por procesiones y entregas de ofrendas a los santos patronos elegidos por los curas doctrineros.

La consecuencia de lo anterior debió haber sido una suerte de sincretismo de prácticas, actitudes y normas contravenidas. De estas prácticas sincréticas se han encontrado unos significativos testimonios de la segunda mitad del siglo XVIII.

3.1.3. Las hechiceras y la Cacica de Silos. En abril de 1748, el corregidor del partido de Servitá, don Manuel Caballero, solicitó a las autoridades indias del pueblo de Silos los autos de una sentencia de muerte que se aplicó a tres indias. Caballeros resaltaba que el proceso había sido irregular por cuanto los alcaldes y capitanes aceleradamente las prendieron, les dieron tormentos y sentencia de horca sin darle “parte como su corregidor y su Juez”. Al parecer la gente les había imputado que “entendían del arte diabólico de moanas y hechiceras”¹⁹¹. Tal suceso no fue para nada circunstancial, pues años después se presentó un acontecimiento bastante similar. Efectivamente, en 1764 el teniente de corregidor y justicia mayor del partido

¹⁸⁸ GRUZINSKI, Serge. *Op. Cit.*, p. 247

¹⁸⁹ CORCUERA DE MANCERA, Sonia. *El fraile, el indio y el pulque: evangelización y embriaguez en la Nueva España (1523-1548)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991, p. 287-288, 291

¹⁹⁰ CARMAGNANI, Marcello. *El regreso de los dioses: el proceso de reconstrucción de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 13

¹⁹¹ AGN. *Caciques e Indios*, 32, D. 44, f. 417 r.

de Servitá, Juan José de Vargas Machuca, informaba a la Real Audiencia sobre la sentencia de horca que se aplicó a otras tres indias “por desirse heran moanas [...] sin dar parte a sus superiores ni a tribunal” competente, “sin justificación lexítima”. Posteriormente anotó que los alcaldes le presentaron “un pliego de papel” con una explicación “mui visiada y sin justificación ni causa alguna”; así consideraba que “dicho exseso más se havía cometido de paciones *que* de causa” por parte de los indios principales¹⁹².

El expediente de la segunda fecha, 1764, permite vislumbrar tensiones y conflictos entre los indios. Según la declaración de un alcalde, una de las sentenciadas habría tenido roces con José Estrada –un indio principal–, motivo por el cual le provocó una enfermedad (¿por envenenamiento?) y a otro indio por no prestarle unos bueyes a un allegado ni haberle dado cuatro reales a su hijo; también habría matado al cura por haber azotado a su marido. Otra tenía por motivación que no le habían dado unos maíces solicitados a un indio, que desaba que el marido de cierta india se pudiera casar con una sobrina y que el cura le había mandado llevar agua y barrer su casa. Ambas, al ser puestas en prisión, habría dicho expresiones como: “lo que se devía se *havía* de pagar, [...] lo malo se pagava”... “ya el morir le comvendría”¹⁹³. Según el legajo de la fecha anterior, las acusadas habrían dicho también esto: “eso sería mal *que* dios le *habría* dado”¹⁹⁴.

Según los dirigentes indios de 1748, las indias Lorenza, Anastasia y Rosalía habrían intentado matar a varias personas como Matías Cagua, Lorenzo Cagua, José Cagua –capitán de Caraba–, Lorenzo Bermúdez, María Dominga, Juan Coronista, Japito Castro, Clara Castro, un esclavo y más; a otros los habrían dejado enfermos. El alcalde, Salvador Cabeza, dijo que le había producido “asiendos” a él y su mujer. Una de las acusadas, después de la tortura, habría confesado que “era berdad *que*

¹⁹² AGN. *Caciques e Indios*, 72, D. 15, f. 395 r. y v.

¹⁹³ *Ibíd.* f. 398 r. y v., 396 v., 397 v.

¹⁹⁴ AGN. *Caciques e Indios*, 32, D. 44, f. 417 v. y ss.

le *había hecho mal* y a *que* era un cangrio¹⁹⁵ el *que* tenía en la barija y *que* ya no tenía remedio”. Adicionalmente habría encantado el hato de Antonio Hernández, matando más de cincuenta reses¹⁹⁶.

Diez y seis años después, en 1764, vuelven a describirse las supuestas habilidades mágicas de las mohanes. Así, luego de los tormentos dados, Juana Romualdo, Juana Estrada y Juana Mogotocoro habrían declarado que varios estaban enfermos por un veneno o “agiagua” hecho con semillas de borrachero y altamisa, los cuales eran administrados en turmas, chicha, aguardiente y comida. La ponzoña al ser potente, podía matar a las personas en las siguientes veinte y cuatro horas. Aparentemente les habrían salido en el abdomen figuras de ciertos animales (culebra, venado, ratones, tábanos, cangrejos y lagartos). Tal pócima provocaría muerte por “ahogo” y “pujos”, en tanto que con otra sustancia de “polbos verdes” al ser soplada sobre la persona podía hacer que muriera seca y “se le cayera las carnes a pedasos”. Para el envenenamiento los afectados debían tomar una bebida de “raíz de yerba buena, ajos, y ambir”, y para la figura del animal en el vientre sobarse “con aceite, ajos y tabaco”¹⁹⁷.

Esta vez aparecieron más personas envenenadas: el cura del pueblo Francisco Gerida, el alcalde don Remigio Capacho y su mujer, al alcalde don Agustín Peña, don Andrés Bermúdez y su muger Marcela, José Cabeza, Casimiro Sativa, Luis Sativa, Juan de Villamizar Blanco, Eugenia Delgado, Dominga Curtidora, Agustina Curtidora, Feliciano Page, Gervasio de Silva, Juan de la Cruz, Lorenzo, Juana Rincón, Lauriana y Bonifacia. También las acusadas, según los testimonios de los alcaldes, habrían realizado dos encantos; el primero al pie del campanario,

¹⁹⁵ REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario de la lengua española*. Madrid: RAE, 2014. Véase las entradas “asiento”: estancamiento de alguna sustancia indigesta o sin digerir en el estómago o en los intestinos; “cangro”: tumor del cáncer.

¹⁹⁶ AGN. *Caciques e Indios*, 32, D. 44, f. 417 v.- 418 v.

¹⁹⁷ AGN. *Caciques e Indios*, 72, D. 15, f. 396 v.-399 r.

compuesto por un “cóngolo negro con polbos y un atadito de yerbas verdes trementinosas”, supuestamente para “*que no hubiera cura permanente*”, y el cual dejó “quasi muerto” al alguacil Nicolás Chicaragua Cabanzo cuando lo sacó con un puñal; el segundo en la casa real, “para *que no se les hisiera Justisia y que no tuvieran pas*”, hecho “de unos polbos verdes en un trapo de ruan [...] *que estubo enterrado*”. Ambos se quemaron¹⁹⁸.

En los dos momentos figura cierto grupo familiar asociado a los saberes y prácticas mágicas de las supuestas hechiceras. Así, en la primera fecha, se hacía referencia a las personas “*que estaban aprendiendo el ofisio*”, entre las cuales se encontraban Marcos Bochaga, su hija María Romualdo, y “todas las aprendises *que son dies con tres muchachos de la familia destas y estos son sabedores de los artes de aujuela [sic] y madre*”. Para la segunda fecha, aparecen asociadas a este grupo María Romualdo nuevamente (supuesta instructora de Juana Mogotocoro) junto a su madre, la madre de Juana Romualdo, Tomasa Turmeque, Tomasa Esperanza, Josefa Antolinez, María Santos, María Balcucha, Teresa Esperanza, Valentina (hija de Juana Mogotocoro), Juana Delgada, Baltasara Estrada, Juana Cabeza. También se expresó que una de las ahorcadas “había enseñado en casa de Manuel Villamizar en Tutepa”¹⁹⁹.

Ahora bien ¿qué estaba sucediendo en aquel pueblo como para que se hubieran efectuado dos sentencias relativamente cercanas en el tiempo? No era la primera vez que una india de Silos había sido acusada de haber cometido envenenamiento; ya se había presentado un caso en 1685²⁰⁰. Lógicamente la información se halla muy tergiversada al haber sido legadas por quienes tomaron parte en aquellas tensiones y profirieron las sentencias. Si bien es probable que los indios hubiesen ya perdido una parte significativa de sus tradiciones ancestrales para la época

¹⁹⁸ *Ibíd.*

¹⁹⁹ *Ibíd.*, f. 418 v. AGN. *Caciques e Indios*, 72, D. 15, f. 398 r. y v., 396 v.-397 v.

²⁰⁰ AGN. *Caciques e Indios*, 54, D. 58, f. 786-805. *Juicios criminales*, SC. 19, 52, D. 18, f. 581

mencionada, amalgamaron un conjunto de saberes y prácticas mágico-religiosas. Así por ejemplo, las referencias a “asiendos”, “cangrio” y las figuras de animales en el abdomen podrían inclusive sugerir la idea de alguna enfermedad física o psicológica; la alusión a plantas –con propiedades medicinales o tóxicas con usos rituales– también puede apoyar tal hipótesis. No obstante, esta característica y la noción de una transmisión de las “artes” –en un grupo familiar en el que sobresale el rol protagónico de las mujeres–, igualmente parecen advertir rasgos de chamanismo.

Las tensiones advertidas reflejan posibles rivalidades de amor, discordias familiares, muertes súbitas inexplicables, accidentes, y sucesos azarosos que, según la percepción de los indios, era producto de algún influjo del “mal”. Las acusaciones de mohanes, yerbateras y/o hechiceras se convirtieron en una especie de regulador social, un instrumento de poder irresistibles en las luchas encarnizadas que libraban redes familiares e individuos próximos²⁰¹. De allí que los supuestos acusados pertenecieran a determinadas apellidos. También resalta el hecho de que los propios indios, sin el concepto de las autoridades superiores, hayan sido quienes castigaron a quienes habría infringido el orden moral instaurado. Tal infracción del orden no se producía por motivos de creencias, sino por roces en la vida cotidiana. De allí la noción de denuncia pública “de la más Jente [...], imputándoles” determinadas infracciones a las acusadas.

Con ello, los sucesos y tensiones narradas en los procesos de “hechicería” dejaban al descubierto las fragilidades y resquicios del proceso de evangelización, así como miedos provenientes de una parte y otra del Atlántico²⁰²: por tal motivo se afirmaba que de no ahorcase a las acusadas se habría de “acabar el pueblo”, por las acciones

²⁰¹ GRUZINSKI, Serge. *Op. Cit.*, p. 229

²⁰² DELUMEAU, Jean. *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII): una ciudad sitiada*. México: Taurus, 2012, p. 317-326

de “semejantes jeques y ministros del demonio”, “rrebeldes contra la Ley de Dios”²⁰³. Por ello resalta que en el expediente del 48 los indios justificaran las sentencias en razón de que las acusadas estaban recién confesadas y comulgadas hacía ocho días. Así, habrían conjurado posibles imprecaciones ayudándolas “a bien morir” con misas en la iglesia y “toda las demás jente rensando el santo rosario y el credo a la hora de las muertes”²⁰⁴.

Para finales de siglo se tiene información de otra práctica sincrética que expresaba la resistencia de los naturales y los intersticios del proceso de adoctrinamiento católico. Según el concepto del fiscal visitador Francisco Antonio Moreno y Escandón en 1778, era necesaria la asistencia frecuente del corregidor en aquel pueblo para afianzar “la verdadera creencia, y dogmas de religión”, pues debían desterrarse “las semillas de superstición”. Allí, los indios solían hacer una “ceremonia nombrada de la Cazica”, en la cual “conducían como en su tunjo a una yndia adornada”, “cargada en silla de manos a la yglesia con las ofrendas que ofrecía el pueblo” y “obligando al cura a que en la yglesia le tributase incienso”. Tal era una muestra de “barbarie” que recordaba la “temeridad” de las sentencias de horca proferidas, años antes, contra las indias acusadas de hechicería. Este rito se realizaba en la fiesta de Nuestra Señora de la Candelaria, y fue proscrito por el funcionario regio por su “impropiedad”, y ser “tan irregular”²⁰⁵.

Así, parece ser que el recuerdo de las indias, que antaño habían sido ahorcadas, fue luego venerado en alguna medida; quizás por los saberes y prácticas mágicas que realizaban, por las violentas muertes que recibieron, o porque luego se pensara que la condena había sido injusta (convirtiéndose en especie de mártires). Ese recuerdo venerado se había plasmado en el respeto dado a la india adornada cargada en silla, y simulado con la fiesta de la advocación mariana (tal vez porque

²⁰³ AGN. *Caciques e Indios*, 72, D. 15, f. 396 v.-398 v.

²⁰⁴ AGN. *Caciques e Indios*, 32, D. 44, f. 419 r.

²⁰⁵ AGN, *Visitas Santander*, SC. 62, 4, D. 11, f. 976 v.-977 r.

se rezó el rosario al momento de aplicarse las irregulares sentencias). Sea como fuere, se hace a un lado al cura –reducido a funciones de celebrante—²⁰⁶ mientras prevalece el ritual sincrético mediante las ofrendas de los indios y el tributo de incienso. Resalta también la invasión del lugar sagrado cristiano, significando como el espacio asumió un papel de campo de batalla de intereses y de creencias cosmológicas que se debatían en el seno de la sociedad²⁰⁷.

En consecuencia, es de suma importancia comprender históricamente como se configuró, en el aspecto religioso, ese campo de batalla: el pueblo de indios.

3.2. LA EVANGELIZACIÓN DE LOS INDIOS

3.2.1. De pueblos de repartimiento a pueblos de congregación. Cuando el corregidor de la Provincia de Tunja, Antonio Beltrán de Guevara, visitó la Provincia de Pamplona –en el año de 1602– había poco más de un centenar de comunidades que se hallaban asentadas cerca de los aposentos de sus respectivos encomenderos (unos con capillas y otros no). Como estos asentamientos eran nucleados y se hallaban ligados a la institución encomendera bien pueden ser conceptuados como pueblos de repartimiento de indios. A partir de 1623, con la visita del oidor Juan de Villabona Zubiaurre, esas comunidades fueron trasladadas alrededor de alguna iglesia “decente” y “capaz” de albergar a varias de ellas. Así, las parcialidades fueron “reducidas” a casi una decena de asientos configurados alrededor de cada templo local y la acción evangelizadora; por ello, estos nuevos sitios nucleados pueden ser descritos como pueblos de congregación de indios.

Para la primera fecha era común que varios pueblos de repartimientos de indios se localizaran a una distancia considerable de una iglesia doctrinera común, lo cual les permitió a los encomenderos ahorrar gastos para el adoctrinamiento religioso de

²⁰⁶ GRUZINSKI, Serge. *Op. Cit.*, p. 247

²⁰⁷ HERRERA ÁNGEL, Marta. Los pueblos que... *Op. Cit.*, p. 19-20

sus encomendados. Así por ejemplo, fray Francisco de Hinojosa afirmaba que hacía algún tiempo había existido una iglesia en el valle de Bochalema donde se realizaba la doctrina de los naturales de Bochalema-Operoma-Oquerena de Alonso Carrillo de Cuellar, Cataluna de Juan de Tolosa, Laberigua-Ocarena-Las Batatas de Miguel Martínez de Espinosa y Chiracoca-Cucaraquesa de Inés Borrero²⁰⁸. Algo diferente sucedía en Leuta, a donde acudían los de Tescaquima de Pedro Rodríguez Gordillo, Ima-Inigativa de Juan Pérez Vivas, Marva-Mariscal de Alonso Rangel y Balsa de Gerónimo Fernández de Peñalosa; allí era doctrinero Bernabé Celis. La razón de realizarse la doctrina en Leuta estribaba en que estaban en “en el comedio de los quatro pueblos y serca de todos ellos”²⁰⁹.

De modo que si bien todos los pueblos en 1602 estaban dotados de plaza –como lugar en donde se centralizaban el poder político–, no todos tenían aún iglesia doctrinera–como espacio que materializaba la imposición de las nuevas normas y valores religiosos–. Por tal motivo los doctrineros asignaron a cada comunidad unos determinados tiempos de doctrina al año. A considerar por las medidas adoptadas por Antonio Beltrán de Guevara para reducir a los indios, al interior de cada pueblo de repartimiento se debía trazar una plaza “en quadro”, en la cual debía erigirse una cruz de madera en cada esquina, y otra en el medio “cubierta con una rramadita a manera de humilladero”. A los lados de la plaza se construirían las casas del cacique, del fiscal alguacil, y las de los indios principales. En las calles trazadas, saliendo de la plaza, se asentarían los demás indios, levantando sus casas de bahareque, y donde tendrían sus barbacoas para dormir. Encima de sus casas los indios debían poner una cruz pequeña para indicar que eran cristianos. Asimismo, habrían de conservar la plaza y las calles rozadas y limpias²¹⁰. Adicionalmente, se les dio a los nativos tierras de resguardo próximas al sitio de población.

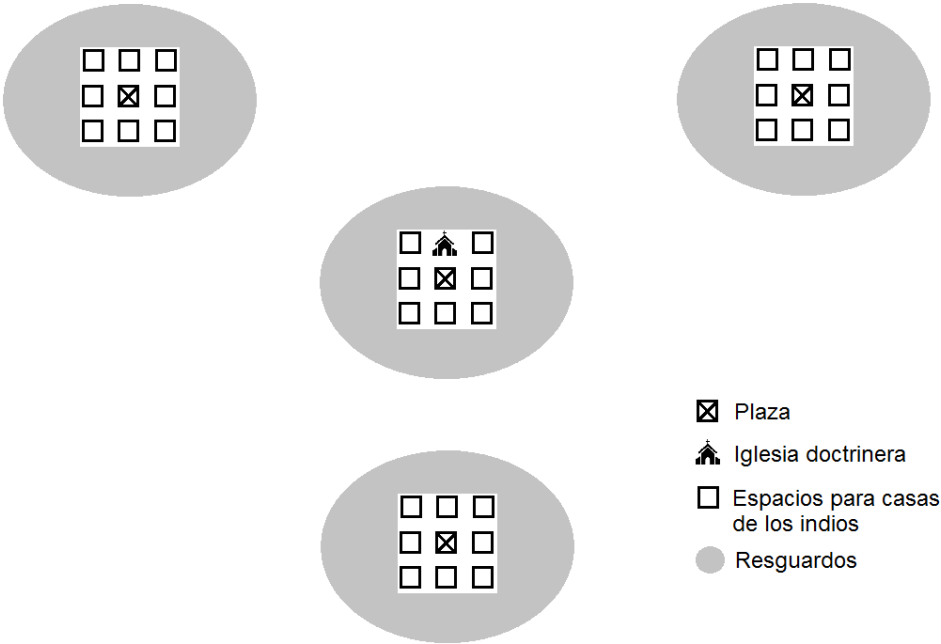
²⁰⁸ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 3, f. 662 v.

²⁰⁹ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 16, f. 758 v.

²¹⁰ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 3, D. 13, f. 595 v.

