



Entre injurias y devociones

**autoridades, cuerpos y voces indígenas en
los Andes del norte en los siglos XVI al XVIII**

Héctor Cuevas Arenas
Editor científico



EDITORIAL



Cita este libro / Cite this book:

Cuevas Arenas, H. (ed. científico). (2025). *Entre injurias y devociones: autoridades, cuerpos y voces indígenas en los Andes del norte en los siglos XVI al XVIII*. Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali.
<https://doi.org/10.35985/9786287770812>

Palabras Clave / Keywords:

Indios; género; colonia; justicia; subalternos.

Indians; genre; colonial period; justice; subalterns.

Contenido relacionado:

<https://www.usc.edu.co/investigaciones/>

Entre injurias y devociones

**autoridades, cuerpos y voces indígenas en
los Andes del norte en los siglos XVI al XVIII**

Between Insults and Devotion:

*Indigenous Authorities, Bodies, and Voices in the Northern Andes from
the 16th to the 18th centuries*

Héctor Cuevas Arenas

Editor científico

Natalia Silva Prada

Daniela Vásquez Pino

Héctor Cuevas Arenas

Orián Jiménez Meneses

María del Pilar Monroy Merchán

Mabel Paola López Jerez

Autores



EDITORIAL

Entre injurias y devociones: autoridades, cuerpos y voces indígenas en los Andes del norte en los siglos XVI al XVIII. / Héctor Cuevas Arenas [Editor científico]. --Cali: Universidad Santiago de Cali, Fundación Crecer en Familia, 2025.

222 páginas: gráficos; 24 cm.
Incluye índice

ISBN IMPRESO: 978-628-7770-82-9

ISBN DIGITAL: 978-628-7770-81-2

1. Cultura política 2. Indios 3. Reformas borbónicas 4. Justicia 5. Cabildos indígenas. I. Héctor Cuevas Arenas. Facultad de Humanidades y Artes. Universidad Santiago de Cali.

SCDD 306.08 ed. 23

CO-CaUSC

JRGB/2025



Entre injurias y devociones: autoridades, cuerpos y voces indígenas en los Andes del norte en los siglos XVI al XVIII

© Universidad Santiago de Cali

© Editor científico: Héctor Cuevas Arenas

© Autores: Natalia Silva Prada, Daniela Vásquez Pino, Héctor Cuevas Arenas, Orián Jiménez Meneses, María del Pilar Monroy Merchán y Mabel Paola López Jerez

1.^a Edición 50 ejemplares

Cali, Colombia - 2025

Fondo Editorial / Publishing Fund

Carlos Andrés Pérez Galindo
Rector

Anisbed Naranjo Rojas
Directora General de Investigaciones

Comité Editorial / Editorial Board

Anisbed Naranjo Rojas
Odín Avila Rojas
Doris Lilia Andrade
Edgar Francisco Arcos
Florencio Arias
Jonathan Pelegrín
Héctor Cuevas Arenas
Liseth Suarez Osorio

Proceso de arbitraje doble ciego / "Double blind" peer-review

Recepción / Submission

Noviembre (November) de 2024

Evaluación de contenidos / Peer-review outcome

Febrero (February) de 2025

Correcciones de autor / Improved version submission

Marzo (March) de 2025

Aprobación / Acceptance

Marzo (March) de 2025



La editorial de la Universidad Santiago de Cali se adhiere a la filosofía de acceso abierto. Este libro está licenciado bajo los términos de la Atribución 4.0 de Creative Commons (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>), que permite el uso, el intercambio, adaptación, distribución y reproducción en cualquier medio o formato, siempre y cuando se dé crédito al autor o autores originales y a la fuente <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Contenido

Introducción.....	11
--------------------------	-----------

Capítulo 1

Putas, bellacas y alcahuetas: voces indias contra injurias en los estrados judiciales de Santafé de Bogotá, 1609-1616.....	21
---	-----------

Natalia Silva Prada, *The National Coalition of Independent Scholars*. Estados Unidos
Miembro correspondiente de la Academia Colombiana de Historia

Resumen.....	21
Introducción: injuria y emociones.....	23
El tema del honor y de la honra	24
“putas, bellacas y hechiceras”: significados de las injurias entre indias y mestizas	26
Injuria atroz: voces adolescentes indígenas en los estrados judiciales, 1616	34
Fuentes consultadas	52
Archivos históricos consultados	52
Fuentes primarias publicadas	52
Fuentes secundarias	53

Capítulo 2

Pasaportes para el cielo. Cuerpos, almas, cultura material y espiritual de la élite indígena en Quito, 1600-1650.....	57
--	-----------

Daniela Vásquez Pino, *Universidad Nacional de Costa Rica*. Sede Regional Brunca, Costa Rica
Orián Jiménez Meneses, *Universidad Nacional de Colombia*. Sede Medellín, Colombia

Resumen.....	57
Introducción	59
Estando sanos o enfermos del cuerpo	63
Miren y tengan cuidado de la crianza	71
Por el mucho amor y voluntad que les tengo	79
A manera de cierre	88
Fuentes consultadas	90
Archivos históricos consultados	90
Fuentes secundarias	90
Anexo 1. Fuente histórica y árboles genealógicos con relaciones familiares directas identificadas.....	93
Anexo 2. Lista de otorgantes de testamentos de otras líneas familiares	133

Capítulo 3

Las autoridades locales de los pueblos de indios de la provincia de Antioquia entre 1680-1780: una síntesis desde expresiones de cultura política141

Héctor Cuevas Arenas, *Universidad Santiago de Cali*. Colombia

Resumen	141
Introducción	143
Los Cabildos de indios y los aspectos informales del poder en los pueblos de Antioquia	146
Conclusiones	157
Fuentes consultadas	159
Archivos históricos consultados	159
Fuentes primarias publicadas	160
Fuentes secundarias	160

Capítulo 4

Los indios devotos del pueblo de Carcasí y la dinámica de traslados durante el siglo XVIII163

María del Pilar Monroy Merchán, *Universidad Industrial de Santander*. Bucaramanga, Colombia

Resumen	163
Introducción	164
La expansión agrícola y comercial	166
De indios establecidos a indios desterrados.....	168
Las cofradías un espacio de integración	176
Consideraciones finales	184
Fuentes consultadas	186
Fuentes primarias	186
Fuentes secundarias	186

Capítulo 5

Adulterio y violencia conyugal entre indios en el virreinato del Nuevo Reino de Granada: permanencias y tensiones entre lo precolombino y lo hispánico189

Mabel Paola López Jerez, *Universidad Nacional de Colombia*. Sede Bogotá, Colombia

Resumen	190
Introducción	191
Configuración de relaciones maritales precolombina.....	194
Los castigos precolombinos al adulterio	196
Rupturas y continuidades con lo hispánico	199
La violencia conyugal indígena	201

El trato diferencial a los indios	205
Conclusiones	208
Fuentes consultadas	209
Archivos históricos consultados	209
Fuentes primarias publicadas	209
Fuentes secundarias	209
Acerca del editor científico	215
Acerca de los autores	217
Pares evaluadores	221

Table of Contents

Introduction	11
---------------------------	-----------

Chapter 1

Whores, Scoundrels, and Pimps: Indigenous Voices Against Insults in the Judicial Courts of Santafé de Bogotá, 1609-1616	21
--	-----------

Natalia Silva Prada, The National Coalition of Independent Scholars,
Miembro correspondiente de la Academia Colombiana de Historia

Abstract	22
Introduction: Insults and Emotions.....	23
Honor and Reputation.....	24
“Whores, Sluts, and Sorceresses”: Meanings of Insults among Indian and Mestizo Women	26
Atrocious Insult: Indigenous Teenage Voices in the Courtrooms, 1616	34
Sources Consulted.....	52
Historical Archives Consulted	52
Published Primary Sources	52
Secondary Sources	53

Chapter 2

Passports to Heaven: Bodies, Souls, Material and Spiritual Culture of the Indigenous Elite in Quito, 1600–1650	57
---	-----------

Daniela Vásquez Pino, Universidad Nacional de Costa Rica. Sede Regional Brunca, Costa Rica
Orián Jiménez Meneses, Universidad Nacional de Colombia. Sede Medellín, Colombia

Abstract	58
Introduction.....	59
Being Healthy or Sick in Body	63
Look and Take Care of Your Children	71
For the Much Love and Goodwill I Have for You.....	79
Closing Remarks.....	88
Sources Consulted.....	90
Historical Archives Consulted	90
Secondary Sources	90
Appendix 1. Historical Source and Family Trees with Identified Direct Family Relationships.....	93
Appendix 2. List of grantors of wills from other family lines	133

Chapter 3

Local Authorities of the Indigenous Peoples of the Province of Antioquia between 1680-1780: A Synthesis from Expressions of Political Culture141

Héctor Cuevas Arenas, Universidad Santiago de Cali. Colombia

Abstract	142
Introduction.....	143
The Indian Councils and the Informal Aspects of Power in the Towns of Antioquia	146
Conclusions	157
Sources Consulted.....	159
Historical Archives Consulted	159
Published Primary Sources	160
Secondary Sources	160

Chapter 4

The Devotees Indians of the Carcasí Pueblo and the Dynamics of relocations during the 18th Century163

María del Pilar Monroy Merchán, Universidad Industrial de Santander. Bucaramanga, Colombia

Abstract	164
Introduction.....	164
Agricultural and Commercial Expansion.....	166
From Settled Indians to Displaced Indians	168
The Guilds: A Space for Integration.....	176
Final Considerations	184
Sources Consulted.....	186
Published Primary Sources	186
Secondary Sources	186

Chapter 5

Adultery and Conjugal Violence Among Indigenous in the Viceroyalty of the Nuevo Reino de Granada. Permanences and Tensions Between the Pre-Columbian and the Hispanic189

Mabel Paola López Jerez, Universidad Nacional de Colombia. Sede Bogotá, Colombia

Abstract	190
Introduction.....	191
Pre-Columbian Marital Relationships.....	194
Pre-Columbian Punishments for Adultery	196
Breaks and Continuities with Hispanic Culture	199

Indigenous Domestic Violence.....	201
Differential Treatment of Native Americans	205
Conclusions.....	208
Sources Consulted.....	209
Historical Archives Consulted	209
Published Primary Sources	209
Secondary Sources	209
About the Scientific Editor	215
About the Authors	217
Peer Evaluators.....	221

Introducción

Introduction

Los pueblos descendientes de las sociedades que los españoles encontraron en los siglos XV y XVI en América, y que a partir de ahí vivieron la experiencia colonial,¹ son un ejemplo de la complejidad de la agencia social subalterna en cualquier sociedad tradicional. Fueron transformados por el poder, pero, al mismo tiempo, transformaron ese poder, así como a sus agentes hegemónicos, poniendo a prueba los valores, discursos, actitudes, símbolos y dinámicas que plantearon. Este proceso fue una prueba de la dialéctica entre gobernantes y gobernados, de la que ambos actores no pueden entenderse sin su contraparte.

Asimismo, estas comunidades y sus asesores dieron cuenta de los límites, contingencias, negociaciones y expectativas de los proyectos de poder basados en la justicia de un rey omnipresente pero ausente físicamente, y de un Dios que parecía compartir características similares, así como de sus respectivos agentes en tribunales, cabildos y templos, e incluso a nivel individual, a través de las intervenciones de autoridades locales y vecinos denunciando en nombre del “buen orden y las buenas costumbres”, los cuales también fueron apropiados y resignificados por los mismos indígenas.

Lo mismo puede decirse de las acciones cotidianas, en la búsqueda de la reproducción de sus familias y comunidades, de sus necesidades de reconocimiento social, alimentación, afecto, sexualidad, recreación y descanso, las cuales estaban atravesadas por el marco político y cultural descrito anteriormente, y que solo eran inteligibles a través de él. Los conflictos que no se podían gestionar en el día a día y que

¹ A lo largo de esta compilación, las autoras y los autores de los capítulos han utilizado los términos “indio/a”, “naturales”, “indígenas” y “pueblos” para denominar los principales actores de la reconstrucción y análisis presentados. El primer término es usado sin la carga peyorativa que tiene en la actualidad, y se hace para nominar de acuerdo con las clasificaciones sociales de la época para respetar y reproducir el lenguaje de los documentos. Se reconoce la carga semántica colonial y colonizadora que implica en la actualidad, pero se evita el uso de anacronismos y términos que entrarían en conflicto con las experiencias y clasificaciones compiladas en los documentos consultados. Los demás términos se usan como sinónimos por cuestiones de estilo y redacción.

trascendieron a los despachos de oficiales y representantes de la monarquía, expresaron tales dinámicas y contingencias en esos espacios que se salían de la vida cotidiana.

Los pueblos del norte de los Andes, asentados en espacios de lo que fue la sierra norte de Quito, así como de las cordilleras y valles de la Nueva Granada, participaron de dichas problemáticas y dieron cuenta de tal capacidad de agencia en lo que de Michel de Certeau (2000: xlii) denominó “tácticas” casuales y aparentemente fugaces, que no discutían las estrategias de control y sometimiento de los poderes hegemónicos. Fueron pueblos diversos y complejos dentro de ese marco de transformaciones, que, a su vez, se vio obligado a incluirlos y preservarlos para sustentar un cuerpo político interdependiente, compuesto por partes asimétricas.

Los trabajos incluidos en este libro son un ejemplo, entre muchos otros posibles, de la complejidad y diversidad de los procesos históricos que transformaron las dinámicas previas de los agentes en diversas coyunturas y que participaron en los cambios ocurridos en el Imperio español como parte de un mundo atlántico. Esto lleva a considerar que las historias aquí reconstruidas y analizadas, aunque focalizadas en una tipología social aparentemente definida, como la de los “indios”, son narrativas y comprensiones de las diversas facetas de las prácticas y los discursos que articulaban el mundo hispánico, así como de sus conflictos.

Por ello, los recorridos de los actores tratados en cada capítulo, en relación con las autoridades españolas, los vecinos, los mestizos y libres de todos los colores, y los esclavos, previenen contra el esencialismo con el que históricamente se ha estudiado a los “indios” (usando el término de la época, sin ánimo de minorizar), y que Boccara (2013), cuestiona como un mecanismo de subalternización que impide ver la capacidad de agencia social y política, así como la capacidad de transformación de esas sociedades (p. 526-527).

De esta manera, las élites indígenas de Quito, madres solteras y jóvenes violentadas, cabildos indígenas y cofrades de esta calidad social en la Nueva Granada dan vida a estos trabajos historiográficos compilados en

este libro, al lado de jueces, corregidores, curas, vecinos, blancos notables y no tan notables, entre otros, lo que ilustra lo entrelazadas que vivían estas comunidades en los entornos anteriormente descritos.

Ciudades, despoblados, campos de cultivo, caminos, minas y viviendas eran los espacios donde se encontraban los protagonistas de estas historias, y que destacan la temprana presencia indígena en lo que se denominó la “República de españoles”.

El papel sobre la agencia social, política y cultural subalterna ha preocupado desde la década de 1980 a diversos investigadores, especialmente en el espacio latinoamericano (Van Young, 1992; Serulnikov, 2006; Silva Prada, 2007; Bonfill Batalla, 2005; Rivera Cusicanqui, 2010; Echeverri Muñoz, 2018), y es ahí donde se resalta la vitalidad y vigencia de estas temáticas, aparte de residir el interés de aportar a los diferentes debates que tiene este libro compilatorio.

Desde los casos particulares de algunas regiones de los Andes del norte, se pretende seguir aportando a la interpretación y comprensión histórica de asuntos como el patriarcalismo, la diferenciación social, la alteridad y las expresiones culturales del poder, aparte de la construcción, reproducción y uso de la hegemonía política, como de la colonialidad epistémica y ontológica que explica los desarrollos y las prácticas excluyentes en Latinoamérica.

El capítulo que abre esta compilación de investigaciones inéditas, y que se inserta en las dinámicas previamente descritas, es el de Natalia Silva Prada, titulado “Putas, bellacas y alcahuetas: voces indias contra injurias en los estrados judiciales de Santafé de Bogotá, 1609-1616”. Este capítulo aborda cómo las mujeres indias y mestizas en asentamientos urbanos expresaban, discutían y entendían la reputación de otras mujeres a través del lenguaje verbal y gestual, ubicado en el contexto de las injurias, como un medio para entender el mundo relacional que las rodeaba, especialmente en torno a las nociones de honor y honra.

A su vez, explora la diferenciación social en un marco patriarcal, asimétrico, pero dinámico, marcado por el mestizaje. También examina las prácticas transgresoras respecto a las nociones hegemónicas sobre el recato y las relaciones entre hombres y mujeres.

El segundo texto es el de Daniela Vásquez Pino y Orián Jiménez Meneses, llamado “Pasaportes para el cielo. Cuerpos, almas, cultura material y espiritual de la élite indígena en Quito, 1600-1650, en el que analiza la cultura material y la vida cotidiana en el marco de los procesos de civilización descritos por N. Elías (2015), desarrollados en más de 80 documentos notariales de la ciudad de Quito que fueron otorgados por prestigiosas familias indígenas, algunas de las cuales incluso podían reconocer su raigambre incaica y preincaica.

Estos agentes articularon sus descripciones a través de cuatro horizontes examinados por los autores: el estado físico del cuerpo como desencadenante del otorgamiento de testamentos, la crianza y el apadrinamiento, los actos de amor y caridad, y las interrelaciones sociales formadas en el contexto de la gestión de posesiones materiales, devocionales y otras obligaciones pendientes. Redes sociales, legados y devociones se cruzaban con afectos, identidades, estatus y estrategias familiares para asegurar un lugar en el entramado social de la notable ciudad de Quito, incluso ante la posible presencia de la muerte.

El tercer capítulo, escrito por el autor de esta introducción, se titula “Las autoridades locales de los pueblos de indios de la provincia de Antioquia entre 1680 y 1780: una síntesis desde expresiones de cultura política”. En él se exploran los mecanismos, prácticas y dinámicas del poder ejercido por las autoridades locales de los pueblos de indios en dicha provincia, en un período de transición entre el final de la encomienda y las reformas borbónicas. Estos temas también se analizan como expresiones de cultura política generadas por las autoridades y cabildos de indios, al articular nociones sobre la autoridad, la legitimidad, la moral y la autonomía como elementos constitutivos del orden social y político en las comunidades estudiadas.

El cuarto capítulo, que sigue un orden cronológico de las investigaciones presentadas hasta este punto, corresponde a María del Pilar Monroy Merchán y se titula “Los indios devotos del pueblo de Carcasí y la dinámica de traslados durante el siglo XVIII”. En él se analiza la conversión de un pueblo de indios en una parroquia de libres en el contexto de las reformas borbónicas, principalmente a partir de los documentos cofradiales de esa localidad, situada en el actual nororiente colombiano. Este trabajo aborda

fenómenos de transformación en el uso y sentido de las corporaciones religiosas y territoriales, las cuales se secularizaron progresivamente, modificando el reconocimiento jurídico y social de sus habitantes. Además, se estudian algunas de las consecuencias jurisdiccionales, económicas y culturales de este proceso.

El último trabajo de este libro, que abarca desde el siglo XVI hasta principios del XIX, es el de Mabel Paola López Jerez, titulado “Adulterio y violencia conyugal entre indios en el virreinato del Nuevo Reino de Granada. Permanencias y tensiones entre lo precolombino y lo hispánico”. En este estudio, la autora examina las formas de violencia conyugal y el castigo del adulterio en algunos grupos indígenas durante la llegada de los españoles, así como los cambios producidos por la apropiación de símbolos, discursos y prácticas impuestas por los actores hegemónicos a lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII. En particular, se analiza la noción del “deber-derecho masculino de castigar a la mujer”, aplicada en los contextos jurídicos y sociales indígenas, que transformó las formas preexistentes de valoración de lo femenino.

Esta diversidad de estudios comparte varios puntos en común que invitan a reflexionar sobre la vigencia, vitalidad e importancia de lo indígena y lo “colonial” para la historiografía especializada y, en general, para la historiografía en su conjunto. Como se mencionó algunos párrafos antes, las dinámicas de poder y autoridad, desde su construcción, negociación y ejercicio en diversos contextos, evidencian la complejidad de las redes y relaciones entre los agentes hegemónicos de la Corona Hispánica y de la Iglesia Católica con los actores subalternos.

Estos estudios contribuyen a cuestionar la visión homogénea e inmanente sobre lo indígena, permitiendo entenderlo desde el cambio, la adaptación y la contextualización, así como a “desesencializar”, o mejor dicho, desnaturalizar la agencia india, o la capacidad de los pueblos e individuos aquí descritos para actuar activamente en los contextos sociales en los que se desenvolvían, que hasta la década de 1980 fue vista de manera pasiva en el ámbito académico (Boccaro, 2013), pero que, lamentablemente, sigue siendo percibida de esa forma por una gran parte de la opinión pública.

Estos trabajos también contribuyen a emergentes tendencias de la historiografía colonial y moderna, que analizan las relaciones entre gobernantes y gobernados como un diálogo asimétrico, donde los agentes subalternos no solo resisten, sino que también construyen, negocian y, dentro de sus posibilidades, participan activamente en la generación de hegemonía desde sus propios intereses (Cáceres Riquelme, 2020; Cunill y Rovira, 2021; Masters, 2022).

Lo anterior también permite vincularse con la problemática que describe cómo los diversos lazos sociales en estas sociedades tradicionales funcionaban para participar en el cuerpo político, así como para asegurar y disputar un lugar en él, lo que conllevaba al correspondiente reconocimiento social en sus entornos más cercanos.

En este contexto, sobresalen las mujeres indígenas y mestizas, quienes, a pesar de su condición de subalternidad, fueron agentes dinámicas y complejas que se desarrollaron tanto en la cotidianidad como en los tribunales, además de hacerlo en espacios de sociabilidad como las cofradías y las fiestas. Se destaca el papel de estas mujeres y también de algunos hombres en la defensa de su honra y del honor que podían demandar, así como en la protección de su autonomía económica y social, y, de igual manera, en la afirmación de su lugar dentro de las comunidades.

El punto anterior nos conduce al tema de los conflictos, en los cuales se despliegan los repertorios heredados para enfrentarlos, abriendo espacio para la innovación y la creatividad en un orden político que valoraba las emociones como motor de acciones y denuncias, así como su impacto en la dinámica social. Esta creatividad permitió sortear las dificultades derivadas de las diferencias de género y de posición social de indios, indias y mestizas relacionadas con indios, en sociedades heterogéneas que consideraban las desigualdades como algo consustancial a ellas, sustentadas en nociones como la reputación, la autonomía, el respeto a derechos consuetudinarios y el linaje.

Los motivos de los conflictos estuvieron mediados por elementos culturales sobre el reconocimiento, la identidad, la reputación, entre otros. Los conflictos, y en ocasiones la violencia, dieron paso a la

intervención de la justicia regia frente a injurias, abusos y transgresiones a la honra de individuos y colectividades, convirtiéndose en un espacio para la reproducción y el uso de las hegemonías, tanto en sus dimensiones prácticas como discursivas.

Adicionalmente, en los estudios sobre el siglo XVIII se puede hacer explícito el impacto de las reformas impulsadas por la Corona española sobre la vida y el acceso a la justicia de sus vasallos indígenas y de otras clases sociales. La secularización, el cuestionamiento de los privilegios heredados y una aparente menor discusión sobre las razones y acciones del gobierno fomentaron la creatividad de los indios e indias, acompañados de sus asesores jurídicos, para revisar contextos contenciosos y argumentar contra las “novedades”. Aunque estas reformas les afectaban, también abrían la puerta al cuestionamiento de los agentes reales y, en algunos casos, incluso de los mismos planes de la Corona.

Los resultados fueron diversos: en Antioquia, por ejemplo, los pueblos de indios lograron mantener su integridad, mientras que en el caso de Carcasí no fue así. Además, las reformas implicaron una mayor posibilidad de acceso a los tribunales, dentro de un proceso de resignificación de la relación entre la monarquía y sus vasallos, y de la interpretación que estos últimos hacían de esos cambios.

Todos los estudios desarrollan un diálogo interdisciplinario: algunos se vinculan más con los estudios de género, y todos a su vez, con aportes específicos de los estudios políticos, la sociología y la antropología, los cuales son historizados e implementados para comprender de manera más compleja las dinámicas de aquellos pasados. De este modo, se profundiza en los procesos de cambio y continuidad que tuvieron los actores descritos en los capítulos en sus contextos específicos. También se exploran y se plantean preguntas sobre el funcionamiento de las estructuras y dinámicas del poder y de la justicia en contextos pretéritos, se analiza la interacción social y emocional, y se estudia el rol y la agencia de las mujeres en un contexto patriarcal y colonial.

La vigencia e importancia de estos temas en los debates sociales y políticos actuales, ya sea desde lo étnico y lo que incumbe a los pueblos originarios, o desde el enfoque de género y la agencia subalterna, permite en amplios

públicos y espacios, como el escolar y en movimientos sociales, el fomento del pensamiento crítico y la empatía histórica, al aportar en debates sobre la identidad, la justicia y la construcción del poder. Estos trabajos permiten cuestionar estereotipos sobre el pasado y sus agentes y contribuyendo a una visión más dinámica y compleja de la historia y de los conflictos que estudia.

Finalmente, se agradece al programa editorial de la Universidad Santiago de Cali y su comité editorial, quienes gestionan este maravilloso espacio de difusión y de encuentro entre investigadores, preguntas y problemáticas.

HÉCTOR CUEVAS ARENAS

*Docente de tiempo completo
Universidad Santiago de Cali*

Fuentes Secundarias Consultadas

- Boccaro, G. (2013). La apoteosis de la antropología histórica y el desafío poscolonial. *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 45(4), 523-531. [https://www.chungara.cl/Vols/2013/45-4/02-BOCCARA%2045\(4\).pdf](https://www.chungara.cl/Vols/2013/45-4/02-BOCCARA%2045(4).pdf)
- Bonfill Batalla, G. (2005). Historias que no son historias todavía. En C. Pereyra y otros, *Historia, ¿para qué?*, (pp. 227-245). México D.F.: Siglo XXI.
- Cáceres Riquelme, J. (2020). La teoría de la hegemonía y su retroacción colonial: implicancias teóricas, históricas y literarias. *ALEA*, 22 (1), 25-46. <https://doi.org/10.1590/1517-106x/20202212546>
- Cunill, C. y Rovira, R. (2021). «Lo que nos dejaron nuestros padres, nuestros abuelos»: retórica y praxis procesal alrededor de los usos y costumbres indígenas en la Nueva España temprana. *Revista de Indias*, LXXXI (282). 283-313. <https://doi.org/10.3989/revindias.2021.008>
- De Certeau, M. (2000 [1990]). *La invención de lo cotidiano*. Vol I “Artes de hacer”. México D.F.: Universidad Iberoamericana – ITESO.
- Echeverri Muñoz, M. (2018). *Esclavos e indígenas realistas en la Era de la Revolución: reforma, revolución y realismo en los Andes septentrionales, 1780-1825*. Bogotá: Universidad de los Andes: Banco de la República de Colombia.
- Elias, N. (2015 [1939]). *El proceso de la civilización: Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Masters, A. (2022). Arquitectos invisibles. Los vasallos, el sistema de peticiones y respuestas y la creación de la legislación imperial hispana de castas. *Allpanchis*, 49 (90), 225-272. <https://doi.org/10.36901/allpanchis.v49i90.1516>
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Oprimidos pero no vencidos. Luchas del campesinado aymara y quechua 1900-1980*. La Paz: La mirada Salvaje.

Silva Prada, N. (2007). *La política de una rebelión: Los indígenas frente al tumulto de 1692 en la Ciudad de México*. México D. F.: El Colegio de México.

Van Young, E. (1992). *La Otra Rebelión. La Lucha por la Independencia de México, 1810-1821*. México: FCE.

Capítulo 1

Putas, bellacas y alcahuetas: voces indias contra injurias en los estrados judiciales de Santafé de Bogotá, 1609-1616

Whores, Scoundrels, and Pimps: Indigenous Voices Against Insults in the Judicial Courts of Santafé de Bogotá, 1609-1616

Natalia Silva Prada

The National Coalition of Independent Scholars

Miembro correspondiente de la Academia Colombiana de Historia

© <https://orcid.org/0000-0002-6483-6195>

✉ nataliasilva66@yahoo.com

Resumen

En este capítulo se estudian las repercusiones de una serie de injurias de extrema emocionalidad que involucraron a mujeres indígenas y mestizas de Santafé de Bogotá en la primera década del siglo XVII. Se realiza un llamado imperativo a la necesidad de estudiar la relación vinculante entre lenguaje, sociedad y cultura.

Los casos aquí trabajados sirven como laboratorios para reflexionar en los significados del honor, la honra, la enemistad y los sentimientos entre población nativa ladina ya inserta en las lógicas urbanas del Nuevo

Cita este capítulo / Cite this chapter

Silva Prada, N. (2025). Putas, Bellacas y Alcahuetas: Voces Indias contra Injurias en los Estrados Judiciales de Santafé de Bogotá, 1609-1616. En: Cuevas Arenas, H. (ed. científico). *Entre injurias y devociones: autoridades, cuerpos y voces indígenas en los Andes del Norte en los siglos XVI al XVIII*. (pp. 21-57). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali. <https://doi.org/10.35985/9786287770812-1>

Reino de Granada. En los casos recuperados se detecta la presencia de forasteros de la Audiencia de Quito.

De los procesos judiciales que reposan en el Archivo General de la Nación de Colombia, se extraen y analizan, además de la terminología usada para ofender, los actos y los gestos que conducían a la injuria de palabra y al estupro como delito atroz.

La perspectiva metodológica de este trabajo es la historia cultural del lenguaje y de las emociones, de las que forman parte, la historia de la cultura y de la vida cotidiana. Desde ese ángulo del saber, se busca un nuevo acercamiento al tema del conflicto social y de las respuestas de las mujeres indias y mestizas en su interacción urbana.

Palabras clave: injurias, emociones, delito atroz, estupro, mujeres.

Abstract

In this chapter, I examine the repercussions of a series of highly emotional insults involving indigenous and mestizo women in Santafé de Bogotá during the first decade of the 17th century. I believe it is extremely important to study the binding relationship between language, society, and culture.

The cases I discuss here provide a way to reflect on the meanings of honor, dignity, enmity, and feelings among the native ladino population already integrated into the urban logic of the New Kingdom of Granada. In these cases, I detected outsiders from the Audiencia of Quito.

From the judicial processes housed in the General Archive of the Nation of Colombia, I extracted and analyzed not only the terminology used to offend, but also the acts and gestures that led to verbal insult, and rape as a heinous crime.

The methodological perspective of this work is the cultural history of language and emotions, which are part of the history of culture and everyday life. From this angle of knowledge, I propose a new approach to the topic of social conflict and the responses of indigenous and mestizo women in their urban interaction.

Keywords: insults, emotions, heinous crime, rape, women.

Introducción: injuria y emociones

Las palabras y los actos de injuria forman parte de la historia cultural del lenguaje, en el que las pasiones tenían un lugar privilegiado. El lenguaje de tipo injurioso es una de las manifestaciones verbales, físicas o simbólicas que nos permite entender no solo la nominación de los hechos sino las formas en las que los actores sociales conciben el mundo y se ubican en él. Es de vital importancia para entender un pueblo y una época, el establecimiento de esa relación entre el lenguaje y la sociedad en la que se hablaba y se actuaba.

Los conflictos de cada época de la historia han estado mediados por voces, gestos y actos cuya naturaleza es en sí misma de carácter injurioso, es decir, estaban dirigidos a la ofensa contra privilegios y/o pérdida del honor (Silva Prada, 2021). Parecería que esas injurias pudieran afectar en mayor medida a la gente de los sectores altos de la sociedad y es por esta razón que en este texto se va a explorar el impacto de la injuria entre los llamados sectores populares o plebeyos y su reacción a ellas, para entender si su significado es de la misma naturaleza que en los primeros grupos.

La honra, fama o reputación se asentaba en las sociedades del mundo moderno en la imagen que los otros tenían de uno, así, si se atentaba contra el privilegio, parte constitutiva del honor, la persona se dice que quedaba infamada. ¿Pero esta lógica funcionaba para los sectores populares? ¿Cuáles eran los significados de la injuria entre ellos? ¿indios y mestizos resentían una injuria moral y una física de la misma manera que un español con privilegios? ¿Era negativo ser chismoso o tener relaciones ilegítimas cuando una mayoría parecía convivir así? ¿La violencia sexual contra una mujer india doncella tenía el mismo significado que contra una española?

A partir del enfoque propuesto por Roger Chartier (2005, p.34) analizaremos la capacidad de las mujeres nativas neogranadinas de principios del siglo XVII de reaccionar de manera inventiva frente a palabras y actos injuriosos en sus espacios cotidianos y en sociedades que les imponían diversas restricciones.

Este trabajo se centra en el estudio del sentido de las palabras, así como de los gestos y actos que mediaban los conflictos a los que estaban sometidas las mujeres indias o de herencia india. La reflexión sobre el lenguaje

verbal y gestual ubicado en su contexto nos permite “dar significado a las palabras, gestos y actos de individuos remotos en el tiempo”, tratando de imaginar “lo que debieron de sentir, de pensar, aunque admitiendo a la vez la distancia infranqueable [que nos] separa de ellos y que hace imposible restituir el mundo pretérito” (Serna y Pons, 2013, p.199). El lenguaje como parte de la cultura y de la vida cotidiana debe estudiarse históricamente y en todos sus aspectos. Si el lenguaje se concibe como una parte integral más de la historia cultural, debemos aceptar que es imperante mostrar esa relación vinculante entre lenguaje, sociedad y cultura.

Ahora bien, vinculado al lenguaje de injuria se pueden aprehender una variada muestra de emociones. Ellas, son también una parte indispensable por discernir de la Historia Cultural. Es lícito estudiar las emociones en tanto ellas son historiables, es decir, pueden variar en el tiempo, tanto en su forma de designarlas como en sus significados (Silva Prada, 2021). En este capítulo vamos a tratar de cartografiar las emociones ligadas a ciertas formas específicas de injuria y contra individuos de características particulares.

El tema del honor y de la honra

Hace unas décadas, Richard Boyer (1998) afirmaba que la defensa del honor no era una prerrogativa de los estamentos blancos nobles puesto que junto a esa cultura aristocrática del honor se dieron manifestaciones del honor plebeyo que muchos historiadores han ignorado siguiendo la línea interpretativa de la élite colonial. Incluso, como mostró Sandra Lauderdale (1998), para aquellos que vivían en los márgenes de la sociedad colonial, la reputación constituía su capital.

Debe quedar claro, sin embargo, que el concepto de reputación no es igual al de honor. Lauderdale distinguía el honor del hombre del de la mujer, más relacionado con la reputación, que desde el modelo ibérico católico estaba íntimamente vinculado con la pureza. No obstante, esto no quiere decir que para los hombres no fuera en extremo importante la defensa de su reputación en el espacio público, el cual estaba relacionado con los diversos aspectos de la vida social, con aquello que en los documentos de la época era referido con la palabra ‘crédito’.

El buen crédito era la imagen de los otros respecto a la respetabilidad de una persona, la aceptación de sus comportamientos religiosos, morales y políticos, la honradez en los negocios, el respeto o deferencia en el trato, el saber rodearse de buenas amistades o el respeto hacia el prójimo, el cuidado de la imagen personal evitando hacer uso de la venganza y de las extremas bajas pasiones con diversas formas de lenguajes: fueran verbales o simbólicos (Silva Prada, 2021).

El honor era más complejo, era una suma del lugar ocupado en la sociedad -una posición más alta en la sociedad estamental equivalía a mayor honor- junto al mantenimiento y reconocimiento por parte de los congéneres de la honra o buena fama. El honor era en general solicitado por los componentes masculinos del conjunto social que ocupaban altos cargos políticos y eclesiásticos que a su vez podían demostrar limpieza de sangre. Entonces, debe quedar claro que, aunque honor y honra estaban íntimamente vinculados, no era igual ser un hombre o mujer honrado que un hombre de honor. No se hablaba en aquel entonces de una mujer de honor (Gonzalbo Aízpuru, 2022), aunque no se descarta que ellas reclamaran ese reconocimiento en ciertas circunstancias.

Honor es dignidad y celebridad, decía Sebastián de Covarrubias (1611), pero entre mujeres el honor lo refería al recato, fusionando los dos términos. Se podría establecer una más clara distinción entre los dos conceptos diciendo que el honor se podía materializar en las formas de vestir, en el uso de títulos, en el reconocimiento de nobleza y limpieza de sangre, pero también en la posición ocupada en la pirámide jerárquica social, mientras que la honra era la parte moral del comportamiento vinculada a la virtud y a la honestidad.

Pilar Gonzalbo Aízpuru (2022) afirmaba que, aunque el honor y la calidad social estaban estrechamente unidos, no adquirieron protagonismo en la Nueva España sino hasta finales del siglo XVII y sobre todo en el siglo XVIII. Decía también, que a los plebeyos les preocupaba menos la defensa del honor y en esa escala descendente, a mujeres y a indios. El análisis que nos ocupa en este texto podría ayudar a matizar la periodización expuesta por la profesora Gonzalbo Aízpuru y la realidad de las preocupaciones sobre el llamado honor-virtud entre mujeres indias y mestizas.

“Putas, bellacas y hechiceras”: significados de las injurias entre indias y mestizas

En Santafé de Bogotá, en el año de 1609 y en la calle en donde vivía Francisco de Páramo ocurrieron los primeros hechos que vamos a estudiar en este capítulo. Al frente de la casa del famoso ‘librero’² tuvieron lugar una serie de injurias contra la india Juana del Valle de las que fueron acusadas unas mestizas. Ellas, culpadas de varios agravios, fueron a su vez, injuriadas. Los motivos, circunstancias y desarrollo de los hechos los vamos a tratar de dilucidar en las siguientes líneas. Este caso se presta como un laboratorio de Historia para profundizar en el conocimiento de las injurias específicas que usaban las mujeres de los sectores populares en los siglos XVI y XVII para ofender a sus congéneres.

Revisemos estas dinámicas en los hechos sucedidos en las primeras décadas del siglo XVII en Santafé de Bogotá.

El 16 de septiembre de 1609 entre las 7 y las 8 de la noche, Juana del Valle india ladina criolla de Santafé que sabía escribir se presentó ante el oidor Juan de Villabona Zubiaurre para interponer querella civil y criminal contra dos mujeres mestizas que según ella eran solteras y que la habían agredido de obra y de palabra con poco “temor de Dios y de sus conciencias y sin temor de justicia”.³ En primera instancia,

Llegó la dicha María de Useche el domingo trece deste presente mes de septiembre y la aporreó y maltrató de obra y de palabra diciendola que era una puta que había ido a decir mal della con la dicha Inés de Toledo y dándola de mojicones y tirándola de los cabellos y arrastrándola por el suelo [...] la arañó toda la cara sacándole mucha sangre della y haciéndole muchos cardenales que era lastima de vella [arc.: verla].⁴

² Este personaje identificado por los testigos del proceso judicial como ‘librero’ era un copista de libros de canto quien vivió en Santafé de Bogotá entre 1606 y 1614, dedicado también al comercio de libros, encuadernaciones y objetos sacros. Se dice que escribió entre 20 y 32 libros de coro que se encuentran en el archivo de la catedral de Bogotá. Antes de su muerte en Lima en 1616 vivió allí casi dos años en iguales funciones de copista (Vera y Morales, 2023, p.152).

³ AGN (Archivo General de la Nación – Colombia, Bogotá), Criminales (Juicios), leg. 100, doc.21, f.877.

⁴ AGN, Criminales (Juicios), leg. 100, doc.21, f. 877.

Los testigos llamados por la Real Audiencia dieron para el evento fechas que fluctuaban entre el 10 y el 14 de septiembre en horas de la tarde para describir las injurias contra Juana del Valle. Ellos, como Juana, dijeron que se encontraba “quieta y pacíficamente” hablando con la mulata libre María de Acosta cuando apareció María de Useche. Esta era una mujer mestiza de 29 años que vestía de manta⁵ y de quien se sabe por un proceso por amancebamiento que su madre era india.

En los días mencionados, un hombre de oficio pulpero de 34 años, Sebastián Sánchez de Lopera nacido en Canarias oyó a una niña de 7 u 8 años gritar que dos mujeres se estaban matando enfrente de la casa del copista y librero Páramo, en donde él se encontraba. Según afirmaba el pulpero -tratante en la calle real-, si no hubiera sido por su intervención, la agresión de la mestiza Useche habría hecho “malparir”⁶ a Juana, que se encontraba preñada de 8 meses: “que a no salir este testigo [había ido a ver al librero Páramo] le sucediera muy mal a la dicha Juana del Valle”.⁷ A mediodía del 16 de septiembre, la mujer india sufriría nuevas agresiones de una violencia verbal superior en que entre otras cosas y según el indio ladino y sastre de 20 años Pedro, le habrían insultado diciéndole que “era una puta bellaca que se echaba con negros”⁸ y otras cosas que no recordaba y que sacarán a la luz más adelante nuevos testigos.

En el expediente, aunque no se habla explícitamente de injurias, se usaban las expresiones comunes en la época para referirse al fenómeno. Los testigos dijeron que María de Useche “trataba muy mal de palabra a la dicha Juana del Valle llamándole de puta bellaca y otras palabras de

⁵ Esta especificación de los jueces tiene que ver con la asimilación de la mestiza al mundo indio. La frase que los jueces usaban tal como decir que “vestía en hábito de india” tiene que ver con las dificultades para distinguir solo por el físico, e incluso por la ropa, a una mujer india de una mujer mestiza. En un proceso por amancebamiento a María de Useche las autoridades le pidieron que aclarara si en realidad era mestiza o era india, solicitud ante la que afirmó ser mestiza. Sobre el tema del *passing* colonial véase Rappaport (2018).

⁶ El uso de este término en el siglo XVII no era equivalente al actual de aborto, usado solo para los animales o en el siglo XIX cuando se hacía uso de medios criminales. Significaba en esencia, parir fuera de tiempo. Sin embargo, Covarrubias no referenció el término, pero si el de abortar con el mismo significado. Véase Tabernero (2020).

⁷ AGN, Criminales (Juicios), leg. 100, doc.21, f. 879.

⁸ AGN, Criminales (Juicios), leg. 100, doc.21, f. 878.

pesadumbre”.⁹ El término ‘*pesadumbre*’ era equivalente a injuria o agravio, además de algo molesto, de peso, como definía la palabra Sebastián de Covarrubias, algo que podía causar daño físico o moral. En los archivos de la Real Academia española se definía la palabra *pesadumbre* como “motivo de pesar, desazón o sentimiento, en acciones o palabras” o “Molestia, desazón, sentimiento y disgusto en lo físico y moral”.¹⁰ En una versión posterior esas palabras de riña se definen también como injuria.

María de Acosta fue la testigo que estuvo más cerca de Juana cuando ocurrió la primera embestida contra ella y según la mulata, ambas se llamaron mutuamente de “putas hechiceras”¹¹ y al “rempujón”¹² de Juana contra María esta la agarró de los cabellos, pero también otros vieron que Juana la agarró de los cabellos. Además de esto, ocurrió una segunda pendencia días después. Otra vez, la mulata María de Acosta estaba en casa de Juana del Valle cuando llegaron tres mestizas, María de Useche, Inés de Toledo y Francisca de Tordehumos,¹³ a quienes percibió que venían “con enojo” y la “insultaron” con “muchas palabras bien feas”, entre las que reportó una cadena continuada de insultos de este calibre, que era “una puta perra infame embustera y hechicera”.¹⁴ Toledo se paró entonces dos veces tratando de “embestir y dar” a Juana, amenazándola así: “que tenía una negra pagada y hablada para que apalease a la dicha Juana por no se ensuciar sus manos ella en la susodicha”,¹⁵ frase que explicita el sentido de superioridad de la mestiza sobre la india y sobre la negra. María de Acosta dijo que sin su intervención -tal como en la primera pelea afirmó el hombre de Canarias, Sánchez de Lopera- le hubiera podido suceder algo muy grave a Juana ya que estaba a pocos “días de parir”.¹⁶ Los jueces la interrogaron sobre si sabía la razón que habría motivado tales acciones y palabras, pero contestó desestimando la acción que, “debieron de reñir

⁹ AGN, Criminales (Juicios), leg. 100, doc.21, f. 879v.

¹⁰ Archivos RAE, 1713. <https://archivo.rae.es/pesadumbre>.

¹¹ AGN, Criminales (Juicios), leg. 100, doc.21, f. 880.

¹² AGN, Criminales (Juicios), leg. 100, doc.21, f. 880.

¹³ Esta mestiza no fue llamada a declarar en este proceso pero si en otro del que se tratará más adelante.

¹⁴ AGN, Criminales (Juicios), leg. 100, doc.21, f. 880v.

¹⁵ AGN, Criminales (Juicios), leg. 100, doc.21, f. 880v.

¹⁶ AGN, Criminales (Juicios), leg. 100, doc.21, f. 880v.

por algunos cuentos de mujeres sin saber cuáles fuesen”.¹⁷ En aquel tiempo a las mujeres que llevaban y traían cuentos y chismes se les llamaba enredaderas o mujeres embusteras (Covarrubias, 1611, p.353). La mulata al hablar de ‘cuentos de mujeres’ dio cuenta del poco valor que se daba a las conversaciones entre ellas, pero con esa frase quizás buscaba, no crear expectativas en los jueces sobre el contenido de las que parecían sólo habladerías pero que, como veremos adelante, afectaron de manera muy grave a la injuriadora María de Useche.

La india ladina Luisa, vendedora de huevos, era huésped en la casa de la ofendida, Juana. Ella oyó cómo tres mestizas agredieron en la segunda ocasión a Juana diciéndole que era “una puta hechicera y bruja y amancebada”.¹⁸ Luisa declaró que Inés de Toledo tenía una cólera muy grande y también repitió la amenaza de mandar a pegarle a Juana por intermedio de una negra. La causa, adujo, fue un “chisme que entre ellas habían dicho”.¹⁹

Cuando María de Useche e Inés de Toledo, principales inculpadas en los hechos violentos dieron testimonio, las versiones de la agresión resultaron ser mucho menos violentas y estas diferían en varios puntos. A pesar de ello, sirven para clarificar el origen de los pleitos. El primero comenzó por el reclamo de Useche a del Valle sobre “cosas” que decía de ella. El segundo tuvo que ver con la negativa de entregar una caja con ropa o medicamentos, o ambos, que Toledo había dejado a guardar a Luisa, antes de irse al hospital por una dolencia en un brazo. Juana, dueña de la casa en que se hospedaba Luisa, se negó a entregar la caja porque, según decía, le debían tres tomines. María de Useche dijo que en el primer pleito la primera en usar palabras feas fue la india, a quien los testigos, entre ellos un cura, le habrían advertido de no “irse de la lengua”. Ella declaró que once días atrás del 18 de septiembre, es decir el 7 de septiembre, ella se encontró con Juana y aprovechó para reclamarle el traerla “en cuentos”. Ese reclamo vino mediado por su intención premeditada de darle “cuatro cachetadas”,²⁰ pero según la mulata dijo, María había prometido no

¹⁷ AGN, Criminales (Juicios), leg. 100, doc.21, f. 880v.

¹⁸ AGN, Criminales (Juicios), leg. 100, doc.21, f. 882.

¹⁹ AGN, Criminales (Juicios), leg. 100, doc.21, f. 882.

²⁰ AGN, Criminales (Juicios), leg. 100, doc.21, f. 886.

agredirla físicamente, solo acercársele para hablarle. Por el proceso judicial se sabe que esto no fue lo que ocurrió y que la escena terminó en una terrible golpiza.

A pesar de la discordancia de los testimonios, se puede percibir que la primera en sentirse injuriada fue la mestiza cuando le reclamó a Juana del Valle el hecho de estar contando chismes, a lo que Juana del Valle respondió a María de Useche que era una “bellaca mestiza y puta y que quién era esta confesante para que se pusiese a hablar con ella”.²¹ María le dijo que mentía y según ella, fue la india Juana la que la agredió primero y quien le habría mordido un dedo, el cual “le tiene para perder”.²² La riña callejera la pararon el pulpero Peña y la mulata Acosta, así como un clérigo vecino del librero Páramo que las puso en paz y le habría aconsejado a Juana “que no se fuese tanto de la lengua”²³ porque “bien que decía la dicha Juana contra esta confesante muchas palabras feas”.²⁴ María reportaba además que cuando Inés mandó por su colchón se habría enterado que Juana la trató con “palabras descompuestas”, diciéndole que era una ladrona. Según la declaración de María de Useche, no pasó nada más.

Inés de Toledo se explayó informando detalles de la conversación que desató la segunda agresión. Ella tenía 26 años, era mestiza, nativa de Mariquita, tenía una niña y estaba casada con el sastre Pedro Jiménez. Vivía en Santafé desde hacía dos años porque fue al hospital por una enfermedad en su brazo. La negativa de Juana de entregarle la caja se dio según Inés, siguiendo esta dinámica que explica mucho del sentido que para ella tenían tanto el honor como la honra en cuanto mestiza hija de español y casada, lo cual le daba atribuciones para colocar en su lugar a la india Juana:

Vaya ella con Dios no me venga aquí con cuentos [el pago de la deuda o algo de más gravedad] y otras palabras feas que no era justo decirlas una india a

²¹ AGN, Criminales (Juicios), leg. 100, doc.21, f. 886v.

²² AGN, Criminales (Juicios), leg. 100, doc.21, f. 886v. Inés de Toledo le propuso como remedio ponerse diaquilón, un ungüento con el que se hacían emplastos para ablandar los tumores y que ella guardaba en la caja que había dejado a guardar a la india Luisa antes de irse para el hospital dos años atrás.

²³ AGN, Criminales (Juicios), leg. 100, doc.21, f. 886v.

²⁴ AGN, Criminales (Juicios), leg. 100, doc.21, f. 886v.

*esta confesante pues es hija de español y casada y le dijo tantas cosas yéndose de lengua contra esta confesante que la obligó a decirle que no se fuese tanto de lengua que la haría ser bien criada.*²⁵

Según Inés de Toledo, no pasó otra cosa. Las dos mestizas niegan sus propias “palabras feas” y “descompuestas” pronunciadas contra la india tanto en la primera como en la segunda pendencia y las amenazas de mandar a aporrearla sirviéndose de una “negra”.

¿De qué cosa tan terrible habría hablado Juana del Valle con Inés de Toledo para que su amiga María de Useche usara extremas manifestaciones de violencia física y verbal como las que se describen en el expediente, contra la india Juana preñada de ocho meses y a quien además de insultar con terribles palabras agredió a golpes -llamados mojicones- y arañazos en la cara de los cuales se defendió mordiéndole el dedo a Useche?

Por las declaraciones de los testigos asoma la circulación de un chisme, o como dijo Useche, la directa implicada, Juana del Valle “la traía en cuentos”. Tanto María de Useche como Inés de Toledo trataron de desviar el contenido de ese chisme centrándose en el tema de la deuda que Toledo tenía con Juana por haberle conservado cosas personales en su casa al irse al hospital.

Para responder a la inquietud apenas expuesta, ha resultado de una gran riqueza la ubicación de otro proceso judicial iniciado en 1610 contra María de Useche, contra esa misma mestiza que vestía como india y en el que la Real Audiencia ordenaba su prisión por andar amancebada y por tener tres o cuatro hijos sin ser casada. El escándalo mayor que revela ese expediente era el “estar en mal estado con un eclesiástico” en 1609, y tener un hijo con él, que es posible, hubiera sido la razón por la que ella le hubiera echado en la cara a Juana del Valle, como respuesta, que la india se acostaba con negros. Para 1614, época en la que se le sometió a otro juicio declaraba tener ya, cinco hijos pequeños y “poco más o menos” rondar por los 30 años. En esa ocasión las justicias (oficiales del gobierno de la ciudad de Santafé) volvieron a tomarla presa por los escándalos que había ocasionado su relación previa con un hombre casado.

²⁵ AGN, Criminales (Juicios), leg. 100, doc.21, f.889v.

La edad de María de Useche dada en 1609 y en 1614, así como la amistad y comadrazgo con Francisca de Tordehumos y el entorno habitacional, nos permiten afirmar que es la misma persona que injurió a Juana del Valle. De igual manera, nos lleva a entender cuál era el chisme que llevó a la agresión de Juana del Valle en septiembre de 1609. Entre 1610 y 1614 María de Useche habría estado acusada de “dar escándalo y mal ejemplo”²⁶ en Santafé de Bogotá en las tres ocasiones en las cuales estuvo presa. Ella misma, habría sido recriminada de lo que años atrás reclamó a Juana, el hecho de ser chismosa. En 1614 fue el hombre con el que estaba amancebada en 1610, el que la maltrató por traerlo en “palabras, chismes y cuentos”.²⁷ Sus relaciones ilícitas la tenían señalada por las autoridades de Santafé de Bogotá para ser declarada como pública amancebada, asunto de bastante gravedad en la época, más aún, si lo estaba con un hombre casado o como en el caso de 1609, con un eclesiástico. No obstante, ella decía vivir bien, “procurando ganar con que sustentar sus hijos con su labor”²⁸ o dedicarse a su “almohadilla y la labor con que sustenta a su persona e hijos”.²⁹ Pero con un conocido suyo y probable cliente cuyo nombre no aparece en el testimonio, se quejaba de que el cura no acudiera al hijo que tenía con ella siendo como era, su “amiga”.³⁰ En 1614 negaba estar en mal estado con varios hombres a quienes decía trataba porque eran sus compadres, padrinos de bautismo y de confirmación de sus hijos.³¹

De esos expedientes emerge un importante testimonio en el que se percibe la asistencia de varios hombres a su casa, entre ellos, el eclesiástico de quien nunca se revela el nombre, así como de sus otros “amigos”, entre quienes destaca un hombre casado llamado Juan Díaz Herrero, un soldado anónimo y testigos que fueron parte de estas prácticas ilícitas: Pedro Sotelo, platero de oro, Pedro Rodríguez, lapidario y Andrés de Aragona de quien no se especifica oficio.

²⁶ AGN, Criminales (Juicios), leg.137, doc.11, f.529.

²⁷ AGN, Criminales (Juicios), leg. 137, doc.11, f.529v.

²⁸ AGN, Criminales (Juicios), leg. 137, doc.11, f.509v.

²⁹ AGN, Criminales (Juicios), leg.137, doc.11, f.517.

³⁰ AGN, Criminales (Juicios), leg. 137, doc.11, f. 505.

³¹ AGN, Criminales (Juicios), leg. 137, doc.11, f. 513.

Francisca de Rocha, esposa de Juan Díaz de Herrero escribió de su puño y letra lo siguiente: “María de Useche presa me descasa de mi marido y aunque otra vez ha estado presa no ha tenido remedio el querer dejar a mi marido antes ha contravenido contra la sentencia que se le dio”.³²

La posible indignación de Useche contra del Valle parecería frente a las consecuencias procesales posteriores, una reacción de miedo que la conminaría a ser declarada por las autoridades una mujer sin reputación pública que podría ser condenada con cárcel. Allí podría haber sido más fuerte el temor al castigo que el dolor ante la pérdida de la fama, que por lo que se pudo apreciar en el caso de María de Useche, era bastante frágil. Las tres acusaciones contra María de Useche muestran que tenía poco temor a la justicia o que por lo menos, tenía el valor para retar las imposiciones de la época, fuera por las necesidades económicas que le imponía el mantener numerosos hijos de varios hombres o fuera por su capacidad de retar la moralidad impuesta por la Iglesia católica y por la posible creencia de que su amancebamiento con un religioso la podía proteger de pagar las consecuencias de retar el *statu quo* social. Por otra parte, su relación de “amistad” con Juan Díaz de Herrero era complicada y aunque ella trató de respetar las amenazas de su esposa, este por un tiempo la seguía visitando, persiguiéndola de forma acosadora de día y de noche, amenazándola e insistiéndole en continuar con una relación en la que le prometió protegerla y de que nadie hablase mal de ella. María ante la presión de su acosador y de sus problemas previos con la justicia buscó oponerse diciéndole que antes preferiría “comer tierra”³³ a tener su “amistad”, lo cual refleja de algún modo un cierto sentido de dignidad, pese a su condición. A su respuesta el hombre la trató de “puta que andaba con mil hombres”³⁴ o de “puta que andaba con negros e indios”,³⁵ según testigos de la causa.

³² AGN, Criminales (Juicios), leg. 137, doc.11, f. 531.

³³ “Testimonio de Francisca de Benavidez, hija de Juan Alonso, mujer soltera”, AGN, Criminales (Juicios), leg. 137, doc.11, f. 544v.

³⁴ “Testimonio de Francisca de Benavidez, hija de Juan Alonso, mujer soltera”, AGN, Criminales (Juicios), leg. 137, doc.11, f. 545.

³⁵ Testimonio de Catalina, india comadre de María de Useche y habitante de su casa”, AGN, Criminales (Juicios), leg. 137, doc.11, f. 524v.

Injuria atroz: voces adolescentes indígenas en los estrados judiciales, 1616

El estupro y la violación de Susana Cota o Coro,³⁶ es un caso de injuria atroz, mucho más grave para la afectada en términos morales y físicos del que hemos analizado atrás. El estupro y la violación no eran en ese periodo exactamente sinónimos.

En las Siete Partidas, el estupro era definido como la corrupción de una mujer virgen o de una viuda honesta, incluso aunque no fuera por la fuerza. La violación de mujer casada no estaba incluida como parte de este delito y era clasificada como adulterio. En las leyes de Indias no hay mayores variaciones sobre la consideración de este delito. Los primeros cronistas de Indias habían informado que no había delito contra las nativas si se trataba de una aparente violación porque, según les habían informado, la “corrupción” (pérdida de la virginidad) de las indias ocurría en la niñez, previa borrachera, para que no sintieran dolor (Borja Gómez, 1996, p.195). Pero no es el caso de lo sucedido con Susana, india ladina de 16 años.

Según tratados de la época, el estupro es la violación de mujer virgen bajo promesa de matrimonio. En la violación se toma en cuenta la violencia y el engaño. Así que el caso de Susana podría vincularse tanto al estupro como a la violación, aunque en el expediente judicial únicamente se hace referencia al estupro, es decir, al “desfloramiento de mujer honesta” (Castañeda, 1989, p.705).

En el estupro y violación de Susana se vieron implicados indias e indios menores de edad. Tres años antes había habido denuncias de otro estupro de una india menor de edad y en los años precedentes existen documentos de otros cuatro casos de violaciones de mujeres españolas.³⁷ Para el siglo XVIII se han recabado veinte casos.³⁸ No obstante, no

³⁶ A pesar de que los apellidos de sus progenitores se conocen, las referencias a Susana nunca mencionan su apellido. Su nombre siempre va acompañado de la frase, “hija de Ana de Coro”.

³⁷ Casos ubicados en el AGN de los cuales no poseo las firmas correspondientes debido a que el acceso remoto a los expedientes específicos del AGN es imposible por el momento, debido a que los están migrando a un nuevo servidor (octubre de 2024).

³⁸ Sobre este tema para el virreinato neogranadino pueden verse trabajos como los de González-Lopera, 2023, Molina Rodríguez y Rodríguez Sánchez, 2023.

parece haber estudios sistemáticos en los que se pueda apreciar todo el panorama del estupro neogranadino, además de que se ha detectado que muchos de ellos se diluían en el tema de la seducción, según ha afirmado Rebecca Earle (2000). Por su parte, Catherine Komisaruk que buscó sistematizar este delito específico en la Audiencia de Guatemala se encontró con que de 300 casos judiciales ocurridos entre 1773 y 1821, escasamente cinco se trataban explícitamente de violencia sexual, lo cual atribuye a las preocupaciones sociales de la época que afectaban el honor y la honra de las demandantes (2008). Si bien los casos denunciados en el Nuevo Reino de Granada y el virreinato neogranadino no son abundantes, hablan de una práctica tristemente común. Desde 1580 hasta 1794 he podido rastrear casos que implican a niñas y mujeres españolas, indias, mestizas, mulatas y esclavas. Los casos de estupro a niñas tienen cierto peso porcentual, aunque bajo, considerando la de todas maneras escasa cantidad de denuncias vinculadas a delitos sexuales. En un proceso judicial abierto por los alcaldes de Charalá en 1796, un testigo llamado don Lucas de Uribe afirmaba que en las bodegas de las chicherías “concurrían niñas de corta edad que eran allí estupradas por vagos holgazanes”,³⁹ pero como ya dijimos, la denuncias eran muy pocas. Para la región nororiental del virreinato neogranadino entre 1774 y 1810 se registran solamente tres casos de un conjunto de 34 casos de delitos sexuales que representan un 1.02% del total de delitos sexuales reportados (Plata y Mendieta Afanador, 2019).⁴⁰ En otro estudio sobre el estupro en el siglo XVIII se registran veinte casos encausados vinculados a la documentación del Archivo General de la Nación de Colombia (Molina y Rodríguez, 2023).

Como la historiografía sobre los reinos indios americanos de la monarquía española ha asumido de forma bastante homogénea que el cuerpo femenino del periodo era defendido en cuanto era recinto incorruptible del espíritu, voy a destacar esta llamativa frase de corte jurídico de Juan de Gaviria, procurador de pobres y quien fue asignado como defensor de Susana a petición de su madre. Gaviria partía del

³⁹ AGN, Archivo Anexo, Fondo Historia, t. 3, f. 690. Véase Álzate Echeverri (2006, p.175).

⁴⁰ Los autores presentan un balance historiográfico sobre estudios históricos del tema de la sexualidad neogranadina. Ellos opinan que a pesar de los avances habidos desde finales del siglo XX aún hay muchos vacíos que deben ser subsanados.

presupuesto de que “siempre se presume en favor de la mujer que fue provocada, persuadida y engañada como lo declara la dicha Susana”.⁴¹ Con esta aclaración podría presumirse que Susana tenía una ventaja jurídica, pero ya veremos que el desenlace del proceso no le hizo justicia.

El proceso judicial⁴² se llevó a cabo guardando todos los pasos del derecho procesal y ante los estrados de la Real Audiencia de Santafé de Bogotá. El día 12 de octubre de 1616 una india ladina llamada Ana de Coro presentó querella contra Crispín Lema, individuo que quince días atrás habría violado a su hija doncella. Ana era la madre de Susana, una muchacha de diez y seis años contra quien se habría cometido, usando sus propias palabras -o las del defensor-, un *atroz delito digno* “de gran castigo” y para “ejemplo de otros”.⁴³ El violador de la hija de Ana tenía 19 años, declaró ser indio natural de Santafé y sin oficio. Sin embargo, al receptor de la Audiencia le constaba que era forastero. En aquella época se encontraba en el rango de minoría de edad.

Susana era hija de Bartolomé, un indio tributario pobre de Cota y de Ana de Coro, una mujer yanacona comerciante de tierra caliente, dueña de medio solar, una casa y una estancia en Fontibón en donde tenía cerdos y sembraba cebada. En su matrimonio no entregó dote alguna y con sus actividades llegó incluso a pagar los tributos atrasados y requintos de su marido, según declara en su testamento formado en el año de 1633. La defensa de Susana la interpuso su madre y en las declaraciones consta que ella estaba bajo su cuidado, lo cual hace suponer que el padre estaba ausente. No había muerto, pues cuando protocolizó un testamento en 1633 lo designaba como heredero. Susana tenía al momento en el que hizo testamento su madre, un hermano llamado Pedro,⁴⁴ y tres hermanas más llamadas Lucía, María Isabel y Francisca. Ana y su hija Susana son descritas así en las preguntas realizadas a los testigos: “Ana de Coro demás de ser ladina y de razón es india recogida de buena vida y fama y que siempre tuvo y ha tenido a la dicha Susana su hija con recato y recogimiento hasta que sucedió el

⁴¹ AGN, Caciques e Indios, leg. 64, doc.3, f.52.

⁴² AGN, Caciques e Indios, leg. 64, doc.3.

⁴³ AGN, Caciques Indios, leg. 64, doc.3, f.37.

⁴⁴ Es mencionado en el testimonio de Isabel, negra esclava de Francisco Lema.

engañarla”.⁴⁵ Susana fue percibida por varios testigos como una joven de entre catorce y quince años.

Los sucesos ocurridos a principios del mes de octubre o finales del mes de septiembre de 1616 tuvieron como escenario dos casas vecinas en la parroquia de Santa Bárbara. La capilla de Santa Bárbara fue construida alrededor de 1565 en el lado izquierdo de la Catedral por Lope de Céspedes, hijo del conquistador Juan de Céspedes en el sitio donde estaba su casa de habitación y en donde un rayo mató a su esclava Cornelia y desintegró la casa. En 1585 fue destinada como parroquia para los pueblos de indios de Sisvativá y Teusaquillo por el arzobispo fray Luis Zapata de Cárdenas. Fue la primera parroquia en donde se evangelizó a los indios en su propia lengua. Colindaba con el barrio de la catedral y se extendía desde el río San Agustín hasta la actual calle 3ª. por donde corría la quebrada San Juanito. Por el occidente llegaba a la actual carrera 10ª y al oriente por la actual carrera 4ta (Flórez de Ocariz, 1945; Ibáñez, 1915; Mejía Pavoni, 2000). El Pantanillo mencionado en el documento que veremos adelante debía encontrarse en la confluencia del río San Agustín con la quebrada San Juanito. No se poseen, sin embargo, datos exactos de su ubicación, pero se sabe que, a la salida de Bogotá por el occidente, en el sector de Fontibón, existían ventas para el descanso de los viajeros que se dirigían a la sabana de Bogotá, en lo que era una zona de humedales. Es la misma zona en la que Ana de Coro poseía terrenos con ganado ovino y porcino.

Ana de Coro presentó por testigos a las siguientes personas:

- Miguel, indio del pueblo de Guasca de 40 años, ladino al servicio de las monjas.
- Francisco, criollo, carpintero, de 22 años.
- María, india, mujer de Lucas Plantanero, vivía junto a la carnicería, tiene huerta, apariencia 24 años.
- Juan Ximénez, joven indio barbero asistente de Alonso Ximénez, barbero. Vivía en frente de la iglesia de la Compañía de Jesús. Tenía 16 años.

⁴⁵ AGN, Caciques e Indios, leg. 64, doc.3, f.54.

- Isabel, negra esclava del padre de Crispín en octubre de 1616. Dio testimonio el 17 de julio de 1617, cuando ya tenía un nuevo amo.

Del estupro de Susana fueron protagonistas dos jóvenes indígenas llamados Feliciano y Crispín, los directos implicados. Uno de los testigos directos del momento en el que se dieron los hechos fue Isabel, una “negra esclava de Alonso Ruiz Galdámez de nación conga [...] parece de 40 años”.⁴⁶ Feliciano era hijo de dos indios de apellido Latacunga y cuya madre se sabe que se llamaba Juana. Crispín era indio forastero hijo de un tal Francisco, indio ladino, que todos los testigos apellidaron Lema y a quien la madre de Susana identificó como Francisco Purugais desde el momento de la denuncia. Los directos implicados en estos atroces sucesos eran por sus apellidos y lugares de origen pertenecientes a familias yanaconas que en algún momento se habrían desplazado desde la Audiencia de Quito hacia Santafé de Bogotá (Matallana Peláez, 2013).⁴⁷ Purugais era un grupo étnico de la provincia de Latacunga (Espinosa, 2015), el mismo lugar con el que se apellidaba Feliciano. La madre de Susana según el testamento de 1633 declaró ser, asimismo, yanacona, asunto que da testimonio de la permanencia de lazos étnicos que se habrían conservado en el tiempo, ya fuera por la cohabitación y trabajo en espacios comunes o por la familiaridad de las relaciones entre gente proveniente de la Audiencia de Quito.

En la demanda contra Crispín Lema se puede intentar “escuchar” la voz de Susana, que nos parece importante reproducir de forma completa. Una vez expuesto su reclamo se articularán los sucesos que facilitaron que esta india doncella perdiera su virginidad. Un 12 de octubre de 1616, Susana prestó juramento ante el receptor de la Real Audiencia, diciendo que quince días atrás habría ocurrido lo siguiente:

Estando esta declarante en su casa que vive con su madre Ana de Coro en la parroquia de Santa Bárbara llegó a la dicha su casa un día una india que se llama Feliciano que vive cerca de casa desta declarante y esta declarante estaba mala y sangrada y dijo a esta declarante que se fuese con ella a su

⁴⁶ AGN, Caciques e Indios, leg. 64, doc.3, f. 55.