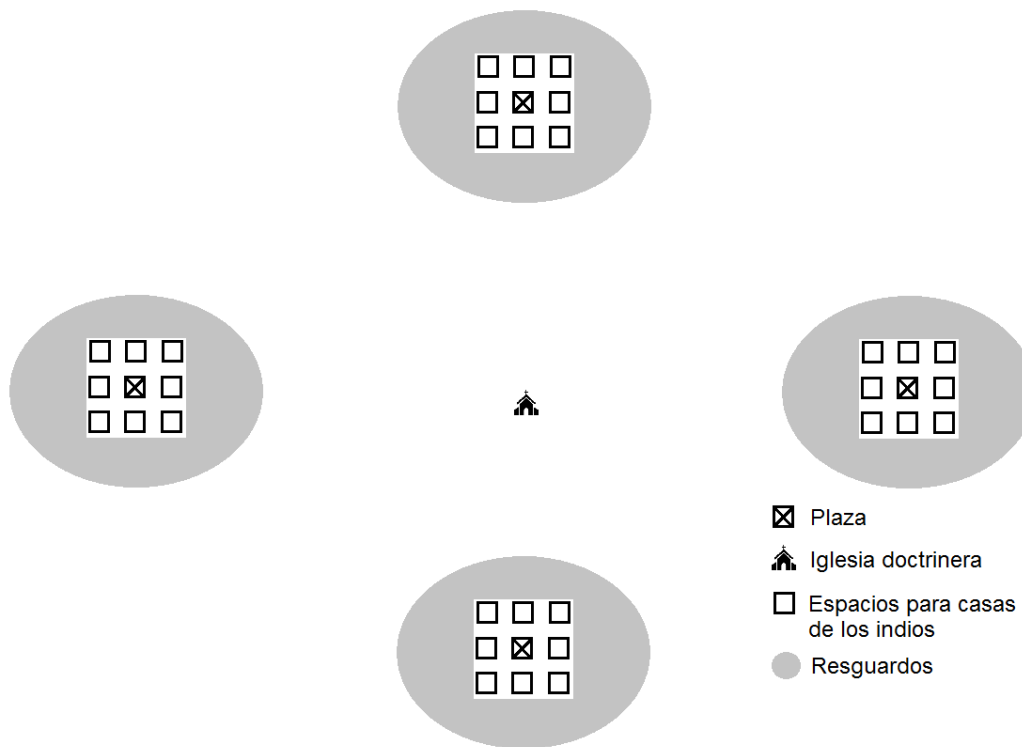
A partir de las anteriores descripciones se han propuestos dos modelos de organización espacial de los pueblos y del adoctrinamiento religioso en 1602. Y si bien existió un tercer modelo, por ser el que prevaleció a partir de 1623 se describirá mas adelante. Algunas evidencias documentales sustentan tales ideas (véase los Anexos D, E, F y G):

Figura 1. Modelo de organización espacial de los pueblos de indios del valle de Bochalema en 1602



FUENTES: AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 3, f. 662 v.

Figura 2. Modelo de organización espacial de los pueblos de indios cercanos al sitio de Leuta en 1602



FUENTES: AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 16, f. 758 v.

Para 1623, la visita que ejecutó el oidor Juan de Villabona Zubiaurre permitió agregar unos pueblos pequeños a otros. La justificación era que al agregarse los indios en unos pocos pueblos a otros se podrían obtener los beneficios espirituales de una doctrina continua todo el año. Así, en el caso de la reducción de los indios de “la doctrina de Los páramos” al pueblo de Silos se señaló lo siguiente:

“por no haver tenido todos los dichos yndios doctrina suficiente y continua todo el año y cura doctrinero que les administre los sanctos sacramentos y los ynstruya en las cossas y misterios de nuestra sancta fee católica, ha resultado haverse muerto algunos yndios e yndias sin confesión y criaturas sin baptismo y otros muchos ynconbenientes que todo resiste a la ley divina y positiba y a las zédulas reales de su magestad, enbiadas para el gobierno espiritual y temporal de estos reinos, en que hordena y manda se probea a

los dichos yndios de doctrina suficiente por consistir en ello el descargo de su real conziencia y el cumplimiento de la obligazi3n que se le puso cuando lo rezivi3 de la sancta sede apost3lica y ser el cargo y condizi3n con que se han hecho y dado las dichas encomiendas a los que las poseen y gozan”²¹¹.

As3, los repartimientos se agregaron con la intenci3n de imponer un orden pol3tico y religioso entre los ind3genas: “para que juntos y congregados” conforme a la Congregaci3n de M3xico, se adoctrinaran y vivieran en “polizia xrispi3ana”, teniendo sacerdote que les dijese misa. Para este fin, los indios se asentar3an “por barrios”, conserv3ndose las estructuras de parentesco y jefaturas pol3ticas 3tnicas, que deb3an ayudar ahora al proceso de adoctrinamiento religioso. Delante de la iglesia deb3a trazarse una “plaza quadrada, de la distanzia conbeniente”. Es a partir de este momento que la iglesia, como lugar sagrado por excelencia para el cristianismo, realmente adquiere una importancia vital trascendental dentro de los pueblos.

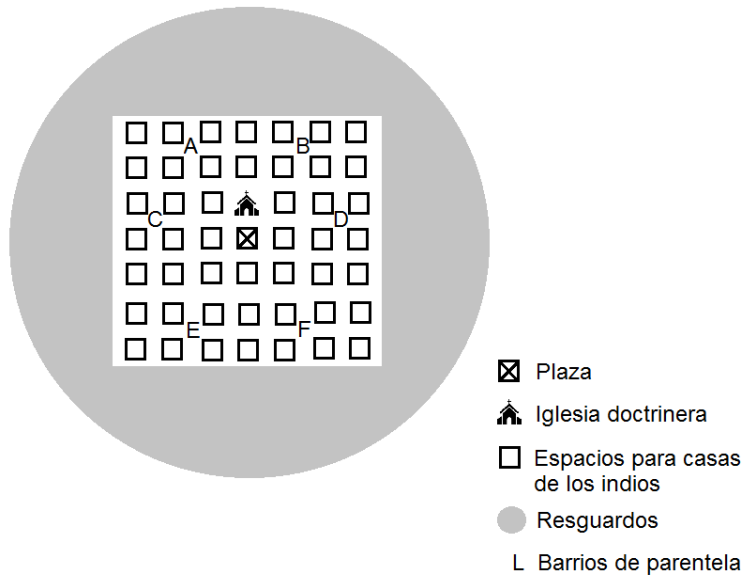
Alrededor del templo, en las esquinas, deb3an construirse las casas de los caciques, y en su contorno, las viviendas de los dem3s indios de acuerdo a la comunidad 3tnica a la que pertenecieran. A cada “parcialidad” se le se3alar3an “sus solares quadrados por su horden”. Las calles habr3an de medir 6 varas de ancho y 117 de largo; deb3an hacerse derechas y conservarse limpias y desyerbadas. Una vez poblados, los ind3genas deb3an vivir juntos, habitar continuamente en las casas del nuevo pueblo y asistir a la iglesia para o3r la misa y doctrina “sin los estorbos ni ympedimentos” que les pon3an sus encomenderos. Se les prescrib3a al respecto: “biban como xrispi3anos, teni3ndola [la doctrina] como la han de tener entera todo el a3o”²¹².

As3, el modelo de organizaci3n espacial de los pueblos de indios que habr3a de perdurar hasta finales del siglo XVIII, puede resumirse en el siguiente esquema:

²¹¹ AGN. *Visitas de Boyac3*, SC. 62, 9, D. 1, f. 503 r y v.

²¹² *Ib3d.*, f. 504 v.-505 r.

Figura 3. Modelo de organización espacial de los pueblos de indios en 1623



FUENTES: AGN. *Visitas de Boyacá*, SC. 62, 9, D. 1, f. 503 r.- 505 v. Los rasgos de este ordenamiento espacial están en HERRERA ÁNGEL, Marta. *Ordenar para controlar... Op. Cit.*, p.168

Ahora bien ¿de cuáles estorbos hablaba el oidor Villabona Zubiaurre? Examinemos cuáles eran las dificultades que debió sortear el adoctrinamiento cristiano católico en los escenarios locales.

3.2.2. Los obstáculos a la evangelización. Al iniciar el siglo XVII existía tres principales obstáculos para la realización de la labor de los doctrineros: que los indios estuviesen asentados entre comunidades aún no sometidas al sistema político español, las distancias y accidentes geográficos que debían franquear para llegar a la iglesia, y las cargas laborales que les imponían los encomenderos, sus administradores y hacendados. Así, respecto al primer tipo, Bernabé Célis afirmaba que los naturales de Tamara-Tangaroa-Tovecha-Bitiga había que rogarles para que fueran a la doctrina por no tener “muy asentada paz” y ser “çincunvezinos de yndios

de guerra”. La situación era la misma con los de Gemara-Balsa²¹³. Por otra parte, fray Francisco de Hinojosa y demás declarantes de Táchira estimaban conveniente que se volvieran a poblar junto a los de Iscalá, “más çerca de la yglesia deste balle”, pues en ese momento estaban asentados a “más de çinco leguas de camino” “malísimo”; por ello tenían poca doctrina²¹⁴.

Sin embargo, los obstáculos más significativos parecen haber sido los trabajos bajo los regímenes de la encomienda y concierto agrario. Así por ejemplo, en 1602 hubo quejas referentes a Laberigua y Las Batatas, donde Juan Cucha les impedía a los indios ir a misa los domingos y días de fiestas²¹⁵. El caso más representativo se dio en Monaga, donde los naturales afirmaron estar poco industriados en la fe católica por estar “travaxando todo el año en la hazienda de su amo”; y si bien habían manifestado supuestamente su intención de aprender, el encomendero Gonzalo de Salcedo les decía que no fueran, pues si iban a misa se perdería su hacienda de caña²¹⁶. En 1623 un testigo de Mogotocoro-Sisota afirmó que se había criado en un hato de vacas de Juan Jaimes, junto a la población de Tequia, de modo que escasamente había asistido a la doctrina en la parcialidad mencionada²¹⁷.

Para 1641 las protestas de los indios de Cáchira-Uneroma-Cácota y Tompaquela fueron frecuentes al respecto. Por ejemplo, afirmaban que su encomendero Francisco Tiburcio de Orozco les amenazaba y preguntaba “si tan buenos *xristíanos* y santos eran” para querer ir a misa. De aquellas parcialidades sólo habían podido ir al sacramento unos pocos, pues la mayoría estaban asentados en el “sitio biejo de cachira”, haciendo labores en las estancias de Orozco. Con ello se contravenía la norma de que los indios viviesen en el centro urbano de Arboledas.

²¹³ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 7, f. 820 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 3, D. 13, f. 695 r.

²¹⁴ AGN. *Visitas de Tolima*, SC. 62, 2, D. 10, f. 583 v. 586 r. 589 r.

²¹⁵ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 3, f. 719 v.-721 v., 722 r. y v.

²¹⁶ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 4, D. 5, f. 731 r. 734 r. y v.

²¹⁷ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 1, D. 10, f. 580 r. y v.

En efecto, entre uno y otro lugar habían “doçe leguas [...] de muy malos y ásperos caminos”, teniendo que atravesar “un páramo frío” y los ríos Castro y La Carrera, los cuales eran “peligrosos en tiempo de cresientes”. Por tales causas no habrían podido ir “a oyr misa domingos y fiestas, ni sus mugeres, ni hijos, ni los biejos y muchachos a la doctrina”. También hubo quejas sobre que el encomendero de Sirabita tenía indios en su estancia del Arcabusazo, a tres leguas de distancia y separados por malos pasos y caminos, así como muchas quebradas. Los de Cáchira de Juan Ramírez de Andrada igualmente se habían devuelto al asentamiento pretérito²¹⁸.

Es probable que desde mediados de siglo los hacendados y estancieros con los que se concertaban los indios también generaran impedimentos para el adoctrinamiento religioso de los indios por motivos de trabajo. Por ejemplo, en 1671, tres indios de Mogotocoro-Sisota se quejaron de que Mateo Jaimes Calderón, hermano del encomendero, hacía doce años que los tenía ocupados en sus haciendas y trapiches, impidiéndoles participar en los ceremonias y sacramentos católicos

“sin que les permita oyr misa ni saven quando es día festivo, ni los domingos, y que si se mueren algunos en dichas haziendas los entierran en el campo y sin confesarse, y que sirven como bestias por la distancia, y no querer que asistan en su pueblo; y que *haviendo* ydo a él por el mes de octubre pasado a una fiesta que se hazia a *nuestra* señora del Rosario, el *dicho* Matheo Xaimes se querelló ante un Alcalde llamado Juan del Barco de la ciudad de Pamplona que *havía* ydo al *dicho* pueblo por desir que *dichos* yndios le *havían* dejado la hazienda, los castigaron”²¹⁹.

De modo que si los indígenas mostraron alguna predisposición favorable para la evangelización fue porque parcialmente los liberaba de las pesadas cargas laborales que les impusieron primeramente los encomenderos, y luego otros

²¹⁸ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 4, D. 2, f. 283 v.-307 r., 333 v., 327 v.- 328 r.

²¹⁹ AGN. *Caciques e Indios*, 54, D. 53, f. 685 r.

agentes sociales. Esto idealmente, pues en la práctica sucedió otra cosa, como se verá a continuación.

3.2.3. El pago a los doctrineros. Las normas emitidas por las autoridades regias establecían que los gastos de la doctrina, como el pago del estipendio del cura y la obtención de los objetos necesarios para la administración de los sacramentos, debía ser responsabilidad de los encomenderos. Fue así como Antonio Beltrán de Guevara realizó en 1602 la repartición de la doctrina, una medida que los jercas eclesiásticos y los funcionarios regios habían utilizado para solventar la escasez de doctrineros. La contribución que cada encomendero debía hacer se establecía más o menos en relación proporcional a la cantidad de indios, los días de doctrina, así como las necesidades de comida, vino y cera. No obstante, estos gastos a la larga terminaron por transferirse a los encomendados.

Esto era aún más notorio por cuanto los curas establecieron una serie de exacciones extralegales por su labor. Por ejemplo, para 1602, en casi todos los repartimientos en los cuales se realizó el *interrogatorio*, los indios afirmaron que los doctrineros les llevaban una determinada cantidad de oro. Adicionalmente, por la administración les extraían hasta dos pollos o tres gallinas y cinco huevos por bautizarlos, casarlos y confesarlos. También figuran productos como plátanos, mazorcas y cabuyas que hacían los muchachos. La situación era similar para 1623, agregando a las cargas de los indios unas cuatro velas de cera. Inclusive, por enterrar a algún individuo, les cobraba una manta, camiseta de lana, o el caballo que dejara el difunto. Así lo declaró el cacique de Izcalá:

“que los dichos padres doctrineros cada uno en su tiempo los han doctrinado y administrado los sanctos sacramentos; que a cada yndio o yndia que confesaban le llevaban dos tomines de oro en polbo y no llevando los dichos dos tomines no los queria confesar, y que de cada belación les han llebado dos pessos de dicho oro en polbo y quatro belas de zera unas bezes de zera blanca y otras bezes de zera negra, y por cada yndio o yndia que enterraban les llevaban una manta o camiseta de lana, y por baptizar cada criatura les

daban los dichos yndios un pollo o gallina y una bela de zera blanca o negra [...] y que si no les daban la dicha paga no los querían confesar, belar, enterrar, ni baptizar; y esto *han hecho* generalmente los dichos doctrineros cada uno en su tiempo”²²⁰.

Tales cobros quedaron prohibidos con la visita pastoral que habría hecho, cercana a tal fecha, el Arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero. Sin embargo, no se tiene ninguna certeza de que se suspendieran.

Para 1641, los indios de diversas parcialidades de Arboledas testimoniaron que les extraían maíz, yucas, batatas, auyamas, plátanos, frutas, gallinas, pollos y huevos por concepto de diezmo. El cobro del mismo estaba delegado en Francisco Tiburcio de Orozco, y llevado a cabo por Antonio de León, Alonso Blanco y Miguel Francisco. Estos personajes solían ir los domingos y días de fiestas, entrando a las casas y labranzas cuando estaban solas, tomándoles sus productos “por ffuerza y contra la boluntad de los yndios”. Así habrían arrebatado lo que querían. Inclusive les habían “reñido y dado boçes a la puerta de la yglesia” cuando iban a misa. Por tal motivo los indios se habrían “quexado y reçivido daños y agravios”, habiendo “padesido neçesidades de hambre”²²¹.

El cacique y dos indios de Zulia-Chichera afirmaron en 1657 que en Cácuta de Velasco habían sido diezmeros José Sánchez, Benito de Vera y Antonio Botello, quienes los habían “apurado” en la cobranza. Estos habían tomado algunos productos para su usufructo personal: “diçiendo que les perteneçe, no contentándose con lo que se les paga *xrispñanamente*, entrándose en las casas a escudriñar, pensando *que han ocultado los yndios*”²²². Por su parte, el doctrinero de Labateca, Francisco Fernández de León, aseveró que la doctrina tenía doscientos y setenta patacones de estipendio en cada un año, y que la razón de haberse

²²⁰ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 1, D. 12, f. 779 r. y ss.

²²¹ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 4, D. 2, f. 316 v., 322 v.-323 r.

²²² AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 1, f. 87 v.- 88 r.

señalado esta cantidad habría sido el número de indios de tal pueblo, así como “las pocas utilidades y aprovechamientos que el cura antecesor tenía respecto de la pobreza de la dicha tierra y poca ynteligencia de los yndios”. Allí los indios pagaban también en los productos que cogían²²³.

De modo que, idealmente, el adoctrinamiento religioso liberaba a las comunidades indias de las cargas laborales que le impusieron los encomenderos primeramente y luego otros agentes sociales. No obstante, la evangelización cargó con otras exacciones económicas a los indios, fueran estas cobradas personalmente por los curas o los diezmeros. Ahora bien, aún para mitad de siglo XVII los diezmos eran en productos de la tierra, en tanto que para mitad del siglo XVIII parece que se realizaba en dinero. El Informe de 1758 del cabildo de Pamplona al corregidor de Tunja, José Ignacio Guerra, menciona que le tenían asignado doscientos cuarenta y siete pesos y siete reales a los curas –tanto seculares como regulares– de los pueblos de la provincia por concepto de estipendio²²⁴. Para 1778, los indios de Servitá afirmaban que satisfacían al cura con dos reales por bautismo, seis en los matrimonios, doce por entierro de algún párvulo, así como tres pesos por funeral de un adulto y uno por la misa. Esto era adicional al diezmo y primicia. Los de Silos afirmaron que al doctrinero le asignaban algunas indias para el servicio de su casa, sin ninguna remuneración. Tales situaciones eran similares en Cúcuta, Arboledas, Chinácota, Carcasí, Tequia²²⁵.

Los curas también impusieron otra carga económica para los indios: sufragar los costos de las fiestas de santos que ellos creaban. Así, los indios de Izcalá testificaron en 1623 que por hacer la fiesta de Nuestra Señora del Rosario les llevaban seis pesos de oro en polvo; tal cantidad la habían pagado a dos indios

²²³ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 3, D. 1, f. 123 v.-124 r.