⁴⁷ Según sugiere Susana Matallana (2013), estos grupos habrían llegado en compañía de los conquistadores, no solo en calidad de cargueros sino como conquistadores y colonizadores del Nuevo Reino de Granada.

casa y cuando esto pasó estaba presente el barbero que había sangrado a esta declarante que se llama Juan Ximenez y vive en frente de la Iglesia de la Compañía. Y esta declarante dijo a la dicha Feliciano que no quería ir con ella que no estaba su madre en casa y que estaba enferma y recién sangrada y la dicha Feliciano asíó esta declarante del faldellín diciendo que se fuese con ella y el dicho Juan Ximenez le dijo que no llevase a esta declarante que estaba acabada de sangrar y la dicha Feliciano porfió tanto que vino a llevar a esta declarante y con ella se fue el dicho barbero al cual dio la dicha Feliciano una totuma de chicha y a cabo de poco rato como estuvieron en casa de la dicha Feliciano salió de una camareta un mozo que se llama Crispín y es hijo de un indio que llaman Francisco Lema y era ventero en el Pantanillo según a oído decir esta declarante y luego como salió el dicho Juan Ximenez se fue y lo mismo hizo esta declarante sin despedirse de la dicha Feliciano la cual fue tras esta declarante y la alcanzó a la puerta desta declarante y dijo que volviera a su casa y dijo esta declarante *que no quería que para qué tenía los mozos encerrados y llevaba a esta declarante por engaños* y respondió la dicha Feliciano que si lo hacía esta declarante porque era esclava del Santísimo Sacramento *que mal que le pesase había de ser esclava del señor Crispín* y esta declarante le dijo *por qué había de ser esclava de Crispín* y dijo la dicha Feliciano *que ella lo sabía muy bien y se fue con esto.*

Y otros días después que paso lo que ha declarado en diferentes veces la dicha Feliciano ha persuadido a esta declarante fuese a su casa diciendo que por amor de esta declarante y porque fuera a su casa había gastado tres pesos de colación y esta declarante no quería ir. Y que el sábado este próximo que paso hizo ocho o quince días la dicha Feliciano rogó mucho a esta declarante fuese a su casa y se lo fue a rogar a casa desta declarante diciendo fuesen a beber en Sacha [sic: Soacha] Y esta declarante fue con ella y estuvieron un rato juntas y luego comenzó a llover y habiendo escampado dijo esta declarante que se quería ir y la dicha Feliciano dijo que no se fuese pues no estaba su madre en casa y tomó una guitarra y comenzó a tañer y en esto salió de un aposento el dicho Crispín y como esta declarante le vido dijo a la dicha Feliciano que para que la había llevado allí que se quería ir y el dicho Crispín dijo hablando con dicha declarante acá esta vuesa merced y esta declarante dijo sí señor y con esto llevándose la guitarra la dicha Feliciano salió fuera del aposento donde estaban y le cerró por la parte de afuera con cerrojo y llave dejando encerrados a esta declarante y al dicho Crispín el cual por fuerza y contra la voluntad desta declarante la asíó en brazos y la llevó a una

cama y tratando de forzar a esta declarante le dijo esta declarante que no tratase deso que no había de hacer tal cosa y el dicho Crespín la decía que él no era alquilado y que se casaría con esta declarante y forcejó tanto con ella que la hubo carnalmente quitándole su virginidad porque hasta entonces estaba doncella que no había conocido varón y tuvo el susodicho acto con esta declarante tres o cuatro veces que fue en tiempo de hora y media poco más o menos que así los tuvo encerrados la dicha Feliciano la cual a cabo deste tiempo abrió la puerta y dijo señor Crespín hala sangrado de la vena del todo el cuerpo y respondió, bien sangrada está y esta declarante dijo a la dicha Feliciano que para qué la había llevado allí y el dicho Crespín dijo que si le pesaba mucho de haber ido que se lo había de pagar cuando se casasen con lo cual se fue a su casa esta declarante y esto es lo que pasa y la verdad en lo que se afirmó e ratificó vuelto a leer. Declaró ser de diez y seis años y que no ha sido atemorizada ni inducida a que diga al contrario de la verdad y no firmó por no saber. Pasó ante mi Francisco de Agudelo.⁴⁸

Como es de esperar, en su confesión Crispín Lema negó “haberla conocido carnalmente”,⁴⁹ pero aceptó que si “ha posado en la casa de Juana Latacunga india madre de la Feliciano que se le pregunta”.⁵⁰ Sobre el encuentro con Susana lo único que aceptó fue haberla saludado y preguntado por su estado físico. Fue tomado preso el 12 de octubre de 1616, en la misma fecha en que Susana presentó información.

El engaño de Feliciano tuvo lugar el día en que Susana estaba enferma y el estupro se consumó horas después de que Susana volvió a casa de Feliciano y tras los nuevos engaños con los que Feliciano logró finalmente encerrar en un cuarto a Susana. El barbero ya habría desaparecido de la escena varias horas atrás. En la mañana de ese día, Ana, madre de Susana se había dirigido a casa del barbero Juan Ximénez, asistente a su vez de Alonso Ximénez y le había pedido que fuera a “sangrar” a su hija. Ana de Coro probablemente de allí se fue al Pantanillo, lugar en el que trabajaba. En su casa también estaba presente Miguel, un indio enfermo al que Ximénez sangraría ese mismo día siguiendo los comunes procedimientos de los cirujanos menores. En presencia de estas personas es cuando Feliciano la vecina se acercó a casa de Susana y decidió invitarla a la suya. Ella se excusó

⁴⁸ AGN, Caciques e indios, leg. 64, doc.3, fs.38-39v.

⁴⁹ AGN, Caciques e indios, leg. 64, doc.3, f. 46v.

⁵⁰ AGN, Caciques e indios, leg. 64, doc.3, f. 46v.

porque se encontraba enferma y recién sangrada -tratamiento común a la medicina humoral que se practicaba en aquel entonces- y porque su madre no estaba presente. Feliciano insistió tanto que finalmente la convenció de irse a tomar chicha a su casa en compañía del barbero, indio mozo, quien también aceptó la invitación. Mientras los tres hablaban y tomaban chicha, hizo su aparición Crispín diciendo, “Oh señoras *tan buena gente* está por acá y no lo sabía yo”,⁵¹ después de lo cual tanto el joven barbero como Feliciano decidieron irse de allí. Según Ximénez, él si se fue mientras que Feliciano convenció a Susana de regresar. Esta declaración evidencia que la presencia de Crispín en casa de Feliciano no fue del agrado ni de Juan Ximénez ni de Susana. Cuando Feliciano se fue tras Susana para rogarle que volviera a su casa la muchacha la recriminó diciéndole que no estaba de acuerdo con el hecho de que en su casa tuviera mozos encerrados, esto es, muchachos en compañía de jóvenes mujeres sin la presencia de adultos. Por la declaración de la esclava Isabel se sabe que Crispín Lema estaba alojado temporalmente en ese lugar junto a su padre, Francisco Lema.

En el relato del joven barbero emergen varios elementos relativos al honor y a la fama. El tratamiento de “buena gente” que les da Crispín nos hace pensar en que los reconoce socialmente como gente de buena posición, al menos entre los nativos. Eso contrasta con el rechazo que el invitado de la madre de Feliciano causa en Susana y Juan. Isabel por su parte declara que una vez había sido esclava del padre de Crispín y que del Pantanillo se la había llevado escondida a Santafé a casa de Francisco de Laverde, porque este tenía muchas deudas con españoles. Es decir, el padre de Crispín temía que le arrebataran a Isabel pues era común en aquella época saldar deudas con bienes, como era la condición de los esclavos. Después de unos días, la llevó a casa de un indio apellidado Latacunga que vivía junto a casa del contador Baltasar Pérez Bernal donde estuvo otros días más y que es donde sucede el estupro y donde dice llegó a hospedarse Crispín. Su padre se habría ausentado porque había ido a Bosa.

Isabel, la esclava, testimonió haber visto a Crispín tratando de “jugar con ella”,⁵² observando que Susana lo rechazaba. La situación debió volverse

⁵¹ “Declaración del indio barbero Juan Ximénez el 14 de octubre de 1616”, AGN, Caciques e indios, leg. 64, doc.3, f. 42.

⁵² AGN, Caciques e indios, leg. 64, doc.3, f. 55.

muy incómoda cuando Crispín empezó a tratar irrespetuosamente a Susana pues está recriminó a su vez a Feliciano diciéndole, “para esto me trajistes engañada y me hicistes levantar de la cama donde estaba recién sangrada”⁵³ invitándola a beber chicha. Crispín ante su recriminación le dijo que se callara, argumentando que la haría su moza y que la llevaría al Pantanillo en donde trabajaba su madre, prometiendo hacerle regalos, pero que “la dicha Susana decía que no quería y todavía el dicho Crispín jugaba con ella”.⁵⁴ Prometer matrimonio y regalos había sido una antigua práctica tradicional -sobre todo procedente de la Europa rural-, cargada de espontaneidad, ingenuidad y libertad que tendió a desvirtuarse o a desaparecer con el Concilio de Trento (Rodríguez Jiménez, 1991).

Tanto del relato de Susana como de los testimonios del barbero y de Isabel resulta evidente que la violación de Susana fue premeditada y que para este acto Feliciano le sirvió a Crispín de alcahueta. Lo que es menos claro dilucidar de esta historia entre vecinos es justamente el relato de la cotidianidad, que no resulta muy transparente. Hay unas cuantas frases misteriosas, pero son de suma importancia. Feliciano trató de forzar a Susana para fueran a su casa y con esto facilitar el encuentro entre Susana y Crispín, sirviéndose de su común pertenencia a la cofradía del Santísimo Sacramento y al gasto de tres pesos de colación que en apariencia había hecho Feliciano en favor de Susana. Luego le dijo que si podía ser esclava del Santísimo Sacramento de igual manera podía serlo de Crispín, expresión escandalosa y malsonante que de haber estado los naturales bajo jurisdicción del Tribunal de la Inquisición la habría puesto en un aprieto. La madre de Susana pertenecía a ocho cofradías, entre ellas la de San Crispino y San Crispiniano.⁵⁵ ¿A esto se referiría Feliciano haciendo uso del sarcasmo cuando le decía a Susana que podía ser esclava de Crispín?

La mentalidad cínica de Feliciano se hizo patente cuando tras el encierro y violación de Susana abrió la puerta del cuarto una vez estuvo segura de que el acto sexual había sido consumado. De forma burlesca dijo, haciendo

⁵³ AGN, Caciques e indios, leg. 64, doc.3, f. 55.

⁵⁴ AGN, Caciques e Indios, leg. 64, doc.3, f. 55v.

⁵⁵ Testamento de Susana de Coro, 1633 (Testamentos, 2002). San Crispín y San Crispiniano son patrones de los zapateros y de los curtidores.

alusión al sangrado que el barbero hizo a Susana, que ahora si Crispín la había sangrado “de la vena de todo el cuerpo”,⁵⁶ a lo que Crispín respondió, “bien sangrada está”.⁵⁷ Crispín además de esta cruel frase se portó de forma presuntuosa aduciendo que él no era un indio “alquilado” -tal vez haciendo alusión al padre de Susana, que sí lo era-. Con la verbalización de su orgullo, sacó a relucir el estatus que le permitía ofrecerle matrimonio, porque él y su familia no eran indios de servicio. Es como estuviera presumiendo su capacidad para mantenerla y formar una familia. Tanto la madre de Susana como el padre de Crispín trabajaban en el “Pantanillo”, lugar al que Crispín ofreció llevar a Susana si aceptaba casarse con él. Este tipo de asalto sexual podría ser de una naturaleza similar a los comentados por Lyman L. Johnson (1998), en donde estos hechos ilustraban los modos complejos en los que podrían conectarse con las preocupaciones masculinas por la jerarquía y el honor, aun entre plebeyos.

Otros episodios ocurridos en esos días y que salen a la luz en las declaraciones de dos testigos son los encuentros de Susana con Crispín después de ocurrida la violación. Según atestiguó el indio Francisco, carpintero, una mañana de viernes de ocho días atrás a eso de las seis de la mañana tocó a su puerta Susana preguntando por su madre para enviarle un recado de Ana de Coro. Él le dijo que no estaba en casa pero que podía encontrarla en la huerta. Cuando se asomó a la puerta vio que Crispín hablaba con Susana, de lo que presumió que habían tenido trato carnal porque nunca “la había visto andar en conversación con hombres”.⁵⁸ Después de ese encuentro, Miguel supo por Ana que Susana “faltaba de su casa”,⁵⁹ es decir, que no había vuelto después de la violación. En algún momento Ana había declarado que Crispín la había retenido. En otro testimonio, María, madre de Miguel y esposa de Lucas Plantanero dijo que ese mismo viernes Susana la buscó en la mañana para que le diese unos tallos de coles. Se despidieron, María se quedó recogiendo repollos para ir a vender a la plaza, pero cuando salió a la calle vio que allí, sentada afuera de la puerta de su casa seguía Susana acompañada de Crispín. María le

⁵⁶ AGN, Caciques e Indios, leg. 64, doc.3, f. 39.

⁵⁷ AGN, Caciques e Indios, leg. 64, doc.3, f. 39.

⁵⁸ AGN, Caciques e Indios, 64, doc.3, f.40r.

⁵⁹ AGN, Caciques e Indios, 64, doc.3, f.40r.

dijo, “pensé que estabas en tu casa”⁶⁰ y ella le respondió, “ahora iré”,⁶¹ pero siguieron allí, acto que a María la hizo sospechar que estaban juntos.

El testamento que la madre de Susana dejara en 1633 contribuye a la comprensión del tipo de persona que era y del tipo de inserción y reconocimiento social que había logrado. De igual manera, esto ayuda a aclarar el por qué ella denunció la injuria atroz contra su hija ocurrida en un entorno de supuestos amigos o conocidos del ambiente vecinal y laboral a quienes además los ligaban referentes étnicos. Ella poseía bienes que eran producto de su propio trabajo. Estaba casada con un indio pobre que no aportó nada al matrimonio, el tributario Bartolomé Cota. Su condición familiar -pobre y con varios hijos- la llevaron a comerciar en tierra caliente y con ello poder sostener a su marido e hijos. Según ella, esas actividades la pusieron en riesgo de muerte por su paso por montes y arcabucos, pero le permitieron pagar las demoras y requintos de su marido. Esas ganancias le posibilitaron comprar medio solar, una casa y una estancia en Fontibón, en donde tenía dos manadas de cerdos que sumaban un total de sesenta y tres. Había donado un lienzo de Nuestra Señora del Socorro con guarnición de oro para el altar de Santa Bárbara, por lo cual reclamaba en su testamento ser enterrada allí (Turbay Ceballos, 2012, p.70-71).

Reflexiones finales basadas en los estudios de caso

La vida cotidiana del periodo tratado y en general de los siglos preindustriales estaba sujeta a contactos muy directos y permanentes entre vecinos y conocidos. Esta circunstancia hacía que no sólo las amistades surgieran fácilmente sino también las enemistades y los malos sentimientos. En esos roces permanentes las injurias parecían pan de todos los días y podían ser de diversos calibres. Desde una palabra fuerte hasta llegar al asesinato. En este capítulo hemos tratado varios tipos de injurias en los que la violencia se canalizó a través de palabras soeces, agresiones corporales diversas y violación del cuerpo de una doncella. Es relevante considerar que las palabras, gestos y actos que las indígenas y mestizas usaron para injuriar a sus contrincantes eran muy similares a los que usaban sectores altos e

⁶⁰ AGN, Caciques e Indios, 64, doc.3, f.41r.

⁶¹ AGN, Caciques e Indios, 64, doc..3, f.41v.

intermedios de los españoles peninsulares y americanos durante el siglo de oro español (Carranza Vera y Castañeda García, 2016; Gil Yepes, 2023; Silva Prada, 2021; Tabernero, 2013). Esas palabras, gestos y actos fueron denunciados buscando que la justicia real castigara a los ofensores, porque también entre plebeyos era importante la defensa de la honra e incluso de un peculiar sentido del honor que transluce en los expedientes. Estos casos ayudan a iluminar el hecho de que no sólo los hombres sino también las mujeres y las mujeres indias sin protección marital o paternal no eran pasivas. Es por esta razón que eran capaces de proteger su propia reputación⁶² así como su posición, por modesta que fuera, en las sociedades en las que vivían y tenían sus intereses.⁶³ Estas gestiones las hicieron sirviéndose desde fechas tempranas, de los estrados judiciales a los que podían acceder a través de los procuradores de pobres en la Real Audiencia, situación que, como es muy probable, facilitaba las denuncias de las mujeres que vivían en el entorno de la capital de la Real Audiencia neogranadina.

Es valioso recordar que el concepto de honor fue una de las transferencias culturales heredadas de los ibéricos en América, pero también, que era un concepto difícil de definir pues tenía que ver no solo con el estatus sino también con la virtud. Lipsett-Rivera y Jonhson advirtieron (1998), siguiendo las ideas originales de Julian Pitt Rivers (1965), que el honor no se puede definir con la precisión de una fórmula química y que su significado es situacional, es decir, localizado en un específico lugar y tiempo. El honor podía referirse a la nobleza, al catolicismo, a la limpieza de sangre, al privilegio, a la precedencia, a los títulos, a las formas de vestir, e incluso como señalaba Mark Burkholder (1998), al vestido, que estaba vinculado al prestigio. Pero, además de esas variables, a la virtud, que era más asociada a la honra, vinculada a la reputación y revelada o expresada, a través de la conducta. No obstante, la tendencia general de estos autores es equiparar honor y honra a la definición que se le daba en el siglo XVII.

Sobre el honor y la honra y después de revisar los casos por injurias es preciso evitar seguir reiterando que no hay distinción entre honor y

⁶² Sobre este tema específico véase Lipsett-Rivera (1998).

⁶³ Sobre la capacidad de las mujeres y de los hombres indios del valle del río Cauca para defender sus intereses particulares y comunitarios ante los estrados judiciales véase Cuevas Arenas (2020).

honra porque si la había. En la mayor parte de los casos tratados sobresale la apelación a la honra, más que al honor. La honestidad, concepto muy asociado a la virtud fue el *quid* de la gresca entre las mestizas María de Useche e Inés de Toledo con Juana del Valle. Para la mujer de aquella época y no solo para las españolas, el adulterio, las relaciones ilícitas o el casamiento en el año de muerto el marido eran conductas consideradas deshonorosas que iban contra la moral y la institución matrimonial. Esto podría explicar por qué entre los principales insultos, en particular contra Juana del Valle, se usaron los de puta, perra, que se acostaba con negros e indios. Si estos temas carecieran de interés para las mujeres de estos sectores socio-raciales esas “palabras feas” o “muy feas” no hubieran servido para ofender ni habrían creado escándalo entre los oyentes que las juzgaron como “palabras de pesadumbre” o de “pendencia”. Pero justamente, como eran emitidas entre personas enemistadas y además solteras con hijos, no necesariamente servían para describir literalmente a la otra persona, según exponía Peter Burke (1996), sino que fungían como mecanismos de destrucción social.

Sin embargo, no todas las injurias se alejaban de la realidad concreta. Juana del Valle usó para ofender a María de Useche el sustantivo de “mestiza” en forma peyorativa, siendo ella de hecho, mestiza, aunque vestía como india. Este insulto resulta muy significativo en un contexto en el que a veces eran los indios los que eran insultados con su adscripción étnica. Resulta interesante apreciar el insulto de india a mestiza, sobre todo cuando ambas se consideraban como iguales, pues tanto Juana como María, se recriminaron de forma mutua el abuso del maltrato que cada una ocasionó a la otra. Decía Garcilaso de la Vega que

A los hijos de español y de india o de indio y española, nos llaman mestizos [...] fue impuesto por los primeros españoles que tuvieron hijos en Indias, [...] y me honro con él. Aunque en Indias si a uno dellos le dicen ‘sois un mestizo’ [...] lo toman por menosprecio (1609, p.255).

Con este caso concreto puede apreciarse la asimilación de los valores españoles más arraigados entre los indígenas. Adicionalmente a esto, se observa, además, la recriminación de Juana a María que al vestir como india trataba de ocultar su impureza, en tanto el mestizo era el ser más asimilado al producto de una unión ilegítima, considerado

por el cronista indio Guamán Poma de Ayala, “una casta maldita” que impediría la multiplicación de los indios y conservación de sus costumbres (1615, p. 446).

La injuria en el caso de Juana del Valle fue designada con los términos de palabras feas o palabras bien feas, muy malas palabras, palabras de pesadumbre, palabras de pendencia, maltratos de obra y de palabra. Al acto de injuriar se refirieron como “irse de lengua” o “de la lengua” y “tratar muy mal de palabra”. Tanto la india como las mestizas se sintieron mutuamente injuriadas a pesar de que la demandante única fue Juana del Valle, probablemente porque fue la que llevó la peor parte tanto en el plano físico como moral, proceso en el que estuvo a punto de perder a su bebé nonato. De hecho, los jueces determinaron que las agresoras no volvieran a acercarse a Juana “so pena de castigo”. No obstante, María de Useche y sus amigas buscaron a toda costa desestimar sus acusaciones porque la mestiza María también tenía un grave problema entre manos y era el de ser declarada públicamente como amancebada. De hecho, la violencia de su reacción puede explicarse en las consecuencias que la acusación de Juana tuvo para ella hacia el futuro. Juana con sus chismes creó las condiciones para que la justicia censurara las conductas públicas de María, acción que la enfrentaría con dos procesos judiciales posteriores que no solo señalaron sus compañías ilícitas, sino que nos muestran a los historiadores de hoy la existencia de una posible casa de prostitución en Santafé. No obstante, la realidad era una y el sentido de la honra otro. Aunque se actuara de una manera y el amancebamiento fuera común, los valores católicos se habían impuesto al menos en el uso del lenguaje que, aunque injurioso, servía para ofender con las palabras contrarias a los valores religiosos y sociales más aceptados. Tanto Juana del Valle como María de Useche eran solteras y tenían hijos, pero ambas usaron para injuriarse la alusión al amancebamiento y la promiscuidad de forma explícita o a los recurridos términos, comunes en esa época, de puta, bellaca y perra.

Juana del Valle fue tachada también de infame porque se le consideró una calumniadora, bellaca, malvada y vil. A ese nivel era fácil tratarla también de hechicera y de bruja. Estas injurias la expulsaban automáticamente del mundo cristiano y caían en el lugar común con el que se asociaba a las mujeres de aquella época. La asimilación entre hechicería y brujería

indígena por parte de la mestiza Useche es significativa de la aprehensión de los discursos sobre la magia en sectores populares.⁶⁴

Los expedientes confirman las formas de convivencia y cercanía entre mulatas, indias y mestizas, la escasa cohabitación de hombres en estos núcleos familiares y la presencia de muchos niños, así como la normalidad del amancebamiento a pesar de los esfuerzos de las autoridades y la cercanía entre las casas de indias, mulatas y mestizas con las de españoles de un rango mayor como el librero y copista Francisco de Páramo, el pulpero canario Sebastián Sánchez de Lopera o el contador Baltasar Pérez Bernal, vecino de los padres de Feliciano Latacunga.⁶⁵

La autonomía económica de las mujeres de Santafé que ha sido ya mencionada en otras investigaciones se puede percibir también aquí. En aquellos estudios se hablaba de las mujeres como dueñas de chicherías, pulperías y casas de habitación en donde recibían población flotante (Turbay Ceballos, 2012; Vargas Lesmes, 1990). El primer caso tratado revela la posesión de vivienda por parte de la india Juana del Valle, la disponibilidad por parte de la mestiza Useche de al menos una india de servicio y de la mestiza Toledo de la posibilidad de pagar el servicio de una “negra”, probablemente libre. En el caso de Susana hija de Ana de Coro destaca la posesión de abundantes bienes por parte de su madre: una casa, una estancia, ganado y cultivos, así como la participación en varias cofradías y donaciones de arte para su parroquia, la de Santa Bárbara. La recepción de población flotante es evidente en las casas de varias de las mujeres implicadas en estos casos, en particular de Juana del Valle, María de Useche y Juana Latacunga. Por ejemplo, la mestiza Inés de Toledo se vio implicada en los problemas de María de Useche en cuya casa se alojó después de permanecer dos años en el hospital. Aunque era casada, su marido vivía y trabajaba en Mariquita.

La relación entre las mestizas Inés de Toledo y Francisca de Tordehumos con María de Useche parece bastante desigual en términos de estatus y defensa del honor. Francisca de Tordehumos era nieta de un conquistador

⁶⁴ Sobre este tema véase Silva Prada, 2025.

⁶⁵ Según aparece en la declaración de la esclava Isabel. AGN, Caciques e indios, leg. 64, doc.3, f. 55.

y encomendero que vino con Jiménez de Quesada. Era hija natural de Juan de Tordehumos (él mismo, hijo de ganancia o natural de Francisco de Tordehumos el encomendero) y esposa de Juan de Castro (Flórez de Ocariz, 1945, p.383). Francisca de Tordehumos, aunque estuvo presente en las peticiones contra Juana del Valle, nunca fue llamada a declarar en el proceso por injurias, pero sí en el de amancebamiento contra María de Useche por el cual se confirma que María de Useche es la misma persona del proceso por injurias que la del proceso por amancebamiento. Ella allí declaró ser mujer de Juan de Castro, carpintero, que vivía en casa de María de Useche desde hacía dos meses, eran comadres, tenía 38 años y no sabía escribir.⁶⁶ Inés de Toledo defendió al contrario de Useche, su honor, de forma explícita, cosa que no hizo la segunda. Ella tenía los instrumentos para hacerlo porque estaba casada y era hija de un hombre español, a pesar de que no parecía gozar de una holgada condición económica. Vivía en casa de una mestiza de mala reputación y sus haberes los tuvo que dejar al cuidado de indias probablemente vecinas. Es preciso afirmar que la única que sintió amenazado su honor fue Inés de Toledo y que la india Juana y la mestiza María sólo vieron amenazada su honra. Este caso nos ha servido para aclarar las diferencias explícitas entre dos conceptos un tanto viscosos. Los insultos mutuos que se intercambiaron las mujeres del caso de Juana del Valle, no se referían tanto a su posición social ni racial cuanto al tema de la conducta moral. Ambas se trataron de hechiceras y esto no tuvo implicaciones inmediatas, como si las tuvo para María la difusión de un grave chisme. Un mes después del proceso civil y criminal contra ella, el juzgado eclesiástico le abrió un proceso para recabar testimonios de su amancebamiento con un eclesiástico. Al año siguiente, el fiscal de la Real Audiencia abrió proceso contra María de Useche siguiendo orden real por saberse que en Santafé vivía una “mestiza que anda en hábito de india la cual causa mucho escándalo con su mal vivir por ser ordinariamente amancebada”.⁶⁷ En ese momento ella declaró tener tres hijos del mismo hombre, quien se habría ido al Perú y sostenía que no había mantenido relaciones con ningún eclesiástico. La inmediatez de los sucesos, tanto de la golpiza a Juana e injurias, la noticia del chisme y la apertura del proceso eclesiástico un mes después, nos confirman la gravedad de la

⁶⁶ AGN, Criminales (Juicios): leg. 137, doc.11, f.5 23v.

⁶⁷ AGN, Criminales (Juicios): leg. 137, doc.11, f. 500r.

información que habría hecho correr Juana y que explica de alguna manera, la tremenda y violenta reacción de María de Useche apoyada por sus amigas Inés de Toledo y Francisca de Tordehumos.

La injuria contra Susana era de las de peor naturaleza, se encontraba entre los delitos atroces que deberían haber sido castigados incluso con la muerte, aunque esto ya no aplicaba en esta época. Desafortunadamente el proceso parece incompleto y no nos informa sobre el destino definitivo de Crispín y de Felicianana. De Susana tampoco logra obtenerse información más allá de la que proporcionaron los testigos. Nunca sabremos si Susana, como resultado de ese primer encuentro carnal procreó a un ser. Pero de las muestras de religiosidad de su madre podemos imaginar que la familia debió quedar afectada con la mancha moral a pesar del proceso jurídico en el que no parece que los delincuentes recibieron castigo alguno, el cual podría haber al menos llevado, a la reparación moral.

Una madre como la de Susana nos muestra a alguien que tiene una importante consideración de su lugar social ganado con esfuerzo. El estupro y violación de su hija empañaba esa imagen honorable que quería proyectar y su adopción de los valores cristianos que la llevaron a pertenecer a varias cofradías y a Susana al menos a una de ellas. Su denuncia del estupro muestra valentía y profundo sentido de la importancia que concedía a la reputación. La pérdida de la virginidad de su hija empañaba a su vez, la reputación de la familia y en esto actuaba como cabeza de un grupo familiar, como si en una casa española lo hubiese hecho el padre. La que consideraba una injuria atroz contra su hija la llevó a no tener miedo de denunciar a conocidos y vecinos que incluso podían tener más poder que ella en tanto miembros masculinos de su círculo social laboral. En ningún momento asoma la idea de que la demanda buscara la reparación de la injuria en un matrimonio, aunque Crispín para lograr su cometido sexual habló de hacer a Susana “su moza”⁶⁸ o de reparar su acto violento cuando se casaran. Existe un documento del 19 de octubre de 1632 del bautismo en la parroquia de las Nieves de una niña llamada Isabel Lema, hija legítima de Crispín Lema y de su mujer, Magdalena. Esto nos muestra que Susana no tuvo reparación frente a una falsa promesa de matrimonio dada en el momento del forzamiento. El proceso criminal

⁶⁸ “Declaración de Isabel, esclava”, AGN, Caciques e indios, leg. 64, doc.3, f.55.

contra Crispín Lema no contiene una sentencia formal y de su cómplice Feliciano, aunque el procurador de pobres pidió también castigo contra ella por “internuntia”,⁶⁹ esto es, intermediaria, no tenemos noticia alguna del desenlace. Ella ni siquiera fue llamada como testigo de la causa a pesar de que “del uno y del otro salió el engaño”.⁷⁰

Es interesante constatar que en el origen de las injurias de los dos casos principales tratados emergen temas sobre sexualidades condenadas, fueran las de mujeres que en aquella época se consideraban libres o en el caso opuesto, contra los estupradores que manchaban la virginidad de una doncella. Esa sexualidad ilegítima y transgresora que atentaba contra la sacralidad del matrimonio se convertía en un espacio propicio para la proliferación extrema de la injuria que se materializaba en palabras tan denigrantes como “puta”, es decir, aquella mujer que se entregaba a muchos.

Las situaciones vividas por las personas injuriadas, pero también por los injuriadores estaban rodeadas de intensas emociones que se materializaban en palabras o en actos.⁷¹ El dolor físico y moral que transmiten los casos de Juana del Valle y de Susana son bastante extremos, los morales difíciles de aprehender, pero los físicos se sienten en cada una de las palabras que describen los gestos de violencia: mojicones, sangrado, riesgo de muerte, arañazos, mordeduras, golpes en la cara -cachetadas-, moretones, forzamiento del cuerpo, desfloramiento. De la indignación y el dolor moral debe surgir el ánimo de demandar, a pesar de que ello se pudiera reflejar, una vez abierta la información judicial, en vergüenza frente a los vecinos o en pérdida de la honra y buena fama. Otros dos sentimientos intensos y relacionados eran la ira y la venganza. La ira -que llamaban cólera en aquella época- de María de Useche es explícita en el daño que hace a Juana, una mujer con ocho meses de embarazo. La solidaridad que Inés de Toledo muestra hacia su casera, se convierte en venganza contra Juana del Valle. La ira

⁶⁹ AGN, Caciques e indios, leg. 64, doc.3, f.52.

⁷⁰ AGN, Caciques e indios, leg. 64, doc.3, f.52.

⁷¹ Los matices de las diversas emociones e interpretaciones históricas de ellas son un tema de largo aliento y proceso de construcción desde hace por lo menos dos décadas. Uno de los libros más recientes e ilustrativos es el de Thomas Dixon, 2023.

de María es reiterativa y aumenta en un segundo desencuentro en el que los insultos continúan. La potencia de esos insultos, sumados al daño físico, rozan con algo que parece venganza. Otro momento en el que se percibe la indignación es en los reclamos de Susana a su una vez amiga Feliciano, que se pueden asociar con el dolor moral y la búsqueda de compasión, que, en lugar de frenar a la alcahueta, parecieran incitarla a acabar con su cometido de complacer al estuprador Crispín. Esas descripciones de Susana, la esclava Isabel y el barbero Ximénez nos hacen pensar en que Feliciano por alguna razón era enemiga de su amiga y no sintió remordimiento al engañarla. La tristeza de la madre de Susana y su indignación no podemos aprehenderlos de forma concreta, pero si, deducirlos de su capacidad de dirigirse a las autoridades y denunciar, y en donde usando los términos jurídicos se refirió al acto contra su hija como un atroz delito, el cual hubiera merecido, un gran castigo ejemplarizante. Podemos imaginar el dolor, la frustración y la ira de una madre que no logró ninguna reparación aceptable ni para su hija ni para su familia. Si como parece, Crispín y Feliciano no pagaron una gran pena, es posible que su sentimiento de triunfo les haya hecho pensar que sus acciones daban razón a la fuerza de la maldad y que el arrepentimiento no haya asomado en su fuero interno.

Fuentes Consultadas

Archivos Históricos Consultados

Archivo General de la Nación (AGN), Bogotá. Fondos Caciques e Indios, Criminales (Juicios).

Fuentes Primarias Publicadas

Archivos digitales de la Real Academia española. <https://archivo.rae.es/pesadumbre>.

Covarrubias, S. (1611). *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Luis Sánchez.

Flórez de Ocariz, J. (1943-1955). *Genealogías del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Archivo Histórico Nacional.

Ibáñez, P.M. (1915). *Las crónicas de Bogotá*. Bogotá: Imprenta Nacional de Colombia.

Testamento de Susana de Coro, 1633. Rodríguez Jiménez, P. (ed. y pról.) (2002). *Testamentos indígenas de Santafé de Bogotá, siglos XVI-XVII*. Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá-Instituto Distrital Cultura y Turismo-Observatorio de Cultura Urbana.

De la Vega, G. (1609). *Primera parte de los comentarios reales, que tratan del origen de los yncas [...]*. Lisboa: Pedro Crasbeeck.

Poma de Ayala, G. (1615). *El primer nueva corónica i buen gobierno*. Manuscrito de la Biblioteca Real de Dinamarca. <https://poma.kb.dk/permalink/2006/poma/448/es/text/?open=idm389>

Fuentes Secundarias

Alzate Echeverri, A.M. (2006). La chicha entre bálsamo y veneno. Contribución al estudio del vino amarillo en la región central del Nuevo Reino de Granada, siglo XVIII. *Historia y Sociedad*, 12, 161-190.

Borja Gómez, J. H. (1996). El control sobre la sexualidad: negros e indios (1550-1650). En J.H. Borja Gómez (ed.), *Inquisición, muerte y sexualidad en la Nueva Granada*, (pp.171-198). Bogotá: Ariel.

Boyer, R. (1998). Honor among Plebeians. *Mala Sangre and Social Reputation*. En L.L. Johnson y S. Lipsett-Rivera (eds.), *The Faces of Honor in Colonial Latin America. Sex, Shame and Violence*, (pp.152-178). Albuquerque: University of New Mexico.

Burke, P. (1996). *Hablar y callar. Funciones sociales del lenguaje a través de la historia*. Barcelona: Gedisa.

Burkholder, M. (1998). Honor and Honors in Colonial Spanish America. En L.L. Johnson y S. Lipsett-Rivera (eds.), *The Faces of Honor in Colonial*

Latin America. Sex, Shame and Violence, (pp.18-44). Albuquerque:
University of New Mexico.

Carranza Vera, C. y Castañeda García, R. (coords.). (2016). *Palabras de
injurio y expresiones de disenso. El lenguaje licencioso en Iberoamérica*.
San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.

Chartier, R. (2005). *El presente del pasado. Escritura de la Historia, historia
de lo escrito*. México: Universidad Iberoamericana.

Cuevas Arenas, H. (2020). *Tras el amparo del rey. Pueblos indios y cultura
política en el valle del río Cauca, 1680-1810*. Quito y Bogotá: FLACSO
Sede Ecuador y Universidad del Rosario.

Castañeda, C. (1989). *Violación, estupro y sexualidad en la Nueva Galicia,
1790-1821*. Guadalajara, Jalisco: Hexágono.

Dixon, T. (2023). *The History of Emotions. A Very Short Introduction*. Oxford:
Oxford University Press.

Gonzalbo Aízpuru, P. (2022). Honor y deshonor, culpa y vergüenza en la
Nueva España. En P. Gonzalbo Aízpuru (coord.), *Honor y vergüenza.
Historias de un pasado remoto y cercano*, (sp). México: El Colegio de
México. Libro electrónico.

Earle, R. (2000). Rape and the Anxious Republic: Revolutionary Colombia,
1810-1830. En E. Dore y M. Molyneaux (eds.), *Hidden Histories of
Gender and the State in Latin America*, (pp.127-146). Durham, NC:
Duke University Press.

Espinosa Fernández de Córdoba, C. (2015). *El inca barroco. Política y
estética en la Real Audiencia de Quito, 1630-1680*. Quito: FLACSO,
Sede Ecuador.

Gil-Yepes, J.A. (2023). Honor, deshonor y justicia: injurias en la Real
Audiencia de Santafé (1560-1662). *Historia y Sociedad*, 44, 128-153.

González-Lopera, T. (2023). Honor, linaje y sangre como capital social
en la sociedad colonial vistos a través de un juicio por estupro en
Antioquia (1729). *Boletín Americanista*, 76.1 (86), 125-150.

- Johnson, L. (1998). Dangerous Words, Provocative Gestures, and Violent Acts. The Disputed Hierarchies of Plebeian Life in Colonial Buenos Aires. En L.L. Johnson y S. Lipsett-Rivera (eds.), *The Faces of Honor in Colonial Latin America. Sex, Shame and Violence*, (pp.127-151). Albuquerque: University of New Mexico.
- Komisaruk, C. (2008). Rape Narratives, Rape Silences: Sexual Violence and Judicial Testimony in Colonial Guatemala. *Byography*, 31 (3), 369-396.
- Lauderdale Graham, S. (1998). Honor among slaves. En L.L. Johnson y S. Lipsett-Rivera (eds.), *The Faces of Honor in Colonial Latin America. Sex, Shame and Violence*, (pp.201-228). Albuquerque: University of New Mexico.
- Lipsett-Rivera, S. (1998). A Slap in the Face of Honor. Social Transgression and Women in Late-Colonial Mexico. En L.L. Johnson y S. Lipsett-Rivera (eds.), *The Faces of Honor in Colonial Latin America. Sex, Shame and Violence*, (pp.179-200). Albuquerque: University of New Mexico.
- Matallana Peláez, S. (2013). Yanaconas: indios conquistadores y colonizadores del Nuevo Reino de Granada, siglo XVI. *Fronteras de la Historia*, 18 (2), 21-45.
- Mejía Pavoni, G.R. (2000). *Los años del cambio: Historia urbana de Bogotá, 1820-1910*. Bogotá: Ceja.
- Pitt-Rivers, J. (1965). Honor and Social Status. En J. G. Peristiany (ed.), *Honor and Shame: The Values of Mediterranean Society*, (pp.19-77). Londres: Weindenfeld and Nicolson.
- Molina Rodríguez, D.I. y Rodríguez Sánchez, N. (2023). De la honra de las vírgenes al honor sexual de las demandantes. El tratamiento del estupro en la Nueva Granada y en la República de Colombia. *Estudios de derecho*, 80 (171), 200-226.
- Plata, W.E. y Mendieta Afanador, S. (2019). Delitos sexuales y contra la familia en el nororiente del Virreinato de la Nueva Granada, 1774-1810. De la norma a la aplicación. *Historia y espacio*, 15 (52), 109-136.

- Rappaport, J. (2018). *El mestizo evanescente: Configuración de la diferencia en el Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Rodríguez Jiménez, P. (1991). Promesas matrimoniales incumplidas en Antioquia colonial. *Historia Crítica*, 5, 53-76.
- Serna J. y Pons, A. (2013). *La historia cultural. Autores, obras, lugares*. Madrid: Akal.
- Silva Prada, N. (2025). Brujas e inquisidores nativos: Los extremos del lenguaje emocional en el virreinato neogranadino, 1746-1764. *Boletín de Historia y antigüedades*, v.lIII, n.879: 17-60.
- Silva Prada, N. (2021). Pasquines, cartas y enemigos. *Cultura del lenguaje infamante en Nueva Granada y otros reinos americanos, siglos XVI y XVII*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Tabernero, C. (2013). Consideración lingüística y social de la injuria en el Tesoro de Covarrubias. *Estudios filológicos*, 52, 143-161.
- Tabernero, C. (2020). Las denominaciones de ‘parir’ y ‘malparir’ en la historia del léxico. *Revista Historia Autónoma*, 16, 83-100.
- Turbay Ceballos, S. (2012). Las familias indígenas de Santafé, Nuevo Reino de Granada, según los testamentos de los siglos XVI y XVII. *Anuario colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 39 (1), 49-80.
- Vargas Lesmes, J. (1990). *La sociedad de Santafé colonial*. Bogotá: CINEP.
- Vera Aguilera, A. y Morales Abril, O. (2023). Francisco de Páramo (1565-1616), copista de libros de canto llano en la Hispanoamérica colonial: Nuevas luces sobre su vida y su obra. *Hispania Sacra*, 75 (152), 361-373. <https://doi.org/10.3989/hs.2023.27>

Capítulo 2

Pasaportes para el cielo. Cuerpos, almas, cultura material y espiritual de la élite indígena en Quito, 1600-1650

Passports to Heaven: Bodies, Souls, Material and Spiritual Culture of the Indigenous Elite in Quito, 1600–1650

Daniela Vásquez Pino

Universidad Nacional de Costa Rica, sede Regional Brunca

© <https://orcid.org/0000-0002-5727-2141>

✉ danivasquez0816@gmail.com

Orián Jiménez Meneses

Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín

© <https://orcid.org/0000-0003-1063-9206>

✉ ojimenezm@unal.edu.co

Resumen

Este capítulo examina las devociones y relaciones sociales de la élite indígena de Quito entre 1600 y 1650, a partir del análisis de 80 testamentos y codicilos redactados por 55 caciques, cacicas y sus familiares ante notarios de la ciudad. El estudio centra su atención en cuatro dimensiones clave: el estado físico del cuerpo, momento que desencadenaba el otorgamiento de testamentos; la crianza y el apadrinamiento; los actos de amor y caridad y las interrelaciones sociales formadas en el contexto de la gestión de posesiones materiales, devocionales y otras obligaciones pendientes.

Cita este capítulo / Cite this chapter

Vásquez Pino, D. y Jiménez Meneses, O. (2025). Pasaportes para el cielo. Cuerpos, almas, cultura material y espiritual de la élite indígena en Quito, 1600-1650. En: Cuevas Arenas, H. (ed. científico). *Entre injurias y devociones: autoridades, cuerpos y voces indígenas en los Andes del Norte en los siglos XVI al XVIII*. (pp. 57-140). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali. <https://doi.org/10.35985/9786287770812-2>

Enmarcado en el proceso civilizatorio de Norbert Elías (2015) y en los estudios de Richard Sennett sobre cultura material y vida cotidiana, este análisis revela una estructura social compleja que trasciende las rígidas categorías del sistema de castas. Las relaciones de “doble enlace” entre las sociedades indígenas y las españolas, las cuales conectaban a individuos de diversos orígenes, facilitando la gestión de la vida y la muerte en los entornos urbano y rural de Quito. Así, la élite indígena no solo desempeñó un papel crucial en la cohesión social y la estabilidad económica de la Real Audiencia, sino que también manifestó su estatus a través de prácticas religiosas y caritativas profundamente entrelazadas con las tradiciones católicas españolas. Tales prácticas, reflejadas en relaciones de interdependencia entre todos los cuerpos políticos de la sociedad, se expresaban a través de donaciones, peticiones y mandas testamentales que promovían la cohesión interna de cada cuerpo político, reforzaron la presencia de estas familias en el entramado social de la ciudad y buscaban preservar y exaltar el honor entre la élite indígena y sus descendientes.

Palabras clave: testamentos, élite indígena, cultura material, prácticas devocionales, relaciones sociales.

Abstract

This chapter examines the devotions and social relations of Quito's indigenous elite between 1600 and 1650, based on the analysis of 80 wills and codicils written by 55 caciques, cacicas and their relatives before notaries in the city. The study focuses on four dimensions: the physical state of the body and the moment that triggered the granting of wills; upbringing and sponsorship; acts of love and charity; and the social interrelationships formed in the context of the management of material and devotional possessions.

The present text is framed by Norbert Elias (2015) conception of the civilizational process and Richard Sennett's studies of material culture and everyday life; this analysis reveals a complex social structure that transcends the rigid categories of the caste system. The “double-link” relationships between Indigenous and Spanish societies, which connected individuals from diverse backgrounds, facilitated the management of life and death

in Quito's urban and rural environments. Indeed, the indigenous elite not only played a crucial role in the social cohesion and economic stability of the Real Audiencia but also manifested their status through religious and charitable practices, deeply intertwined with Spanish Catholic traditions. Such practices, reflected in relations of interdependence among all the political bodies of society, were expressed through donations, petitions and testamentary mandates that promoted the internal cohesion of each political body, reinforced the presence of these families in the social fabric of the city and sought to preserve and exalt honor among the indigenous elite and their descendants.

Keywords: wills, indigenous elite, material culture, devotional practices, social relations.

Introducción

Doña Isabel González Atagualipa,⁷² hija mestiza de Juan González Lozano, originario de Extremadura, y de Juana Atagualipa, natural del Cuzco, dejó al menos 14 documentos entre 1605 y 1668 para asegurar que tanto su vida terrenal como espiritual quedaran en orden. Contrajo matrimonio en dos ocasiones, no tuvo hijos biológicos, pero sobrevivió a sus dos esposos y crio a los hijos naturales de ambos como si fueran propios. A lo largo de sus testamentos se refleja una red de rituales formales e informales de cooperación que cultivó durante su vida en sus residencias en la parroquia de San Roque de Quito⁷³ y en sus estancias cerca de los valles (Sennett, 2012). La dote matrimonial recibida de su madre, las mejoras materiales que sumó como fruto de su trabajo en la casa, y los negocios que construyó en sus estancias, incluyendo la cría de cabras y ovejas de Castilla, fueron posibles gracias al esfuerzo de sus

⁷² Aunque en una primera lectura no resultaba evidente, algunos principales lograron establecer su estatus en la jerarquía de Quito mediante el uso de los títulos de don y doña en sus testamentos, o cuando provenían de familias de la nobleza incaria como Atahualpa, Atagualipa, Atabalipa o referencias incarias a su nobleza como palla e inga. Además, un análisis más profundo de sus huellas y rastros en documentos de su descendencia permitió corroborar esta posición jerárquica impuesta, Ferrer Rodríguez (2015).

⁷³ Para más información sobre la distribución socioespacial y religiosa de Quito para la época, remitirse a Martin Minchom (1996) y Augusto E. Albuja Mateus (1998).

esposos y a la red familiar y laboral que se consolidó en torno a su labor. Además, se enfrentó a diversos desafíos, incluyendo litigios judiciales; uno de ellos, en 1615, involucró a su hermano Francisco González Atagualipa, quien le disputaba una parte de la herencia que había recibido de sus padres. Sin embargo, el conflicto se resolvió mediante una escritura de tasación y acuerdo, en la que doña Isabel debió asumir pagos con sus propios bienes. Otros litigios surgieron en 1650; uno, contra el maestro de herrería Topas Canal, quien intentó apropiarse de la casa que ella poseía desde hacía 60 años; uno más, contra el convento de San Agustín de Quito, que se apropió indebidamente de una estancia en Cotocollao, con 160 ovejas de Castilla, que le había dado el escribano oficial Jerónimo Pérez de Castro. Doña Isabel sostenía que los religiosos del convento no habían dejado:

yermas, ni cazas, ni aperos ningunos y para poderme aprovechar de estas tierras edifique en ella tres cazas de paxa, horno y más [que] adquirí con mi solicitud y dineros que gasté, así en las dichas casas como en beneficiarlas y sacar tres yndios de padrón, mando que tratando el dicho convento de quererse entrar en estas tierras en virtud del dicho testamento pague a mis herederos lo que se tasare [de] todo lo que dexo hecho, pues no tenía yo obligacion [de] dejar las dichas tierras con tantas mejoras, sino solamente gozar del usufruto dellas.⁷⁴

A pesar de las adversidades, Isabel supo defender su patrimonio con firmeza por el bien de sus hijas adoptivas, sus sobrinos, sus hermanos y demás descendencia. En las disposiciones finales de su testamento, dejó donaciones y legados a sus hijas adoptivas y a otros familiares, asegurando que “vivan y gocen” de los bienes que con tanto esfuerzo acumuló a lo largo de su vida. Además, dispuso obras piadosas en beneficio de su espíritu, destinando recursos para la caridad a través de la limosna habitual y la realización de 200 misas rezadas: cien dedicadas a su propia ánima, cincuenta al ánima de su primer esposo y cincuenta más a las ánimas del purgatorio, especialmente de aquellas que no tenían quién velara por su bienestar. Pidió también que estas misas se celebraran en altares privilegiados dedicados a las ánimas, oficiadas por los religiosos de

⁷⁴ “Cuarto testamento de doña Isabel González Atagualipa”, ANE (Archivo Nacional del Ecuador, Quito), Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 4, t. 3 (1647-1650), f. 396v.

las cuatro órdenes establecidas en Quito hacia 1615: San Francisco, Santo Domingo, San Agustín y Nuestra Señora de las Mercedes.⁷⁵

Finalmente, expresó su deseo de ser sepultada junto a su primer esposo y su madre, doña Juana Atagualipa, en la Capilla de Santa Catalina, fundada y sostenida por esta última en la Iglesia de San Francisco y, posteriormente, sostenida por el grupo familiar Atagualipa o Atabalipa.⁷⁶ También solicitó que su cuerpo fuera acompañado por el cura y el sacristán de la parroquia de San Roque, portando cruz alta, así como por los frailes y hermanas de la orden de San Francisco, ya que era miembro de la Tercera Orden y cofrade de las cofradías de la Limpia Concepción y de la Veracruz de los Naturales.

El caso de doña Isabel ilustra claramente cómo los testamentos constituyen una fuente documental excepcional, portadora de alto valor para entender las relaciones de interdependencia social, que, cuando se revisan colectivamente, se constituyen en prosopografías de los distintos cuerpos políticos y sociales, bien sea que hayan sido dictados a escribanos públicos, redactados antes de iniciar un viaje o dejados por escrito ante parientes por la aparición de una enfermedad repentina y la vejez. Los escribanos, estaban en capacidad de traducir de la lengua general del inca al castellano y adaptar las expresiones coloquiales a las formas diplomáticas y literarias propias de la época.

A través de estos documentos, se revela la profunda necesidad de una lucha solitaria contra la fugacidad del tiempo por parte de mujeres y hombres, fenotípicamente catalogados como “indios” o “mestizos” dentro del sistema de castas, que para 1600 llevaba casi un siglo operando

⁷⁵ Doña Isabel es la testadora más longeva entre las 55 personas que conforman la muestra de la élite indígena. Para este capítulo, se han considerado únicamente los cuatro testamentos otorgados antes de 1650, mientras que los diez documentos restantes, emitidos hasta 1668, se reservarán para investigaciones futuras, ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, t. 35 (1605), Escribano Alfonso López Merino, fs. 123v.-124v.; ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, t. 83 (1616), Escribano Alonso Dorado de Vergara, fs.600-602v.; ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, t. 81 (1615), Escribano Alonso López Merino, fs. 481r.-484r.; ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 4, t. 3 (1647-1650), Escribano Tomás Suárez de Figueroa y Antonio de Verzossa, fs. 395-400v.

⁷⁶ “Testamento de Bárbara Atabalipa”, ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, t. 149 (1633-1635), Escribano Diego Baptista de Mayorga, f. 209.

con una brutalidad tanto visible como sutil. Este sistema se manifestaba en el uso del lenguaje político para asentar y describir la estructura social, las prácticas devocionales y la cultura material de la Real Audiencia de Quito, particularmente en los letramientos de la ciudad de Quito y sus alrededores (Rappaport y Cummins, 2016).

Entre 1600 y 1650, se rastrearon testamentos de 55 caciques, cacicas, sus esposos, hijos, hijas, yernos y otros familiares sin cargos principales, quienes hicieron parte de la élite indígena de Quito, desempeñando un papel clave en la configuración social, económica y religiosa de la Real Audiencia. De los 80 documentos analizados y sistematizados en el anexo 1 y 2 de este capítulo, y cuyo análisis se desarrolla a lo largo de este trabajo, el 46% fue otorgado por hombres y el 54% por mujeres, lo cual proporciona una perspectiva equilibrada del proceso (Rodríguez Jiménez, 2006, p. 15). Algunos de los otorgantes provenían de otras ciudades y pueblos del Virreinato del Perú, como Ayabaca y Cajamarca, así como de localidades de la Real Audiencia de Santa Fe, entre ellas Pasto, Almaguer y Girón (Poloni-Simard, 1997).

En esta muestra documental resaltan los casos de doña Isabel González Atagualipa y Joana Chimbo Pancha quienes otorgaron once documentos entre 1600-1650, seguidas por el maestro de sastrería Miguel de Fletes, quien otorgó cuatro testamentos.⁷⁷ Estos documentos, poderes para testar y codicilos no solo revelan las propiedades materiales de estas familias, como tierras, casas y solares, sino también su participación en las prácticas religiosas, tales como cofradías y mandas forzosas, las cuales consolidaban su identidad y estatus dentro del sistema colonial.

⁷⁷ Joana Chimbo Pancha entregó cinco testamentos y dos codicilos durante la temporalidad seleccionada para esta investigación, ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, t. 158 (1637), Escribano Pedro Pacheco, fs. 239.-242r.; ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, t. 158 (1637), Escribano Pedro Pacheco, fs. 262-265r.; ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, t. 158 (1637), Escribano Pedro Pacheco, fs. 474-475v.; ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 6, T. 52 (1641-1644), Escribano Juan Martínez Gasco, Juan Ramírez, Juan García de Tovar, Juan de Peralta y Francisco Martínez de Medina, fs. 15.-17.; ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 5, T. 28 (1641), Escribano Juan de Heredia, Pedro Pacheco, Juan García de Tovar y Juan de Arce Velarde, fs. 383r.-386r.; ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 5, t. 34 (1644), Escribano Juan de Heredia, f. 367-367v.; ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, t. 174 (1643-1645), Escribano Francisco de Atienza, f. 480v.

En este contexto, los testadores buscaban dejar un legado que trascendiera su propia vida, otorgando objetos, tierras, compromisos y créditos. Deseaban conservar y fortalecer los vínculos sociales contruidos a lo largo de los años, de manera que, los herederos y quienes les sucedieran pudieran no solo aprovecharlos, sino también gestionarlos. Como ha señalado Richard Sennett (2009), la historia de los objetos sigue su propio curso, entrelazada con el devenir de las generaciones humanas (p.28).

Estando sanos o enfermos del cuerpo

Los testamentos, casi siempre comenzaron, con la fórmula que hace referencia al estado físico del cuerpo, “estando sano del cuerpo” o “enfermo en cama, pero sano de mi alma, en su entero juicio, memoria y entendimiento natural”. Sin embargo, detrás de este formalismo y de la expresión como tal se ocultaban a menudo las vicisitudes del mundo de la vida (temores, pleitos, descargos de conciencia, sufrimientos, enfermedades graves y difíciles de tratar), que complicaban el proceso de otorgamiento del testamento e impedían que el otorgante pudiera firmar claramente y, en algunos casos, el proceso de otorgamiento del testamento se veía pausado por las dolencias y la falta de claridad mental de los otorgantes (Ariès, 2000). Tal fue el caso de Juan de Aguayo, arriero y nieto de un principal, quien, debido a la gravedad de su enfermedad, no pudo firmar su propio testamento.⁷⁸

Algunos testamentos mencionan que fueron otorgados en las casas del propio testador o de personas que lo cuidaban, resaltando el carácter público tanto de la habitación del moribundo como de la ceremonia de acompañamiento en la espera de su muerte (Ariès, 2000, p. 32). En el caso de Mariana de la Carrera, sobrina de un cacique e hija de María Cocacisca, dejó en pausa el otorgamiento de su testamento y prefirió continuar un codicilo porque ya era de noche y muy tarde y “dixo que otro día por la mañana se acabaría porque esta noche se tenía que recorrer su

⁷⁸ “Segundo testamento de Juan de Aguayo”, ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 5, t. 34 (1644), Escribano Juan de Heredia, f. 344v.

memoria para algunas cosas que le han ocurrido de consciencia y otras para el cumplimiento de ella”.⁷⁹

En el caso de Francisca Chuquinguilla, originaria del pueblo de Sangolquí, se encontraba distante de su padre, el cacique principal Lorenzo Condor Guaman, quien, debido a su avanzada edad y estado de salud, no pudo concederle personalmente su permiso. En su lugar, envió una autorización a través de la madre de Francisca, Isabel Yauri Saquimi, para que pudiera otorgar su última y postrimera voluntad.⁸⁰

Variados impedimentos se repitieron al momento de otorgar el testamento. En 1639, Alonso Palagua, hijo de un cacique homónimo, también tuvo que delegar la firma a un testigo.⁸¹ Del mismo modo, en 1644, Joan de Morales, alcalde mayor de los Tejares de la ciudad de San Francisco de Quito, no pudo firmar su testamento por su estado de salud.⁸² Diego de Guevara, natural de San Juan de Pasto e hijo mestizo de la cacica Isabel de Tango, fue aún más específico y explicó que no podía firmar debido a una parálisis en la mano.⁸³

Otros otorgantes no decían de manera directa que estaban enfermos de gravedad, pero a la hora del otorgamiento de su testamento se encontraban en el Hospital Real de la Caridad de la ciudad, como sucedió con el gobernador Luis de Galarza en 1647 quien solicitó ser enterrado en ese lugar al momento de su muerte.⁸⁴ A veces los testadores donaban limosna a la Virgen de los Ángeles, escultura que se encontraba en la esquina del

⁷⁹ “Testamento de Mariana de la Carrera”, ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, t. 161 (1638-1639), Escribano Juan de Peralta, f. 442v.; “Codicilo de Mariana de la Carrera”, en ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notarial, Notaría 1, t. 174 (1643-1645), Escribano Francisco de Atienza, fs.119-120.

⁸⁰ “Testamento de Francisca Chuquinguilla”, ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 5, t. 34 (1644), Escribano Juan de Heredia, f.490v.

⁸¹ “Testamento de Alonso Palagua”, ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 5, t. 26 (1639), Escribano Jerónimo Pérez de Castro y Pedro Pacheco, f. 90v.

⁸² “Segundo testamento del alcalde Joan de Morales”, ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 5, T. 34 (1644), Escribano Juan de Heredia, f. 479v.

⁸³ “Testamento de Diego de Guevara”, ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 5, t. 34 (1644), Escribano Juan de Heredia, f. 543r.

⁸⁴ “Testamento y codicilo del gobernador Luis de Galarza”, ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, t. 184 (1646-1647), Escribano Francisco de Atienza, f. 316.

Hospital, como lo hiciera Joana Chimbo Pancha, hija del gobernador Alonso Chasi del pueblo de los Alauques, quien dio tres patacones a la Virgen en su primer testamento⁸⁵ y redujo su aporte a un patacón en su cuarto testamento,⁸⁶ o beneficiaron al mayordomo para que mantuviera los edificios del Hospital, como lo hiciera la palla⁸⁷ Francisca de Tovar, quien dejó 10 patacones para los pobres del Hospital, dinero que debía ser entregado al mayordomo.⁸⁸

La información sobre la élite indígena, conformada por caciques, cacicas, descendientes directos y otros familiares, nos ofrece una valiosa perspectiva sobre la enfermedad, el cuerpo y la salud y sus vínculos con los temas que debían dejar resueltos antes de su muerte. Un caso singular fue el de Mariana de la Carrera, sobrina de un cacique, quien en medio de un pleito por herencias afirmó que

[...] recién viuda, estando yo muy enferma y con mucha violencia de un mal de corazón, a lo que me quiero acordar, di poder o hice algún escrito sin ninguna capacidad a Diego de la Carrera [su hermano] quiero que lo resultado de poder o escrito o quier que sea no valga y sea nulo y lo revoco porque de cualquier cosa que haya sido no e venido en ello ni se me ha dado parte y así no paso por nada de lo que se uviere fecho por el dicho Diego de la Carrera ni por otra persona.⁸⁹

Ahora bien, Francisca Londoño, nieta de una cacica, quien declaró en 1642 que, aunque se encontraba enferma y postrada en cama, conservaba su buen juicio y entendimiento moral para otorgar y añadir más cláusulas para dejar sus asuntos en orden, en su testamento reveló relaciones de compadrazgo con varios descendientes de María Cocasica, mostrando el

⁸⁵ “Primer testamento de Joana Chimbo Pancha”, ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, t. 158 (1637), Escribano Pedro Pacheco, f. 239v.

⁸⁶ “Cuarto testamento de Joana Chimbo Pancha”, ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 6, t. 52 (1641-1644), Escribano Juan Martínez Gasco, Juan Ramírez, Juan García de Tovar, Juan de Peralta y Francisco Martínez de Medina, f. 15v.

⁸⁷ Significa “India o mujer noble, escogida en el tiempo del incario” (Grimm, 1892, p. 34); Ministerio de Educación, 2009, p. 109).

⁸⁸ “Testamento de Francisca de Tovar Palla”, ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, t. 22 (1602), Escribano Francisco Zarza, f. 244v.

⁸⁹ “Testamento de Mariana de la Carrera”, ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, t. 161 (1638-1639), Escribano Juan de Peralta, f. 441v.

vínculo entre la familia del cacique Gaspar de Londoño con los familiares del cacique de Pifo, Gonzalo Gualpayura.⁹⁰

De igual manera, en octubre de 1602, Gaspar Zanipatin, cacique del pueblo de Mulaló hizo la referencia a que su enfermedad fue breve y quedó oculta entre las largas peticiones relacionadas con su entierro, el inventario de sus bienes y otros detalles de su vida.⁹¹ En 1618, el cacique Diego Anarumba, del pueblo de Puembo, manifestó al finalizar su testamento que se sentía muy fatigado por su enfermedad, lo cual le impidió continuar con el proceso. En consecuencia, dispuso que su albacea, Pedro de Valdivia, se encargaría de cumplir las cláusulas necesarias para el descargo de su conciencia, aunque no incluyó el nombramiento de un heredero directo al cacicazgo.⁹²

Ahora bien, en 1636, el cacique Miguel de Erazo, principal del pueblo de Malchingui, asociaba su pobreza y su enfermedad en el inicio de su testamento, subrayando así la precaria situación en la que se encontraba.⁹³ Hubo casos en los que los testadores delegaron la redacción de su testamento a personas de confianza. Un ejemplo es el de Pedro de Aguayo, esposo de Elvira de Aguayo o Chuquicallai, quien murió el 14 de enero de 1626 y sus albaceas otorgaron su testamento el 4 de abril del mismo año, porque:

[...] por la gravedad de la dicha enfermedad que tengo no me da lugar ni tiempo para hazer ni ordenar mi testamento y lo así tocante tengo tratado y comunicado y el descargo de mi conciencia con Fernando de Zurita, vecino de esta dicha ciudad, y con Elvira de Aguayo [Chuquicallai], mi ligítima muger

⁹⁰ “Testamento y dos codicilos de Francisca Londoño”, ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 5, t. 29 (1642-1642), Escribano Juan de Heredia, f. 283.

⁹¹ “Testamento del cacique Gaspar Zanipatin”, ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, t. 23 (1602), Escribano Francisco Zarza y Payo Trigo, f. 585.; conocido por su apoyo a la Conquista en Latacunga, logró conservar las dignidades prehispánicas que ostentó su familia (Bonnett Vélez, 1992, p. 95). Mencionado también por Karen Powers como señor ilustre de Latacunga, quien había participado de dos ceremonias de reconocimiento del cacique Francisco Hati entre 1594-1599 (Powers, 1991, p. 234). La transcripción detallada del testamento se encuentra en (Jiménez Meneses y Vásquez Pino, 2018).

⁹² “Testamento del cacique Diego de Anarumba”, ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, t. 87 (1617-1620), Escribano Alonso Dorado de Vergara, Gerónimo de Heredia, Diego Suárez de Figueroa, Francisco Zarza Monteverde y Diego Lucio de Mendaño, f. 839.

⁹³ “Testamento del cacique Miguel de Erazo”, ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 6, t. 51 (1640), Escribano Juan Martínez Gasco y Juan de Peralta, f. 579.

y Mayora de Aguayo, mi hermana, de los cuales y cada uno dellos tengo gran confianza y estoy cierto acudirán a lo que adelante irá declarado.⁹⁴

Varias personas declararon estar en pleno uso de sus facultades mentales al otorgar su testamento y pidieron que sus cuerpos fueran enterrados en una iglesia o capilla de su pueblo, o bien en la ciudad de Quito. Solían detallar el número de misas que deseaban se rezaran de cuerpo presente, así como el número de sacerdotes, diáconos y subdiáconos que debían acompañar el cortejo fúnebre. Sin embargo, omitían una descripción detallada de su estado físico en el momento del otorgamiento, incluyendo cómo se sentían o cuáles eran las razones precisas para redactar el testamento, y si padecían dolencias o enfermedades específicas. En ese sentido, en 1626, Pedro de la Peña, cacique de los indios mitimaes de Saquisilí, mencionó que padecía una enfermedad y pidió que su “cuerpo sea sepultado en la yglesia y convento del señor San Francisco deste asiento de Latacunga, en la capilla que allí tengo junto a la del bienaventurado San Diego.”⁹⁵

Algunos testadores mencionaron haber sufrido enfermedades mucho antes de otorgar su testamento. Tal es el caso de Catalina Fernández de Espinosa Atagualpa, descendiente de Francisco Atagualpa, quien, en 1626, dijo en su testamento que Francisco de Fuentes, vecino de la villa de Riobamba, había hecho negocios con ella para la elaboración de chicha. Sin embargo, la mitad del maíz que recibió estaba podrido, y por diversas circunstancias no pudo producir la bebida. Para cumplir con el acuerdo con Fuentes, Catalina entregó como prenda una totuma, un jarro de plata, un paño de manos y un ovillo de hilo. Tres años después, estando ella enferma le pidió que le devolviera las prendas empeñadas y él solo le dio una totuma en mal estado y se negó a devolverle los demás objetos.⁹⁶

Por su parte, Joana Chimbo Pancha también mencionó en su testamento haber estado enferma y en extrema necesidad en el pasado, siendo asistida por sus sobrinos y por el maestro presbítero Pedro Rodríguez Moreno, a quien nombró patrón de una capellanía sobre cuatro caballerías de

⁹⁴ “Testamento de Pedro de Aguayo”, ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, t. 112 (1625-1626), Escribano Diego Baptista de Mayorga, fs.202.

⁹⁵ “Testamento y codicilo del cacique Pedro de la Peña”, f. 474.