²²⁴ GUERRERO, Amado Antonio y GUTIERREZ RAMOS, Jairo. *Op. Cit.*, p. 27

²²⁵ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 3, D. 16, f. 932 v., 908 r., 922 v. *Visitas Santander*, SC. 62, 4, D. 11 f. 976 v.-977 r. *Resguardos Santander*, SC. 53, 1, D. 1, f. 5 v., 15 r., 23 r.

llamados Tomás –fiscal del repartimiento– y Juan –gañán viejo–, quienes habían sido los mayordomos. El cura Alonso Maraver fue el fundador tal fiesta, la cual hacían los indios todos los años²²⁶. La misma cantidad habrían pagado los de Lucamari-Orire y Las Batatas para la festividad de Nuestra Señora de las Nieves, los Tonchalá para la de San Andrés y San Cristóbal, y los de Ulaga para la de San Antonio. Los de Sentimali-Tompa contribuían con cuatro pesos para la celebración dedicada a San Lorenzo, y dos los de Laberigua-Ocarena-Las Batatas para la de San Juan²²⁷. Y a considerar por el testimonio del procurador de Pamplona un año antes –en la que se quejaba de los excesos de los indios–, tal situación se hallaba generalizada a toda la provincia. Estas fiestas luego pasarían a ser organizadas por las Cofradías a partir de la segunda mitad del siglo XVII y todo el XVIII.

3.2.4. El tiempo de doctrina. Los sacramentos. La doctrina, como lo indica su origen etimológico, quiere decir sencillamente “enseñanza” o “lo que se enseña”²²⁸. En el contexto particular de la evangelización, la doctrina cristiana era la enseñanza de los “misterios” teológicos fundamentales del catolicismo, que se les daba a entender a los individuos mediante una *plática*. Estos misterios eran “cosas” inaccesibles a la razón que habrían de ser objeto de la fe. Particularmente, designaban los saberes (sobre Dios, Jesucristo y la Iglesia) que los feligreses indios

²²⁶ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 1, D. 12, f. 779 r. y v., 786 r. y v., 794 v.-795 r., 802 v.-803 r.

²²⁷ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 1, D. 11, f. 683 v.-702 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 6, D. 7, f. 605 v.- 629 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 9, D. 3, f. 755 r., 760 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 6, D. 6, f. 550 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 5, f. 575 r.-597 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 4, f. 487 r.-509 v.

²²⁸ Según Pascual y Corominas, el término doctrina es derivado de doctor. Doctor es tomado del vocablo latino *doctor*, *-ōris*, que quiere decir 'maestro', 'el que enseña', el cual a su vez es derivado de *docēre*, que significa 'enseñar'. COROMINAS, Joan y PASCUAL, Jose A. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Madrid: Gredos, 1980, Tomo 2, p. 509. Aún para el siglo XVII se conservaba algo de su origen etimológico, pues en algunos casos se referían al doctrinero como “maestro”.

debían aprehender para alcanzar la salvación de sus almas. Esta finalidad soteriológica orientaba la doctrina.

En efecto, el *Catecismo* de Zapata de Cárdenas estableció una serie de preguntas y respuestas orientadas a la memorización de esos saberes; en tales preguntas se pretendía que los indios se reconocieran a sí mismos como seres racionales –y por lo tanto políticos– creados por Dios para un fin más allá de lo terrenal. Seguidamente se enseñaban los preceptos básicos del catolicismo: los diez mandamientos, los dos mandamientos fundamentales del cristianismo (“amarás a Dios sobre todas las cosas” y “amarás a tu prójimo como a ti mismo”), los mandamientos de la Santa Madre Iglesia, los sacramentos, las catorce obras –corporales y espirituales– de misericordia, las siete virtudes que los apartaban de los siete pecados mortales, el Pater Noster, el Ave María, la Salve Regina, el Credo y la Protestación de la fe.

Ahora bien, para entender el impacto de la doctrina y las transformaciones sociales y culturales que generó en las comunidades indias deben conocerse cuál era la intensidad de la misma. Como se mencionó líneas arriba no todos los asentamientos de las comunidades indias tenían capilla doctrinera al iniciar el siglo XVII; esta fue la causa de que los clérigos establecieran diferentes tiempos de doctrina al año. Tal información bien se ha resumido en el siguiente Cuadro.

Cuadro 7. Información sobre los tiempos de doctrina que recibía las comunidades indias de la Provincia de Pamplona

| Referencia a Tiempos | 1602 | 1623 |
|--|---|---|
| Muy poco tiempo: “no se ban yndustriando bien”... “están poco yndustriados”... “no están bien yndustriados”... (menos de un mes) | <ul style="list-style-type: none"> ➤ Arcabuzaso ➤ Bochaga ➤ Gemara-Balsa ➤ Ima-Balsa ➤ Taqueroma o ➤ Queneroma-Sulia ➤ Bochaga- Chucarima ➤ Balsa | <ul style="list-style-type: none"> ➤ Taqueroma |

| | | |
|---|--|---|
| <p>Poca doctrina: el cura “les dize misa e la doctrina” ... “procura doctrinar” ... “se ban yndustriando bien” ... “procuran saver las cossas” ... (probablemente cercano al mes)</p> | <ul style="list-style-type: none"> ➤ La Caldera ➤ Tonchalá ➤ Tona ➤ Tescaquima ➤ Táchira ➤ Las Batatas ➤ Cacula ➤ Monaga ➤ Moluga ➤ Ima-Inigativa ➤ Servitá-Tunebos ➤ Tapagua-Iscaligua | <ul style="list-style-type: none"> ➤ Las Batatas |
| <p>1-3 meses</p> | <ul style="list-style-type: none"> ➤ Chilagaula ➤ Ucata o Lauraca-Tequa-Tabagua ➤ Panaga ➤ Hontibón ➤ Ima ➤ Loatá ➤ Cupaga-Sopotá-Quelpa ➤ Butuca o Rabicha-Tompa ➤ Çuruta o Suratá ➤ Ulaga ➤ Guaca | <ul style="list-style-type: none"> ➤ Matagira ➤ Tesqua ➤ Sentimali-Tompa ➤ Izcalá ➤ Ulaga ➤ Ucata o Lauraca-Tequa-Tabagua ➤ Tonchalá ➤ Gemara |
| <p>6 meses</p> | <ul style="list-style-type: none"> ➤ Chiracoca-Cucaraquesa ➤ Laberigua-Ocarena-Las Batatas ➤ Bochalema-Operoma-Oquerena ➤ Cataluna o Calaluna ➤ Mogotocoro-Sisota | <ul style="list-style-type: none"> ➤ Laberigua-Ocarena-Las Batatas (entre las 3 parcialidades) ➤ Lucamari-Orire ➤ Mogotocoro-Sisota |

FUENTES: AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 3, D. 13, f. 642 v. -645 r., 667 v.-670 r., 691 v., 611

v.-616 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 6, D. 1, f. 97 r., 38 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 10, f. 518 r. y v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 13, f. 621 v. 624 r. *Visitas de Boyacá*, SC. 62, 6, D. 4, f. 847 v., 811 v.-814 v. *Visitas de Boyacá*, SC. 62, 3, D. 1, f. 44 v. 47 r., 170 v., 186 v., 91 v., 202 r. *Visitas de Santander*, SC.62, 8, D. 15, f. 693 v. 697 r. 700 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 8, f. 856 v., 886 v.-892 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 2, 168 v. f. 171 r., 315 v. 319 v., 152 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 4, D. 5, f. 728 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 11, f. 567 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 3, f. 589 v., 543 v.-546 v., 503 r.-506 r., 665 v., 669 r. y v., 674 r., 723 v. *Visitas de Tolima*, SC. 62, 2, D. 10, f. 583 v. 586 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 16, f. 758 v. 760 r., 737 v. Fontibón, Ucata y Tamara: diligencias de visita, 1602. AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 7, f. 743 r., 746 v., 750 r., 780 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 4, D. 8, f. 926 r. 930 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 17, f. 794 v. 797 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 9, D. 4, f. 824 v.-836 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 6, D. 7, f. 604 v.-629 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 2, f. 362 v.-381 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 9, D. 2, f. 654 v.-674 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 5, f. 574 v.-597 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 1, D. 11, f. 682 v.-701 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 4, f. 486 v.-508 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 1, D. 12, f. 778 v.-802 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 6, D. 6, f. 529 v.- 549 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 9, D. 5, f. 883 v.-890 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 9, D. 3, f. 742 v.-760 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 6, D. 10, f. 793 v.-805 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 1, D. 10, f. 573 r.-592 v.

Resalta que dos parcialidades de Arboledas y cinco de Labateca fueran aquellas en donde al parecer existía mayor dificultad para evangelizar a los indios. La causa parece haber sido producto de las dificultades geográficas, pero no se descarta la imposición de cargas laborales por los encomenderos. Lo más probable es que una significativa cantidad recibieran menos de un mes de doctrina. Empero, parece ser que, en la mayoría de repartimientos, lo común era que los indios recibieran entre uno y tres meses de doctrina. Sólo unos pocos ubicados estratégicamente en los valles de Bochalema y Chinácota, con cantidades considerables de indios, pudieron tener cerca de seis meses de doctrina; a ellos se sumaba Mogotocoro-Sisota, que como se ha dicho anteriormente, parece haber tenido una dinámica singular.

Lo más probable es que en el transcurso de uno, dos o tres meses los doctrineros no lograsen efectivamente transformar la subjetividad e identidad de los indios. Esta información, desde luego, da sustento a la idea anteriormente expresada de, que al iniciar el siglo XVII, la conversión de los indios al catolicismo era sólo formal,

discursiva, una adaptación al nuevo contexto cultural. La afirmación de los naturales de la asimilación del cristianismo era resultado más de la prefiguración de las preguntas y respuestas del *Catecismo*, y no tanto de que aprendieran las nuevas formas de relacionarse con lo sacro –“creer” y “obrar”–. La primera opción, en últimas, les habría permitido sobrevivir socialmente. Ello también explica parcialmente la persistencia de las “juntas” y “borracheras” y su pronta asociación con las fiestas de los santos.

En varias comunidades los indios expresaron que no sabían rezar o que no entendían al padre doctrinero. En Chiracoca-Cucaraquesa dijeron en 1602 que una considerable proporción de los indios eran cristianos y sabían parte de la doctrina, excepto los chontales, quienes no entendían al padre y poco aprendían. En Bochalema-Operoma-Oquerena, dieron una respuesta similar, agregando que acudían “muy pocas bezes a misa e a la doctrina, porque no los pueden sacar de unos arcabucos muy ásperos” (¡aun cuando tenía seis meses de enseñanza!). También se asemejan las respuestas dadas en Tamara-Tangaroa-Tovecha-Bitiga y Bochaga-Chucarima²²⁹. En Arboledas-Oroquema, particularmente, un cacique dijo que se pasaba el año entero sin que tuvieran doctrina, porque hacía nueve meses que no tenían sacerdote; otro dio como causa que eran rudos y no tomaban bien lo que les decía el padre; un tercero afirmó que no podían “deprender” al tener dos meses de enseñanza religiosa. En Taqueroma y Sirabita también dijeron que el padre poco iba a doctrinarlos y “no tener doctrina suficiente”, de modo que no oían misa, ni sabían rezar o persignarse²³⁰. Situaciones análogas se presentaban en Nugua-Negreta e Ima²³¹.

²²⁹ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 2, f. 316 r. 320 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 3, f. 669 v. 670 r. 674 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 7, f. 813 v. 816 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 6, D. 1, f. 90 v. 92 v. 94 v. 99 r.

²³⁰ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 2, f. 454 v. 457 v. 460 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 10, f. 518 r. y v. 520 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 12, f. 596 r. 598 r.

²³¹ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 14, f. 653 r. y v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 8,

Para 1623 se tiene una referencia que bien puede dar luces al respecto. Un indio de Mogotocoro-Sisota, dijo “que quando el padre haçe doctrina enseña a resar a algunos muchachos el mismo personalmente y estos enseñan a los demás y el fiscal tambien los enseña”²³². Es decir, eran los propios indios quienes traducían a sus semejantes los significados de los saberes soteriológicos que debían aprender. No en vano, el doctrinero de Servitá-Tunebos, fray José Gómez, solicitaba para 1679 dos indios exentos de tributos para sacristán y fiscal²³³. Ahora bien, para 1641, los testigos de las parcialidades Arboledas dijeron que todos los indios eran ladinos. El mismo fenómeno se registró en 1657 para Cécota de Velasco y Labateca. De modo que en el segundo cuarto del siglo XVII los indios ingresaron a ese otro modo de ser lingüístico. Así parece haber operado la transculturación que significó el adoctrinamiento religioso.

Pero ¿la instauración de los pueblos realmente cumplió con el objetivo de dar doctrina suficiente y administración de los sacramentos a los indios? En lo que refiere a los sacramentos la respuesta no es del todo satisfactoria. Por ejemplo, dos principales y un indio de Cáchira-Uneroma-Cécota y Tompaquela de Francisco Tiburcio de Orozco, dijeron en 1641 que por estar asistiendo en el “sitio biejo”, la mayor parte de los indios, “muchachos, grandes y chicos”, estaban “sin agua de bautismo”; sólo unos pocos habrían sido bautizados por Matías Pérez, mayordomo del encomendero, “por no haber padre que los baptisase”. También allí hacía muchos tiempo habían “yndios tomadas las manos con las yndias”, quienes sólo se casaron cuando el doctrinero dejó la doctrina para ir a Cartagena; tal ceremonia se realizó al parecer “en casa” de Santos Martín (no en una capilla doctrinera)²³⁴.

Así mismo tampoco podían acceder a la unción de los enfermos. Los mismos indios

f. 889 r.

²³² AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 1, D. 10, f. 593 r. y v.

²³³ AGN. *Caciques e Indios*, 47, D. 14, f. 896 r.

²³⁴ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 4, D. 2, f. 284 v.-285 v., 297 r. y v., 307 r. y v.

afirmaron que en tal comunidad se habían “muerto muchos sin confesión desde la visita pasada”. Por no ir hasta tal sitio un padre que los confesara y asistiera, cerca de 17 indios habrían sido enterrados por sus propios parientes, “unos en la yglesia vieja de Cachira que se descubrió [...], y otros en las zabanas y arcabucos, donde los cogió la muerte”. Y luego de la muerte de cada indio, el encomendero habría dicho lo siguiente: “murióse, con esto escusaremos de pagar la doctrina”. Por su parte, los de la parcialidad de Cáchira de Juan Ramirez de Andrada dijeron que hacía tres años no iban a oír misa y ser doctrinados a la iglesia de Arboledas, donde estaban agregados; sólo se confesaban en los aposentos del encomendero Orozco cuando pasaban algunos padres de camino a Ocaña y Cartagena²³⁵.

Para 1657, los principales y un indio de Labateca –de Diego de Mora– dijeron que el cura doctrinero algunas veces iba a Pamplona; en ese lapso temporal habrían muerto algunos indios. Lo mismo aseveraron los de Marva-Mariscal, diciendo que el cura dejaba a los indios sin misa, “y que por no *haber* estado en el pueblo el dicho padre, se murió el cazique don alonso sin confesión”. Los naturales de Bochaga-Chucarima, también indicaron las ausencias del sacerdote, en cuyo transcurso se habría muerto sin confesión una india llamada Isabel, mujer del cantor de la iglesia²³⁶. Un caso semejante se presentó en Hontibón de Cágota de Velasco en la misma fecha²³⁷. Sin embargo, las situaciones al parecer ya no eran generalizadas, pues en muchas parcialidades los indios declararon que no había muerto “yndio ni yndia sin confesión ni criatura sin bautismo”. Ello sugiere que el proceso evangelizador se consolidó un tanto más a partir de la segunda mitad del siglo XVII. Por consiguiente, la congregación de los indios en pueblos no resolvió de modo inmediato y automático los problemas relacionadas con la administración de los sacramentos. Tales dificultades siguieron subsistiendo por un considerable tiempo,

²³⁵ *Ibíd.* f. 284 r. y v., 296 v.-297 r., 306 v.-307 r., 328 r.

²³⁶ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 3, D. 1, f. 102 r., 106 r., 93 r.

²³⁷ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 1, f. 74 r. y v.

fuera ya porque los indios se resistieron a abandonar sus sitios de asentamiento, que los curas doctrineros no fueran a tales lugares apartados de los poblados nucleados, o que sus encomenderos los condujeran a sus haciendas, estancias y hatos. A ello se sumaban situaciones circunstanciales, como las salidas de los curas a las ciudades. Aquí también es coherente suponer que los indios experimentarían limitaciones semejantes para acceder a los sacramentos católicos bajo los regímenes de concierto agrario y conducciones a las minas.

3.2.5. La construcción de iglesias doctrineras con ornamentos. Como lo ha mencionado Sandra Reina Mendoza, el templo doctrinero o capilla de indios era el lugar destinado a officiar la misa y adoctrinar a los indios. Generalmente era un edificio con frente a la plaza, antecapilla, pila bautismal, nave única, arco toral, altar, sacristía, con techo a dos aguas y muros con estribos iluminados por ventanas altas. Generalmente iba acompañado de edificaciones anexas como algún monasterio o casa cural, la plaza o atrio, las capillas posas, la cruz atrial y la capilla abierta. En algunos casos también se observará alguna antecapilla, ese espacio que quedaba cubierto cuando se hacía retroceder la fachada; la antesala a la entrada del templo. Todas estas construcciones buscaban propiciar la eliminación de la idolatría y atraer a los naturales a una nueva ritualización religiosa. Según argumenta la autora, con las reducciones de los indios en pueblos se creó un vínculo entre las comunidades y la doctrina, pues la obligatoriedad de la reducción hizo que los indios se acomodaran al nuevo modelo de ordenamiento²³⁸.

Puede decirse que para el cristianismo, el edificio de la iglesia es su lugar sagrado por excelencia, pues allí acontece el misterio de su fe. De acuerdo al *Catecismo* de fray Luis Zapata de Cárdenas, el doctrinero de cada pueblo debía tener sumo cuidado en el edificio del templo, que se erigiera en un sitio cómodo, teniendo la capacidad para albergar todos los indios y fuera tan decente como para celebrar

²³⁸ REINA MENDOZA, Sandra. *Op. Cit.*, p. 20, 50

“tan altos ministerios”. Debía ser sobre todo aplicado en su ornato y limpieza, de modo que los nativos entendieran la veneración y santidad que debía existir en tal edificio. Para que los indios comprendieran la reverencia que habrían de tener hacia la iglesia, el religioso debía hablarles cómo aquel lugar estaba dedicado a Dios, sólo para tratar en él las cosas a su servicio. El altar debía estar igualmente adornado con frontal, imágenes y manteles, “todo muy limpio”. Lo mismo competía a los objetos del ministerio eucarístico: ara, cáliz, corporales, purificadores, palias, paños de cáliz y manos²³⁹.

Para 1602 había cierta cantidad de pueblos que carecían de iglesia doctrinera. Así por ejemplo, en Taqueroma un testigo dijo que el edificio cristiano se había caído hacía cierto tiempo, por lo que iban a oír misa y doctrinarse en los aposentos de Juan Muñoz Barrientos. El repartimiento de Bochaga-Chucarima se mudó al valle de Bochaga por orden del poblador Pedro de Sande, quemándose los bohíos y dejando a los naturales sin iglesia; aunque un visitador eclesiástico había mandado a los encomenderos su construcción, esta no se había hecho, por lo que debían ir a los aposentos de Juan Duran. En Arcabuzaso, los indios afirmaron que era en una ramada con paredes de caña, “la qual por su yndesençia y estar en el camino real, donde todos los que pasavan se entravan a dormir” se mandó quemar. En Monaga el sacerdote, fray Agustín de la Muela, habían mandado hacer una donde solo “cavian dos o tres hombres”, pero luego se cayó²⁴⁰. En este repartimiento el encomendero se había opuesto tenazmente a la edificación de alguna capilla:

“y que diziendole a su amo un fulano de torres, mayordomo de doña francisca, que hiziesen yglesia de comunidad como estava ordenado por el bisitador pasado, respondía el dicho gonçalo de salzedo que no havian menester yglesia, que buena estava la ramadita, que si hazían yglesia se perdería su

²³⁹ MARÍN TAMAYO, John Jairo. *Op. Cit.*, p. 275, 299

²⁴⁰ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 10, f. 520 r. y v. *Visitas de Boyacá*, SC. 62, 6, D. 4, f. 847 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 6, D. 1, f. 90 v. 92 v. 94 v. 97 r. 99 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 4, D. 5, f. 728 v. 731 r. 734 r.

hazienda porque dexarian de travaxar, y que pues por aquel camino no pasavan xcrispñianos que biessen si havia yglesia o no, que buena estava aquella ramada, y que trabaxasen en su hazienda y que dexasen la yglesia”²⁴¹.

Había también una gran cantidad de repartimientos que, aunque no tenían iglesia, recibían la doctrina y misa en otra, de algún pueblo comarcano.

Cuando los pueblos tenían capilla doctrinera, diferían en los materiales de construcción, según los testimonios de 1602. Por ejemplo, fray Francisco de Hinojosa dijo que los indios de Táchira, que estaban en el valle donde los ubicó Melchor Vásquez Campuzano, tenían “una yglesia de bahareque pequeña, yncomoda y poco sufisiente para çelebrar”, recibiendo “la doctrina quinze días cada año”. En Ima también había una iglesia de caña sin los adornos convenientes, por lo que el visitador habría mandado hacer una de tapias. Sólo en Servitá-Tunebos había una iglesia de piedra, de la cual se dijo que era “buena”, “grande y çufisiente para selebrar el culto divino” y el adoctrinamiento²⁴². En algunos casos esta construcción era de tapia, pero no todas eran consideradas suficientes, cómodas y grandes, como se aseveró de las que existían en Tapagua-Iscaligua y Guaca²⁴³. Sólo en el caso de Hontibón se dijo que poseía los ornamentos e imágenes necesarias para la labor evangelizadora, en tanto que la de Loatá tenía sus puertas y campana. En Sentimali-Tompa el altar estaba elaborado de caña²⁴⁴.

Aún para 1623 los indios de la parcialidad de Taqueroma se lamentaban no tener

²⁴¹ *Ibíd.* Se podría afirmar que, si bien en el modelo ideal figuraban las capillas posas y abiertas, la información consultada solo permite afirmar la existencia de estas pequeñas ramadas.

²⁴² AGN. *Visitas de Tolima*, SC. 62, 2, D. 10, f. 583 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 8, f. 886 v., 889 r., 892 v.

²⁴³ AGN. *Visitas de Boyacá*, SC. 62, 3, D. 1, f. 44 r., 47 r., 51 r. *Visitas de Boyacá*, SC. 62, 6, D. 4, f. 811 r. y v. f. 814 r.

²⁴⁴ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 7, f. 743 r. 746 v. 750 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 3, f. 551 r. *Visitas de Boyacá*, SC. 62, 17, D. 11, f. 866 r.

iglesia²⁴⁵. No obstante, donde ya la había parece haberse avanzado en la adquisición de los ornamentos. Por ejemplo, del templo doctrinero de Sentimali-Tompa –a donde también iban los de Matagira, Tesqua, Tegalaguache, y Zulia-Chichera– se habla que poseía “ornamentos de comunidad”. Con tal ornato común se les administraba los sacramentos y se hacía la doctrina cristiana católica a los “pueblos ynclusos”. Similar sucedía en la iglesia de Chopo, a donde asistían los de Tonchalá²⁴⁶. De modo que tanto en Sentimali como en Chopo se daba el primer modelo de organización del cual se habló líneas arriba: un pueblo de repartimiento con capilla al cual acudían los indios de pueblos circunvecinos. Además de estos, entre los pueblos de repartimiento que contaban con iglesia propia figuraban Gemara, Izcalá, Ulaga y Mogotocoro-Sisota.

La iglesia que encontró en Arboledas en 1641 el visitador –el oidor Diego Carrasquilla Maldonado– estaba construida en bahareque embarrado, blanqueada, cubierta de paja, con puertas de madera, altar, ornamentos para decir misa e imágenes para la enseñanza de la fe católica, además de cerradura y llave²⁴⁷. Por otro lado, la de Cágota de Velasco era una “capilla mayor”, “capaz y deçente”, fabricada de tapia, cubierta de teja, con imágenes y los adornos necesarios para la celebración del culto divino, en donde estaba puesto el santísimo sacramento. La descripción de la de Labateca es idéntica, agregándole que era “blanqueada por dentro” y tenía tres “campanas para llamar a misa y a la doctrina”²⁴⁸. De esta última, el doctrinero –Francisco Fernández de León– dejó el siguiente testimonio:

²⁴⁵ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 9, D. 4, f. 825 r., 830 v., 836 v.

²⁴⁶ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 2, f. 362 v.-363 r., 368 r., 374 v., 381 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 9, D. 2, f. 655 r., 662 r., 668 v., 674 r. y v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 9, D. 3, f. 742 v., 748 v.-749 r., 754 v. 760 r.

²⁴⁷ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 4, D. 2, f. 316 r. y v., 322 r., 327 v., 334 r., 283 r. y v., 295 v., 305 r., 279 v.-280 r.,

²⁴⁸ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 1, f. 70 r., 74 r., 77 r., 80 r., 83 v., 87 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 3, D. 1, f. 93 v., 97 v., 101 v.-102 r., 106 r., 109 r., 112 v.-113 r., 128 r.

“que este testigo después que vino a su doctrina hizo yglesia capaz y decente, de tapias, rafas de adobes, cubierta de paja, encalada y blanca, y con toda decentia de ornamentos sin que neçesite de cosa alguna; antes tiene muchos muy lúcidos ornamentos, rricos, y solo faltan puertas, ventanas y un cajón en que guardar sus ornamentos, mediante la ynteligencia y solitud de este testigo y limosnas de yndios y otros debotos; y un tabernáculo de madera que ocupa todo el testero de madera, muy lúcido y bien hecho adornado de bultos de santos, hechura muy lindas, de forma que ha creçido la devoçión en aquel pueblo entre los yndios y sus veçinos; y hizo pila baptismal de piedra muy bien labrada, y fomentado la música para el culto divino y veneraçión del quadro milagroso de nuestra señora de los ángeles, digo, de las angustias”²⁴⁹.

Alrededor del templo doctrinero transcurría la vida ordinaria en los pueblos: allí ocurrían los ritos sacramentales y era el espacio de socialización frecuente los días domingos; en este también se realizaba la celebración de la Semana Santa y la fiesta del santo patrón; igualmente aquí iniciaban o finalizaban alguna que otra procesión o romería. Sea como fuere, las comunidades entretejieron vínculos familiares, afectivos y simbólicos en torno a cada templo doctrinero.

Aunque para mediados del siglo XVII ya todos los pueblos tenían iglesias doctrineras, la reparación o reformas de estas prosiguieron unas décadas después. Desde luego, la fuerza laboral para las obras era indígena. Por ejemplo, el doctrinero de Servitá, fray Pedro de Tovar, afirmaba que desde el año 1673 había solicitado “haser una yglesia en dicho Pueblo de Servitá y no fue posible el acavarla por la falta que *había* de yndios que trabajaran en ella”. Según el clérigo, debido a la conducción forzada de indios a las minas de Vetas, o para abrir caminos, hacer puentes y viviendas para blancos, había impedido finiquitar las labores. Así, la edificación tenía riesgo de perderse al haber quedado “a punto de enmaderar y cubrir”; de no hacerse aquello se echarían a perder los retablos e imágenes de devoción. Por ello se recomendaba relevar a los indios de ir a las minas y demás

²⁴⁹ *Ibíd.*, f. 123 r.

obligaciones por un año con el propósito de concluir la obra²⁵⁰.

Para 1778, fecha del inicio de la extinción de los pueblos, la situación de los templos doctrineros para los indios era dual: por un lado, la resistencia a abandonar las imágenes de los santos alrededor de las cuales se habían dado procesos de reconstitución étnica mediante la instauración de fiestas y la organización de cofradías; y de otro lado, el hecho que muchos de los ornamentos de las capillas doctrineras eran viejos y de poco valor. En el primer caso figura la palabras de los indios de Carcasí, dijeron que estaban prontos a trasladarse al pueblo de Tequia pero llevándose consigo la imagen de San Juan de Sahagún²⁵¹. En el segundo caso se encuentra el testimonio del corregidor don Pedro José Intriago Posada y Noriega, quien recomendaba que los indios de Arboledas dejaran las alhajas que tenían en su iglesia, como eran el “tabernáculo o armason del altar maior, púlpito confesionario, pila baptismal, y otras difíciles de trasportar y las imbestiduras, que como biejas y ultrajadas” no haría falta en el pueblo de Cúcuta, a donde se iban a agregar²⁵².

Sea como fuere, a finales del siglo XVIII los indios prosiguieron contribuyendo en la fábrica de las iglesias doctrineras de sus respectivos poblados pese a que ya se habían convertido en parroquia o hubieran iniciado tal proceso. Así por ejemplo, los indios de Silos afirmaron que en dos ocasiones concurren a trabajar en la iglesia –la cual se hizo “a costa del vecindario”–, pues había estado a punto de derrumbarse en 1781 y 1796 por causa de movimientos sísmicos²⁵³.

²⁵⁰ AGN. *Caciques e Indios*, 47, D. 19, f. 950 r.

²⁵¹ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 3, D. 16, f. 908 r. y v.

²⁵² AGN. *Resguardos de Santander*, SC. 53, 3, D. 14, f. 498 r. y v.

²⁵³ AGN. *Tributos*, SC. 60, 13, D. 55, f. 600 r., 619 r.

3.3. LA EVANGELIZACIÓN DE LOS AGREGADOS

3.3.1. La reforma del Arzobispo Arias de Ugarte. En 1623, el mismo año en el cual se congregaron los indios a los pueblos que habrían de perdurar hasta finales del siglo XVIII, inició el lento proceso de resquebrajamiento del modelo del pueblo como “república de naturales” separadas de la “república de españoles”. Tal año, el Arzobispo Fernando Arias de Ugarte autorizó que los doctrineros administrasen los sacramentos a los feligreses blancos y los trabajadores negros, mulatos y mestizos de las estancias, trapiches y obrajes cercanos a los pueblos de indios. La orden cobijaba a las personas que no tenían casa en las ciudades y villas principales, “ansi los ricos como los pobres”; estos quedaban obligados a declarar “ante los dichos curas doctrineros los diezmos que debieren, [...] y asimesmo las primisias”²⁵⁴. Con tal medida se trataba de proveer de servicios espirituales a los colonos, descendientes de españoles, que se habían asentado con sus familias en las afueras de las tierras indias.

La consecuencia de tal medida fue que cada domingo en misa y días de fiestas se reunían los blancos y mestizos junto a los indios en el centro nucleado del pueblo. En este sentido estaba la declaración, en 1657, del doctrinero de Labateca, Francisco Fernández de León, afirmando que había “creçido la devoçión en aquel pueblo entre los yndios y sus veçinos”. No obstante, ello no dejaba de suscitar dificultades en cuanto al orden social. Por ejemplo, los caciques y capitanes se quejaron catorce años después, por medio del protector de naturales, que en aquel pueblo se habían recogido “algunos españoles y mestisos, teniendo casas y bibiendas como si fuesen naturales del”; estos iban a misa dominical y festividades, quedándose hasta seis días. Según los indios, tal situación les generaba inquietudes y los ponía mal con su cura doctrinero, de lo que habían resultado “pleitos graves”. Por tal motivo solicitaron al corregidor que si bien pudiesen ir a los

²⁵⁴ AGN. *Poblaciones de Santander*, SC. 46, 2, D. 5, f. 30 r. y v.

oficios religiosos, se les echara de los pueblos y no se consintiera que “ningún español ni mestiso” tuviese residencia allí, debiendo retirarse a sus lugares de asistencia²⁵⁵.

Los doctrineros aceptaron a tales “agregados” blancos y mestizos en los pueblos de indios en la medida que representaron un aumento en sus ingresos. De acuerdo al Informe de 1758 del cabildo de Pamplona al corregidor de Tunja, José Ignacio Guerra, los curas de la provincia se beneficiaban de los aportes que pagaba cada cabeza de familia, cercano a un peso de nueve reales. Este aporte o “camarico” podía variar según la “piedad” de los curas. En el documento se afirmaba también que no había pueblo de naturales que no tuviese agregación de españoles, de modo que al estipendio que se pagaba de las demoras se sumaban las contribuciones del vecindario por razón de camarico. Por tal motivo no había “estipendio cabal”, pues los agregados suplían con emolumentos a la “congrua” sustentación del cura²⁵⁶.

3.3.1. La cofradía como espacio de mestizaje y diferenciación. Según María Lucía de Sotomayor, la creación de cofradías en los pueblos de indios fue, por un lado, una estrategia de dominación ideológica, y de otro, una vía para financiar la evangelización. Fue así como la Corona consintió el papel de ciertos líderes naturales en el manejo de las cofradías, posibilitando que los pueblos de indios se reestructuraran socialmente. Entonces la sociedad naciente acogió elementos formales de la sociedad dominante, dotándoles de nuevos sentidos, ya fuera para reforzar valores, ya para crear nuevas configuraciones a partir de la experiencia inmediata. Por ello las cofradías tuvieron dos aspectos: primeramente, ayudaron a resignificar poderes tradicionales, la búsqueda de lo tradicional y la autonomía organizativa; en segunda instancia, las referencias a nuevos actores como los curas, los vecinos y todo el andamiaje político hegemónico. Según la autora, los

²⁵⁵ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 3, D. 1, f. 123 r. *Miscelanea*, SC. 39, 112, D. 20, f. 163 r.

²⁵⁶ GUERRERO, Amado Antonio y GUTIERREZ RAMOS, Jairo. *Op. Cit.*, p. 26-27

cambios que experimentaron estas organizaciones se debieron a procesos internos y la presión de la sociedad mestiza que se estaba formando. En conclusión, las cofradías fueron instituciones culturalmente mestizas que coadyuvaron en la incorporación de los indios en la sociedad indiana²⁵⁷.

En este sentido las cofradías fortalecieron la jerarquización social al interior de los pueblos. Según Carmen Adriana Ferreira Esparza, el cabildo de las cofradías, aparentemente, tuvo un sistema de elecciones no controlado directamente por el poder español. Ello le habría dado a cada cofrade la posibilidad de aumentar su estatus y prestigio social. Así, ciertos sectores indios tradicionales habrían podido acrecentar su poder en el escenario local, acentuando la diferenciación social. Entre los cargos más importantes figuraban el de mayordomo, tesorero, alférez y sacristán. Cada uno de estos cargos estaba asignados a indios, españoles y forasteros. Estos eran quienes ponían en marcha las actividades de la cofradía, los ejercicios espirituales que tenían lugar en un determinado día de la semana, la organización de la procesión anual, la fiesta patronal, la recolección de limosnas y anualidades, y la asistencia de enfermos, moribundos y difuntos. Para ser parte de la organización se debía corregir la mala vida, dejar los vicios de borrachera, hayo, tabaco y las supersticiones, asistir a misa los domingos y días de fiesta, rezar el rosario todos los días, pagar las cuotas asignadas, entre otras obligaciones²⁵⁸.

Las cofradías en la jurisdicción de Pamplona, nacieron a partir de las fiestas patronales que crearon los curas doctrineros en la primera mitad del siglo XVII, en las cuales ya se advertía el nombramiento de mayordomos para que recogieran las contribuciones de los indios. Sin embargo, en la documentación examinada no es

²⁵⁷ SOTOMAYOR, María Lucía. *Op. Cit.*, p. 184-188

²⁵⁸ FERREIRA ESPARZA, Carmen Adriana. Nuestra señora de las Angustias del pueblo de indios de Labateca: la doble cara de la cofradía colonial. En: *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*. 2001, no. 6, p. 465. SOTOMAYOR, María Lucía. Organización socio-política de las cofradías. En: *Revista colombiana de antropología*. 1992, vol. 29, p. 162.

sino hasta la segunda mitad del siglo XVIII que van a aparecer profusamente. Desde luego, las referencias dejan entrever procesos que había iniciado anteriormente, como la adquisición de bienes y rentas, especialmente, la posesión de empresas agropecuarias. Efectivamente, muchas de las contribuciones de sus miembros –que permitían su formación, sostenimiento y crecimiento– eran propiedades rurales, animales, e inclusive trabajo. Así, era bastante común que se diera una organización colectiva del trabajo agrícola y ganadero, así como la comercialización de lo producido con el propósito de incrementar las ganancias de la institución²⁵⁹.

Un caso puede ser el de la Cofradía de Nuestras Señora de las Angustias de Labateca, la cual al parecer fue fundada por los caciques en 1633, siendo aprobada por el Arzobispo Bernardino de Almanza. En los primeros años se estableció una cuota de seis reales para el ingreso de los indios, ocho para los forasteros y dos pesos para los españoles. Veinte y cuatro años después, el clérigo Francisco Fernández de León manifestaba que había una significativa veneración del “quadro milagroso” de la Virgen y se hacía una labranza de maíz de la que se había llegado a coger unas sesenta anegas, lo cual habría servido para la compra de algún ornamento de la iglesia²⁶⁰. Ya entre 1732 y 1734 la cofradía realizó los primeros censos, por cuyos ingresos se habría realizado reparaciones al templo doctrinero. Para mediado del siglo XVIII la institución había crecido en prestigio; por ello en los años 1752 y 1753 ingresaron 33 personas, entre los que figuraban algunos religiosos de la Compañía de Jesús, y algunos vecinos de Tunja y Santa fe²⁶¹. Al momento de la visita de Moreno y Escandón, los indios principales declararon:

“mantienen tres cofradías de Nuestro Señor, María Santísima, y las Animas; que tienen sus hatos, que excederá de cien cabezas, y el de Nuestra Señora doscientas, y treinta; y no obstante satisfacen para cada una los casados dos

²⁵⁹ FERREIRA ESPARZA, Carmen Adriana. *Op. Cit.*, p. 467, 469-470

²⁶⁰ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 3, D. 1, f. 123 r., 125 v.

²⁶¹ FERREIRA ESPARZA, Carmen Adriana. *Op. Cit.*, p. 462, 468

reales al año, y los solteros y solteras la mitad; y se nombran para sus festividades Alferезes en número de quatro o seis de los quales cada uno, si es de la Virgen paga ocho pesos, y si de el Señor o las Animas veinte reales de la última y cinco pesos por la primera; y para semana santa una libra de cera cada capitán; [...] que todo el pueblo trabaja en una sementera de maíz, cuyo producto se remite a Pamplona al prioste blanco, que cada año lo recibe, e ignoran si se invierte en culto de Nuestra Señora de las Angustias que se venera en este pueblo, y en cuio obsequio se cultiva dicha sementera; y el mismo toma las quantas, y corre con el hato de los yndios”²⁶².