⁹⁶ “Testamento de Catalina Fernández de Espinosa Atagualpa”, ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, t. 113 (1625-1627), Escribano Álvaro Arias, f. 322.

tierras en Pisingalli, valorada en 1.500 pesos, en agradecimiento por haberla socorrido con 400 pesos para sus enfermedades y para los litigios relacionados con dichas tierras. A cambio, le pidió que rezara 35 misas en la iglesia que él considerara apropiada.⁹⁷ En este contexto, Francisca Pomactilla, hija del cacique Juan Vilcatanda y oriunda de Cajamarca, testificó sobre sus bienes, entre los que incluía un terreno de más de cinco cuadras adquirido de Domingo Ango, un principal del pueblo de Uyumbicho. Sin embargo, también confirmó que,

[...] abra siete u ocho años que por mi vejez y enfermedad y no poder yo en persona acudir a lo labrar y beneficiar nombre por administrador del a Rodigo Angara, mi hijo ligitimo que ya es difuncto y presté consentimiento de que él se aprovechase del usufructo del dicho pedaço de tierra y que del proçedido me acudiese con la mitad poniendo de su parte el trabajo y soliqitud el dicho beneficiado y labor y para ello le di una yunta de bueyes, una hacha, una rreja, un escoplo y una açuela y una baca y una yegua y así mesmo le di catorze mantas y otras quantas camisetas de algodón y lana nuevas, una de Guayaquil y otras de los Yumbos y listadas de Chimbo con una caja de madera en que estaban y pagar el tributo por el muchos años de mi mesma hazienda.⁹⁸

La enfermedad, asociada a la vejez y, en ocasiones, a la pobreza, limitaba las capacidades sociales, económicas y administrativas de los descendientes de los cacicazgos. Para Leonor Pillapaña, esposa de Domingo Chumaña, cacique de Sangolquí, se añadió un obstáculo adicional: el desconocimiento del español por lo que se hizo necesario recurrir a un intérprete, Miguel de la Parra, quien facilitó la declaración fehaciente de sus propiedades, pertenencias y devociones.⁹⁹

La enfermedad también aceleraba los procesos de sucesión y herencia dentro de las familias de linaje cacical. Un ejemplo de ello es el caso de Gaspar Zanipatin, quien dispuso que su hijo, Diego Zanipatin,

⁹⁷ “Segundo testamento de Joana Chimbo Pancha”, f.263v. “Segundo codicilo de Joana Chimbo Pancha”, f. 480-480v.

⁹⁸ “Testamento de Francisca Pomactilla”, ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, t. 120 (1627-1628), Escribano Álvaro Arias y Diego Rodríguez de Ocampo, fs. 741v-742.

⁹⁹ “Testamento de Leonor Pillapaña”, ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 6, t. 54 (1648), Escribano Gaspar Rodríguez, fs. 184v.-185.

asumiera la posesión de más de 350 indígenas que él mismo había tenido como cacique, heredado de sus padres, sin oposición alguna. Así, el cacicazgo fue transferido junto con todos los derechos y prerrogativas sobre las tierras de cultivo y las viviendas en el pueblo de Mulaló. Además, solicitó a su hijo que cuidara especialmente de los demás principales e indígenas:

[...] regalandoles y haciendo acudir a la doctrina xpiana y a las cosas de nuestra santa ffee catolica y al servicio de su Magestad segund y de la manera que yo lo he hecho”, para ello, le dejó todas las pruebas de sus servicios y las cédulas recibidas que le otorgaban el privilegio de portar armas.¹⁰⁰

Del mismo modo, el cacique Diego Pisoli designó a su hijo mayor, Juan Pisoli, como sucesor de su cacicazgo y del gobierno del pueblo de Cotocollao. Asimismo, el cacique Pedro de la Peña dejó el cacicazgo y la administración de los indígenas bajo su autoridad a su hijo Joan Llamoca, en tanto que, el cacique Andrés Sancho de Narváez Choco nombró a su hijo Julián como su sucesor. En el caso del cacique Diego Ango, del pueblo de Malchingui, dejó como heredero de su cacicazgo a su hermano Mateo Ango, siendo el heredero por línea directa, además afirmó que ya poseía edad suficiente para usar y ejercer el oficio de cacique principal, solicitando a las justicias y jueces del rey lo ampararan y defendieran en ese puesto.¹⁰¹

El caso fue distinto para la cacica Beatriz Comasiche, quien nunca se casó y tuvo dos hijos naturales a los que no legó el cacicazgo, ya que desconocía si estaban vivos o muertos. Tanto Francisco Valbuena como Joan de Laguna se trasladaron al reino de Chile como soldados al servicio del rey, y en particular, el primero dilapidó los bienes de su madre en “juegos, empeños y rescates” relacionados con su vida

¹⁰⁰ “Testamento del cacique Gaspar Zanipatin”, f. 585v.

¹⁰¹ “Testamento del cacique Diego Pisoli”, ANE Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, t. 36 (1605), Escribano Alfonso López Merino, f. 697v.; “Testamento y codicilo del cacique Pedro de la Peña”, ANE Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría del cantón de Latacunga, t. 5 (1625-1626), Escribano Francisco de La Mata, f. 475.; “Testamento del cacique Andrés Sancho de Narváez Choco”, ANE Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría del cantón de Latacunga, t. 12 (1639-1641), Escribano Pedro de Meza, fs.586.-593.; “Testamento del cacique Diego Ango”, ANE Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 6, t. 30 (1620), Escribano Juan García Rubio, fs.67v.-69.

militar. Algo similar ocurrió con la cacica Catalina Comachiquin, quien también permaneció soltera y tuvo hijos naturales de origen español, sin posibilidad de heredarles su cargo.¹⁰²

La vejez también fue un factor determinante para dar un paso al costado y dejar que otros principales asumieran el poder cacical, la garantía del avance de la cristianización y la seguridad de que los indígenas continuarían siendo fieles al rey. En 1615, el cacique Diego Guallecicumin, líder del pueblo de Tumbaco, declaró en su testamento que, debido a que tenía 90 años, ya no ejercía el gobierno directo sobre los caciques de su parcialidad. Esta responsabilidad había sido asumida por su hermano, Juan Hazaña, junto con su hijo, Cristóbal Hazaña, quienes para entonces ya habían fallecido. Por ello, Diego dispuso que su nieto legítimo, Juan Hazaña, hijo de Cristóbal, asumiera el gobierno de sus súbditos, “mandando y dando exemplos de dios y del rei, conforme a ella y así lo cumplan y guarden y ovedescan al dicho mi nieto don Juan Asaña, como a caçique en su llamamiento no ayga falta pleitos y contradiciones alguna”.¹⁰³

Con esta declaración, Diego reafirmó que su nieto era un cristiano probado y que contaba con numerosos testigos que darían fe de su devoción. Además, solicitó expresamente que los caciques, ancianos y mandones que habían servido bajo su hermano difunto no interfirieran en las labores de su nieto, para que él pudiera ejercer su autoridad sin impedimentos. Finalmente, pidió a los “señores de la Real Audiencia y General” que velaran por el cumplimiento de esta voluntad y que brindaran el apoyo necesario para garantizar la posesión y el gobierno de su nieto.

A veces la enfermedad o el temor a una enfermedad o accidente ensombrecía el desarrollo de los viajes que realizaban los principales entre su pueblo y otras ciudades, así le sucedió a la cacica del pueblo de Mulaló Catalina Comachiquin, quien en 1635 afirmaba que estaba sana y buena, pero ya cargada de años y de viaje hacia los términos de su pueblo desde Quito.¹⁰⁴

¹⁰² “Testamento de la cacica Catalina Comachiquin”, ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, t. 151 (1634-1635), Escribano Juan del Castillo, fs.280v.-285v.

¹⁰³ “Testamento del cacique Diego Guallecicumin”, ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 6, t. 75 (1674-1676), Escribano Pedro de los Reyes, f.135.

¹⁰⁴ “Testamento de la cacica Catalina Comachiquin”, f. 280v.

Era común encontrar entre las familias de la élite indígena a parientes enfermos que fueron alimentados y atendidos por los testadores. Tal es el caso del cacique Andrés Sancho Hacho de Narváez Choco, quien se casó con Joana de Atagualipa, hija de Carlos Atagualipa y Joana Sarpay. Sin embargo, no tuvo bienes gananciales con ella, pues afirmó: “los bienes que tengo declarados fueron míos antes de contraer matrimonio con la susodicha, y en ayudarla durante una grave enfermedad que padeció, de la cual murió, así como en los gastos de su entierro y funeral, invertí una gran cantidad de pesos”.¹⁰⁵

Los principales no solo cuidaron de sus familiares, incluso en casos de vejez, enfermedad o pobreza, sino que también acogieron a niños y niñas abandonados en sus puertas, jóvenes doncellas que necesitaban un espacio seguro para oficializar su condición como esposa, madre o monja, o actuaron como tutores de personas en situación de discapacidad física y/o mental, con quienes lograron forjar vínculos que permitieron su crianza y también posibilitaron el acceso a redes sociales, capital social y apoyos económicos antes inalcanzables.

Miren y tengan cuidado de la crianza

El fenómeno del abandono de niños y personas en situación de vulnerabilidad durante la época colonial resulta triste y fascinante al mismo tiempo. Este tema suele estar asociado a las historias de vida de vecinos españoles adinerados, funcionarios y clérigos, e incluye experiencias de adopción de aprendices por parte de maestros artesanos. Existen numerosos casos de niños y niñas que, gracias a la caridad de desconocidos, lograron una vida más digna. Sin embargo, en lo que respecta a la élite indígena y a los grupos indígenas en general, el tema ha sido poco explorado.

Muchos caciques apadrinaron a niños, niñas y adolescentes huérfanos, brindándoles alimento, vestimenta y formación en algún oficio asumiendo este compromiso como algo natural, “los niños crecían sin lacra social, ni pecado” (Escobari de Querejazu, 2005, p. 308). A cambio,

¹⁰⁵ “Testamento del cacique de Andrés Sancho de Narváez Choco”, fs. 590v.-591.

los principales obtenían la lealtad de estos jóvenes, quienes se convertían en compañeros y servidores fieles que los asistían durante la vejez y en momentos de enfermedad.

En el testamento otorgado en 1613 por Martín de Galarraga, un mestizo vinculado a la élite indígena por ser hijo de doña Pascuala, cacica del pueblo de Girón, y del encomendero Martín de Galarraga, señaló que había criado a la niña huérfana Juana de Galarraga, quien le había servido durante mucho tiempo. En su testamento, Martín pidió que a Juana se le entregaran algunos bienes del hatu que poseía en Perucho También pidió a su hijo legítimo, Juan de Galarraga, que acogiera y cuidara a su hermano bastardo, Simón de Galarraga, residente en los Sigchos, dado que él no tenía bienes que legar, asegurando así el apoyo familiar.¹⁰⁶

La forma más común de agradecer los servicios de los niños entenados y criados dentro de las familias de la élite indígena era mediante la donación de bienes, como ropa, objetos, terrenos y/o censos que les permitieran vivir cómodamente tras el fallecimiento de quien los había cuidado. Un ejemplo es el de Bárbara Cargua Guaca Pomactilla, quien legó diez patacones de a ocho reales a su sobrina, la india Leonor, y donó a su sobrina María de Amores dos botijas y toda la madera que tenía en su casa.¹⁰⁷ Pedro de Aguayo, en agradecimiento por los servicios prestados por Periquillo, un joven indígena que le había servido, le otorgó un pedazo de tierra en Lloa, ubicado entre los dos campos de sus estancias, para que pudiera disfrutarlo él y sus hijos mientras vivieran.¹⁰⁸ Años después, su esposa Elvira Chuquicallai hizo lo mismo. En sus últimos días, recogida en el convento de monjas de Santa Clara, dispuso entregar “el pabellón, cuja y colchón y los demás trastes que tengo en este combento” a una niña que había criado llamada Petrona Orellana, en agradecimiento por haberla servido y cuidado durante sus enfermedades”.¹⁰⁹ María de la Parra, nieta de un cacique, crio a una niña

¹⁰⁶ “Testamento de Martín de Galarraga”, ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, t. 78 (1613), Escribano Alonso López Merino, f. 339.

¹⁰⁷ “Segundo testamento de Bárbara Cargua Guaca Pomactilla”, ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 5, T. 29 (1641-1642), Escribano Juan de Heredia, f. 221.

¹⁰⁸ “Testamento de Pedro de Aguayo”, f. 206.

¹⁰⁹ “Testamento de Elvira Chuquicallai”, ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 5, t. 33 (1644), Escribano Juan de Heredia, f. 308.

llamada Isabel de la Parra y, en su testamento de 1631, le donó diversos bienes: una cuja, un colchón, frazadas, un pabellón, una almohada, una sábana, una caja para guardar pan, dos gargantillas y una faja de Cumbe.¹¹⁰ Alonso Palagua albergó en su casa a sus nietas María Pisapanba y Joana Chimburunba, hijas de Carlos Tupaypangui, y como agradecimiento por su asistencia, legó a María una casa en Pipcho y dos cuadras y media de tierra, solicitando además que de esa propiedad se destinara un solar para su compadre Clemente Tuapanta y su esposa.¹¹¹

Las donaciones también tenían como propósito asegurar que los niños huérfanos aprendieran un oficio, que las niñas huérfanas o las propias hijas del testador alcanzaran una posición social como esposas o monjas, y que las personas con discapacidad contaran con algún bien mueble o inmueble para su sustento. Pedro de Aguayo, por ejemplo, dejó unas casas a su hija María de Aguayo con la condición de que, en caso de casarse o tener hijos legítimos, estos pudieran heredarlas sin derecho a venderlas o enajenarlas. Si estas condiciones no se cumplían, las propiedades pasarían al convento de San Francisco.¹¹² Por su parte, el pastuso Diego de Guevara,

[...] mando se de y rremita al combento de monjas de la çiudad de Pasto a donde esta Joana de Guebara a quien yo crie y doña Juana Ynagachan mi muger y dize no y es profesa y se le den a ella duzientos pesos de a ocho reales, después de averse bendido mis bienes, para que ella haga dellos a su boluntad y esto se los mando con que descargo mi consiensa.¹¹³

Siguiendo esta tradición, la cacica Beatriz Comasiche dispuso entregar 100 pesos a su nieta María como ayuda para cuando llegara a la edad de casarse, dejando el dinero bajo la custodia del padre Onofre Esteban, de la Compañía de Jesús, hasta que llegara el momento.¹¹⁴

¹¹⁰ “Testamento de María de la Parra”, ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, t. 141 (1631-1633), Escribano Juan del Castillo, fs. 133v.-135.

¹¹¹ “Testamento de Alonso Palagua”, f. 89v.

¹¹² “Testamento de Pedro de Aguayo”, f. 205v.

¹¹³ “Testamento de Diego de Guevara”, f. 542.

¹¹⁴ “Primer testamento de la cacica Beatriz Comasiche”, f. 315r.

En 1625, el escribano Agustín de Rivera, esposo de Juana Atagualipa y cuñado de Isabel González Atagualipa, fue encargado por la testamentaria de Isabel Hernández de Toledo, una mestiza criada por Álvaro Carrión y Francisca Marmolejo, de administrar un terreno con un bohío y estancia en el Valle de los Chillos. Isabel dispuso que con este terreno se estableciera una capellanía de misas para asegurar el sustento y vestimenta de su nieto natural, Joan de Carrión, a quien describía como “dementado y totalmente falto de juicio”. Diez años después, en su propio testamento, Agustín pidió a sus albaceas que tomaran posesión del terreno en nombre de sus herederos, ya que este había cumplido su propósito.¹¹⁵ Esta es una muestra de que en algunos casos, la caridad y las disposiciones testamentales para proteger a ciertas personas vulnerables, se hacían también por intereses económicos y por presiones sociales, lejos de reflejar el deseo y sentimiento real de los testadores en cuanto al bienestar de las personas que debían proteger.

En 1650, Isabel González Atagualipa otorgó donaciones a María de Saavedra, hija de su segundo esposo, Álvaro de Saavedra. La describió como una huérfana a quien había criado y le destinó mil pesos, provenientes de un censo principal de ocho reales. Isabel estableció varias condiciones para que la hija de María, Joana Rodríguez, una niña de siete años, pudiera optar por convertirse en religiosa o casarse,

[...] que a de ser la elección de qualquiera destos dos estados con gusto de sus padres y si faltando a la obediencia de los dichos sus padres saliere de casa cazandose o no cazandose no quiero que se le de esta cantidad sino que entre en ella la dicha doña Maria de Saabedra, para las demas sus hijas ygualmente y en el entretanto que suseda lo referido de que la dicha niña sea cazada o religiosa goze de la dicha renta de la mitad de la dicha su madre para que alimente la dicha niña y a las demas y sucediendo lo referido o muriendo antes de tomar estado la dicha niña entre la dicha su madre en el principal y corridos.¹¹⁶

¹¹⁵ “Testamento de Isabel Hernández de Toledo”, ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, t. 112 (1625-1626), Escribano Diego Baptista de Mayorga, f. 98r.; “Testamento de Agustín de Rivera”, en ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, t. 153 (1635-1636), Escribano Pedro Pacheco, fs.453.-456.

¹¹⁶ “Cuarto testamento de Isabel González Atagualipa”, ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 4, t. 3 (1647-1650), Escribano Tomás Suárez de Figueroa y Antonio de Verzossa, f. 397-397v.

Pedro Puxalli, cacique de los guayacundos, quien en 1630 declaró estar ‘enfermo del cuerpo’, estableció una capellanía sobre dos caballerías de tierra llamadas Iñalagua. Estas tierras limitaban por un lado con las propiedades de Antón Luis y Jerónimo Condor, y estaban delimitadas por el camino que conducía a Pasochoa en la parte superior, y por la quebrada que descendía de los pueblos de Uyumbicho y Amaguaña en la parte inferior. El censo estaba condicionado a la celebración de algunas misas anuales en la iglesia de San Cristóbal de Uyumbicho,

las quales dichas tierras es mi boluntad que las aya y goze Joan Mendes, platero con cargo de que pague cada año y por sus terçios la dicha capellanía por quanto el dicho Joan Mendez le tengo muchas y muy preçisas obligaciones en vida y en muerte y por quanto lo crio una hermana mia llamada Luysa Quillay, por quanto no tengo heredero ninguno ni quien me entierra ni pague mis deudas que paresçiere en la clausula de testamento sino el dicho Joan Mendes, el qual queda con cargo de todo lo susodicho y por la qual es mi voluntad haya y goze para el y para sus herederos con cargo de la dicha capellanía y este mi testamento sirva de donaçion al dicho Joan Mendes en juyçio y fuera del y para que todo lo qual venga al efecto nombrado nombro por mis albaçeas Joan Mendes y a don Xpoval Zumba.¹¹⁷

Por ejemplo, en 1629, Magdalena Masan, hija del cacique Sancho Lema del pueblo de Guano, crio a una niña llamada Mariana de la Vega. Magdalena la casó con Felipe Sánchez, pero posteriormente la ayudó con 100 pesos para iniciar el proceso de divorcio. Al acogerla nuevamente, le proporcionó 500 pesos y varios bienes, entre otros,

[...] a la qual mando medio solar de tierra, poco mas que esta pegado con la huerta de la casa principal en que bibo que ube de Ana de la Calle y se le a de dar entrada por la esquina que haze una casa que a poco edifique por el callejón que agota esta abierto. Y se le an de entregar los recaudos del dicho pedaço de tierra del qual le hago graçia y donaçion en bastante forma y asi mesmo mando a la susodicha la payla que haze una botija de agua que ba declarada de suso y la sarten de dos azas.¹¹⁸

¹¹⁷ Testamento del cacique Pedro Puxalli”, ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 5, T. 13 (1630), Escribano Gerónimo Pérez de Castro, fs. 898.-899.

¹¹⁸ “Testamento y codicilo de Magdalena Masan”, ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, t. 109 (1624-1629), Escribano Diego Lucio de Mendaño, fs. 635v.-636.

A veces, los testadores no eran tan misericordiosos con sus huérfanos en comparación con otros miembros de su círculo familiar, a quienes les dejaban como herencia objetos viejos o usados, un aspecto que permite resaltar el valor de los objetos y la importancia de “la vida social de las cosas” a la hora de otorgar testamentos. Por ejemplo, Catalina Comesaña, hija del cacique Alonso Cochaguaso, donó un pedazo de ropa raída a María, la niña que había criado.¹¹⁹ En otras ocasiones, solo podían proporcionar la materia prima para que sus huérfanos confeccionaran ropa a su gusto. La cacica Beatriz Comasiche envió a su ahijada Leonor González lana de colores para que se hiciera una amplia líquida.¹²⁰ Marta Tituasan, hermana del cacique Felipe Gascón, donó a su entenado Sebastián una túnica de manta de algodón con su capote.¹²¹ Francisca Londoño dejó solo 10 patacones a Isabel, la niña que había criado, pero también otorgó 100 pesos a Isabel de Alarcón, quien la había cuidado y recibido muchos beneficios de ella.¹²² Otros testadores, asumieron la crianza de niños esclavizados, y en algunas ocasiones se les otorgó su libertad en el testamento como reconocimiento por el amor y el buen servicio durante su esclavitud, como lo hiciera Francisca Londoño, quien realizó donaciones a tres mujeres esclavizadas,

Y ten declaro por mis bienes a Francisca de Londoño, mulata y a María de Londoño y a Nicolasa de Soto, mis esclavos, las cuales quiero y es mi voluntad que las susodichas todas tres queden horas, libres y no sujetas a esclavitud por el amor que las e tenido y lo mucho que me an serbido y aberlas yo criado y obras buenas que dellas e rescivido y les doy poder y facultad para que como tales personas libres puedan tratar y contratar y obligarse como tales personas libres porque asi es mi determinada voluntad.¹²³

¹¹⁹ “Testamento de Catalina Comesaña”, ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, t. 92 (1620-1621), Escribano Diego Suárez de Figueroa y Diego Rodríguez de Ocampo, f. 64.

¹²⁰ “Primer testamento de la cacica Beatriz Comasiche”, f. 314.

¹²¹ “Testamento de Marta Tituasan”, ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, t. 151 (1635), Escribano Juan del Castillo, f. 363.

¹²² “Testamento y dos codicilos de Francisca Londoño”, fs. 278v.-279.

¹²³ “Testamento y dos codicilos de Francisca Londoño”, fs. 278v.-279.

La muerte podía llegar de manera repentina, lo que llevaba a muchas personas a donar bienes a huérfanos aún en su niñez. Un ejemplo de esto es el alcalde Joan de Morales, quien pidió a su esposa, Luisa Quilago, que

[...] mire y tenga cuidado de la criança de doña Francisca guerfana que ella e yo emos criado y que la tenga siempre en su casa y no la desampare ni eche della y de los frutos de la estancia la alimente. Y ten tengo quatro yuntas de bueyes con sus yugos y arados las quales mando tres dellas a la dicha my hija y una a Françisca, huérfana que es la contenida en la clausula antes desta y asi mismo le mando dos bacas [...] Y ten mando una caja labrada de çedro que tengo a doña Francisca guerfana con una freçada negra nueba que tengo.¹²⁴

Entre la élite indígena era común asumir la crianza de niños huérfanos, especialmente si eran familiares cercanos. Un ejemplo de ello es Joana Chimbo Pancha, quien legó 200 pesos a Juan Méndez Pedraza, un niño criado por su hijo Martín González de Pedraza. En sus propias palabras, hizo esta donación “por el mucho amor que tube al susodicho con que le descargo su conçiencia por ser ya difunto”¹²⁵. Además, le dejó un aposento en su casa principal a Juan de Pedraza; y a Juan Páez le otorgó diez patacones y un colchón, reconociendo así los años que ambos habían pasado bajo su techo.¹²⁶

En otros casos, miembros de la élite indígena fueron criados por personas ajenas a su linaje. Gaspar Zanipatin, cacique, fue criado por Joan Zanochuzin, un hombre mayor que también le servía como cazador de conejos y perdices al momento de otorgar su testamento.¹²⁷ De forma similar, Diego Pisoli, cacique del pueblo de Cotocollao, fue criado por un indio cayo. En su testamento, Pisoli dejó instrucciones para que se pagaran 12 pesos a Francisco, hijo del indio cayo, en agradecimiento por el servicio que su padre le había prestado.¹²⁸ Angelina de Jerez, esposa del gobernador

¹²⁴ “Primer testamento del alcalde Joan de Morales”, ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, t. 145 (1632-1633), Escribano Álvaro Arias, f. 301.

¹²⁵ “Primer testamento de Joana Chimbo Pancha”, f. 240v.

¹²⁶ “Segundo testamento de Joana Chimbo Pancha”, f. 263v. “Cuarto testamento de Joana Chimbo Pancha”, f. 16r.

¹²⁷ “Testamento del cacique Gaspar Zanipatin”, f. 593r.

¹²⁸ “Testamento del cacique Diego Pisoli”, f. 694r.

Sancho Chulco, también recibió un solar en Ambato, específicamente en Ambatillo. Ella indicó que dicha propiedad le fue otorgada por Francisco de Jerez a su abuela, Lucía Ychin Chimbo, en agradecimiento por los servicios prestados.¹²⁹

La crianza de familiares cercanos también fue una práctica frecuente. Por ejemplo, María Quispina, quien tuvo un hijo con Francisco, cacique de Cayambe,¹³⁰ pidió en su testamento que sus hijos dieran a su bisnieto Lorenzo Rimachi dos cuadradas de las tierras que le dejaba. “Les ruego que por amor de dios lo hagan porque lo e criado y me a servido muchos años hasta ahora porque esta es mi voluntad”, describió Quispina, destacando el vínculo afectivo y el apoyo recibido.¹³¹

Asimismo, los caciques solían acoger varios niños huérfanos en sus hogares, legándoles bienes en sus testamentos para garantizarles un sustento. El cacique del pueblo de Pifo, Diego Guara, dejó diversas pertenencias a los huérfanos bajo su cuidado, permitiéndoles así continuar su formación y evitar que quedaran desamparados.

Y ten mando se le de a Anna Perez doncella huérfana, una cuxa, un colchón con una fraçada y dos sabanas, digo una [...]Y ten mando se le den a Juan Flores que lo e criado en mi casa y sustentadolo desde muy pequeño veinte patacones con que en ningun tiempo tenga que pedir a mis bienes cosa alguna [...]Y ten mando que las dos quadras de tierra que tengo declaradas junto al dicho mi pueblo se le den a Catalina Yara muger de Juan Pillajo y esta manda le hago por amor que le tengo y a sus hijos y averlos criado.¹³²

Los testadores gravemente enfermos dependían de personas cercanas y de confianza para atender sus necesidades finales: encargarse de sus cuidados médicos, el pago de doctores y boticarios, la administración

¹²⁹ “Testamento de Angelina de Jerez”, ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 5, t. 41 (1650), Escribano Juan de Arze Velarde y Juan de Heredia, f. 303v.

¹³⁰ Para más información sobre las relaciones entre los jefes étnicos de Otavalo y Cayambe, remitirse a Caillavet (2000).

¹³¹ “Testamento de María Quispina”, ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 5, t. 29 (1641-1642), Escribano Juan de Heredia, fs. 448v.-449r.

¹³² “Testamento y dos codicilos del cacique Diego Guara”, ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 6, T. 48 (1636), Escribano Juan Martínez Gasco, Juan García de Tovar, Diego Lucio de Mendaño y Juan Ramírez, fs. 685v.-686.

de medicinas, y asegurar que estuvieran alimentados y vestidos en sus últimos días.

En ese sentido, la cacica Beatriz Comasiche, quien decidió legar varios objetos a la huérfana Joana de Bastidas como muestra de agradecimiento por haberla criado y por el apoyo que Joana le brindó durante su enfermedad. Entre los bienes que le dejó se encuentran una batea, una artesa, tinajas, botijas, dos cuadros de San Jerónimo y la historia de Abraham, un pequeño escritorio, unos zarcillos de azabache, dos sábanas de mantas de los Yumbos, adornos de perlas y cuentas verdes con canutillos de oro, una gargantilla de granates falsos verdes, y cuentecillas de oro.¹³³

Así, designar a los huérfanos como herederos se convertía en una forma de preservar los bienes muebles e inmuebles en manos conocidas, permitiendo que esta población marginalizada mantuviera los recursos necesarios para sobrevivir en una sociedad colonial profundamente estratificada por ascendencia, honor, posesiones y relaciones sociales. De igual modo, muchos testadores legaron bienes a sirvientes, criados o trabajadores, no solo por el vínculo afectivo que habían establecido, sino también como muestra de aprecio y agradecimiento hacia sus parejas y familiares cercanos, resaltando así el valor de los lazos familiares y el amor filial en sus decisiones testamentarias.

Por el mucho amor y voluntad que les tengo

Los testamentos analizados revelan no solo las relaciones de “doble enlace” entre huérfanos y miembros de la élite indígena, sino también los múltiples vínculos de “enlace múltiple” que caciques, cacicas y sus descendientes mantenían con familiares, allegados, criados y compañeros de trabajo.

Un testamento destacado en cuanto a los temas abordados en este capítulo es el del cacique Gaspar Zanipatin, fechado el 15 de octubre de 1602. En él, legó una estancia llamada Salasili y dos cuadradas de tierra en el pueblo de Mulaló a su hijo Joan Zanipatin, describiéndolo como

¹³³ “Primer testamento de la cacica Beatriz Comasiche”, f. 313v.

“menor y pobre”. Gaspar también realizó actos de caridad, otorgando una chacara llamada Azahucho a Alonso Congo, un joven que le había servido, para que pudiera cultivarla de por vida y dejarla en herencia a su familia. Además, le dejó tierras a su primo Joan Quimitaza y a Joan Cayzayuinga, quienes recibieron por mitades las chacaras Iella y Conquinapomac, en reconocimiento por sus buenas obras y por el servicio que su padre había prestado al padre de Gaspar. Finalmente, asignó a sus indios camayos varias estancias y sementeras en tierras frías y cálidas, con chacaras de cicales y árboles frutales que, según la tradición, habían sido entregadas por el inca a sus antepasados como caciques. Gaspar solicitó que los camayos siguieran sirviendo a su hijo don Diego, tal como lo habían hecho con él y con sus antecesores.¹³⁴

El testamento del cacique Pedro de la Peña también proporciona información relacionada con donaciones y actos de caridad. En sus disposiciones, Pedro legó una estancia de cuatro caballerías de tierra en el pueblo de Mulaló y otra llamada Quinche, de cuatro cuadras, a su sobrina Elvira Llamoca para ayudarla en su dote y matrimonio, en agradecimiento “por el mucho amor y servicios que le hizo”. Asimismo, otorgó una parcela en Latacunga a su tío Alonso Machay y a su criado Juan Uto, quien recibió una pequeña porción de tierra donde solía sembrar cachoco, ubicada detrás de la Ermita de la capilla de San Bartolomé. Finalmente, Pedro legó once cabras y una vaca a su hijo bastardo, Gaspar de la Peña, pidiéndole que rogara a Dios por su alma,¹³⁵ y dejó un terreno adicional a su nieto García de Clavijo, estableciendo en el testamento que:

tengo mas quatro quadras de tierra [...] en el Llano de Totoama, linde con tierras de don Lorenzo Chaucari, por la parte de abaxo y otra parte con tierras de don Tomas Sancho. Y otro si y della tengo dada media quadra a un yndio que oy esta en las tierras, no se como se llama, mando que el yndio goze la dicha media quadra y las tres quadras y media restantes mando se le den y las aya para si Garçia de Clavijo, mi nieto, por el mucho amor y voluntad que le tengo y porque me encomiende a dios.¹³⁶

¹³⁴ “Testamento del cacique Gaspar Zanipatin”, fs. 589.-592v.

¹³⁵ “Testamento del cacique Pedro de la Peña”, fs. 475v.-479.

¹³⁶ “Testamento del cacique Pedro de la Peña, f. 479r.

Las donaciones a niñas y mujeres de escasos recursos fueron frecuentes. Gregorio Gutiérrez de Logroño, hijo natural de María de la Parra y bisnieto del cacique Pedro de la Parra y de la principal Catalina Comesaña (de quienes ya hemos mencionado algunas disposiciones testamentarias), decidió entregar una gran caja con cerradura y llave a Luisa Díaz en agradecimiento por el tiempo que le sirvió.¹³⁷ De manera similar, Francisca Chuquinguilla donó 10 pesos a la india Leonor para que pudiera vestirse, en reconocimiento a sus servicios.¹³⁸

Francisca Londoño también siguió esta costumbre, legando 500 pesos a su sobrina y ahijada Joana de Alarcón Tufiño, y 200 patacones a Micaela de Paz, esposa de su compadre Joan Ochoa de Picaza, quien, además de ser pobre, estaba sobrecargada de hijos y obligaciones. La misma suma fue destinada a su comadre María de Valverde, esposa de su compadre Álvaro de Paz, en condiciones similares. Además, Francisca dejó 20 patacones a las indias Elena, Pascuala y Lucía por sus servicios en su hogar. Por último, cumplió con una cláusula testamentaria de su hermano, Diego de Londoño, presbítero, quien había solicitado:

[...] se vendiesen las haciendas que tenía y poseía en Tabacundo y que de lo procedido dellos se puziesen en renta sobre las mismas haciendas y con lo procedido y redictos della se diesen de limosna a mugeres pobres a faldellín y camiza de rruan a cada una y desde el día que murió el dicho mi hermano e cumplido con el thenor del dicho testamento del dicho mi hermano con Pedro de Orellana Soto, que así mesmo fue albaçea del susodicho y ahora es mi boluntad que las dichas limosnas corran y se den por mano de Atanaçio de Alarcon, mi sobrino, cobrando los reditos del dicho çenso que los paga Matias de Alban, presvitero como dueño de las dichas haciendas y estar obligado a ello.¹³⁹

Entre 1600 y 1650 continuaron las donaciones a niñas, mujeres y criadas que formaban parte de la red familiar de las élites indígenas. Francisca de Bastidas, hija de la cacica Francisca Conya, legó una prenda de ropa valuada en hasta 10 pesos, junto con botijas, ollas y otros utensilios menores

¹³⁷ “Testamento de Gregorio Gutiérrez de Logroño”, ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, t. 156 (1636-1637), Escribano Juan de Peralta, f. 382v.

¹³⁸ “Testamento de Francisca Chuquinguilla”, f. 492.