Por su parte, los capitanes y alcaldes de Arboledas afirmaban en 1778 solemnizar tres fiestas –la del Señor, la Virgen y las Animas–, satisfaciendo seis pesos para cada una y dos reales para las cofradías que las organizaban. En Chopo, dijeron también mantener las tres cofradías, dos de ellas con hatos. Allí los casados contribuían para su sostenimiento con dos reales por año y los solteros con uno; en dos de las festividades daban doce pesos y en otra dieciséis. Similar era en Cúcuta en cuanto a las anualidades, agregándose que los alféreces nombrados para cada celebración daban cinco pesos; en este pueblo la cofradía de Nuestra Señora de Chiquinquirá tenía cerca de doscientas nueve cabezas de ganado, la de las Ánimas siete y la del Señor ocho²⁶³. Una situación singular en la provincia parece haberse dado en el pueblo de Chinácota, el cual contó con cinco de estas instituciones religiosas –no teniendo clara sus causas–. Allí los indios declararon:

“que mantienen cinco cofradías de *nuestro* amo, la Virgen *nuestra Señora*, las ánimas, San Juan, y Cristo Crucificado, para las que satisfacen dos *reales* para cada una los casados, y los solteros, y solteras uno de modo que aquellos, contribuen diez *reales* por año, y estos cinco y que para sus festividades se nombran priostes, y alfereses quienes para cada fiesta contribuen doze *reales* en dinero, media libra de cera, media de incienso, y

²⁶² AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 4, D. 11, f. 985 v.-986 r.

²⁶³ AGN. *Resguardos de Santander*, SC. 53, 1, D. 1, f. 14 v.-15 r., 10 v., 2 r.

cebo necesario, con más un real los casados y medio los solteros para monumento; que el *hato* de las ánimas tiene treinta y siete reses; que también tiene *hato* la cofradía del Señor, la de la Virgen y *San Juan*; que ignoran el número de su ganado por que corre al cuidado del cura doctor don Antonio Romualdo Villamisar que nombra vaqueros y les toma la cuenta”²⁶⁴.

Parece haberse dado una diferenciación entre las mismas cofradías en lo respectivo a las anualidades de sus integrantes indios. En este sentido, el teniente y capitanes de Silos afirmaron que para la cofradía del Señor satisfacían cuatro reales los casados y dos los solteros, en tanto que para las de María Santísima y las Benditas Ánimas pagaban dos reales los desposados y uno los célibes. Para las fiestas se nombraban cuatro o seis sacerdotes que contribuían con cera y cebo. Cada una de estas organizaciones con sus hatos: “la primera con ciento y cincuenta reses; la segunda con trescientas siete, y la última por estarse *ahora* principiando con treinta, fuera de que siembran de comunidad para su aumento”²⁶⁵.

Por otro lado, lo que se deja entrever en los legajos es que los agregados blancos y mestizos fueron ganando importancia en los pueblos de indios, y especialmente, al interior de las Cofradías en la segunda mitad del siglo XVIII. Por ejemplo, para 1770, los “vecinos feligreses” del pueblo de Carcasí dieron poder a José Casimiro Castellanos para que los representara en:

“el derecho que les asiste de haber redificado a su consta la *santa* yglesia de este pueblo, y el que ellos mantienen la lanpara y luminación a *Nuestro* amo y Señor que sea alabado, y las otras tres cofradías de la Santísima Virxen y *San Juan de Sagaum* [sic] y animas, y que también están obligados a pagar y en efecto el peso de a nueve rreales anualmente para la congrua sustentación de los curas que *han* sido y están prontos a practicar lo mismo con los que adelante fueren; y que a su costa y de sus mayores y padres y abuelos se *han* hecho los ornamentos y más cosas nesesarias para el Divino

²⁶⁴ *Ibíd.*, f. 23 r. y v.

²⁶⁵ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 4, D. 11, f. 945 r.

culto y selebración de los oficios Divinos; y que un *hacto* [sic] de ganado mayor que se *halla* en tierras propias, de balor de tresientos y ochenta y cinco pesos; asimismo fue puesta y adelantado con las reses qual presente *hai* las *han* dado los espresados y sus antepasados, y para gastos y aumento de dicha *santa yglecía* [...] y por todo el corto número de yndios que *hai* en este lugar y los más ynútiles [...] para efecto de pedir el que este lugar se erixa en parroquia”²⁶⁶.

De modo similar, un agregado de Arboledas afirmó al año siguiente que, “por ser tan corto el número de los naturales”, los vecinos ayudaban a sufragar para la mantención de padre cura y de la iglesia: los que participaban en la cofradía Almas del Purgatorio había aportado unos cien pesos y algunas, y los de Nuestro Amo Sacramentado pusieron a su disposición un hato de ganado vacuno²⁶⁷.

Sea como fuere la visita del fiscal de la Audiencia Moreno y Escandón perjudicó enormemente a los indios, pues en algunos casos se propuso la venta de los ganados de las Cofradía –sumado al remate de sus otrora resguardos, y el concepto de que dejaran los ornamentos que habían adquiridos para las respectivas iglesias por considerárseles viejos y de poco valor–. Por ejemplo, para Arboledas se procedió a nombrar “sujetos peritos” para el reconocimiento del ganado que se mantenía en los “resguardos pertenecientes a las cofradías”, examinando las condiciones en que se hallaban para su transporte a Cúcuta. Una vez presentados los libros de cuentas por parte de los mayordomos, Santiago Saravia, juez nombrado para el avalúo del ganado, conceptuó que del traslado de este “no sólo padecería ruina e mortandad, sino también no podría salir ninguno por lo áspero y dilatado transito”; por tal motivo, recomendó su venta “en el mejor precio”. En Chopo también avaluaron para la venta unas 62 bestias en cinco reales “cada caveza chico con grande”, afirmando que el ganado estaba “flaco” y “maltratado”²⁶⁸.

²⁶⁶ AGN. *Resguardos de Santander*, SC. 53, 3, D. 14, f. 482 r. y v.

²⁶⁷ *Ibíd.*, f. 489 v.-490 v.

²⁶⁸ AGN. *Resguardos de Santander*, SC. 53, 1, D. 1, f. 38 v.-39 v., 69 v.-70 v., 41 v.-42 r., 42 v.

La visita también le dio a los blancos y mestizos la posibilidad de manipular a su antojo los inventarios y avalúos de los demás bienes de los indios en las Cofradías. Así, en Servitá, se nombró por comisionados a Vicente Xavier Calderón y a Pedro Josef Angarita, vecinos de las Parroquias de Cerrito y Gallinazo, quienes por su “inteligencia y práctico conocimiento en la materia” debían procurar el mayor “alivio” de los indios hasta su traslado a Tequia, “facilitándoles los medios más oportunos para ella”²⁶⁹. Esto, y todo lo anterior, evidenciaban un completo resquebrajamiento del modelo de evangelización de los pueblos de indios, es decir, de una “república de naturales” separada de una “república de españoles”.

3.4. CONCLUSIONES PRELIMINARES

La cazería de cualquier signo de prácticas mágicas entre los indios fue constante durante todo el periodo de dominación española. Pese a que las autoridades regias y eclesiásticas persiguieron con ahínco las tradiciones prehispánicas, algunas situaciones –como las dificultades en el aprendizaje de la lengua española y la estructura discursiva del método catequético– condujeron a que la conversión de los naturales al cristianismo católico fuese formal, una adaptación al nuevo contexto cultural. Ellos pronto aprendieron a manipular el discurso del proceso evangelizador. Por ello en 1602 en algunos pueblos se hablaba de “juntas” y “borracheras” pero sin hablar con el demonio; también se aprecia la asociación de la embriaguez con algunas fiestas oficiales católicas, especialmente las de los santos. Así, el resultado fue una especie de sincretismo de prácticas, actitudes y normas contravenidas –o asimiladas de formas laxa–. Por tal motivo, cuando pululaban las tensiones entre los indios en asuntos de la vida cotidiana reaparecían estas prácticas mágico-religiosas, producto de reacomodaciones de la realidad social.

Por otro lado, para 1602 parecen haber existidos varios modelos de organización

²⁶⁹ AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 3, D. 16, f. 935 r.

espacial del escenario donde se realizaba el adoctrinamiento católico: el pueblo de indios. A partir de 1623 prevaleció el modelo de asentamiento nucleado alrededor de la capilla doctrinera. Con todo, la política de la Audiencia de congregar indios en pueblos no eliminó de facto la resistencia de los encomenderos y los propios naturales de vivir en “policía” cristiana, recibiendo la doctrina y la administración de los sacramentos. Si los indígenas mostraron alguna predisposición favorable a la evangelización fue en parte porque los liberaba de las cargas laborales que les impusieron los encomenderos, hacendados, estancieros, mineros, etc. No obstante, la enseñanza religiosa cargó con otras exacciones económicas a los indios, fueran estas cobradas personalmente por curas o diezmeros, en trabajo, productos o dinero. Con todo, el modelo del pueblo de indios triunfó en cuanto a la imposición de la edificación de la iglesia local como elemento urbanístico en torno al cual giraba la vida social de los indios. Así, las comunidades entretejieron vínculos familiares, afectivos y simbólicos en torno a los templos doctrineros.

Ahora bien, justo el año que finalizó la congregación de indios en los pueblos que perduraron hasta finales del siglo XVIII comenzó a resquebrajarse el modelo de evangelización basado en la “república de naturales”. El Arzobispo Fernando Arias de Ugarte autorizó que los doctrineros administrasen los sacramentos a blancos, mestizos, negros y mulatos asentados en las cercanías de los pueblos de indios. Así, el pueblo de indios se convirtió en un espacio de mestizaje en el cual se reunían los naturales y agregados los domingos y días de fiestas, planteando dificultades en cuanto orden social (esto desde luego, se relaciona con los problemas que condujeron posteriormente a la posesión, despojo, arrendamiento y remate de las tierras de resguardos). La influencia de blancos y mestizos –que asistían a los ritos sacramentales y las festividades– se expresó en la participación activa en las cofradías con la adquisición de ornamentos para los templos doctrineros, el pago de las anualidades y el sostenimiento de sus empresas agropecuarias. Todas estas circunstancias socio-religiosas (sumado al declive demográfico de la población india y el usufructo de facto de los resguardos) fueron esgrimidas como motivos para la transformación de los pueblos de indios en parroquias.

4. CONCLUSIONES

La extinción de los pueblos de indios no se puede explicar únicamente en relación a factores demográficos y socioeconómicos, pues también intervino en el proceso una importante mutación socio-religiosa. Así, se produjeron una serie de cambios sucesivos en cada uno de estos estratos de la realidad, pero sincrónicos entre uno y otro nivel, tales como: declive de la población india y afectación de las estructuras demográficas de los pueblos; transición del régimen laboral de la encomienda a dos formas de mita –conducciones a las minas y conciertos agrarios–, así como acceso y expropiación paulatina de las tierras de resguardo por parte de blancos y mestizos; imposición de un modelo de evangelización a los indios de tipo catequético –en el que prevalecía la aculturación y los preceptos tridentinos–, que luego fue extendido a los agregados que residían en los alrededores de los pueblos; estos últimos ganaron peso social lentamente.

Debe señalarse que al iniciar esta investigación se había formulados otras hipótesis:

- La extinción de los pueblos de indios a finales del siglo XVIII se explica en función los síntomas de descomposición que presentaron en el transcurso de los siglos XVII y XVIII (las nuevas exacciones a la fuerza laboral de los nativos, la problemática de las tierras de resguardo, el declive demográfico)
- El mestizaje generó desintegración en los pueblos de indios en la medida que el mestizo se hallaba fuera de la dicotomía social predominante (español-indio), y en ese sentido, fuera del orden establecido.
- Los cambios en las formas de exacción económica permitieron una transformación del tributo original (propio de la encomienda y posteriormente percibido por la Corona) en formas salariales de acceso a la fuerza de trabajo indígena. Pese a los cambios, estas formas salariales de trabajo conservaron ciertos rasgos forzosos en las relaciones entre los indios y demás agentes sociales.

- La problemática de la tierra estuvo asociada a la recomposición del tejido social propiciado por el mestizaje, de modo que la población no indígena buscaba lograr un reconocimiento social y legitimar la posesión de facto que tenía sobre la tierra (mediante apropiaciones, arrendamientos, etc.).
- La agregación de los mestizos a los pueblos condujo a una continuidad en la catequesis católica (que originalmente se dirigía a los indios), bajo los preceptos contrarreformistas del Concilio de Trento (reafirmación del credo, los sacramentos, la tradición apostólica, la noción de purgatorio, la veneración de los santos y la Virgen María, así como medidas disciplinarias para el clero).
- La aculturación e imposición coacciones externas –disciplinarias– que operaron mediante el arraigamiento de devociones y prácticas, las cuales posibilitaron la conservación del orden socio-religioso que se había instaurado con la evangelización de los indígenas. De allí la importancia de las cofradías.

No obstante, en el transcurso de la consulta, registro de la información y síntesis, hubo necesidad de reevaluarlas completamente. Algunas fueron abandonadas del todo. En la etapa de escritura del presente trabajo las hipótesis fueron redefinidas en la siguiente forma:

- El cambio demográfico afectó de manera desigual a los asentamientos indios, pues las magnitudes evidencian diferencias de ritmos entre los escenarios locales, pese a que el panorama era general a toda la provincia y el Nuevo Reino de Granada (desaparición de numerosas comunidades indias a raíz de condiciones de la conquista, las enfermedades y los regímenes de trabajo forzados). La comparación de las curvas locales permite sugerir cuatro subregiones en la Provincia: pueblo de Cúcuta, pueblos circunvecinos a la ciudad de Pamplona, Reales de Minas, pueblos del sur de la Provincia.
- Hubo desequilibrios periódicos (posibles enfermedades, crisis alimenticias, momentos neurálgicos de intensificación del trabajo, entre otros) que

afectaron a todos los asentamientos indios en tiempos diferentes, y que se vislumbran al observar las pirámides de población que permiten elaborar los recuentos. Paralelamente, la población masculina que debía cumplir con la obligación del tributo perdió importancia demográfica, mientras que ganaron peso social cuantitativo las mujeres solteras (al tener más hijos que las parejas indias).

- Se produjo una progresiva privatización del aprovechamiento de la fuerza de trabajo indígena. Si bien en una primera etapa la Corona intentó restringir la institución de la encomienda, el resultado de las políticas fue que se dio el acceso de la fuerza laboral nativa a otros agentes sociales (mineros, estancieros, hacendados). La exigencia del tributo coadyuvó a que los indios se desplazaran a múltiples parajes para reunir las cuotas de las demoras, generando el problema del ausentismo.
- También hubo una creciente y múltiple privatización de la tierra como factor de producción; los blancos y mestizos pudieron acceder y expropiar paulatinamente las tierras de las comunidades indias estableciendo estancias y haciendas en las afueras de los resguardos, poseyendo de hecho, despojando y arrendando partes de aquellos en el transcurso de la segunda mitad del siglo XVII hasta inicios del XIX.
- En el contexto del adoctrinamiento religioso, los indios aprendieron a adaptarse al nuevo contexto cultural, o si quiere, a manipular el discurso del proceso evangelizador; afirmando no tener ídolos ni realizar ceremonias. Sólo persistirá la embriaguez, la cual pronto fue disociada de las antiguas “juntas” o “borracheras”, y relacionadas con las fiestas católicas.
- Hubo varios modelos de organización espacial de los pueblos de indios, pero prevaleció el que conduciría a implantar una doctrina “suficiente” todos los meses del año. Sólo después de 1623 la iglesia ocupó, de manera efectiva, un lugar vital trascendental en los pueblos a donde se congregaron diferentes parcialidades. Aunque significó un avance significativo en el

adoctrinamiento religioso, no eliminó completamente las dificultades para la enseñanza religiosa y la administración de los sacramentos.

- El modelo original de adoctrinamiento orientado exclusivamente a los indios (como “república de naturales”) fue modificado con la presencia de agregados blancos y mestizos. Esto condujo a su resquebrajamiento, pues estos individuos comenzaron a ganar protagonismo en la vida religiosa pueblerina. La importancia que ganaron los agregados en los pueblos de indios se debe, en parte, al rol que desempeñaron las cofradías.

Los hallazgos señalan el impacto de duros regímenes de trabajo y enfermedades como los factores más importantes del declive demográfico. Uno y otro factor se hallan profundamente vinculados en todas las referencias documentales encontradas. De allí se concluyó que debieron haberse producido brotes epidémicos generalizados en entornos locales. El contexto general de esta situación fue la desaparición de numerosas parcialidades en el transcurso del siglo XVII al XVIII, afectando en diversos ritmos e intensidades a los pueblos de la provincia. Las pirámides de población que se pudieron elaborar sugieren desequilibrios locales frecuentes, a modo de crisis alimenticias, epidemias, o época de explotación laboral intensivas. Esto fue sincrónico con el aumento de la cantidad de núcleos familiares monoparentales maternos (madres solitarias y viudas), de lo cual se dedujo que los rigores de los regímenes de trabajo y vida sofocaron más las pautas reproductivas de los hombres que de las mujeres. Así, fue haciéndose más común que las mujeres se reprodujesen con indios foráneos, blancos o mestizos y no tanto con los indios locales.

En la Provincia de Pamplona hasta el segundo cuarto de siglo XVII siguieron funcionando los “servicios personales” como modo de pago de las “demoras”. Las cargas laborales aumentaron como consecuencia del declive demográfico, contrastando con las exiguas y dudosas pagas que recibían los indios. Fueron bastante frecuentes los castigos y los malos tratos bajo este régimen, lo cual se relacionaba con las enfermedades físicas y socio-psicológicas que debieron sufrir

los indios. La organización del trabajo bajo las formas del concierto agrario y las conducciones a las minas no suprimió tales tensiones socio-laborales, y por el contrario, lesionaron significativamente la cohesión social de las comunidades indias. Paralelo a esto se gestó una mutación en el tributo, pues pasó de ser percibido por los encomenderos a la Corona, de los servicios personales al dinero. Así, los indios tuvieron considerables dificultades para obtener las cuotas tributarias y convertir su producción en dinero, generando ausentismo o desplazamiento a otros lugares para reunir las demoras. Todas estas situaciones fueron simultáneas con el establecimiento de estancias y haciendas en las afueras de los resguardos, la posesión, el despojo y arrendamiento de pedazos de sus tierras; estas circunstancias generaron múltiples tensiones entre los indios y los “vecinos” “agregados”.

En materia del adoctrinamiento religioso se resaltó como los indios aprendieron a manipular el discurso evangelizador, lo que hacía que el cristianismo católico impuesto fuese formal, una adaptación al nuevo contexto cultural. Así, parece ser que no hubo una auténtica interiorización del mensaje cristiano, sino más bien la implantación de nuevas tradiciones y visiones de lo sagrado, expresadas en prácticas y ritos católicos. La evangelización operó como proceso de aculturación e imposición de los preceptos tridentinos. Aunque existieron varios modelos de organización espacial del escenario donde se realizaba el adoctrinamiento, a partir de 1623 prevaleció el modelo de asentamiento nucleado alrededor de la capilla doctrinera. En este sentido, la cristianización triunfó al hacer que la vida social de los indios girara alrededor de esta edificación, con la cual las comunidades entretejieron vínculos afectivos y simbólicos. La predisposición favorable que mostraron algunos indios a la evangelización se explica en razón de que los liberaba parcialmente de las cargas laborales que les impusieron los encomenderos, hacendados, estancieros, etc.; no obstante, también los cargó con otras exacciones económicas, como las primicias y diezmos. A raíz del permiso arzobispal que permitió a los blancos y mestizos circunvecinos recibir los sacramentos en las iglesias doctrineras, los pueblos de indios se convirtieron en espacios de mestizaje

en los cuales se reunían los naturales y agregados los domingos y días de fiestas. Estos agregados participaron activamente en las cofradías y ganaron influencia social.