¹³⁹ “Testamento y dos codicilos de Francisca Londoño”, fs. 277v.-278v.

a María, india de su servicio.¹⁴⁰ Asimismo, Francisca Parinquilago, hija de los caciques Jerónimo de Mendoza y Angelina Tituasan, dejó a Agustín y Mariana Ortiz las casas que poseía en el pueblo de Zambiza y una caballería de tierra en Oyacoto para su sustento.¹⁴¹

Los servicios y buenas obras que justificaban estos legados abarcaron desde labores de crianza y enseñanza hasta trabajos en el campo como labradores, ganaderos y cuidadores de estancia, además de la asesoría en trámites legales relacionados con la iglesia y las instituciones de la época. Por ejemplo, Bárbara Cargua Guaca Pomactilla, nieta del cacique Joan Vilcatanda, legó 20 ovejas de Castilla al Licenciado Laguna en agradecimiento por sus buenas obras, que probablemente involucraban gestiones institucionales. También dejó 20 ovejas, ollas y otros enseres de casa a Ana, india que le había servido.¹⁴² A finales de 1627, su madre, Francisca Pomactilla, donó una vaca a Martín Zulcaguara y un anaco blanco listado a la hija de Martín, Angelina, como recompensa por los servicios de ambos.¹⁴³ En otra ocasión, el alcalde Joan de Morales legó a Francisca Pilla, quien le había servido durante 20 años, una manta apedreada de Otavalo, una cuja de madera, una caja labrada, una yunta de bueyes y una reja de arado.¹⁴⁴ Por otro lado, en 1638, Alonso Hernández, hijo de una cacica de Almaguer y residente en Latacunga, mencionó un pleito pendiente con Francisco Figueroa, regidor de Quito, por una deuda acumulada durante más de 30 años de servicio como mayordomo de sus haciendas.¹⁴⁵

Entre los beneficiarios de estas donaciones también se encontraban presbíteros, novicios y monjas de escasos recursos, quienes a cambio ofrecían rezos por el alma del testador. Por ejemplo, el cacique Diego Guara

¹⁴⁰ “Testamento de Francisca de Bastidas”, ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, t. 164 (1639), Escribano Juan de Peralta, f. 428v.

¹⁴¹ “Testamento de Francisca Parinquilago”, ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, t. 184 (1646-1647), Escribano Francisco de Atienza, f. 260v.

¹⁴² “Primer testamento de Bárbara Cargua Guaca Pomactilla”, ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 5, t. 2 (1608-1609), Escribano Gerónimo Pérez de Castro, fs. 406v.-407v.

¹⁴³ “Testamento de Francisca Pomactilla”, f. 742v.

¹⁴⁴ “Segundo testamento del alcalde Joan de Morales”, fs. 478v.-479.

¹⁴⁵ “Testamento de Alonso Hernández”, ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 5, t. 24 (1638), Escribano Jerónimo Pérez de Castro, f.197v.

hizo donaciones a sacerdotes pobres como Simón de Quiroga, a quien legó una cuja, un colchón y una fresada, y al presbítero Miguel de Aldaz, a quien otorgó un pabellón, sobrecama de azul y blanco, y un vestido de paño verde en agradecimiento por sus servicios. También hizo una donación de doce patacones a Jerónima Domínguez.¹⁴⁶ Diego de Guevara legó 40 pesos a Isabel, una monja del Convento de Nuestra Señora de la Concepción, para su vestimenta.¹⁴⁷ Además, algunos testadores destinaron fondos para apoyar la construcción de iglesias; tal fue el caso de Gaspar de Londoño, hijo de los primeros conquistadores de los reinos, Francisco de Londoño y doña Magdalena, cacica principal de Ayabaca, quien en 1605 tenía un censo impuesto en su hogar para la fábrica de la catedral de Quito.¹⁴⁸ Juana de Paz, hija de Mariana de la Carrera, también donó un hábito de sayal y ropa interior para el fraile novicio Joan Ochoa, de la Recolectión de San Diego de Quito.¹⁴⁹

En otros testamentos, los otorgantes mostraban gestos de caridad hacia personas cercanas. Pedro de la Parra, quien tuvo hijos con Catalina Comesaña, hija de un cacique, legó seis tapias de ancho y largo en su morada a Teresa, india con quien tuvo dos hijos, como retribución por su servicio y en apoyo a sus necesidades.¹⁵⁰ Catalina Comesaña también destinó sus bienes a obras de caridad, abarcando desde misas hasta prendas de vestir para cumplir obligaciones y reconocer el apoyo de quienes le ayudaron. Por ejemplo, mandó decir dos misas por el alma del difunto Francisco Ruiz, y legó 200 patacones a Joana y Magdalena, hijas de Gaspar Jiménez, para ayudarlas en su casamiento. También entregó una prenda a Magdalena Ajumasa, una manta y camiseta nueva a Ambrosio, un joven a su servicio, y un anaco a Angelina en reconocimiento a su tiempo de servicio. Su caridad no se limitó a quienes tenía alguna obligación, sino que también mandó decir dos misas en el altar privilegiado del convento de San Francisco por el “alma más sola en el Purgatorio” y dispuso repartir

¹⁴⁶ “Testamento y dos codicilos del cacique Diego Guara”, fs. 685v. y 723.

¹⁴⁷ “Testamento de Diego de Guevara”, f. 542r.

¹⁴⁸ “Testamento de Gaspar de Londoño”, ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, t. 36 (1605), Escribano Alfonso López Merino, fs.390v.-391.

¹⁴⁹ “Testamento de Juana de Paz”, ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 5, t. 34 (1644), Escribano Juan de Heredia, f.475.

¹⁵⁰ “Testamento de Pedro de la Parra”, en ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, T. 62 (1610), Escribano Alonso López Merino, f. 204.

tres patacones entre doce indios ciegos y pobres.¹⁵¹ Su hija, María de la Parra, también hizo donaciones; el 27 de mayo de 1631 entregó cajas con ollas, botijas y utensilios menores a Luisa Díaz por el aprecio y afecto que le tenía y en reconocimiento a sus servicios.¹⁵²

Estos legados y nombramientos de herederos también servían para expresar afecto recibido a lo largo de la vida. Pedro Álvarez de Cordero, primer esposo de doña Isabel González Atagualipa, nombró heredero universal al hijo que ella esperaba al momento de hacer su testamento; deseaba que naciera un heredero legítimo, pero en caso contrario, nombraba a Isabel como su heredera. Aunque Isabel nunca tuvo hijos propios, en sus testamentos se evidencia que crio como suyas a las hijas naturales de sus dos esposos.¹⁵³ Además, Pedro Álvarez aprovechó para aclarar las condiciones en que había mantenido a su hija natural, Ana Cordero, fruto de su relación con la india Beatriz de Cumbayá, quien la retiró de su hogar alegando que no era su hija. Pedro decidió reconocer su parentesco y el esfuerzo de Beatriz en su servicio, legándoles 30 fanegas de trigo, una caja y cinco reales para un vestido.¹⁵⁴

El cacique Diego Ango manifestó en su testamento el deseo de legar sus bienes a su esposa, la cacica María Pillapaña, reconociendo que la mayoría de esos bienes eran fruto del esfuerzo de ambos:

[...] por el amor grande que le tengo y e tenido y buena boluntad y servicios que me ha hecho y porque con la ayuda de dios y la suya [h]emos adquirido y ganado lo que al presente tenemos mando se de el hato de bacas con doze cavallerias de tierras que tiene llamadas Cullagalla con todas las vacas y hierro que estuvieren en el y fuera de el del dicho mi hierro al tiempo y quando dios me llevare de esta vida y con el corral y casas y yndios de servycio y con mas çinco yuntas de bueyes de arar y con sus aperos de yugos atados, para que lo lleve y goze como es la suya y con la bendición de dios y

¹⁵¹ “Testamento de Catalina Comesaña”, fs. 63.-64.

¹⁵² “Testamento de María de la Parra”, f. 134.

¹⁵³ “Testamento de Pedro Álvarez de Cordero”, ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría I, t. 24 (1603), Escribano Alonso López Merino, f. 139v.; confrontar con los cuatro testamentos otorgados por Isabel González Atagualipa quien nunca mencionó la pérdida de su embarazo, sino que solo afirmó que nunca tuvo hijos legítimos con sus dos esposos.

¹⁵⁴ “Testamento de Pedro Álvarez de Cordero”, f.139v.

la mia por las razones que tengo dichas: que ella y io lo [h]emos trabajado y adquirido y espeçialmente mas ella que yo y esto se estiende muriendo yo primero que ella [...] y mando que muriendo yo ninguna persona ni la justia la inquiera ni agravie en cosa alguna ni por ninguna causa ni razón que es sea para que se ynpida lo susodicho.¹⁵⁵

El cacique Felipe Gascón designó a su esposa, Jerónima Leal, como su heredera universal “por el gran amor y servicio personal” que ella le brindó, así como por “haberme casado con ella siendo doncella y por no tener herederos legítimos ni ascendientes ni descendientes”.¹⁵⁶ Por su parte, Miguel de Fletes, sastre y nieto de Diego Caguascango, cacique de San Antonio de Carangue, estipuló que su esposa Beatriz de Silva podría residir de por vida en su casa de la parroquia de San Blas, sin pagar arriendo. Tras su fallecimiento, la propiedad pasaría a su hermano Juan de Casañas o a uno de sus sobrinos.¹⁵⁷ En una línea similar, Gregorio Gutiérrez de Logroño legó a su esposa un pabellón y una cama completa “por el amor que le tengo y por haberme servido con tanto cuidado”.¹⁵⁸

Por otro lado, algunos testadores aprovecharon sus disposiciones para exigir la devolución de préstamos. Gaspar de Londoño, por ejemplo, ordenó que se recuperara un dinero que había prestado hace más de veinte años a Juana Calderón, esposa de su hermano, el maestre de campo Juan de Londoño para suplir sus necesidades¹⁵⁹. De igual forma, Beatriz Ango, esposa de Francisco Atagualpa, instruyó que Francisco de Ulloa le devolviera cuatro onzas de cera y un ataúd que ella le había prestado para el entierro de su esposa.¹⁶⁰

¹⁵⁵ “Testamento del cacique Diego Ango”, f. 67v.

¹⁵⁶ “Testamento del cacique Felipe Gascón”, ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, t. 124 (1628-1629), Escribano Juan Castillo de Figueroa, f. 359v.

¹⁵⁷ “Testamento de Isabel Caguascango”, ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 5, t. 3 (1609), Escribano Gerónimo Pérez de Castro, fs.477v.-479v.; “Primer testamento del sastre Miguel de Fletes”, ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, t. 99 (1622-1624), Escribano Diego Baptista de Mayorga y Francisco de Rojas, fs.63.-64v.

¹⁵⁸ “Testamento de Gregorio Gutiérrez de Logroño”, f. 382 v.

¹⁵⁹ “Testamento de Gaspar de Londoño”, f. 391v.

¹⁶⁰ “Testamento de Beatriz Ango”, ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, t. 53 (1608), Escribano Alonso López Merino, fs.593.-595r.

En algunas ocasiones, los destinatarios de las donaciones fallecían antes que los testadores. En 1610, María Cocasicsa, hermana del cacique de Pifo, había dejado una yegua a su sobrina María como muestra de agradecimiento por sus servicios. Sin embargo, María falleció, y en su testamento ordenó que el animal fuera entregado a la iglesia de Nuestra Señora de la Concepción en Pifo, hecho que aún no se había concretado.¹⁶¹ De igual manera, el cacique Miguel de Erazo, al haber fallecido su hijo bastardo Francisco Ymbanquin, transfirió a sus nietos, Miguel y Felipe de Erazo, seis caballerías de tierra para su sustento. Asimismo, legó dos terrenos en Lalchipichi a Ana Guerrera y solicitó a los caciques y jueces de Malchingui apoyo y protección para su servidor, el indio reservado Juan Farinango.¹⁶²

Algunos testadores, como Marta Tituasan, incluyeron en sus disposiciones actos de caridad. Dejó a Francisco Lucllana Nacatad media caballería de tierra en el valle de Lloa en el pueblo de Chillogallo como agradecimiento por sus años de servicio. Sin embargo, su mayor interés fue asegurar el bienestar de su sobrino Sebastián de Hoyos, a quien debía dinero debido a los gastos que este asumió para su manutención. Entre los bienes asignados, le otorgó cuatro caballerías de tierra en Ychupusi en el pueblo de Cotocollao y otra en Chichipataloma en el pueblo de Puenbo.¹⁶³

Joana Chimbo Pancha también dejó numerosos bienes a su familia en agradecimiento por sus servicios. Entre ellos, legó medio solar de tierra en San Sebastián a su nuera Lucía de Pedraza y una sala de su casa a su sobrino Juan de Periañez. Sin embargo, en un testamento posterior, cambió esta última disposición, dejando la sala a su sobrina Pascuala, a quien además otorgó cuatro caballerías de tierra en Pisingalli junto con herramientas agrícolas, solicitando que le pagara 20 patacones de un censo en favor de una capellanía. También dejó a su sobrino Antonio Márquez de Pedrosa dos caballerías de tierras nombradas Lumbicaso y a sus sobrinas Feliciano y Cecilia medio solar de tierra.¹⁶⁴

¹⁶¹ “Testamento de María Cocasicsa”, ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, t. 58 (1608-1609), Escribano Diego Lucio de Mendaño y Alvaro Arias, f. 70v.

¹⁶² “Testamento de Miguel de Erazo”, fs. 581.-v.

¹⁶³ “Testamento de Marta Tituasan”, fs. 362.-362v. y 371v.

¹⁶⁴ “Primer testamento de Joana Chimbo Pancha”, fs. 239v.-241. “Segundo testamento de Joana Chimbo Pancha”, fs. 263.-264v.

Además de sus propias donaciones, los caciques también recibieron regalos debido a su caridad o pidieron ayuda debido a su pobreza. Catalina Comachiquin, cacica, agradeció haber recibido de Isabel Tullisinchí, madre de su primo el cacique Diego Zanipatin, una estancia de doce caballerías para el sustento de sus hijos mestizos españoles, quienes no podían heredar su título debido a su origen ilegítimo. Catalina era mujer soltera, como la mayoría de las cacicas que otorgaron testamentos durante estas décadas.¹⁶⁵

Finalmente, muchos testadores solicitaron ayuda a sus familiares o albaceas para su entierro y otros gastos finales. Gaspar de Londoño lamentaba no haber podido dejar nada a sus hijos Francisca y el clérigo Diego de Londoño, quienes lo habían “socorrido en sus trabajos y necesidades como buenos hijos”,¹⁶⁶ Gregorio Gutiérrez de Logroño, quien vivía en pobreza extrema pese a dedicarse a la artesanía en su obraje de bayetas, pidió alquilar los cirios para su entierro y solicitó al padre comendador de la capilla de San Juan de Letrán, en el convento de la Merced, que:

[...] por amor de dios, acatando al amor y voluntad que he tenido a ese convento y a mi mucha pobreza, y pocos bienes y caudal que dexo, se sirba moderarse en la limosna de dicho entierro y lo que así fuere justo y moderado como a tal pobre, mando se paguen de mis bienes.¹⁶⁷

Algunos sirvientes de los principales continuaban en su servicio gracias a que estos les proporcionaban materiales y tierras para subsistir. Tal fue el caso de Gaspar de Londoño, quien afirmó no tener deudas con sus trabajadores indígenas porque les había dejado una estancia con terrenos de cultivo.¹⁶⁸ En 1608, Beatriz Ango donó un pedazo de tierra a Catalina y a su esposo Francisco Masea en reconocimiento a los largos años de servicio: “para que sea suyo y de sus herederos para siempre jamás; de él les hago gracia y donación en la mejor forma y derecho posibles”. Ango

¹⁶⁵ “Testamento de la cacica Catalina Comachiquin”, fs. 281v.-282. Para comprender en detalle las exigencias hacia las cacicas o descendientes femeninas de caciques y principales en los reinos del Perú, remitirse a Alaperrine-Bouyer (2007).

¹⁶⁶ “Testamento de Gaspar de Londoño”, f. 391v.

¹⁶⁷ “Testamento de Gregorio Gutiérrez de Logroño”, f. 380v.

¹⁶⁸ “Testamento de Gaspar de Londoño”, f. 391v.

también proporcionó una camiseta y una manta, y costó los gastos de entierro del indígena Pedro, quien le había servido fielmente.¹⁶⁹ Juan de Aguayo, arriero y nieto de un principal, ordenó que se entregara el mejor caballo de su recua, aparejado y con enjalma, al indígena Alonso en recompensa por su servicio.¹⁷⁰ De manera similar, Mariana de la Carrera dispuso dejar diez pesos de a ocho reales para los gastos funerarios del indígena Domingo, junto con una manta y una camiseta ordinaria, en agradecimiento por sus años de servicio.¹⁷¹

A manera de cierre

Los testamentos de la élite indígena de Quito representan no solo un registro de propiedades y bienes, sino un valioso testimonio de las redes sociales, afectivas y espirituales que estas personas tejieron y mantuvieron a lo largo de sus vidas. A través de sus legados materiales y disposiciones devocionales, los testadores buscaron perpetuar sus vínculos afectivos y de servicio, aprovechando la cercanía de la muerte para otorgar favores, saldar deudas, y reconocer el apoyo y las buenas obras recibidas de quienes les rodeaban. Con frecuencia, los caciques designaron a familiares, criados y sirvientes como herederos o albaceas, fortaleciendo una práctica extendida de apadrinamiento hacia huérfanos y sirvientes, a quienes se les entregaron propiedades o bienes para asegurar su bienestar y mantener su vinculación con la familia. Estas donaciones también beneficiaron a niñas, mujeres pobres, presbíteros y sirvientes, motivadas por afecto, caridad o gratitud hacia los servicios prestados. Los legados variaban ampliamente, incluyendo tanto bienes materiales como espirituales.

Entre estos se contaron terrenos, casas, animales, objetos de valor, utensilios domésticos y prendas de vestir, además de limosnas, misas, diversos censos y capellanías en apoyo a la edificación religiosa y la

¹⁶⁹ “Testamento de Beatriz Ango”, f. 593v.

¹⁷⁰ “Primer testamento de Juan de Aguayo”, ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 6, t. 38 (1627), Escribano Juan Martínez Gasco y Juan del Castillo, f. 52.

¹⁷¹ “Codicilo de Mariana de la Carrera”, ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notarial, Notaría 1, t. 174 (1643-1645), Escribano Francisco de Atienza, f. 119v.

propagación de la doctrina católica. Tales disposiciones reflejaban la naturaleza de la relación entre el testador y sus beneficiarios, reforzando la cohesión familiar, comunitaria y la estabilidad de los rituales formales e informales de cooperación e intercambio en la Real Audiencia de Quito (Sennett, 2012, p.18).

Algunos testadores, sin embargo, optaron por ocultar sus vínculos familiares con indígenas, buscando, en ciertos casos, ser reconocidos como mestizos y eludir las restricciones del sistema de castas. Un caso notable es el de Mariana de la Carrera, quien en 1638 redactó su testamento sin mencionar que su madre era María Cocasicsa, hermana de un cacique del Pueblo de Pifo. Mariana se identificó únicamente como viuda de Francisco de Paz, aunque sus lazos familiares quedaron evidentes al nombrar en su testamento y posterior codicilo a sus hermanos Diego, Pedro y Joan de la Carrera.¹⁷²

El análisis de estos documentos revela con meridiana claridad, cómo la élite indígena empleó los testamentos como una herramienta de integración social, superando frecuentemente las barreras impuestas por el sistema de castas (Ciriza-Mendivil, 2017). Desde la asignación de bienes a sirvientes y familiares hasta la participación en cofradías y mandas religiosas, cada disposición testamentaria contribuyó a legitimar la posición de estos individuos dentro del orden colonial, integrándolos en las tradiciones católicas y en el marco de la autoridad española.

Este estudio, enmarcado en el proceso civilizatorio de Norbert Elías y en los estudios de Richard Sennett sobre cultura material y vida cotidiana, revela que, además de acumular riqueza o buscar su reconocimiento mestizo, la élite indígena jugó un papel fundamental en la cohesión social y la estabilidad económica de la Audiencia. En tal sentido, consideramos que con este texto se contribuye un poco en la ampliación del caudal de símbolos del “mosaico andino” de mestizaje y las relaciones entre caciques, cacicas, principales y personas del común, poniendo de presente, a través de una serie amplia de testamentos, las figuraciones en proceso del mundo indígena y las relaciones de enlace simple, doble y múltiple de la élite

¹⁷² “Testamento de Mariana de la Carrera”, ANE, Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, t. 161 (1638-1639), Escribano Juan de Peralta. fs.437v.-442v.

indígena de Quito y el sistema de castas (Poloni-Simard, 1997; Spalding, 2002), que aspiramos a recoger un texto más amplio con toda la fuente disponible sobre este tema de los siglos XVI y XVII.

Finalmente, los testamentos operaron como un espacio letrado y literario en el que la élite indígena negociaba su identidad y estatus ante los demás, preservando su cultura y autoridad local, al tiempo que adoptaban prácticas y símbolos impuestos por el sistema colonial. En efecto, a través de sus bienes materiales y acciones devocionales, estas familias no solo garantizaban la preservación de su linaje y el bienestar de sus allegados, sino que también consolidaron el entramado social y espiritual de la Quito colonial, dejando un legado que trascendía el ámbito privado del lecho del moribundo y pusieron en evidencia las complejas relaciones que mantuvieron con la sociedad quiteña y personas de otros espacios.

Fuentes consultadas

Archivos históricos consultados

Archivo Nacional del Ecuador (ANE), Quito. Fondo Notarial.

Fuentes secundarias

Alaperrine-Bouyer, M. (2007). Hijas de caciques. En *La educación de las elites indígenas en el Perú colonial* (pp. 225-234). Travaux de l'IFEA. <https://doi.org/10.4000/books.ifea.675>

Albuja Mateus, A. E. (1998). *Doctrinas y parroquias del obispado de Quito en la segunda mitad del Siglo XVI*. Abya-Yala.

Ariès, P. (2000). *Historia de la muerte en Occidente: desde la Edad Media hasta nuestros días*. El Acantilado.

Bonnett Vélez, D. (1992). *Los protectores de naturales en la Audiencia de Quito: siglos XVII y XVIII*. Editorial Abya Yala.

- Caillavet, C. (2000). *Etnias del norte: Etnohistoria e historia del Ecuador*. Travaux de l'IFEA. <https://books.openedition.org/ifea/2847>
- Ciriza-Mendívil, C. D. (2017). Los indígenas quiteños a través de sus testamentos: dinámicas socioculturales en el siglo XVII. *Procesos. Revista Ecuatoriana de Historia*, 9-34. <https://doi.org/10.29078/rp.v0i45.633>
- Cummins, T., & Rappaport, J. (2016). Más allá de la ciudad letrada: letramientos indígenas en los Andes. Universidad del Rosario. <https://doi.org/10.12804/th9789587387650>
- Elias, N. (2015 [1939]). *El proceso de la civilización: Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México D.F., Fondo de Cultura Económica.
- Escobari de Querejazu, L. (2005). *Caciques, yanaconas y extravagantes: la Sociedad Colonial en Charcas s. XVI-XVIII*. Travaux de l'IFEA. <https://books.openedition.org/ifea/5038>
- Ferrer Rodríguez, J. M. (2015). El tratamiento de don/doña durante el Antiguo Régimen. *Anales de la Real Academia Matritense de Heráldica y Genealogía*, 18, 373-395.
- Grimm, J. (1892). *Gramática Quichua*. (Dialecto de la República del Ecuador). B. Herder.
- Jiménez Meneses, O., & Vásquez Pino, D. (2018). El testamento de un cacique de la Real Audiencia de Quito a principios del siglo XVII. *Historia y sociedad*, 34, 209-224. <https://doi.org/10.15446/hys.n34.68129>
- Minchom, M. (1996). Las Rebeliones del Quito Colonial: Fronteras Simbólicas y Geografía Urbana. En C. Caillavet & X. Pachón (Eds.), *Frontera y poblamiento: estudios de historia y antropología de Colombia y Ecuador* (pp. 203-236). Travaux de l'IFEA. <https://doi.org/10.4000/books.ifea.2507>
- Ministerio de Educación. (2009). *Kichwa. Yachakukkunapa Shimiyuk Kamu*. Quito, Ecuador.

- Poloni-Simard, J. (1997). Testamentos indígenas e indicadores de transformación de la sociedad indígena colonial (Cuenca, siglo XVII). En T. Bouysse Cassagne (Ed.), *Saberes y memorias en los Andes* (pp. 279-299). Éditions de l'IHEAL. <https://doi.org/10.4000/books.iheal.820>
- Powers, K. M. (1991). Resilient Lords and Indian Vagabonds: Wealth, Migration, and the Reproductive Transformation of Quito's Chiefdoms, 1500-1700. *Ethnohistory*, 38(3), 234. <https://doi.org/10.2307/482354>
- Rappaport, J., & Cummins, T. (2016). *Más allá de la ciudad letrada: letramientos indígenas en los Andes*. Universidad del Rosario. <https://doi.org/10.12804/th9789587387650>
- Rodríguez Jiménez, P. (2006). Testamentos de indígenas americanos: siglos XVI-XVII. *Revista de História*, 15. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.v0i154p15-35>
- Sennett, R. (2009). *El artesano* (M. A. Galmarini Rodríguez, Trad.). Editorial Anagrama.
- Sennett, R. (2012). *Juntos: Rituales, placeres y política de cooperación* (M. A. Galmarini Rodríguez, Trad.). Editorial Anagrama.
- Spalding, K. (2002). La otra cara de la reciprocidad. En J.-J. Decoster (Ed.), *Incas e indios cristianos: Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*. Institut Français d'Études Andines. <https://doi.org/10.4000/books.ifea.4068>

Anexo 1. Fuente histórica y árboles genealógicos con relaciones familiares directas identificadas

Este anexo documental presenta la fuente histórica consultada en el Fondo Notarial, sección Protocolos, del Archivo Nacional del Ecuador (ANE) en Quito, utilizada para identificar a miembros de diversas familias vinculadas con la élite indígena de Quito entre 1600 y 1650. Los árboles genealógicos incluidos fueron elaborados a partir del análisis de 80 testamentos y codicilos redactados por 55 caciques, cacicas y sus familiares ante notarios de la ciudad, en los cuales se detallan cuidadosamente sus relaciones de parentesco y vínculos sociales. En total, para este mismo grupo poblacional se localizaron al menos 193 documentos notariales (incluidos testamentos, poderes para testar y codicilos) entre 1600 y 1780, lo que evidencia la continuidad documental y la relevancia jurídica y social de estos registros a lo largo del periodo colonial.

La selección de las familias representadas en este anexo se basa en su relación directa con la élite indígena quiteña y en la relevancia de sus conexiones para el estudio de las prácticas sociales, devocionales y de gestión de bienes durante el periodo en cuestión. La estrategia metodológica empleada para la elaboración de estos árboles genealógicos incluyó una revisión exhaustiva de fuentes históricas primarias y secundarias, complementada con herramientas digitales como GenoPro, utilizadas para la sistematización y representación de la información. Algunas líneas familiares no fueron incluidas en los árboles genealógicos debido a la insuficiencia de información sobre sus antepasados o descendientes, lo que impidió su adecuada reconstrucción.

El trabajo fue realizado por Daniela Vásquez Pino, quien aplicó una rigurosa crítica de fuentes con el objetivo de garantizar la precisión, coherencia y fiabilidad de los datos presentados. A continuación, se presenta la tabla de los símbolos usados en los árboles genealógicos, junto a sus descripciones.

Símbolo	Descripción
	Cacique, cacica o principal
	Cacique, cacica o principal con testamento
	
	Familiar con testamento
	Señalado como español/a
	Persona señalada como indio/a
	Persona muerta al momento del otorgamiento
	No nacido
	No reconocido
	Adopción
	Aventura amorosa
	Relación natural o extramatrimonial
	Violación

Ilustración 1. Línea familiar Aguayo y Chuquicallai

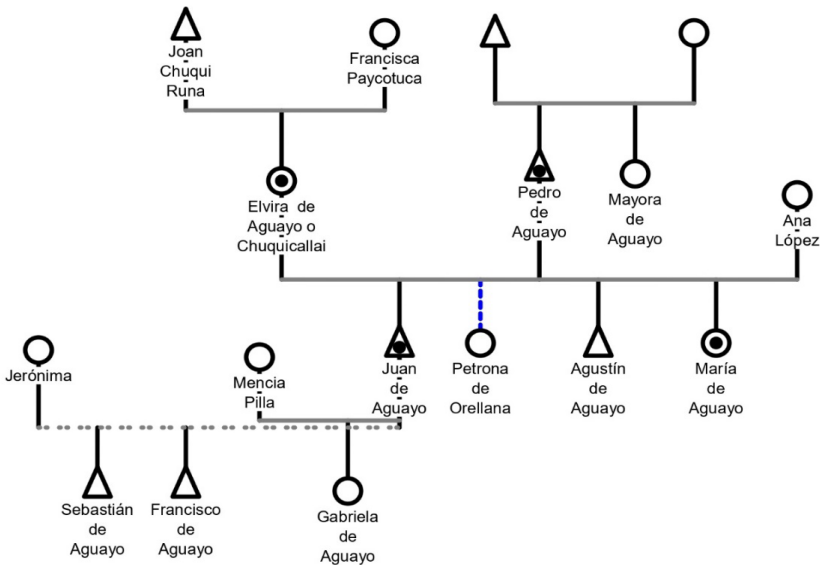


Tabla 1. Lista de otorgantes de testamentos de la Línea familiar Aguayo y Chuquicallai

Nombre ¹⁷³	Cargo o vínculo	Lugar	Fecha ¹⁷⁴	Padres	Cónyuge(s)	Hijo(s)	Relaciones ¹⁷⁵	Fuente
20. ¹⁷⁶ Pedro de Aguayo	Yerno	San Francisco de Quito	4/01/1626	Sin dato	Primera esposa: Ana López [ST] Segunda esposa: Elvira de Aguayo o Chuquicallai [T]	Hijos del primer matrimonio: -María de Aguayo [T] ¹⁷⁷ -Agustín de Aguayo [ST] Hijos del segundo matrimonio: -Juan de Aguayo [T]	Menciona a su hermana Mayoría de Aguayo [ST]	ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, Tomo 112 (1625-1626), Escribano Diego Baptista de Mayorga, ff.202r-210v.

¹⁷³ Las convenciones son las siguientes: [T]: Persona con testamento; [ST]: Persona sin testamento; [C] Persona con codicilo y [PT] Persona con poder para testar.

¹⁷⁴ Las fechas indican el momento del otorgamiento de cada testamento, poder para testar o codicilo del o la otorgante.

¹⁷⁵ Se hizo un rastreo de los testamentos otorgados por todos los familiares mencionados en los testamentos, pero para el análisis solo se tomaron los testamentos otorgados antes del 31 de diciembre de 1650.

¹⁷⁶ Este número indica el orden cronológico de las 55 personas que otorgaron testamentos, poderes para testar o codicilos.

¹⁷⁷ María otorgó su testamento posterior al 31 de diciembre de 1650.

Nombre	Cargo o vínculo	Lugar	Fecha	Padres	Cónyuge(s)	Hijo(s)	Relaciones	Fuente
23. Juan de Aguayo	Nieto de principales	San Francisco de Quito	09/01/1627 21/03/1644	Pedro de Aguayo [IT] y Elvira Chuquicalle [IT]	Mencia Pilla [ST]	Hijos legítimos: -Gabriela Aguayo [ST] Hijos naturales (con la mestiza soltera Jerónima) -Sebastián de Aguayo [ST] -Francisco de Aguayo [ST]	-Menciona que tiene un pleito con su hermano Agustín de Aguayo [ST] por una herencia. -Menciona a su hermana María de Aguayo [IT].	ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 6, Tomo 38 (1627), Escribano Juan Martínez Gasco y Juan del Castillo, ff.51r-52v. ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 5, Tomo 34 (1644), Escribano Juan de Heredia, ff.342r-344v.
47. Elvira Chuquical-lai	Hija de principales	Pueblo de San José de Chimbo / San Francisco de Quito	17/02/1644	Joan Chuquicalle [ST] y Runa [ST] y Francisca Paycotuca [ST]	Pedro de Aguayo [IT]	Hijos legítimos: -Juan de Aguayo [IT] -María de Aguayo, hijastra [IT]	-Menciona al medio hermano de su hijo: Agustín de Aguayo [ST]. -Crio a Petrona de Orellana [ST]	ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 5, Tomo 33 (307r-308v), Escribano Juan de Heredia, ff.307r-308v.

Ilustración 2. Línea familiar Cabrera y Atabalipa

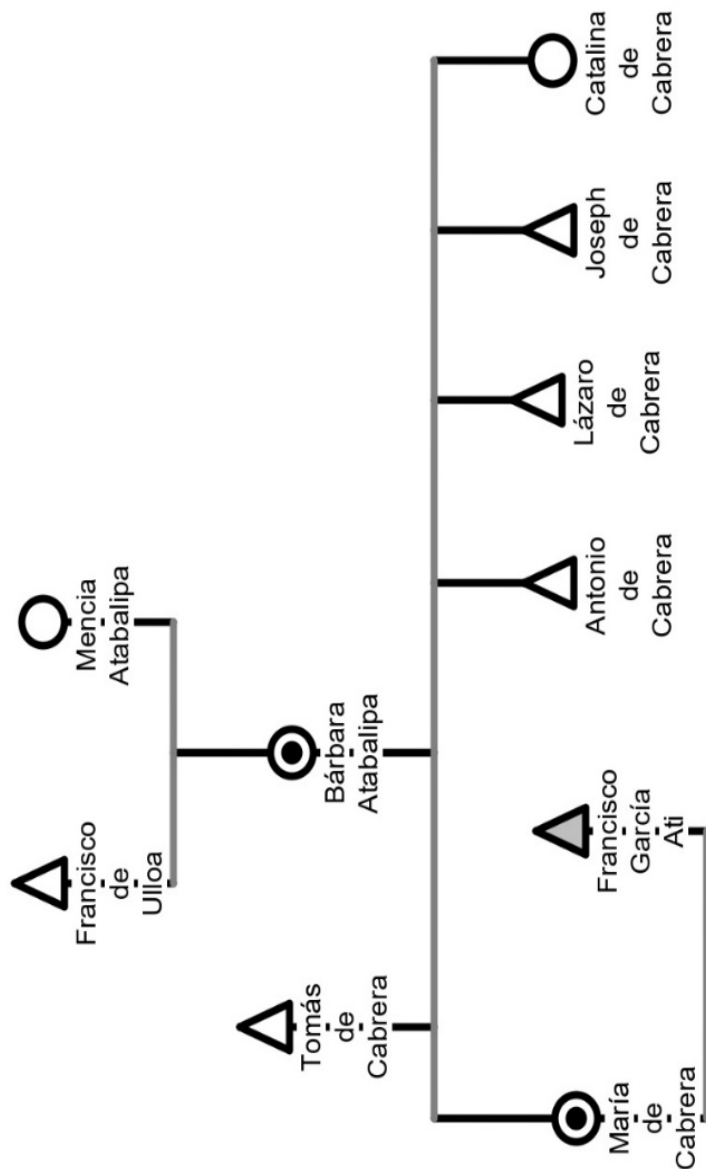


Tabla 2. Lista de otorgantes de testamentos de la Línea familiar Cabrera y Atabalipa

Nombre	Cargo o vínculo	Lugar	Fecha	Padres	Cónyugue(s)	Hijo(s)	Relaciones	Fuente
31. Bárbara Atabalipa	Nieta de un inca	San Francisco de Quito	16/12/1633	Francisco de Ulloa [ST] y doña Mençia Atabalipa [ST]	Tomas de Cabrera [ST]	Hijos legítimos: -Antonio de Cabrera [ST] -María de Cabrera [PT- T] ¹⁷⁸ -Lázaro de Cabrera [ST] -Joseph de Cabrera [ST] -Catalina de Cabrera [ST]	Menciona al presbítero Alonso de Cabrera como su cuñado [ST].	ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, Tomo 149 (1633-1635), Escribano Diego Baptista de Mayorga, ff.208r.-209r.