Sea como fuere, debe resaltarse que los años de 1623 y 1778 se hallan profundamente relacionados. Si bien los puntos álgidos de las tensiones –por la extinción de los pueblos y el traslado de la exigua población india de uno a otros– sucedieron en la última fecha, fue en el primer año mencionado en el cual tuvieron su génesis. Puede afirmarse que a partir de la segunda década del siglo XVII se legitima en cierta medida una suerte de cambio o sustitución social que desangró lentamente a los pueblos de indios. Mientras ciertos contingentes de indios eran obligados a salir de sus pueblos para ir a las minas, estancias y haciendas circunvecinas, los blancos y mestizos se agregaban con permiso arzobispal en aquellos poblados para recibir los servicios espirituales. Mientras los indios debían enfrentar litigios jurídicos para defender sus tierras de resguardos de despojadores y arrendatarios, los agregados capitalizaban influencia y participaban planamente de las actividades religiosas que organizaban las cofradías. Todo ello, desde luego, en un contexto de creciente mestizaje.

En resumen, los naturales no solo eran explotados, sino que eran cada vez más marginados aún dentro de sus propios pueblos, los cuales se llenaban de población agregada. Ello explica, parcialmente, porque las indígenas procuraban tener hijos no indios (por lo tanto, no sujetos al tributo ni a los regímenes de trabajo que tal condición implicaba). Se abandonó el ideario de Las Casas de defensa de los indios. Esto fue paralelo con el cambio de destinatario del proceso evangelizador: de los indios a los mestizos. Por el contrario, parece ser que la metodología de catequesis religiosa continuó sin muchos cambios. Este fue, en definitiva, el contexto del fin de los pueblos de indios y el inicio de las parroquias de blancos y mestizos en los albores del proceso de Independencia.

BIBLIOGRAFÍA

- AGN. Sección Colonia. *Caciques e indios* [manuscritos] (SC. 8), 32, 47, 54, 72
———. ————. *Juicios criminales* [manuscritos] (SC. 19), 41
———. ————. *Miscelanea* [manuscritos] (SC. 39), 112
———. ————. *Poblaciones de Santander* [manuscritos] (SC. 46), 2
———. ————. *Real Audiencia Cundinamarca* [manuscritos] (SC. 50), 1
———. ————. *Resguardos de Santander* [manuscritos] (SC. 53), 1, 3
———. ————. *Tributos* [manuscritos] (SC. 60), 3, 13, 16, 17, 19
———. ————. *Visitas de Boyacá* [manuscritos] (SC. 62), 3, 6, 9, 17
———. ————. *Visitas de Santander* [manuscritos] (SC. 62), 1, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 11
———. ————. *Visitas de Tolima* [manuscritos] (SC. 62), 2
———. Sección Mapas y Planos. *Mapoteca No. 4* [manuscritos] (SMP. 4)
- ARRETX, Carmen, MELLAFE, Rolando, SOMOZA, Jorge L. *Demografía histórica en América Latina: fuentes y métodos*. San José: Centro Latinoamericano de Demografía, 1983
- BONETT VÉLEZ, Diana. *Tierra y comunidad: un problema irresuelto. El caso del altiplano cundiboyacense (Virreinato de la Nueva Granada) 1750-1800*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia - Universidad de los Andes, 2002.
- BRAUDEL, Fernand. *Escritos sobre historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991
- BUENAHORA DURAN, Gonzalo. *La república de españoles y los pueblos indios del Macizo Colombiano: Almaguer en los siglos XVI, XVII, XVIII*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1997. (Tesis Maestría en Historia)
- BURFORD DE BUCHANAN, Jeanne Mavis. *Pueblo, encomienda y resguardo en Facatativa 1538-1852*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1980. (Tesis

pregrado en Historia)

CARDOSO, Ciro y PÉREZ BRIGNOLI, Héctor. *Los métodos de la historia: introducción a los problemas, métodos y técnicas de la historia demográfica, económica y social*. 5ª ed. Barcelona: Crítica, 1984

CARMAGNANI, Marcello. *El regreso de los dioses: el proceso de reconstrucción de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988

CASANOVA, Julián. *La historia social y los historiadores*. Barcelona: Crítica, 2003

CEBALLOS GÓMEZ, Diana Luz. *Hechicería, brujería e Inquisición en el Nuevo Reino de Granada: un duelo de imaginarios*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1995

CHAUNU, Pierre. *Historia cuantitativa, historia serial*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999

CHAVES DE BONILLA, Josefina. Informe del visitador real don Andrés Berdugo y Oquendo sobre el estado social y económico de la población indígena, blanca y mestiza de las provincias de Tunja y Vélez a mediados del siglo XVIII. En: *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*. 1963, no. 1, p. 131-196

COLMENARES, Germán. *Encomienda y población en la Provincia de Pamplona (1549-1650)*. Bogotá: Universidad de Los Andes, 1969

———. *Fuentes coloniales para la historia del trabajo en Colombia*. Bogotá: Universidad de los Andes, 1968

———. *Historia económica y social de Colombia: 1537-1719*. Bogotá: La Carreta, 1978

———. *La Provincia de Tunja en el Nuevo Reino de Granada: ensayo de historia social (1539-1800)*. Bogotá: Tercer Mundo, 1997

———. *Relaciones e informes de los gobernantes de la Nueva Granada*. 3 volúmenes. Bogotá: Banco Popular, 1989.

COOK, Sherburne F. y BORAH, Woodrow. *Ensayos sobre historia de la población: México y el Caribe*. México: Siglo XXI, 1977. 2 tomos

- CORCUERA DE MANCERA, Sonia. *El fraile, el indio y el pulque: evangelización y embriaguez en la Nueva España (1523-1548)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991
- COROMINAS, Joan y PASCUAL, Jose A. *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Madrid: Gredos, 1980, Tomo 2
- CORRADINE, Alberto. Urbanismo español en Colombia: los pueblos de indios. En: GUTIÉRREZ, Ramón. *Pueblos de indios: otro urbanismo en la región andina*. Quito: Abya-Yala, 1993, p. 157-178.
- CUEVAS ARENAS, Héctor Manuel. *La republica de indios: un acercamiento a las encomiendas, mitas, pueblos de indios y relaciones interestamentales de en Cali. Siglo XVII*. Cali; Archivo Histórico de Cali, 2005
- DELUMEAU, Jean. *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII): una ciudad sitiada*. México: Taurus, 2012
- ECHEVERRI BURBANO, David Fernando. *Usaquén del poblado indígena al desarraigo. Políticas de agregaciones de pueblos de indios en el siglo XVIII un estudio de caso*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2006. (Tesis pregrado en Historia)
- FAJARDO, Darío. *El régimen de la encomienda en la Provincia de Vélez (población indígena y economía)*. Bogotá: Universidad de Los Andes, 1969
- FERREIRA ESPARZA, Carmen Adriana. Nuestra señora de las Angustias del pueblo de indios de Labateca: la doble cara de la cofradía colonial. En: *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*. 2001, no. 6, p. 446-474.
- FOUCAULT, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa, 2011
- FRIEDE, Juan. Algunas consideraciones sobre la evolución demográfica en la Provincia de Tunja. En: *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*. 1965, no. 3, p. 5-19
- . De la encomienda indiana a la propiedad territorial y su influencia sobre el mestizaje. En: *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*. 1969, no. 4, p. 35-61

- . *Los Chibchas bajo la dominación española*. Bogotá: La Carreta, 1974
- . *Los Quimbayas bajo la dominación española: estudio documental (1539-1810)*. Bogotá: Banco de la República, 1963
- FRIEDEMANN, Nina. *Tierra, tradición y poder en Colombia: enfoques antropológicos*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1976.
- GAMBOA, Jorge Augusto. *Fuentes coloniales para la historia colonial pamplonesa*. Pamplona: Universidad de Pamplona, 1999.
- GARCÍA RINCÓN, Leonardo Fabián. *El proyecto regio de la evangelización en la Provincia de Pamplona: los pueblos de Silos y Labateca (1570-1623)*. Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander, 2009. (Tesis pregrado en Historia)
- . Interrogatorios de las visitas de 1602, 1623, 1641 y 1657 a la Provincia de Pamplona. En: *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*. Julio-diciembre 2017, vol. 22, no. 2, p. 261-277
- GONZÁLEZ P. Álvaro. Encomiendas, encomenderos e indígenas tributarios del Nuevo Reino de Granada en la primera mitad del Siglo XVII. En: *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*. 1964, no. 2, p. 410-530
- GRUZINSKI, Serge. *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglo XVI-XVIII*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991
- GUERRERO, Amado Antonio y GUTIERREZ RAMOS, Jairo. *Gobierno y administración en las provincias de Santander: fuentes coloniales para su estudio*. Bucaramanga: Universidad Industrial Santander, 1992
- GUTIERREZ DE PINEDA, Virginia y PINEDA GIRALDO, Roberto. *Miscegenación y cultura en la Colombia colonial: 1750-1810*. Bogotá: Universidad de Los Andes – COLCIENCIAS, 1999. 2 Tomos
- GUTIERREZ RAMOS, Jairo. Poblamiento colonial de la actual provincia de García Rovira, antigua jurisdicción de la ciudad de Pamplona. En: *Poblamiento regional, etnohistoria y etnografía en Pamplona: Simposio de historia regional “Pamplona 445*

- años” (1: 3-6, noviembre; Pamplona). Memoria arbitrada. Cúcuta: Alcaldía de Pamplona, 1994, p. 51-79
- HERRERA ÁNGEL, Marta. Los pueblos que no eran pueblos. En: *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*. 1996-1997-1998, vol. 2, 3 y 4, p. 15-45
- . *Ordenar para controlar: ordenamiento espacial y control político en las Llanuras del Caribe y en los Andes centrales neogranadino. Siglo XVIII*. Bogotá: Academia Colombiana de Historia – Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2002
- . *Poder local, población y ordenamiento territorial en la Nueva Granada – siglo XVIII–*. Bogotá: Archivo General de la Nación, 1996
- JARAMILLO URIBE, Jaime. *Ensayos de Historia Social. Tomo I: La sociedad neogranadina*. Bogotá: Tercer Mundo, 1989
- KONETZKE, Richard. *América latina II. La época colonial*. México: Siglo XXI, 1972. (Historia Universal Siglo XXI. Volumen 22)
- LÓPEZ RODRÍGUEZ, Mercedes. *Tiempos para rezar y tiempos para trabajar: la cristianización de las comunidades muisca coloniales durante el siglo XVI (1550-1600)*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2001
- MARÍN TAMAYO, John Jairo. *La construcción de una identidad en los indígenas del Nuevo Reino de Granada: la producción del catecismo de fray Luis Zapata de Cárdenas (1576)*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2008
- MARTÍNEZ GARNICA, Armando. *El régimen del resguardo en Santander*. Bucaramanga: Gobernación de Santander, 1993
- MAYORGA GARCÍA, Fernando. Los indígenas en el periodo hispánico: las “visitas de la tierra”, una institución “proteccionista”. En: *Credencial Historia*, febrero de 2002, no. 146. Disponible online
- MORENO Y ESCANDÓN, Francisco Antonio. *Indios y mestizos en la Nueva Granada a finales del siglo XVIII*. Bogotá: Banco Popular, 1985.
- MÖRNER, Magnus. Las Comunidades de Indígenas y la Legislación Segregacionista en el Nuevo Reino de Granada. En: *Anuario Colombiano de*

Historia Social y de la Cultura. 1963, no. 1, p. 63-88

OTS CAPDEQUÍ, J. M., *El Estado español en las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982

OVIEDO, Basilio Vicente de. *Cualidades y riquezas del Nuevo Reino de Granada: Manuscrito del siglo XVIII*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1930.

PABÓN VILLAMIZAR, Silvano. Desarrollo poblacional de los valles de Cucutilla y Arboledas: de los pueblos de naturales a feligresados parroquiales. En: *Poblamiento regional, etnohistoria y etnografía en Pamplona: Simposio de historia regional "Pamplona 445 años"* (1: 3-6, noviembre; Pamplona). Memoria arbitrada. Cúcuta: Alcaldía de Pamplona, 1994, p. 80-112

———. La construcción de la empresa económica hispánica en Pamplona, siglo XVI. En: *Ensayos de historia regional*. Bucaramanga: Escuela de Historia UIS, 1995, p. 11-35

PLATA QUEZADA, William Elvis. Frailes y evangelización en el Nuevo Reino de Granada (s. XVI). Vicisitudes de un proceso conflictivo y no muy exitoso. En: *Colombia Franciscanum*. 1992, vol. 58, fasc. 165, p. 263-302

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario de la lengua española*. Madrid: RAE, 2014

REINA MENDOZA, Sandra. *Traza urbana y arquitectura de los pueblos de indios del altiplano cundiboyacense. Siglos XVI a XVIII: el caso de Bojacá, Sutatausa, Tausa y Cucaita*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008

RODRIGUEZ BAQUERO, Luis Enrique. *Encomienda y vida diaria entre los indios de Muzo (1550-1620)*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1995

ROJAS, Beatriz (ed.). *Obras selectas de Georges Duby*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999

SALCEDO, Jaime. Los pueblos de indios en el Nuevo Reino de Granada y Popayán. En: GUTIÉRREZ, Ramón. *Pueblos de indios: otro urbanismo en la región andina*. Quito: Abya-Yala, 1993, p. 179-203

SILVESTRE, Francisco. *Descripción del Reyno de Santa Fe de Bogotá (1798)*.

Panamá: Imprenta Nacional, 1927

SOTOMAYOR, María Lucía. *Cofradías, cacique y mayordomos: reconstrucción social y reorganización política en los pueblos de indios, siglo XVIII*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2008

———. Organización socio-política de las cofradías. En: *Revista colombiana de antropología*. 1992, vol. 29, p. 156-189.

SUAREZ FERNÁNDEZ, Luis. Análisis del testamento de Isabel la Católica. En: *Cuadernos de historia moderna*. 1992, no. 13, p. 81-89

SUESS, Pablo. *La conquista espiritual de la América española: 200 documentos - Siglos XVI*. Quito: Abya-Yala, 2002

TOVAR PINZÓN, Hermes, HERRERA ÁNGEL, Marta y RODRIGUEZ B., Luis Enrique. *Territorio, población y trabajo indígena: Provincia de Pamplona Siglo XVI*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánicas – Fondo Mixto para la Promoción de la Cultura y las Artes del Norte de Santander, 1998

TOVAR PINZÓN, Hermes, TOVAR, Camilo y TOVAR, Jorge (Comps.). *Convocatoria al poder del Número. Censos y Estadísticas de la Nueva Granada 1750-1830*. Bogotá: Archivo General de la Nación, 1994.

TOVAR PINZÓN, Hermes. *Hacienda colonial y formación social*. Barcelona: Sendai, 1988

———. Orígenes y características de los sistemas de terraje y arrendamiento en la sociedad colonial durante el siglo XVIII: el caso neogranadino. En: *Peones, conciertos y arrendamientos en América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1987.

TUÑÓN DE LARA, Manuel. *Metodología de la historia social de España*. 5ª ed. Madrid: Siglo XXI, 1984

VILLAMARÍN, Juan. *Encomenderos and Indians in the Formation of Colonial Society in the Sabana de Bogota, Colombia, 1537 to 1740*. 2 Volúmenes, Waltham: Brandeis University, 1972 (Tesis de doctorado en Antropología)

ZAVALA, Silvio. Orígenes coloniales del peonaje en México. En: *Peones, conciertos*

y arrendamientos en América Latina. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1987.

ANEXOS

Anexo A. Cantidad de tributarios, reservados, ausentes y gentes según las visitas, por parcialidades

| | | 1602 | | 1623 | | 1641- 1642 | | 1657 | | 1757 | | 1778 | | 1788- 1788 | |
|----|------------------------------------|------|-----|------|-----|---------------|-----|------|-----|------|-----|------|-----|---------------|-----|
| | | T | ARC | T | ARC | T | ARC | T | ARC | T | ARC | T | ARC | T | ARC |
| | Cúcuta | 8 | 12 | | | | | | | | | 73 | 191 | | |
| AR | Arboledas- Oroquema | 59 | 147 | 30 | 161 | 17 | 44 | | | | | 12 | 49 | 6 | 14 |
| | Sirabita o Cirabita- Chicagua | 26 | 52 | 22 | 68 | 6 | 20 | | | | | | | | |
| | Taqueroma o Queneroma-Sulia | 21 | 50 | 13 | 56 | 11 | 13 | | | | | | | | |
| | Arcabuzaso | 17 | 25 | 18 | 88 | 4 | 14 | | | | | | | | |
| | Guayabas | | | 18 | 62 | 6 | 15 | | | | | | | | |
| | Cáchira o Olatena | | | 16 | 55 | 20 | 32 | | | | | | | | |
| | Cáchira-Uneroma- Cácota | | | 23 | 209 | 28 | 42 | | | | | | | | |
| | Tompaquela | | | 4 | 25 | 5 | 15 | | | | | | | | |
| CN | Chinácota | | | ? | ? | | | | | 30 | 155 | 42 | 210 | | |
| | Bochalema- Operoma- Oquerena | 95 | 209 | ? | ? | | | | | | | | | | |
| | Chiracoca- Cucaraquesa | 30 | 51 | ? | ? | | | | | | | | | | |
| | Laberigua | 7 | 13 | 6 | 17 | | | | | | | | | | |
| | Ocarena | 20 | 61 | 10 | 31 | | | | | | | | | | |
| | Las Batatas | 20 | 32 | 22 | 54 | | | | | | | | | | |
| | Cataluna o Calaluna | 5 | 21 | ? | ? | | | | | | | | | | |

| | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
|-------------------|-----------------|----------|-----|----|-----|----|----|----|----|----|-----|-----|----|-----|----|--|--|--|--|--|--|--|--|--|
| | Cacua | 9 | 13 | ? | ? | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| | Lauchema | | | ? | ? | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| | Las Batatas | | | ? | ? | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| | Táchira | 17 | 52 | ? | ? | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| CP | Chopo | | | 33 | 125 | | | | | 20 | 103 | | | | | | | | | | | | | |
| | Chinácota | | | | | | | | | | | | | 25 | 98 | | | | | | | | | |
| | Tonchalá | 20 | 68 | 14 | 79 | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| | Sentimali-Tompa | 20 | 46 | 15 | 39 | | | | | 22 | 48 | | | | | | | | | | | | | |
| | Tegualaguache | | | 26 | 95 | | | | | | | | | 14 | 61 | | | | | | | | | |
| | Ulaga | 21 | 72 | 19 | 32 | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| | Tesqua | | | 23 | 88 | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| | Matagira | 12 | 31 | 8 | 24 | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| | Lucamari-Orire | | | 26 | 100 | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| | Rabicha | | | 16 | 28 | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| | Loata | | | 8 | 14 | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| | Las Batatas | 14 | 44 | 16 | 27 | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| | Izcalá | | | 15 | 46 | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| | LA | Labateca | | | 16 | 44 | | | 14 | 52 | 17 | 128 | 18 | 102 | | | | | | | | | | |
| Labateca | | | | 28 | 79 | | | 12 | 41 | | | | | | | | | | | | | | | |
| Ima-Balsa | | 17 | 37 | 31 | 61 | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| Gemara-Balsa | | 33 | 74 | | | | | 14 | 68 | | | | | | | | | | | | | | | |
| Balsa | | 7 | 58 | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| Rangel | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| Marva-Mariscal | | | | 37 | 89 | | | 19 | 45 | | | | | | | | | | | | | | | |
| Bochaga | | | | 6 | 24 | | | 3 | 21 | 14 | 105 | 22 | 84 | | | | | | | | | | | |
| Bochaga | | 13 | 16 | 8 | 15 | | | 2 | 4 | | | | | | | | | | | | | | | |
| Bochaga-Chucarima | | 59 | 114 | 18 | 88 | | | 25 | 84 | | | | | | | | | | | | | | | |
| Jamacá | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| Jobe | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
| Ima-Pisacuta | | | 22 | 88 | | | 24 | 73 | | | | | | | | | | | | | | | | |

| | | | | | | | | | | | | | | | | | | |
|-----|--------------------------------|----|----|----|-----|--|--|----|-----|----|-----|----|-----|--|--|--|--|--|
| | Ima | 40 | 73 | | | | | | | | | | | | | | | |
| | Ima-Inigativa o Negavita | 18 | 25 | 22 | 85 | | | 6 | 33 | | | | | | | | | |
| | Chona | | | 12 | 42 | | | 8 | 54 | 37 | 192 | 19 | 105 | | | | | |
| | Monaga o Mónoga | 16 | 40 | 16 | 37 | | | 7 | 26 | | | 23 | 119 | | | | | |
| | Tamara-Tangaroa-Tovecha-Bitiga | 64 | 87 | 26 | 73 | | | 14 | 79 | | | | | | | | | |
| | Moluga | 8 | 30 | 9 | 27 | | | 1 | 13 | | | | | | | | | |
| | Nugua-Negreta | 14 | 16 | 10 | 23 | | | | | | | | | | | | | |
| | Tescaquima | 4 | 11 | 3 | 17 | | | | | | | | | | | | | |
| SIL | Culagua | 5 | 7 | | | | | | | | | | | | | | | |
| | Silos-Concacere-Cherquetá | | | 35 | 105 | | | | | 38 | 116 | 20 | 74 | | | | | |
| | Loatá o Soatá | 26 | 60 | 29 | 73 | | | | | | | 10 | 42 | | | | | |
| | Tapagua-Isaligua | 30 | 88 | 21 | 98 | | | | | | | 16 | 43 | | | | | |
| | Carava | | | 38 | 120 | | | | | 16 | 66 | 18 | 48 | | | | | |
| | Bavega | | | 26 | 80 | | | | | 14 | 81 | 11 | 26 | | | | | |
| | Tutepa | | | 28 | 96 | | | | | | | 8 | 57 | | | | | |
| | Chilagaula | 13 | 20 | 6 | 18 | | | | | | | | | | | | | |
| | Cupaga-Sopotá | 32 | 71 | 16 | 50 | | | | | | | | | | | | | |
| | Quelpa | | | 3 | 7 | | | | | | | | | | | | | |
| | Butuca o Rabicha-Tompa | 9 | 24 | 16 | 28 | | | | | | | | | | | | | |
| | Tompaquela | 8 | 18 | 8 | 26 | | | | | | | | | | | | | |
| | Pesquira o Isaligua | 9 | 18 | 5 | 15 | | | | | | | | | | | | | |
| | La Caldera | 5 | 10 | 1 | 0 | | | | | | | | | | | | | |
| CV | Cácota | | | 38 | 109 | | | 18 | 54 | 26 | 69 | 22 | 99 | | | | | |
| | Chitagá | | | 17 | 38 | | | 13 | 44 | 20 | 95 | 14 | 52 | | | | | |
| | Hontibón | 23 | 77 | 21 | 93 | | | 13 | 58 | 8 | 65 | 10 | 59 | | | | | |
| | Ícota-Sequirí | | | 18 | 132 | | | 25 | 107 | 21 | 88 | 17 | 95 | | | | | |
| | Tane | | | 38 | 118 | | | 20 | 94 | 5 | 32 | 9 | 29 | | | | | |

| | | | | | | | | | | | | | | |
|---------------------------|---------------------------------------|----|----|----|----|--|----|----|----|--|----|----|--|--|
| | Zulia-Chichera | | | 19 | 57 | | | 9 | 29 | | 12 | | | |
| VE | Vetas | | | | | | | | | | 7 | 71 | | |
| | Cúcuta | 11 | 21 | | | | | | | | | | | |
| | Arboledas- Oroquema | 3 | 7 | | | | | | | | | | | |
| | Bochalema- Operoma- Oquerena | 6 | 11 | | | | | | | | | | | |
| | Ícota-Sequirí | 4 | 10 | | | | | | | | | | | |
| | Tegalaguache | 8 | 10 | | | | | | | | | | | |
| | Chicagua- Queneroma o Sulia (?) | 4 | 10 | | | | | | | | | | | |
| | Monega | | 5 | | | | | | | | | | | |
| | Matagira-Sopotá- Cupaga | 13 | 9 | | | | | | | | | | | |
| | Tapagua-Isaligua- Marva | 19 | 29 | | | | | 23 | 49 | | | | | |
| | Tutepa-Tescua- Chopo | 28 | 65 | | | | | 21 | 84 | | | | | |
| | Cámara | 39 | 65 | | | | | 18 | 51 | | | | | |
| | Mogotocoro | 28 | 43 | | | | | 16 | 28 | | | | | |
| | Chucarima- Bochaga-Tonchalá (?) | 8 | 11 | | | | | 15 | 33 | | | | | |
| | Hontibón | | | | | | | 3 | 1 | | | | | |
| | Tamara-Hontibón- Ucata | 12 | 12 | | | | | | | | | | | |
| Servitá | 3 | 6 | | | | | 10 | 25 | | | | | | |
| La Caldera- Tecasquima | 6 | 8 | | | | | 5 | 12 | | | | | | |
| Quelpa | | | | | | | 4 | 34 | | | | | | |

| | | | | | | | | | | | | | | |
|----|-------------------------------|----|-----|----|-----|--|--|----|----|--|--|----|-----|--|
| | Tompaquela | 7 | 6 | | | | | 6 | 12 | | | | | |
| | Balegrá | 4 | 4 | | | | | 8 | 25 | | | | | |
| | Soravita o Siravita | | | | | | | 5 | 5 | | | | | |
| | Carba | | | | | | | 5 | 27 | | | | | |
| | Caraba | 23 | 43 | | | | | | | | | | | |
| | Ima-Inigativa o Inigavita | 13 | 16 | | | | | | | | | | | |
| | Silos | 18 | 28 | | | | | | | | | | | |
| | Guayabas | | | | | | | | | | | | | |
| | Chiracoca-Cucaraquesa | | | 3 | 9 | | | | | | | | | |
| | Chiracoca | 2 | 4 | | | | | | | | | | | |
| CS | Cacota | | | 70 | 194 | | | | | | | 26 | 126 | |
| | Çuruta o Zurata | 73 | 176 | 35 | 90 | | | | | | | | | |
| | Panaga | 37 | 64 | 32 | 62 | | | | | | | | | |
| | Cachirí | | | 34 | 36 | | | | | | | | | |
| | Ucata o Lauraca-Tequa-Tabagua | 19 | 63 | 17 | 40 | | | | | | | | | |
| | Bachega-Nucubara-Ricara | | | 23 | 89 | | | | | | | | | |
| | Matanza | | | 8 | 20 | | | | | | | | | |
| | Gemara | | | 22 | 73 | | | | | | | | | |
| | Tona | 19 | 26 | 12 | 46 | | | | | | | | | |
| MT | Tegualaguache (?) | 10 | 12 | | | | | | | | | | | |
| | Cácota-Quebrada honda (?) | 26 | 42 | | | | | | | | | | | |
| | Cirabita-Chicagua | 15 | 5 | | | | | | | | | | | |
| | Arcabuzaso | 14 | 17 | | | | | | | | | | | |
| | Cácota | | | | | | | 13 | 57 | | | | | |
| | Suratá | | | | | | | 18 | 57 | | | | | |
| | Zulia-Chichere | | | | | | | 4 | 13 | | | | | |
| | Quelpa | | | | | | | 2 | 8 | | | | | |

| | | | | | | | | | | | | | | | |
|----|------------------------------|----|-----|----|-----|--|--|----|-----|-----|----|-----|-----|----|-----|
| | Arboledas | | | | | | | 1 | 11 | | | | | | |
| | Jemaros | | | | | | | 3 | 12 | | | | | | |
| | Panaga | | | | | | | 1 | 1 | | | | | | |
| | Bochalema | | | | | | | 2 | 5 | | | | | | |
| | Bochalema-Quelpa | | | | | | | 4 | 26 | | | | | | |
| | Cupaga-Sopotá-Matajira | | | | | | | 5 | 24 | | | | | | |
| | Cachirí | | | | | | | 2 | 25 | | | | | | |
| BU | Bucaramanga | | | | | | | | | | | | | 34 | 159 |
| | Bucarica-Guaca o Rio del Oro | 59 | 142 | 26 | 64 | | | 50 | 139 | | | | | | |
| | Cachagua | 33 | 65 | | | | | 14 | 28 | | | | | | |
| | Quebeo | | | | | | | 2 | 9 | | | | | | |
| | Cantas | | | | | | | 3 | 6 | | | | | | |
| GU | Guaca | 41 | 111 | 24 | ? | | | | | | | 23 | 138 | | |
| | Camara o Varia-Pirva | | | 46 | ? | | | | | | | 3 | 19 | | |
| | Mogotocoro-Sisota | 89 | 168 | 94 | 295 | | | | | | | 52 | 287 | | |
| | Listara | | | 5 | ? | | | | | | | | | | |
| SE | Anaga-Tunebos | 19 | 37 | 78 | ? | | | | | | | | | | |
| | Servitá-Tunebos | 49 | 96 | 40 | ? | | | | 19 | 104 | 22 | 85 | | | |
| | Balegrá-Tecurí | 61 | 106 | | | | | | 60 | 297 | 41 | 257 | | | |
| | Carcasí | | | 14 | ? | | | | 26 | 96 | 9 | 49 | | | |
| | Tequia | | | 78 | 273 | | | | | | 71 | 349 | | | |

T=tributarios, ARC=ausentes, reservados y chusma, ?=pueblos que se mencionan en los documentos pero sin datos cuantitativos.

AR=Arboledas, CN=Chinácota, CP=Chopo, LA=Labateca, SIL=Silos, CV=Cácota de Velasco, VE=Vetas, CS=Cácota de Suratá, MT=La Montuosa, BU=Bucaramanga, GU=Guaca, SE=Servita

FUENTES: AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 3, D. 13, f. 589-590 v., 626 v.-627 v., 657 r.-658 r., 678 v.-680 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 13, f. 617 r. y v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 11, f. 558 r. y v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 2, f. 136 r. y v., 161 v.-162 r., 195 r. y v., 229 r.-

232 v., 297 r.-298 v., 359 r.-364 r., 398 r.-399 v., 436 r.-439 v. *Visitas de Boyacá*, SC. 62, 17, D. 11, f. 851 r.-852 r., 882 r.-884 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 15, f. 678 r.-681 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 12, f. 589 r.-590 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 7, f. 724 A r.-724 C r., 773 r.-774 v., 797 r.-800 r. *Visitas de Boyacá*, SC. 62, 6, D. 4, f. 760 r.-764 r., f. 797 r.-799 v., f. 833 r. y 834 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 8, f. 843 r.-844 r., 874 r.-876 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 3, f. 484 r.-489 v., 531 r.-532 v., 579 r.-580 v., 637 r.-645 v., 702 r.-707 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 4, D. 5, f. 714 r.-715 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 14, f. 649-650 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 11, D. 3, f. 951 r.-964 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 4, D. 8, f. 913 r.-915 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 17, f. 781 r.-784 v. *Visitas de Tolima*, SC. 62, 2, D. 10, f. 575 r.-576 v. *Visitas de Boyacá*, SC. 62, 3, D. 1, f. 26 r.-28 r., 76 r.-78 r., 121 r., 137 r.-138 r., 150 r. y v., 160 r. y v. r., 179 r. y v., 200 r.-201 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 10, f. 510 r.-511 v., 528 r. y v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 16, f. 730 r.-731 r., 752 r. y v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 6, D. 1, f. 21 r.-23 r., 73 r.-76 r. *Visitas de Boyacá*, SC. 62, 9, D. 1, f. 49 r.-93 r., 149 r.-161 v., 201 r. y ss., 295 v.-571 v. 358 r. 455 r.-457 v., 470 r. y ss., 543 r, 567 r.-572 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 4, f. 455 v.-463 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 1, D. 10 f. 553 r.- 560 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 4, D. 2 f. 236 r.-269 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 11, D. 1 f. 6 r.-77 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 1 f. 6 v.-61 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 3, D. 1 f. 11 v.-87 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 5 f. 864 v.-890 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 4 f. 747 v.-777 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 1 f. 7 v.-63 v. GUERRERO, Amado Antonio y GUTIERREZ RAMOS, Jairo. *Op. Cit.*, p. 36-78. AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 4, D. 11 f. 978 r.-993 r. *Resguardos de Santander*, SC. 53, 1, D. 1 f. 8 r.-19 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 3, D. 16 f. 900 r.-928 v. *Resguardos de Santander*, SC. 53, 1, D. 20, f. 749 r.-751 r. *Poblaciones de Santander*, SC. 46, 1, D. 1, f. 23 r.

Anexo B. Cantidad de indios que tributaban en trabajos de agricultura

| | | 1602 | | | 1623 | | | 1641 | | | 1657 | | |
|------------------------------|-----------|------|---|---|------|----|---|------|---|---|------|---|---|
| | | G | T | O | G | T | O | G | T | O | G | T | O |
| Cúcuta | | 1 | | | | | | | | | | | |
| Arboledas-Oroquema | ARBOLEDAS | 6 | | | | | 9 | ? | | | | | |
| Sirabita o Cirabita-Chicagua | | ? | | | | | ? | ? | | | | | |
| Taqueroma o Queneroma-Sulia | | ? | ? | | 10 | | ? | ? | | ? | | | |
| Arcabuzaso | | ? | | | | | | | | | | | |
| Cáchira o Olatena | | | | | | | | 12 | | | | | |
| Cáchira-Uneroma-Cácota | | | | | | | | 30 | | ? | | | |
| Tompaquela | | | | | | | | | | | | | |
| Bochalema-Operoma-Oquerena | | | 6 | | | | | | | | | | |
| Chiracoca-Cucaraquesa | CHINÁCOTA | ? | | | | | | | | | | | |
| Laberigua | | | | | | | | | | | | | |
| Ocarena | | 8 | | ? | 10 | 15 | ? | | | | | | |
| Las Batatas | | | | | | | | | | | | | |
| Cataluna o Calaluna | | ? | | | | | | | | | | | |
| Cacua | | ? | | | | | | | | | | | |
| Táchira | | 3 | | | | | | | | | | | |
| Tonchalá | | 7 | | 4 | 10 | | ? | | | | | | |
| Sentimali-Tompa | 2 | | | 2 | ? | ? | | | | | | | |
| Ulaga | 8 | | 2 | 9 | | ? | | | | | | | |
| Tesqua | | | | 5 | ? | ? | | | | | | | |
| Matagira | ? | | | 3 | | ? | | | | | | | |
| Lucamari-Orire | | | | ? | | ? | | | | | | | |
| Las Batatas | ? | | | ? | | | | | | | | | |
| Izcalá | | | | 6 | | ? | | | | | | | |
| Labateca | LABATECA | | | | | | | | | | ? | ? | |
| Labateca | | | | | | | | | | | ? | ? | |
| Ima-Balsa | | ? | ? | | | | | | | | | | |

| | | | | | | | | | | | | | |
|--------------------------------|----------------|----|---|---|---|--|--|--|--|--|---|---|---|
| Gemara-Balsa | SILOS | ? | ? | | | | | | | | ? | | |
| Balsa | | 2 | | ? | | | | | | | | | |
| Marva-Mariscal | | | | | | | | | | | ? | | |
| Bochaga | | 4 | | | | | | | | | | | |
| Bochaga-Chucarima | | 3 | | ? | | | | | | | | | ? |
| Ima | | 8 | | | | | | | | | | | |
| Ima-Inigativa o Negavita | | 4 | | | | | | | | | | | |
| Monaga o Mónoga | | 6 | 1 | 7 | | | | | | | ? | ? | |
| Tamara-Tangaroa-Tovecha-Bitiga | | 2 | | | | | | | | | 3 | | ? |
| Moluga | | ? | | | | | | | | | | | |
| Nugua-Negreta | | 3 | | ? | | | | | | | | | |
| Tescaquima | | ? | | | | | | | | | | | |
| Culagua | | ? | | | | | | | | | | | |
| Loatá o Soatá | | 8 | | | | | | | | | ? | | |
| Tapagua-Iscaligua | | 8 | | | | | | | | | | | |
| Bavega | | | | | | | | | | | ? | | |
| Chilagaula | | 4 | | | | | | | | | | | |
| Cupaga-Sopotá | | 7 | | | | | | | | | | | |
| Quelpa | | | | | | | | | | | | | |
| Butuca o Rabicha-Tompa | | ? | | | | | | | | | | | |
| Tompaquela | ? | | | | | | | | | | | | |
| Pesquira o Iscaligua | ? | | | | | | | | | | | | |
| La Caldera | ? | | | | | | | | | | | | |
| Cácota | CÁCOTA DE VEL. | | | | | | | | | | 3 | | ? |
| Chitagá | | | | | | | | | | | 5 | | ? |
| Hontibón | | 6 | | | | | | | | | 2 | | ? |
| Ícota-Sequirí | | | | | | | | | | | 6 | | ? |
| Tane | | | | | | | | | | | 5 | | ? |
| Zulia-Chichera | | | | | | | | | | | | | ? |
| Çuruta o Zurata | | CÁ | 6 | | ? | | | | | | | | |

| | | | | | | | | | | | | | |
|-------------------------------|---------|---|--|----|---|---|---|--|--|--|--|--|--|
| Panaga | | 8 | | | | | | | | | | | |
| Ucata o Lauraca-Tequa-Tabagua | | 5 | | 4 | | ? | | | | | | | |
| Gemara | | | | 8 | | ? | ? | | | | | | |
| Tona | | ? | | | | | | | | | | | |
| Guaca | GUACA | 6 | | 13 | | | | | | | | | |
| Mogotocoro-Sisota | | 6 | | 15 | 8 | | ? | | | | | | |
| Anaga-Balegrá-Tecurí-Tunebos | SERVITA | 3 | | | | | | | | | | | |
| Servitá-Tunebos | | 6 | | | | | | | | | | | |
| Balegrá | | 5 | | | | | | | | | | | |

G=indios gañanes, T=indios en trapiches, O=otros indios ocupados en oficios de campo, ?=pueblos donde no se indican los trabajadores, pero que se mencionan la existencia de cultivos o trapiches.