¹⁷⁸ Maria otorgó su testamento posterior al 31 de diciembre de 1650.

Ilustración 3. Línea familiar Caguascango

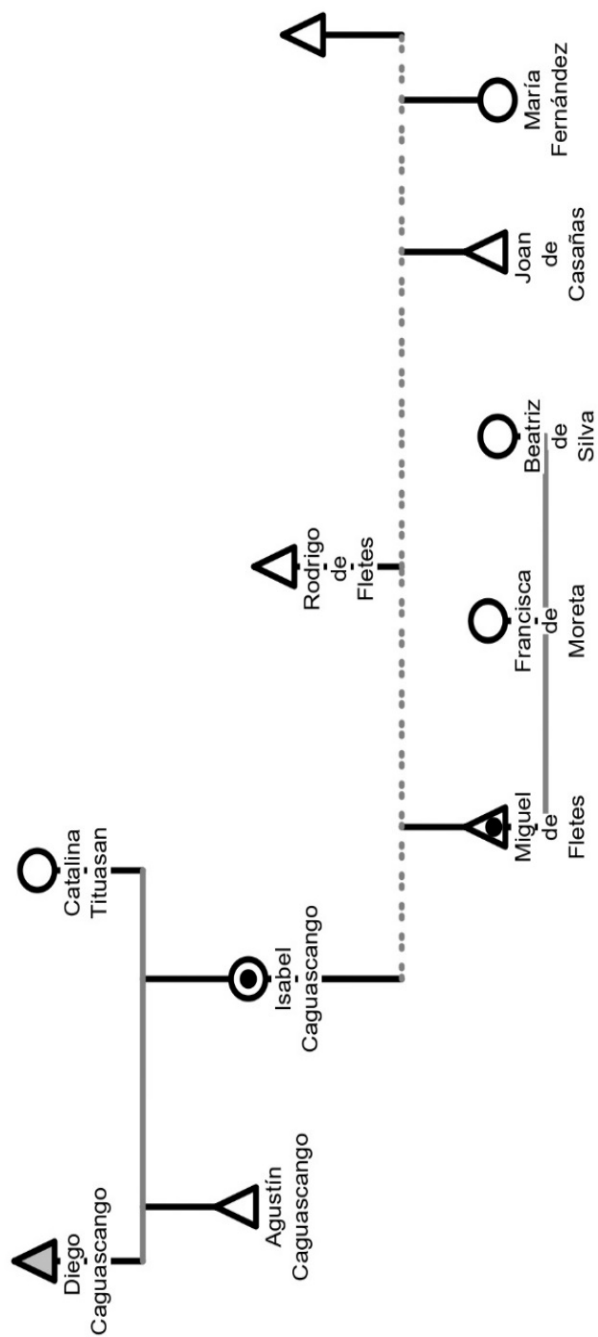


Tabla 3. Lista de otorgantes de testamentos de la Línea familiar Caguascango

Nombre	Cargo o vínculo	Lugar	Fecha	Padres	Cónyugue (s)	Hijo(s)	Relaciones	Fuente
11. Isabel Caguascango	Hija de un cacique	San Antonio de Carangue/Tumbaco/ San Francisco de Quito	20/06/1609	Diego Caguascango, cacique del pueblo de San Antonio de Carangue [ST] y Catalina Tituasan [ST]	Soltera	Hijos naturales: -Miguel de Fletes, sastre [T] -Joan de Casañas ¹⁷⁹ [ST] -María Fernández [ST]	Menciona a su hermano Agustín Caguascango [ST]	ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 5, Tomo 3 (1609), Escribano Gerónimo Pérez de Castro, ff.477v.-479v.
19. Miguel de Fletes	Nieto de un cacique, maestro sastre	San Francisco del Quito	06/02/1623 29/10/1627 03/07/1636 02/08/1637	Rodrigo de Fletes [ST] e Isabel Caguascango o Comensaña [T]	Primera esposa: Beatriz de Silva [ST] Segunda esposa: Francisca de Moreta [ST]	No tuvo hijos	-Menciona a su hermana María Fernández, fallecida [ST] -Menciona a su hermano Juan o Joan de Casañas [ST]	ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, Tomo 99 (1622-1625), Escribano Diego Baptista de Mayorga y Francisco de Rojas, ff.63r-64v. ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, Tomo 120 (1627-1628), Escribano Álvaro Arias y Diego Rodríguez de Ocampo, ff.727r-731r. ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, Tomo 153 (1635-1636), Escribano Pedro Pacheco, ff.417v.-421r. ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, Tomo 155 (1636-1637), Escribano Juan del Castillo Figueroa, ff.639r-643r.

¹⁷⁹ En su testamento mencionó que era su primo hermano y no su heredero, morador en Otavalo, pero se debe confrontar con los testamentos otorgados por el sastre Miguel de Fletes, quien lo menciona como su hermano.

Ilustración 4. Línea familiar González y Chimbo Pancha

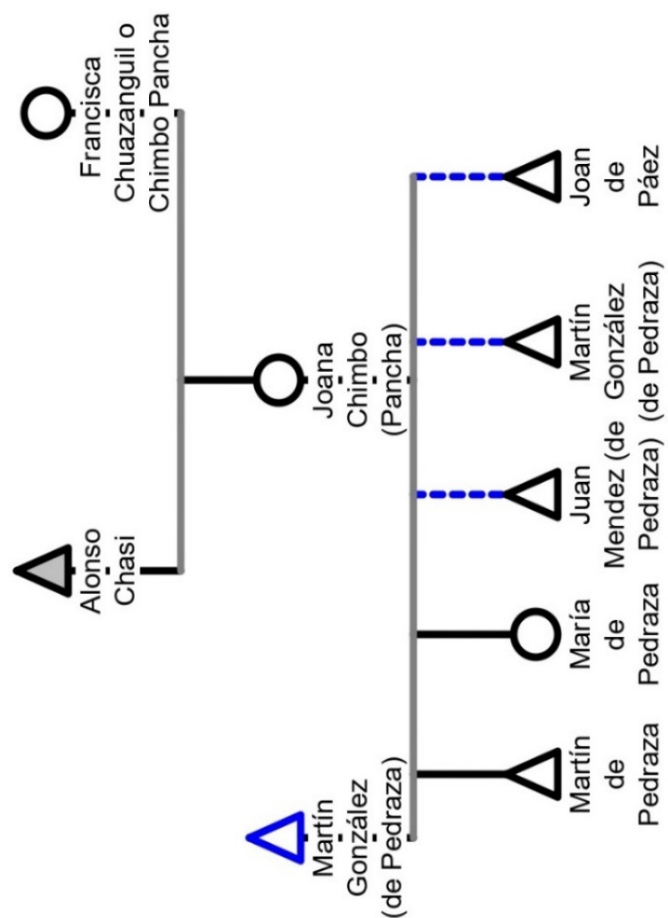


Tabla 4. Lista de otorgantes de testamentos de la Línea familiar González y Chimbo Pancha

Nombre	Cargo o vínculo	Lugar	Fecha	Padres	Cónyugue(s)	Hijo(s)	Relaciones	Fuente
37. Joana Chimbo Pancha	Hija de un gobernador indio	Pueblo de los Alaques/ San Fran- cisco de Quito	02/05/1637 09/05/1637 08/10/1637 14/01/1641 18/10/1641 09/04/1644 19/05/1645	Alonso Chasi [ST] Fran- cisco Ch- uazangui o Chimbo Pancha [ST]		Hijos legíti- mos: -Martín de Pedraza [ST] -María de Pedraza [ST] Hijos adopti- vos: -Juan Méndez de Pedraza [ST]. -Martín González de Pedraza [ST]. -Joan de Páez [ST]	-Menciona a sus so- brinas Barbola [ST], casada con don Ga- briel de Placencia [ST]; Beatriz Tocto- sisa [ST]; Pascuala, casada con Andrés Páez [ST]; Isabel Yoacunchi [ST], An- tonio Márquez de Pedraza [ST]; Juana Singapancha; Isabel Singacichi, Juan de Periañez; Petrona, Cecilia, Ignacio, Lázaro, y Feliciano -Menciona una tía Juana Cichipancha -Menciona a su nuera o cuñada Luisa o Lucía de Pedraza o Guevara	ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Proto- colos, Notaría 1, Tomo 158 (1637), Escribano Pedro Pacheco, ff.239r.-242r.
								ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Proto- colos, Notaría 1, Tomo 158 (1637), Escribano Pedro Pacheco, ff.262r.-265r.
								ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Proto- colos, Notaría 1, Tomo 158 (1637), Escribano Pedro Pacheco, ff.474r.-475v.
								ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Proto- colos, Notaría 6, Tomo 52 (1641-1644), Es- cribano Juan Martínez Gasco, Juan Ramírez, Juan García de Tovar, Juan de Peralta y Francisco Martínez de Medina, ff.15r.-17r.
								ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Proto- colos, Notaría 5, Tomo 28 (1641), Escribano Juan de Heredia, Pedro Pacheco, Juan García de Tovar y Juan de Arce Velarde, ff.383r.-386r.
								ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Proto- colos, Notaría 5, Tomo 34 (1644), Escribano Juan de Heredia, ff.367r.-v.
								ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Pro- tocolos, Notaría 1, Tomo 174 (1643-1645), Escribano Francisco de Atienza, ff.480r.-v.

Ilustración 5. Línea familiar Comasiche

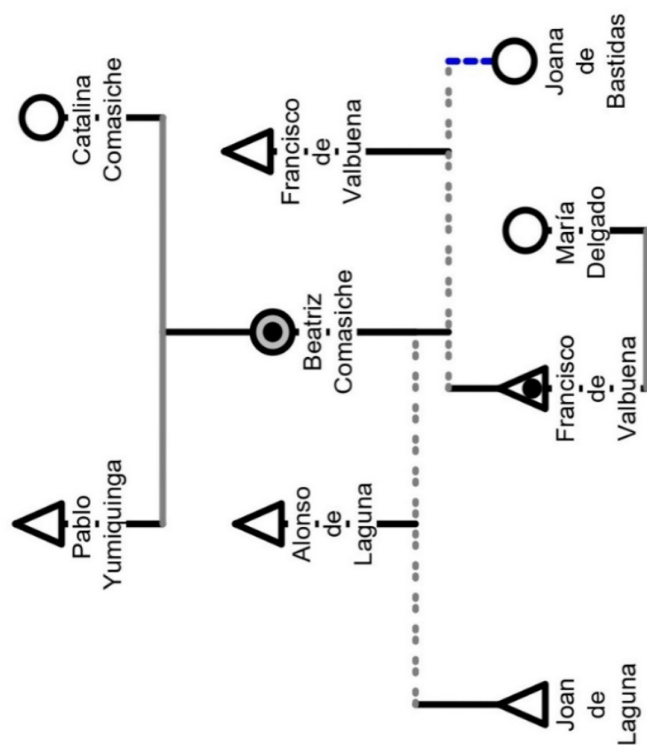


Tabla 5. Lista de otorgantes de testamentos de la Línea familiar Comasiche

Nombre	Cargo o vínculo	Lugar	Fecha	Padres	Cónyugue(s)	Hijo(s)	Relaciones	Fuente
30. Beatriz Comasiche ¹⁸⁰	Cacica de Alóag	Pueblo de Alóag/ San Francisco de Quito	01/11/1632	Pablo Yumi- miquinga [ST] y Catalina Comasichi [ST]	Soltera	Hijos naturales: -Francisco de Valbuena [T] ¹⁸¹ -Joan de La- guna [ST]	-Francisco de Valbuena [ST] era el padre de Francisco de Valbuena [T]. -El licenciado Alonso Laguna [ST] era el padre de Joan de Laguna [ST]. -Crio a Joana de las Bastidas [ST]. -Menciona a un sobrino Gaspar Arias [ST] y a una sobrina nieta María Arias [ST]. -Tiene una ahijada Leonor González [ST].	ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, Tomo 145 (1632-1633), Escribano Alvaro Arias, ff.311r-315v.

¹⁸⁰ Para este análisis solo se tomó el primer testamento otorgado antes de 1650, los dos documentos restantes, otorgados hasta 1664, quedarán para una investigación a futuro.

¹⁸¹ Francisco volvió a Quito después de sus viajes al Reino de Chile y otorgó su testamento posterior al 31 de diciembre de 1650.

Tabla 6. Lista de otorgantes de testamentos de la Línea familiar Carrera y Cocasicsa

Nombre	Cargo o vínculo	Lugar	Fecha	Padres	Cónyugue(s)	Hijo(s)	Relaciones	Fuente
12. María Cocasicsa	Hermana de un cacique	Pueblo de Pifo/ San Francisco de Quito	04/03/1610	Lucas Nachac [ST]	Soltera	-Pedro de la Carrera [ST] -Sebastián de la Carrera [ST] -Francisco de la Carrera [ST] -Mariana de la Carrera [T, C] -Joan de la Carrera [ST] -Diego de la Carrera [ST]	Menciona a su hermano, el cacique de Pifo, Gonzalo Gualpayura [ST]	ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, Tomo 58 (1608-1609), Escribano Diego Lucio de Mendaño y Alvaro Arias, ff.70v.-73r.
40. Mariana de la Carrera	Sobrina de un cacique	San Francisco de Quito	05/09/1638 02/06/1643	¿María Cocasicsa? ¹⁸² [T]	Francisco de Paz [ST]	-Juana de Paz [T] -Gabriela de Paz [ST] -Micaela de Paz [ST] -Lorenzo de Paz [ST] -María de Paz [ST] Otro hijo: -Fernando Moreno [ST]	-Menciona a Juan Ochoa de Picasa [ST] como esposo de Micaela. -Menciona Luis Ramón [ST] como esposo de Gabriela. -Menciona a Bartolomé Méndez de los Ríos [ST] como esposo de Juana. -Menciona a su hermano Diego de la Carrera [ST]. -Menciona a su hermano Pedro de la Carrera [ST]. -Menciona a su hermano Joan de la Carrera [ST]. -Menciona a su tía Juana de la Carrera [ST] y Catalina de la Carrera [ST] -Menciona a Gregorio Gutiérrez de Logroño [T] porque le debía el alquiler de unas casas	ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, Tomo 161 (1638-1639), Escribano Juan de Peralta, ff.437v.-442v. Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, Tomo 174 (1643-1645), Escribano Francisco de Atienza, ff.119r.-120r.

¹⁸² Aunque no hace referencia a sus padres, tanto en el testamento como en el codicilo menciona a sus hermanos Diego, Pedro y Joan de la Carrera, demostrándose el vínculo con María Cocasicsa.

Nombre	Cargo o vínculo	Lugar	Fecha	Padres	Cónyuge(s)	Hijo(s)	Relaciones	Fuente
49. Juana de Paz	Sobrina nieta de un cacique	San Francisco de Quito	27/05/1644	Francisco de Paz [ST] y Mariana de la Carrera [T]	Bartolomé Méndez de los Ríos [ST]	No tuvo hijos	-Menciona a su hermano Álvaro de Paz [ST], Micaela de Paz [ST], María de Paz [ST], Gabriela de Paz [ST] y Lorenzo de Paz [ST] -Menciona a sus tíos María de Paz [ST] y Sebastián de la Carrera [ST] -Menciona a su sobrino Francisco de Ochoa [ST], clérigo, hijo de Juan Ochoa de Pícasea [ST] y Micaela.	ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 5, Tomo 34 (1644), Escribano Juan de Heredia, ff.473r-475v.

Ilustración 7. Línea familiar de la Parra y Comesaña

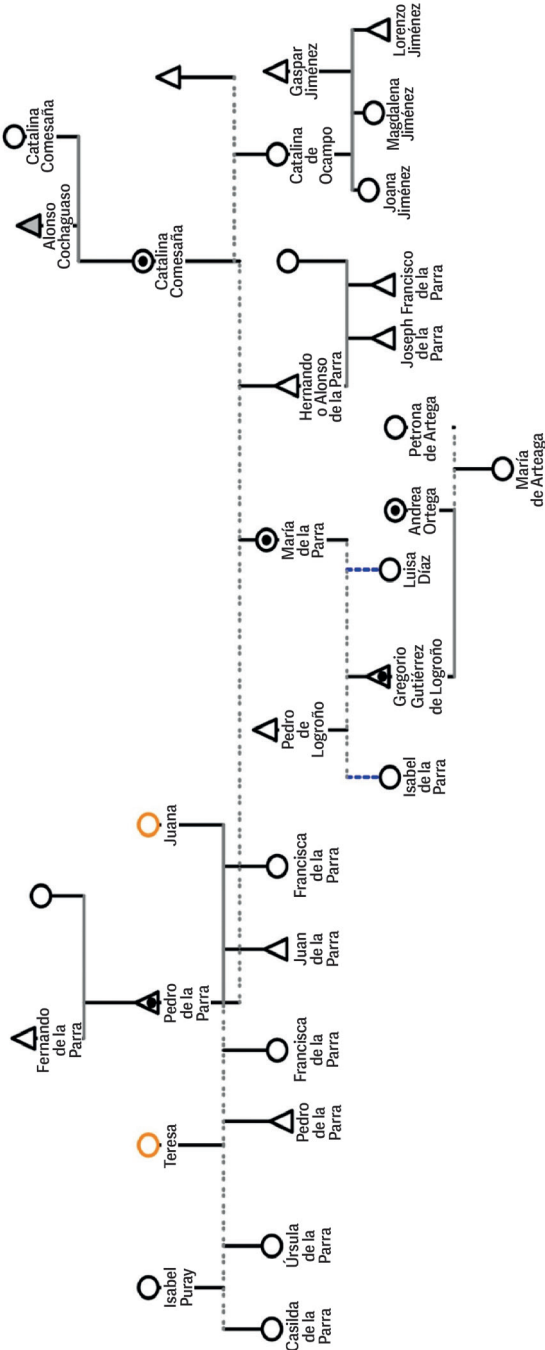


Tabla 7. Lista de otorgantes de testamentos de la Línea familiar de la Parra y Comesaña

Nombre	Cargo o vínculo	Lugar	Fecha	Padres	Cónyugue(s)	Hijo(s)	Relaciones	Fuente
13. Pedro de la Parra	Tuvo hijos naturales con la hija de un cacique	San Francisco de Quito	03/94/1610	Fernando de la Parra [ST]	Juana, india [ST]	Hijos legítimos: -Juan de la Parra [ST] -Francisca de la Parra [ST] Hijos naturales: (Con la india Teresa) -Pedro de la Parra [ST] -Francisca de la Parra [ST] Otros hijos naturales: (Con María Comesaña, es decir Catalina Comesaña). -Hernando de la Parra [ST] -María de la Parra [T] -Alonso de la Parra [ST] Otras hijas: (Con Isabel Puray). -Casilda de la Parra [ST] -Úrsula de la Parra [ST]	-Menciona a varios mercaderes y al secretario Diego Suárez de Figueroa. -Menciona a una nieta María Pérez [ST].	ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, Tomo 62 (1610), Escribano Alonso López Merino, ff.203r.-205v.
17. Catalina Comesaña	Hija de un cacique	San Francisco de Quito	31/03/1620	Alonso Cochaguaso, cacique de los indios quitos [ST] y Catalina Comesaña [ST]	Soltera	Hijos naturales: -Hernando de la Parra [ST]. -María de la Parra [T]. -Isabel de Ocampo [ST].	-Tuvo hijos naturales con Pedro de la Parra [T]. -Menciona a su yerno Gaspar Jiménez [ST]. -Menciona como nietos a Joana [ST], Lorenzo y Magdalena Jiménez [ST], a Gregorio Gutiérrez, hijo de María de la Parra [T] y a Joseph [ST] y Francisco de la Parra [ST], hijos de Hernando.	ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, Tomo 92 (1620-1621), Escribano Diego Suárez de Figueroa y Diego Rodríguez de Ocampo, ff.62r.-65r.

Nombre	Cargo o vínculo	Lugar	Fecha	Padres	Cónyugue(s)	Hijo(s)	Relaciones	Fuente
28. María de la Parra	Nieta de un cacique	San Francisco de Quito	27/05/1631	Pedro de la Parra [T] y Catalina Comesaña [T]	Soltera	Hijo natural: -Gregorio Gutiérrez de Logroño [T]	-Menciona a su hermano Hernando de la Parra [ST]. -Crio a Luisa Díaz [ST] y a Isabel de la Parra [ST]. -El padre de su hijo es Pedro de Logroño [ST].	ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, Tomo 141 (1631-1633), Escribano Juan del Castillo, ff.131v.-135r.
38. Gregorio Gutiérrez Logroño	Bisnieto de un cacique	San Francisco de Quito	28/10/1637 01/11/1637	Pedro Gutiérrez de Logroño [ST] y María de la Parra [T]	Andrea de Ortega [T] ¹⁸³	Hijo natural: (Con Petrona de Arteaga [ST]) -María de Arteaga [ST]	-Al momento del otorgamiento del primer testamento, su padre seguía vivo. -Menciona como su tía a Isabel de Ocampo [ST]. -Poseía un obraje de bayetas.	ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, Tomo 156 (1636-1637), Escribano Juan de Peralta, ff.380v.-383v. ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, Tomo 156 (1636-1637), Escribano Juan de Peralta, ff.385r.-v.

¹⁸³ Andrea otorgó su testamento posterior al 31 de diciembre de 1650.

Ilustración 8. Línea familiar Bastidas y Conya

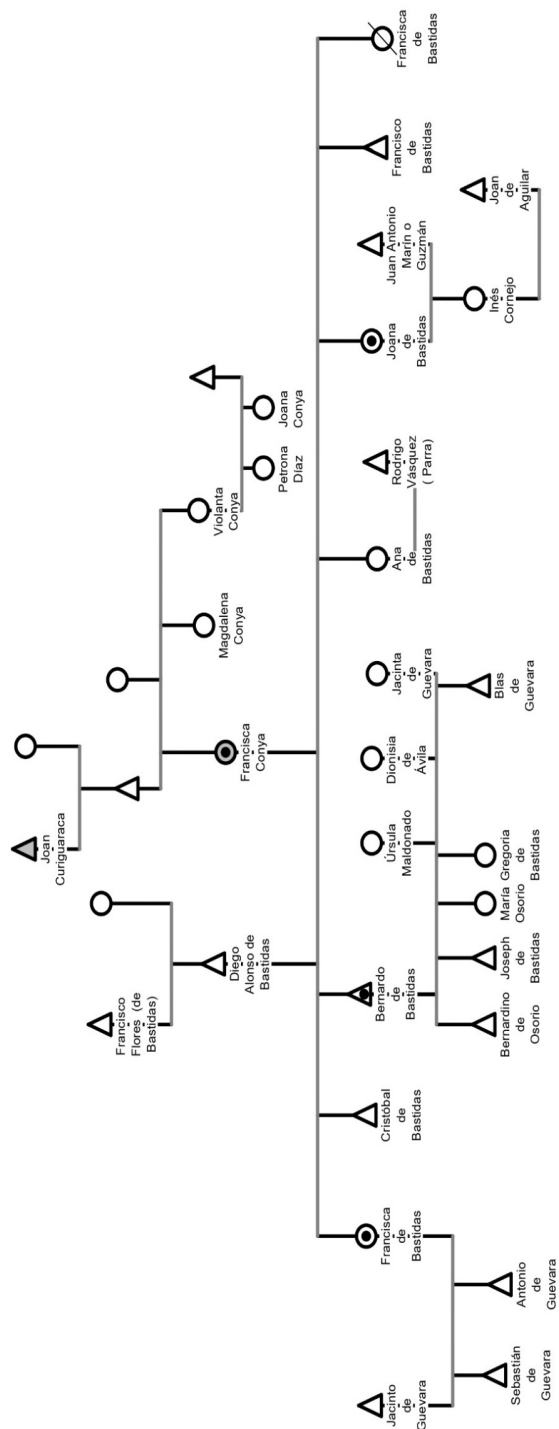


Tabla 8. Lista de otorgantes de testamentos de la Línea familiar Bastidas y Conya

Nombre	Cargo o vínculo	Lugar	Fecha	Padres	Cónyugue(s)	Hijo(s)	Relaciones	Fuente
42. Francisca de Bastidas	Hija de una cacica	San Francisco de Quito	04/11/1639	Francisca Conya [T] ¹⁸⁴	Jacinto de Guevara [ST]	Hijos legítimos: -Sebastián de Guevara [ST] -Fray Antonio de Guevara (del convento de San Agustín) [ST].	-Menciona a sus hermanos Cristóbal de Bastidas [ST] y Bernardo de Bastidas [C] ¹⁸⁵ -Refiere a su hermana Joana de Bastidas [T] ¹⁸⁶ -Menciona a sus sobrinos Margarita de Bastidas [ST] y Francisco Flores de Bastidas, clérigo [ST].	ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, Tomo 164 (1639), Escribano Juan de Peralta, ff.427r.-429v.

¹⁸⁴ Francisca otorgó su testamento posterior al 31 de diciembre de 1650.

¹⁸⁵ Bernardo otorgó su testamento posterior al 31 de diciembre de 1650.

¹⁸⁶ Joana otorgó su testamento posterior al 31 de diciembre de 1650.

Ilustración 9. Línea familiar Fernández Espinosa Atagualpa

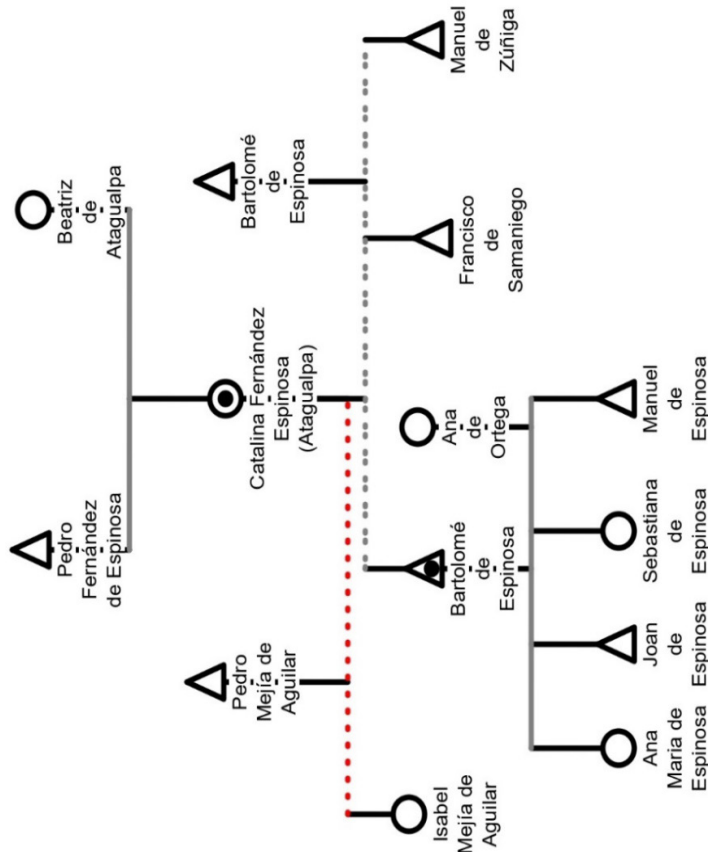


Tabla 9. Lista de otorgantes de testamentos de la Línea familiar Fernández Espinosa Atagualpa

Nombre	Cargo o vínculo	Lugar	Fecha	Padres	Cónyugue(s)	Hijo(s)	Relaciones	Fuente
22. Catalina Fernández de Espinosa Atagualpa	Descendiente del Inca	San Francisco de Quito	19/09/1626	Pedro Fernández de Espinosa [ST] y Beatriz de Atagualpa [ST]	Soltera	Hijos naturales: -Bartolomé de Espinosa [T] ¹⁸⁷ -Isabel Mejía de Aguilar (monja Isabel de Santa Águeda) [ST] -Francisco de Samaniego [ST], (residente en Chile) -Manuel de Zúñiga [ST]	-El padre de Isabel Mejía [ST] era Pedro Mejía de Aguilar [ST], porque mientras le servía él le quitó la virginidad a Catalina y para evitar una demanda quedó de entregarle 500 pesos para poner en estado de religión a Isabel. -Menciona una nieta Ana María de Espinosa [ST].	ANE (Quito), Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, Tomo 113 (1625-1627), Escribano Alvaro Arias, ff.318r-324v.

¹⁸⁷ Bartolomé otorgó su testamento posterior al 31 de diciembre de 1650.

Ilustración 10. Línea familiar Guallecicumín y Asanquilago

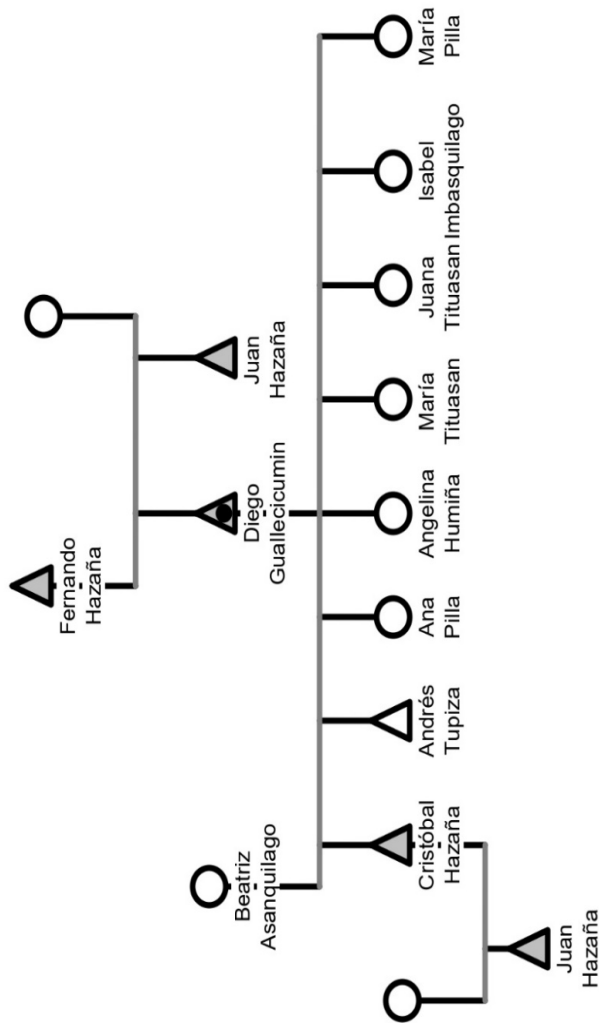


Tabla 10. Lista de otorgantes de testamentos de la Línea familiar Guallecicumín y Asanquilago

Nombre	Cargo o vínculo	Lugar	Fecha	Padres	Cónyugue(s)	Hijo(s)	Relaciones	Fuente
15. Diego Guallecicumín	Cacique de Tumbaco	Pueblo de Tumbaco	15/01/1615	Fernando Hazaña [ST]	Beatriz Asanquilago [ST]	Hijos legítimos: -Cristóbal Hazaña [ST] -Andrés Tupiza [ST] -Ana Pilla [ST] -Angelina Humiña [ST] -María Tituasan [ST] -Juana Tituasan [ST] -Isabel Imbasquilago [ST] -María Pilla [ST]	-Menciona a un nieto Juan Hazaña [ST] y le deja media cuadra de tierras y el cacicazgo, el cual tuvo a su cargo su hermano segundo Juan Hazaña [ST], después lo tuvo su hijo Cristóbal Hazaña [ST]. -Menciona a un nieto Pedro Pugache [ST]	ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 6, Tomo 75 (1674-1676), Escribano Pedro de los Reyes, ff:134r.-135v.