FUENTES: AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 10, f. 529 v.-530 r., 518 v.- 522 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 2, f. 455 r.- 464 v., 313 r.- 325 v., 150 r.- 154 r., 212 r.- 215 r., 168 v.- 172 r., 408 r.- 415 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 12, f. 596 v.- 599 r. *Visitas de Boyacá*, SC. 62, 6, D. 4, f. 848 r.-849 v., 811 v.- 819 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 3, f. 663 r.- 677 v., 719 v.- 731 v., 590 r.-591 r., 544 r.- 550 v., 500 v.- 510 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 11, f. 568 r.- 570 r. *Visitas de Tolima*, SC. 62, 2, D. 10, f. 584 r.- 589 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 6, D. 1, f. 39 v.- 53 r., 91 r.- 100 v. *Visitas de Boyacá*, SC. 62, 17, D. 11, f. 866 v.- 871 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 3, D. 13, f. 609 r.- 618 r., 667 v.- 671 r., 692 r.- 694 v., 643 r.- 648 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 13, f. 621 v.- 625 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 8, f. 887 r.- 893 v., 857 r.- 861 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 4, D. 5, f. 729 r.- 739 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 7, f. 814 r.- 819 v., 740 r.- 754 r., 781 r.-783 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 14, f. 653 v.-655 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 16, f. 759 r.- 762 r., 757 v.-759 r. *Visitas de Boyacá*, SC. 62, 3, D. 1, f. 122 r.-123 r., 45 r.- 53 r., 201 v.-203 r., 92 r.- 103 v., 187 r. y v., 139 r. y v., 151 v.-152 v., 171 r. y v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 17, f. 795 r.- 808 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 4, D. 8, f. 924 r.- 931 r. *Visitas de Santander*, SC.62, 8, D. 15, f. 373 r.- 380 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 9, D. 4, f. 827 v.- 835 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 4, f. 489 v.- 514 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 9, D. 3, f. 745 r.-765 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 5, f. 579 r.-602 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 6, D. 6, f. 532 r.- 554 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 9, D. 2, f. 657 v.- 680 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 2, f. 365 r.-385 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 1, D. 11, f. 685 v.-707 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 6, D. 7, f. 607 r.-639 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 1, D. 12, f. 781 v. -807 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 9, D. 5, f. 880 v.-901 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 6, D. 10, f. 795

r.-807 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 1, D. 10, f. 575 r.-597 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 4, D. 2, f. 318 r.-321 r., 334 r.-335 v., 324 r.-326 v., 329 v.-331 v., 287 r. -312 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 3, D. 1, f. 99 r.- 100 r., 103 r.- 105 r., 114 r.-115 v., 107 r.-108 r., 94 r.- 95 v., 118 v.-119 r., 110 r.- 112 r. *Caciques e Indios*, 32, D. 66, f. 82 r. 682 r.-686 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 1, f. 78 r.- 79 r., 81 r.- 82 r., 75 r.-76 r., 71 r.-73 r., 84 v.-86 v., 88 v.- 89 r.

Anexo C. Cantidad de indios que tributaban en trabajos de ganadería

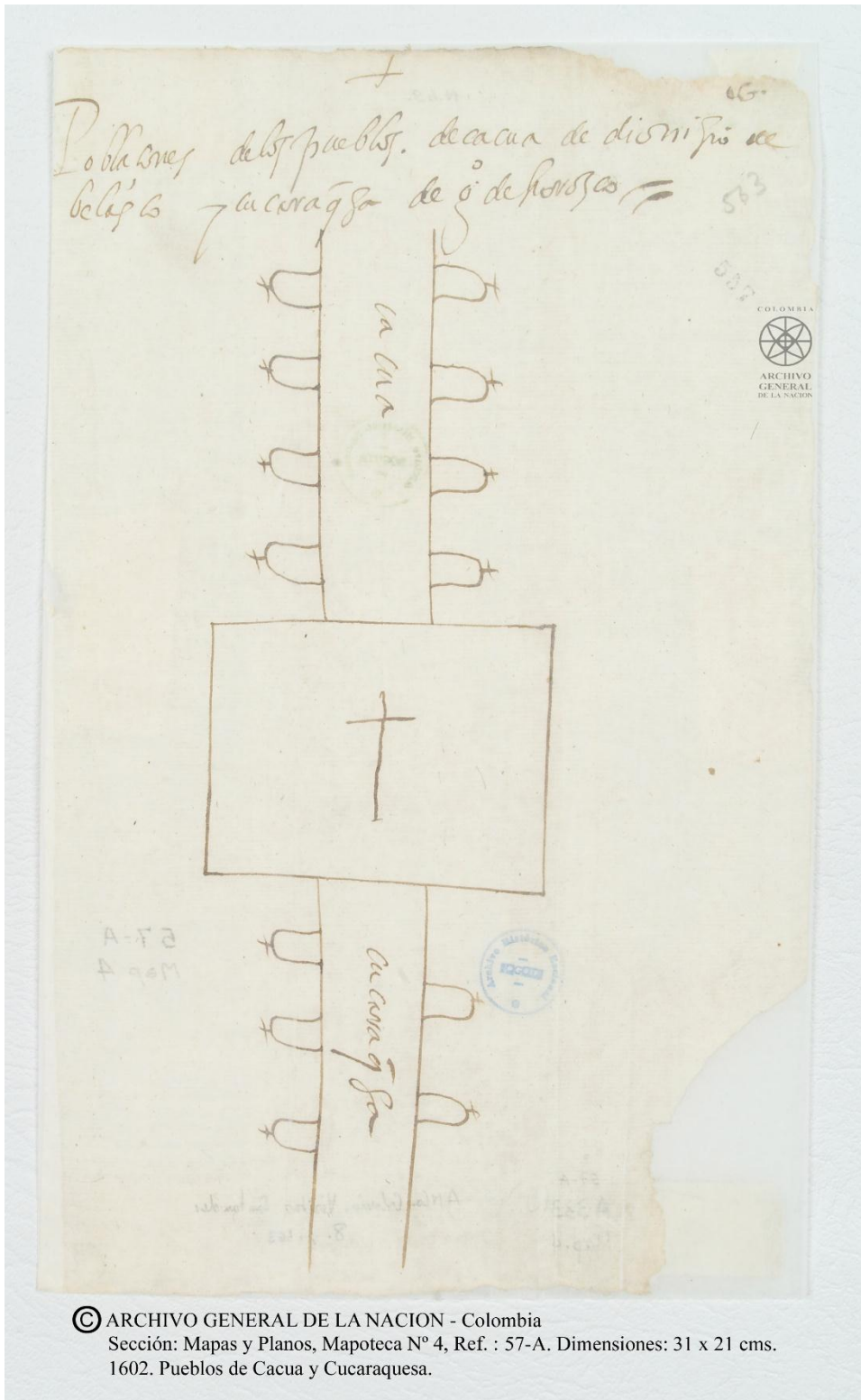
| | | 1602 | | | | 1623 | | | | 1657 | | | | |
|--------------------------------|-----------|----------|---|---|---|------|---|---|---|------|---|---|---|--|
| | | V | O | Y | P | V | O | Y | P | V | O | Y | P | |
| Arboledas-Oroquema | ARBOL | 2 | | | | | | | | | | | | |
| Taqueroma o Queneroma-Sulia | | 1 | | | | | | | | | | | | |
| Bochalema-Operoma-Oquerena | CHINÁCOTA | 6 | 1 | 5 | | | | | | | | | | |
| Laberigua | | | | | | | | | | | | | | |
| Ocarena | | 6 | 1 | 1 | | 4 | 1 | | | | | | | |
| Las Batatas | | | | | | | | | | | | | | |
| Táchira | | 3 | | | | | | | | | | | | |
| Sentimali-Tompa | CHOPO | 1 | | | | 2 | | | 1 | | | | | |
| Lucamari-Orire | | | | | | 6 | 3 | | | | | | | |
| Las Batatas | | | | | | 5 | | | | | | | | |
| Izcalá | | | | | | 1 | 1 | | 1 | | | | | |
| Labateca | LABATECA | | | | | | | | | 3 | | | | |
| Ima-Balsa | | 3 | | | | | | | | | | | | |
| Gemara-Balsa | | 4 | | | | | | | | | | | | |
| Balsa | | ? | 1 | 4 | | | | | | | | | | |
| Marva-Mariscal | | | | | | | | | | 1 | 1 | | | |
| Bochaga | | | | | | | | | | 1 | | | | |
| Bochaga | | 2 | | ? | | | | | | | | | | |
| Bochaga-Chucarima | | | 1 | 2 | 1 | | | | | 1 | | | | |
| Ima-Pisacuta | | | | | | | | | | 1 | | | | |
| Ima | | 1 | | 2 | | | | | | | | | | |
| Monaga o Mónoga | | 3 | 2 | 2 | 1 | | | | | 3 | | | | |
| Tamara-Tangaroa-Tovecha-Bitiga | | 4 | | | | | | | | 2 | | | | |
| Loatá o Soatá | | CÁ SILOS | | 2 | | 1 | | | | | | | | |
| Tapagua-Iscaligua | | | 1 | 1 | | 1 | | | | | | | | |
| Ícota-Sequirí | CÁ | | | | | | | | | 1 | 1 | | | |

| | | | | | | | | | | | | | | |
|-------------------------------|-----------|---|---|--|---|----|---|---|---|--|--|--|--|--|
| Çuruta o Zurata | CÁCOTA DE | 1 | 1 | | | | | | | | | | | |
| Panaga | | | 1 | | | | | | | | | | | |
| Ucata o Lauraca-Tequa-Tabagua | | | | | | 3 | 1 | | 2 | | | | | |
| Guaca | GUACA | 2 | | | 2 | | | | | | | | | |
| Mogotocoro-Sisota | | 2 | 1 | | | 12 | 2 | 1 | | | | | | |
| Anaga-Balegrá-Tecurí-Tunebos | SERVIT | 2 | 1 | | | | | | | | | | | |
| Servitá-Tunebos | | 3 | 3 | | | | | | | | | | | |

V=indios vaqueros, O=indios ovejeros, Y=indios yegüeros, P=indios porqueros.

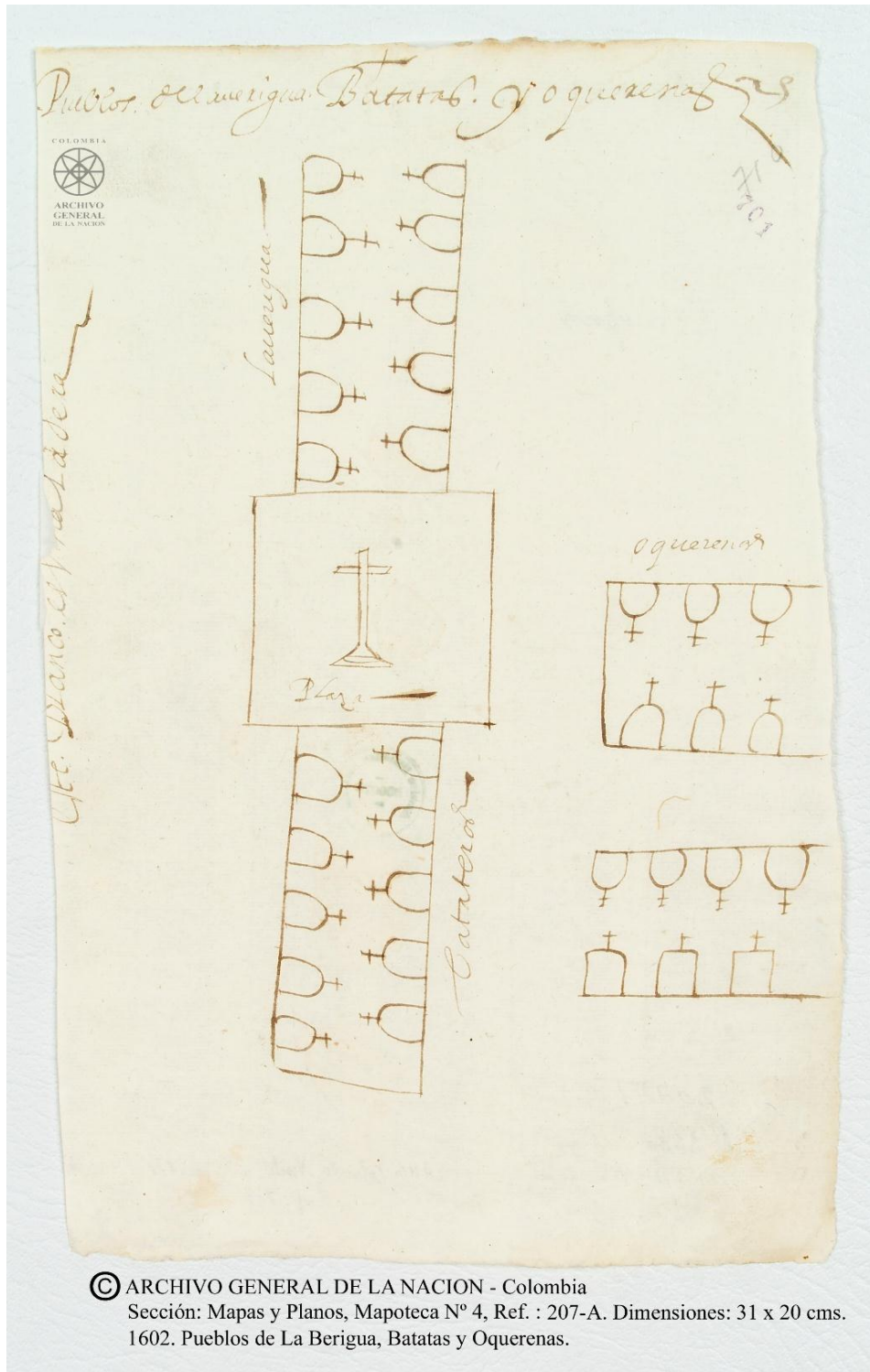
FUENTES: AGN. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 2, f. 455 r. 464 v., 408 r.-415 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 10, f. 518 v.- 522 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 5, D. 3, f. 663 r.-677 v., 719 v.-731 v., 544 r.-550 v., 500 v.-510 r. *Visitas de Tolima*, SC. 62, 2, D. 10, f. 584 r.-589 r. *Visitas de Boyacá*, SC. 62, 17, D. 11, f. 866 v.-871 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 3, D. 13, f. 667 v.-671 r., 692 r.- 694 v., 643 r.- 648 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 8, D. 13, f. 621 v.- 625 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 6, D. 1, f. 91 r.-100 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 8, f. 887 r.-893 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 4, D. 5, f. 729 r.-739 v. *Visitas de Santander*, SC. 62, 7, D. 7, f. 814 r.-819 v. *Visitas de Boyacá*, SC. 62, 3, D. 1, f. 45 r.-53 r. *Visitas de Santander*, SC. 62, 4, D. 8, f. 924 r.-931 r. *Visitas de Boyacá*, SC. 62, 6, D. 4, f. 811 v.-819 r. *Visitas de Santander*, SC.62, 8, D. 15, f. 694 r.-704 r.

Anexo D. Pueblos de Cacua y Cucaraquesa en 1602

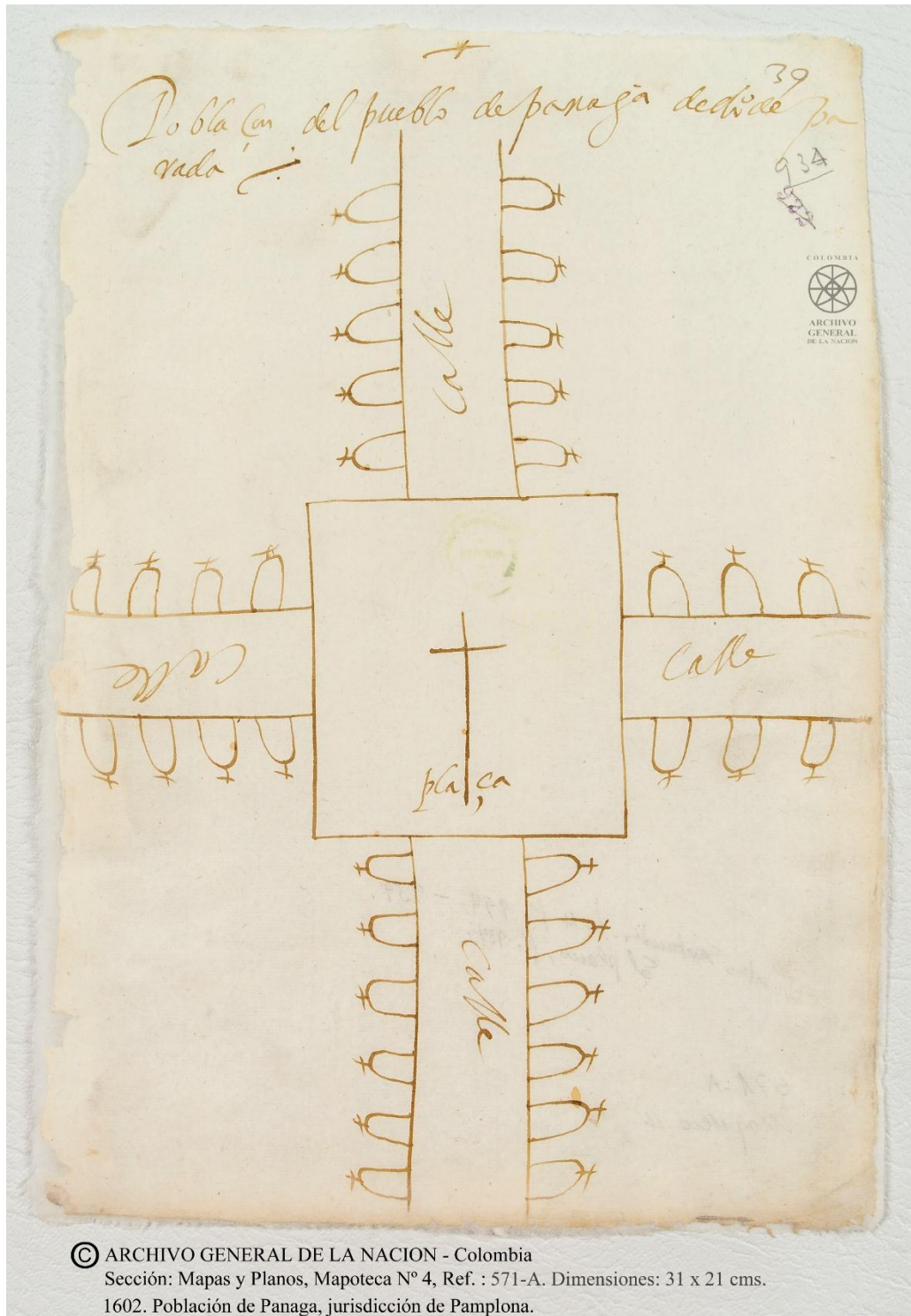


© ARCHIVO GENERAL DE LA NACION - Colombia
Sección: Mapas y Planos, Mapoteca N° 4, Ref. : 57-A. Dimensiones: 31 x 21 cms.
1602. Pueblos de Cacua y Cucaraquesa.

Anexo E. Pueblos de Laberigua, Ocarena y Las Batatas en 1602



Anexo F. Pueblo de Panaga en 1602



Anexo G. Pueblo de Servitá, Balegra y Anaga en 1602