Ilustración 11. Línea familiar Galarraaga

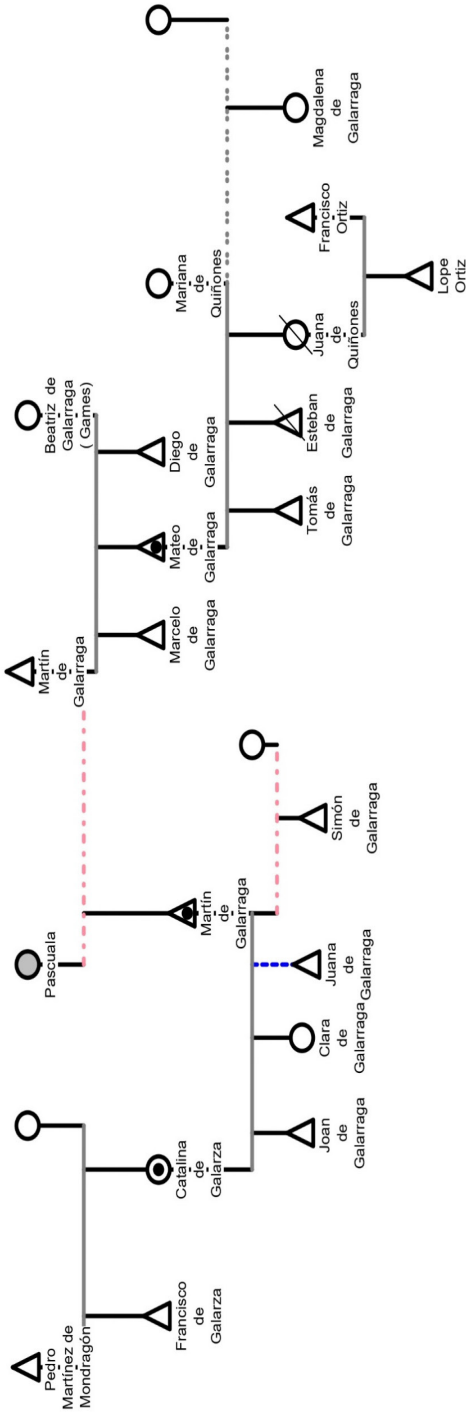


Tabla 11. Lista de otorgantes de testamentos de la Línea familiar Galarzaga

Nombre	Cargo o vínculo	Lugar	Fecha	Padres	Cónyugue(s)	Hijo(s)	Relaciones	Fuente
8. Catalina de Galarza	Nuera de una cacica	San Francisco de Quito	18/06/1607	Pedro Martínez de Mondragón [ST]	Martín de Galarzaga (Hijo mestizo de la cacica Pascuala) [T]	-Joan de Galarzaga [ST] -Clara de Galarzaga [ST]	Menciona a su hermano Francisco de Galarza [ST]	ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, Tomo 52 (1607), Escribano Alonso López Merino, ff.497v.-500r.
14. Martín de Galarzaga	Hijo de una cacica	Pueblo de Girón/ San Francisco de Quito	15/10/1613	Martín de Galarzaga, encomendero [ST] y doña Pascuala, cacica del pueblo de Girón [ST]	Catalina de Galarza [T]	Hijos legítimos: -Juan de Galarzaga [ST] -Clara de Galarza [ST] Hijo bastardo: -Simón de Galarzaga [ST] Adoptados: -Juana de Galarzaga, huérfana [ST]	-Menciona a tres medios hermanos: Marcelo [ST], Mateo [T] ¹⁸⁸ y Diego de Galarzaga. [ST]	ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, Tomo 78 (1613), Escribano Alonso López Merino, ff.336r.-340r.

¹⁸⁸ Aunque Mateo otorgó testamento antes del 31 de diciembre de 1650 no se tuvo en cuenta la información porque es hijo legítimo del encomendero y su esposa de origen español, de esta manera no menciona ninguna información con respecto a su medio hermano mestizo Martín.

Ilustración 12. Línea familiar Gascón

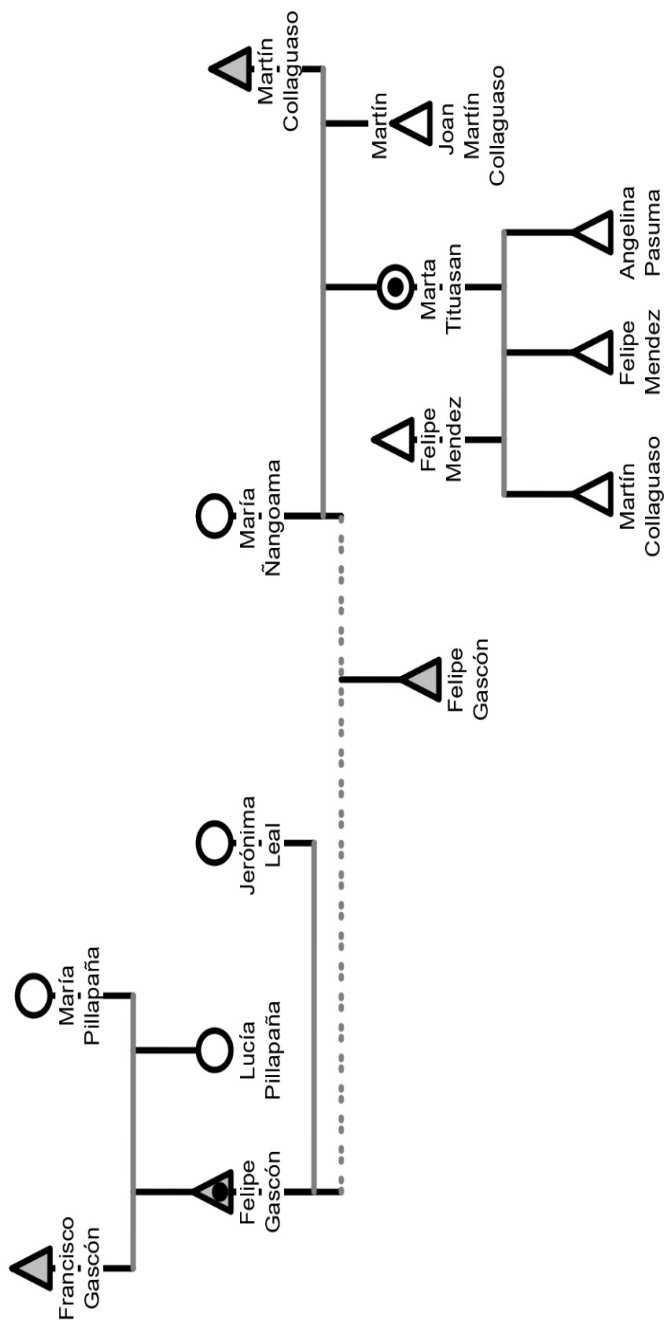


Tabla 12. Lista de otorgantes de testamentos de la Línea familiar Gascón

Nombre	Cargo o vínculo	Lugar	Fecha	Padres	Cónyugue(s)	Hijo(s)	Relaciones	Fuente
25. Felipe Gascón	Cacique	Pueblo de Guala, Provincia de los Yumbos/ San Francisco de Quito	22/08/1628	Francisco Gascón [ST] y María Pillapaña [ST]	Jerónima Leal [ST]	Hijo natural: -Felipe Gascón, cacique de los Yumbos [ST], mencionado por Marta Tituasán [T] como su hermano	-Menciona a una hermana Lucía Pillapaña [ST]	ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, Tomo 124 (1628-1629), Escribano Juan Castillo de Figueroa, ff.356r.-359v.
33. Marta Tituasán	Hija de un cacique	Pueblo de Santa Clara de Pomasquí/ San Francisco de Quito	20/06/1635 24/06/1635	Martín Collaguazo [ST] y María Nangoama [ST]	Felipe Méndez [ST]	Hijos legítimos: -Martín Collaguazo [ST] -Felipe Méndez [ST] -Angelina Pasuma [ST]	-Menciona a su hermano, el cacique Felipe Gascón [ST], hijo natural del cacique de los Yumbos, Felipe Gascón [T]. -Menciona a un hermano Joan Martín Collaguazo [ST]. -Menciona a su primo Gabriel Collaguazo [ST], cacique del pueblo de Cotocollao. -Menciona a sus sobrinos Sebastián de Hoyos [ST] y Diego Collaguazo [ST]. -Menciona un entenado Sebastián [ST].	ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, Tomo 151 (1634-1635), Escribano Juan del Castillo, ff.360v.-364r; 371v.-372r.

Ilustración 13. Línea familiar de Londoño

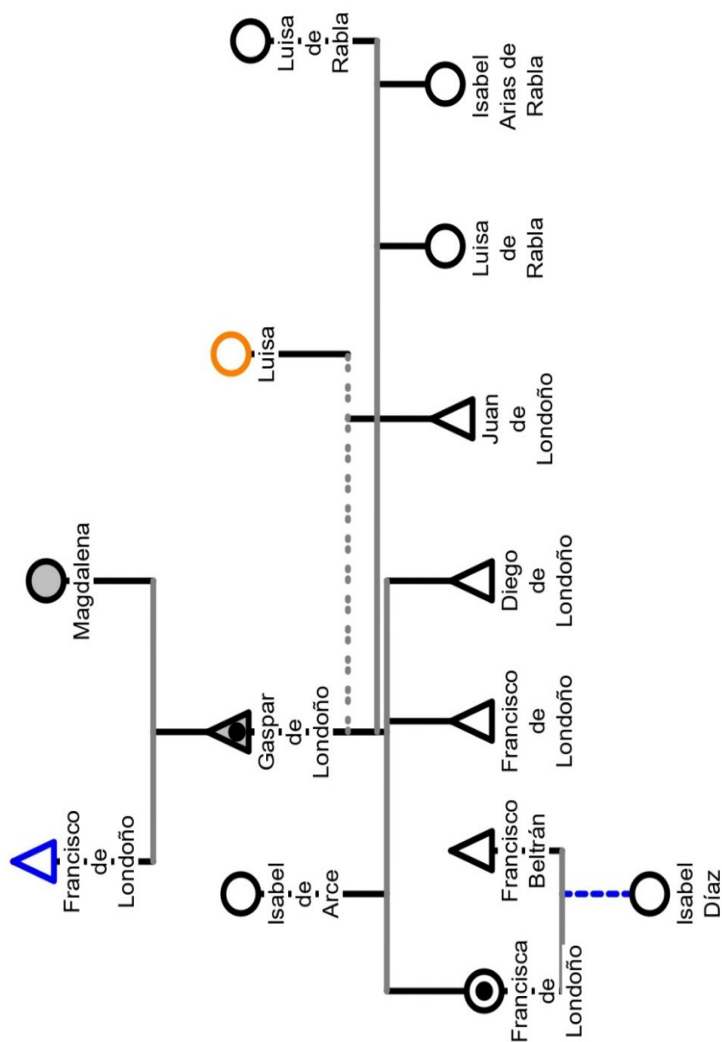


Tabla 13. Lista de otorgantes de testamentos de la Línea familiar de Londoño

Nombre	Cargo o vínculo	Lugar	Fecha	Padres	Cónyugue(s)	Hijo(s)	Relaciones	Fuente
5. Gaspar de Londoño	Hijo de una cacica	San Francisco de Quito/ Ayabaca	27/07/1605	Francisco de Londoño [ST] Magdalena [ST]	Primera esposa: Isabel de Arce (hija de un contador) [ST] Segunda esposa: Luisa de Rabla [ST]	Hijos del primer matrimonio: Francisco de Londoño [ST] -Francisca Londoño [T] -Diego de Londoño [ST] Hijos del segundo matrimonio: -Luisa de Rabla [ST] -Isabel Arias de Rabla [ST] Hijo natural: -Juan de Londoño [ST]	-Su padre fue uno de los primeros conquistadores. -Fue fiador de su hijo Francisco de Londoño. -Tuvo a su hijo natural con una india de Pusili Luisa antes de casarse por segunda vez.	ANE (Quito) Fondo <i>Notarial</i> , Sección Protocolos, Notaría 1, Tomo 36 (1605), Escribano Alfonso López Merino, ff.390r.-393r.
45. Francisca Londoño	Hija del cacique Gaspar de Londoño	Pueblo de Tumbaco/ San Francisco de Quito	02/01/1642 03/01/1642 05/01/1642	Gaspar de Londoño [T] y de Isabel de Arce [ST]	Francisco Beltrán [ST]	No tuvo hijos	-Menciona a su hermano Diego de Londoño [ST], clérigo. -Menciona a sus sobrinos Gregorio de Alarcón Tufiño [ST], clérigo, el bachiller Lorenzo del Castillo, clérigo, Atanasio de Alarcón Tufiño [T], Isabel de Arce [ST] y Luisa de Londoño [ST], monja. -Menciona a sus sobrinas nietas Joana de San Hilario [ST], monja y Joana de Alarcón Tufiño [ST]. -Menciona a su compadre Joan Ochoa de Pícasea [ST] y Micaela de Paz [ST]. -Menciona a su compadre Álvaro de Paz [ST] y María de Valverde [T] ¹⁸⁹ . -Crio a Isabel Díaz [ST] -Menciona varias esclavas y criadas a quienes dejó algunos bienes y dinero para su sustento.	ANE (Quito) Fondo <i>Notarial</i> , Sección Protocolos, Notaría 5, Tomo 29 (1642-1642), Escribano Juan de Heredia, ff.275r.-280v.; 283 r.

¹⁸⁹ María otorgó su testamento posterior al 31 de diciembre de 1650.

Ilustración 14. Línea familiar González Atagualipa

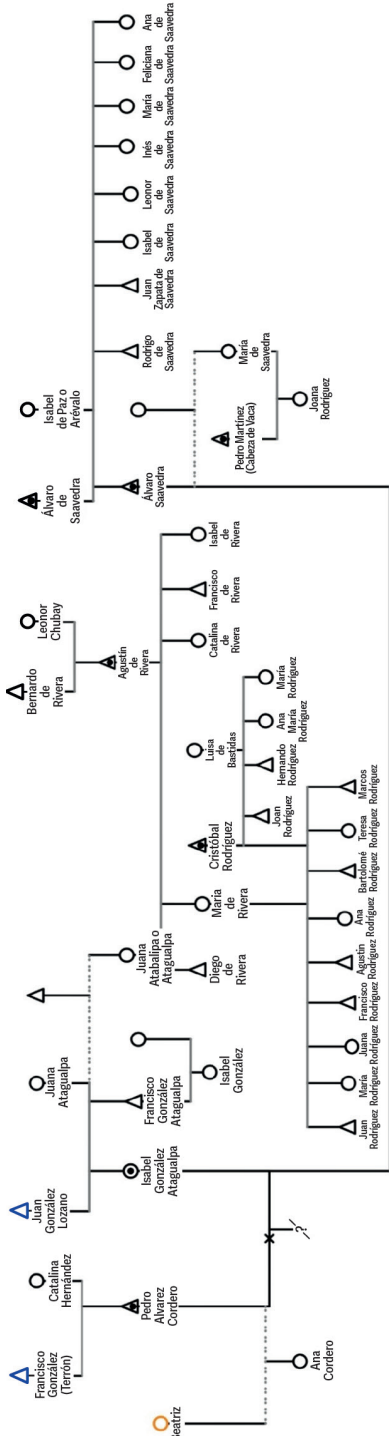


Tabla 14. Lista de otorgantes de testamentos de la Línea familiar González Atagualipa

Nombre	Cargo o vínculo	Lugar	Fecha	Padres	Cónyugue(s)	Hijo(s)	Relaciones	Fuente
3. Pedro Álvarez Cordero	Esposo de una inca	San Francisco de Quito/ Jerez de los Caballeros de los Reinos de España	04/04/1603	Francisco González Terrón (ST) y Catalina Hernández (ST)	Isabel González Atagualipa (T)	Hijos naturales: (Con la india Beatriz). -Ana Cordero (ST)	Menciona que Isabel González Atagualipa está embarazada.	ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, Tomo 24 (1603), Escribano Alonso López Merino, ff.137v.-140r.

Nombre	Cargo o vínculo	Lugar	Fecha	Padres	Cónyugue(s)	Hijo(s)	Relaciones	Fuente
4. Isabel González Atagualipa ¹⁹⁰	Descendiente de un inca	San Francisco de Quito	03/02/1605-12/06/1668	Juan González Lozano, natural de Extremadura [ST] y Juana Atagualipa, natural de Cuzco [ST]	Primer esposo: Pedro Álvarez Cordero [T] Segundo esposo: Álvaro Saavedra, el mozo [T]	-Ana Cordero [ST], entenada -María Cabrera o Saavedra, entenada [ST]	-Menciona a su hermano Francisco González [ST] y a su sobrina Isabel González [ST]. -Menciona una entenada Ana Cordero [ST], hija natural de Pedro Álvarez Cordero [T]. -Menciona una media hermana Juana Atagualipa o Atagualipa [ST], por parte de madre. -Menciona a una entenada María Cabrera o Saavedra [ST] y a su esposo Pedro Martínez Cabeza de Vaca [T] ¹⁹¹ -Menciona a sus sobrinos Diego de Rivera [ST], María de Rivera [ST] y Catalina de Rivera [ST], hijas de Juana Atagualipa [ST]	ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, Tomo 35 (1605), Escribano Alfonso López Merino, ff.123v.-124v. ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, Tomo 83 (1616), Escribano Alonso Dorado de Vergara, ff.600r.-602v. ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, Tomo 81 (1615), Escribano Alonso López Merino, ff.481r.-484r. ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 4, Tomo 3 (1647-1650), Escribano Tomás Suárez de Figueroa y Antonio de Verzosa, ff.395r.-400v.

¹⁹⁰ [] Para este análisis solo se tomaron los cuatro testamentos otorgados antes de 1650, los diez documentos restantes otorgados hasta 1668 quedarán para una investigación a futuro.

¹⁹¹ Pedro otorgó su testamento posterior al 31 de diciembre de 1650.

Entre injurias y devociones: autoridades, cuerpos y voces indígenas
en los Andes del norte en los siglos XVI al XVIII

Nombre	Cargo o vínculo	Lugar	Fecha	Padres	Cónyugue(s)	Hijo(s)	Relaciones	Fuente
36. Agustín de Rivera	Esposo de una descendiente de inca	San Francisco de Quito	19/07/1636	Bernardo de Rivera [ST] y Leonor Chubay [ST]	Joana Atagualpa [ST]	-Diego de Rivera [ST] -Francisco de Rivera [ST] -Catalina de Rivera [ST] -María de Rivera [ST] -Isabel de Rivera [ST]	-Joana Atagualpa [ST] era la media hermana de Isabel González Atagualpa [T] -Menciona a un yerno Juan de Fonseca [ST]	ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, Tomo 153 (1635-1636), Escribano Pedro Pacheco, ff.453r.-456r.
43. Álvaro de Saavedra	Esposo de una descendiente incaica	San Francisco de Quito	02/06/1640	Álvaro de Saavedra [ST] e Isabel de Paz o Arévalo [ST]	Isabel Atagualpa o Isabel González Atagualpa [T]	No tuvo hijos, aunque en los testamentos de su esposa aparece nombraba María de Saavedra	Menciona a su hermano Rodrigo de Saavedra [ST]	ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 6, Tomo 51 (1640), Escribano Juan Martínez Gasco y Juan de Peralta, ff.476r.-477v.

Nombre	Cargo o vínculo	Lugar	Fecha	Padres	Cónyugue(s)	Hijo(s)	Relaciones	Fuente
53. Cristóbal Rodríguez	Yerno de una descendiente incaica	San Francisco de Quito	22/04/1648	Sin dato	Primer matrimonio: -Luisa de Bastidas [ST] Segundo matrimonio: -María de Rivera [ST]	Hijos del primer matrimonio: -Joan Rodríguez [ST] -Hernando Rodríguez [ST] -Ana María Rodríguez [ST] -María Rodríguez [ST] Hijos del segundo matrimonio: -María Rodríguez [ST] -Juan Rodríguez [ST] -Juana Rodríguez [ST] -Francisco Rodríguez [ST] -Agustín Rodríguez [ST] -Ana Rodríguez [ST] -Bartolomé Rodríguez [ST] -Teresa Rodríguez [ST] -Marcos Rodríguez [ST]	-Fue herido por el mozo Joan García Guerrero. -Menciona a sus suegros Agustín de Rivera [T] y Joana Atagualpa Inga [ST]	ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 5, Tomo 39 (1648), Escribano Juan de Arze Velarde, ff:107r-109v.

Ilustración 15. Línea familiar de la Peña

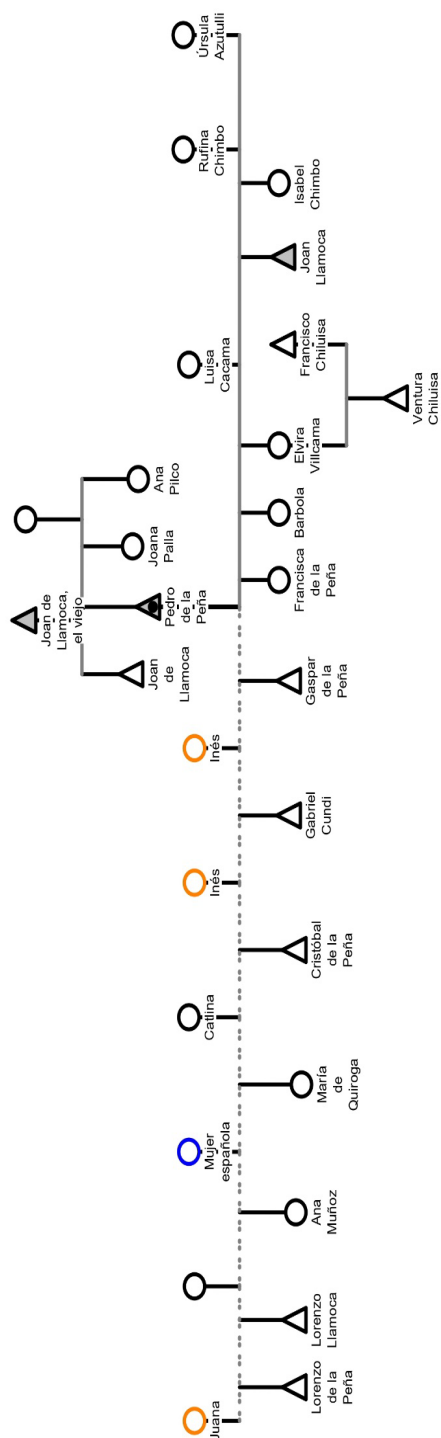


Tabla 15. Lista de otorgantes de testamentos de la Línea familiar de la Peña

Nombre	Cargo o vínculo	Lugar	Fecha	Padres	Cónyuge(s)	Hijo(s)	Relaciones	Fuente
21. Pedro de la Peña	Cacique de los indios mitimas del pueblo de Saquisilí	Pueblo de Saquisilí/ San Francisco de Quito	24/06/1626 25/06/1626	Joan de Llamoca, el viejo, cacique de los indios mitimas [ST]	Primera esposa: Luisa Cacama [ST]	Hijos del primer matrimonio: -Francisca de la Peña [ST] -Elvira Vilcama [ST] esposa de Francisco Chiluisa [ST]. -Barbola [ST].	-Dejó el cacicazgo para su hijo Joan Llamoca [ST].	ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría del cantón de Latacunga, Tomo 5 (1625-1626), Escribano Francisco de La Mata, ff.474r-480r.
					Segunda esposa: Rufina Chimbo [ST]	Hijos del segundo matrimonio: -Joan Llamoca [ST] -Isabel Chimbo [ST] Hijos bastardos: (con la india Inés) -Gaspar de la Peña [ST] (con otra india Inés) -Gabriel Cundi [ST] (con la mestiza Catalina) -Cristóbal de la Peña [ST] (Hija de una española) -María de Quiroga [ST] Hijos naturales: -Ana Muñoz [ST] (con la india Juana) -Lorenzo Llamoca [ST]	-Menciona a un nieto Ventura Chiluisa [ST], una nieta María Quisachisi [ST], una nieta Elena [ST], un nieto García de Clavijo [ST] y un nieto Francisco [ST], propietario de los naturales de Latacunga.	
					Tercera esposa: Ursula Azutulli [ST]	-Menciona otro hijo Lorenzo de la Peña [ST]	-Menciona una sobrina María Llamoca [ST] y otra sobrina Elvira Llamoca [ST]. -Menciona una hermana Juana Palla [ST], una hermana Ana Pilco [ST] y un hermano Joan de Llamoca [ST].	

Ilustración 16. Línea familiar Chumaña y Pillapaña

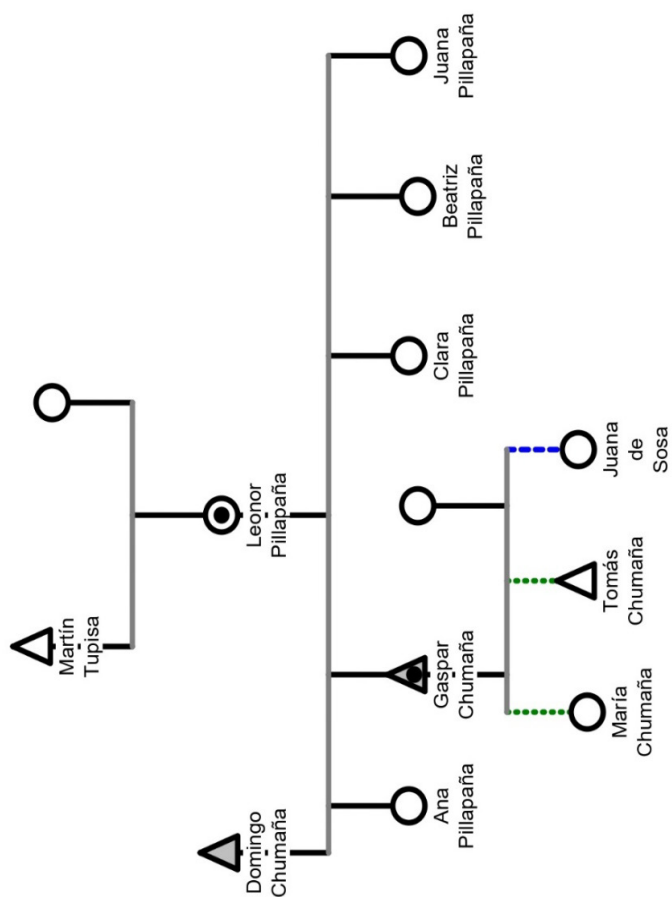


Tabla 16. Lista de otorgantes de testamentos de la Línea familiar Chumaña y Pillapaña

Nombre	Cargo o vínculo	Lugar	Fecha	Padres	Cónyugue(s)	Hijo(s)	Relaciones	Fuente
54. Leonor Pillapaña	Esposa de un cacique	Pueblo de Sangolquí/ San Francisco de Quito	22/04/1648	Martín Tupisa [ST]	Domingo Chumaña, cacique de Sangolquí [ST]	Hijos legítimos: -Ana Pillapaña [ST] -Gaspar Chumaña [T] ¹⁹² -Clara Pillapaña [ST] -Beatriz Pillapaña [ST] -Juana Pillapaña [ST]	-Otorgó su testamento en lengua del inca, y lo interpretó Miguel de la Parra, intérprete de la Real Audiencia	ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 6, Tomo 54 (1648), Escribano Gaspar Rodríguez, ff.184v-187r.

¹⁹² Gaspar otorgó su testamento posterior al 31 de diciembre de 1650.

Ilustración 17. Línea familiar Guamán Ricapa y Pomactilla

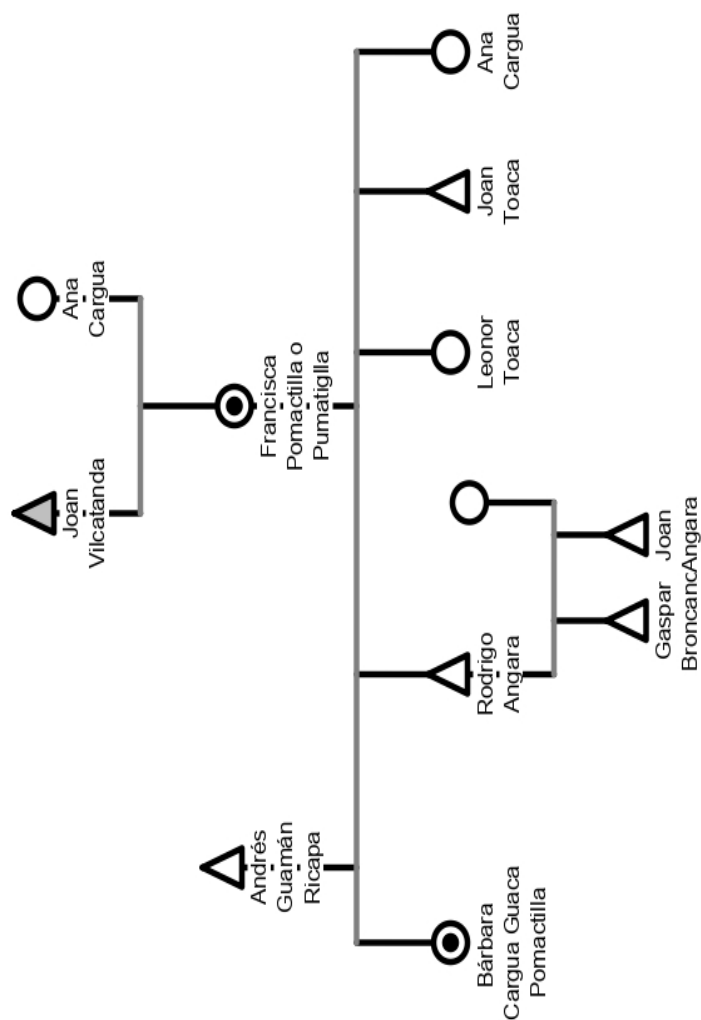


Tabla 17. Lista de otorgantes de testamentos de la Línea familiar Guamán Ricapa y Pomactilla

Nombre	Cargo o vínculo	Lugar	Fecha	Padres	Cónyugue(s)	Hijo(s)	Relaciones	Fuente
10. Bárbara Cargua Guaca Pomactilla	Nieta de un cacique	Pueblo de Cajamarca/San Francisco de Quito	14/06/1609 05/12/1641	Andrés Guamán Ricapa [ST] y Francisca Pomactilla o Pumactiglla [T]	Soltera	No tuvo hijos	-Menciona a un hermano Rodrigo Angara [ST] Menciona a un sobrino Gaspar Broncano [ST], otro sobrino nieto Bartolomé Benítez [ST] y como sobrina a Mariana de Amores [ST]	ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 5, Tomo 2 (1608-1609), Escribano Gerónimo Pérez de Castro, ff.404r.-408r. ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 5, Tomo 29 (1641-1642), Escribano Juan de Heredia, ff.220r.-221v.
24. Francisca Pomactilla	Hija de un cacique de Vilcatanda	Cajamarca/Vilcatanta/San Francisco de Quito	11/11/1627	Joan Vilcatanda [ST] y Ana Cargua [ST]	Andrés Guamán Ricapa [ST]	Hijos legítimos: -Barbola Carguati- ella (Bárbara Cargua Guaca Pomactilla) [T] -Rodrigo Angara [ST] -Leonor Toaca [ST] -Joan Toaca [ST] -Ana Cargua [ST]	-Menciona a un cacique Domingo Ango [ST], del pueblo de Uyumbicho. -Menciona a un nieto Joan Angara [ST], de oficio sombrero, a Gaspar Broncano [ST] y Luis [ST]. -Menciona a una sobrina Úrsula Gudiño [ST]	ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, Tomo 120 (1627-1628), Escribano Alvaro Arias y Diego Rodríguez de Ocampo, ff.741r.-743v.

Ilustración 18. Línea familiar Zanipatin y Comachiquin

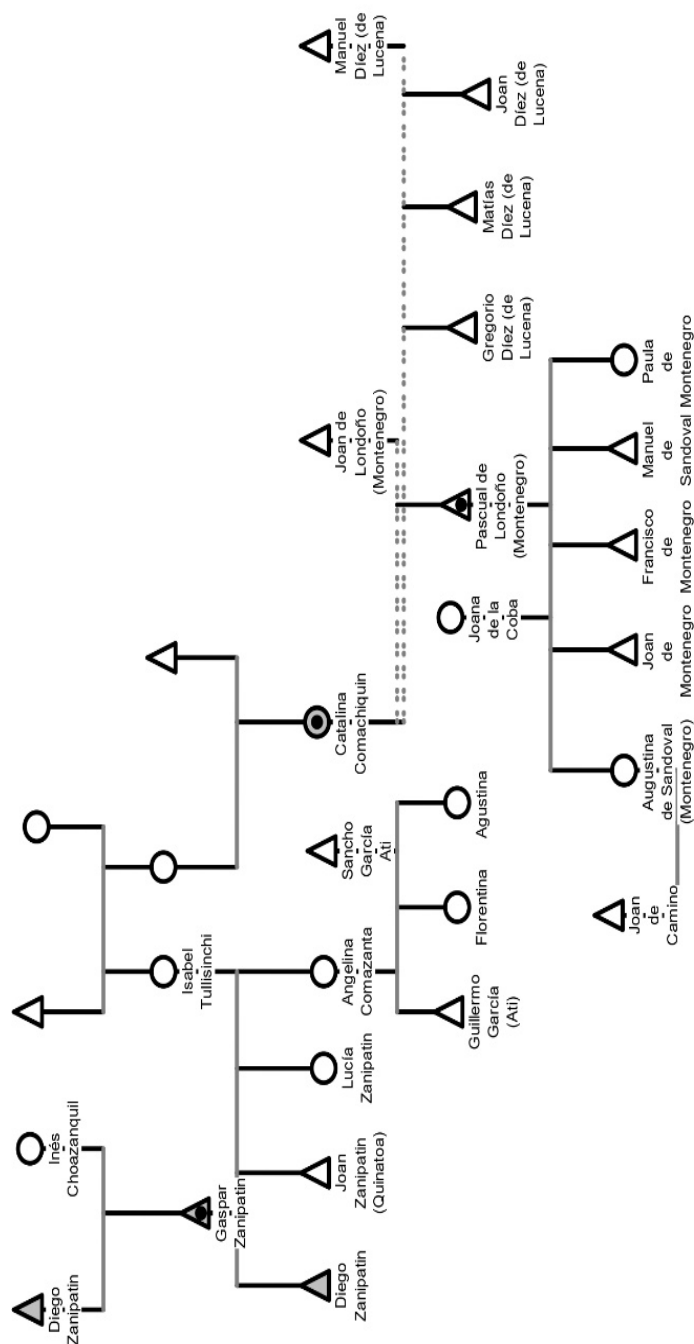


Tabla 18. Lista de otorgantes de testamentos de la Línea familiar Zanipatin y Comachiquin

Nombre	Cargo o vínculo	Lugar	Fecha	Padres	Cónyuge(s)	Hijo(s)	Relaciones	Fuente
2. Gaspar Zanipatin	Cacique de 350 indios	Pueblo de Mulaló/ Encomienda de Joan de Londoño Montenegro [ST]	15/10/1602	Diego Zanipatin [ST] Inés Chozanquil [ST]	Isabel Tullisnchi [ST]	-Diego Zanipatin [ST] -Joan Zanipatin Quinatoa [ST] -Angelina Comazanta [ST] -Lucía [ST]	-Los nietos nombrados son: Guillermo [ST], Florentina [ST] y Agustina [ST], hijas de Angelina y Sancho García Ati [ST], su yerno. -Su padre fue prior del Convento de la Peña de Francia en Quito. -Tiene tierras cercanas a Sancho Hacho [ST], cacique de Latacunga y de Joan Llamoca [ST], cacique de los mítimas. -Menciona a sus tíos Joan Lazo [ST] y Hernando Chicaiza [ST]	ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, Tomo 23 (1602), Escribano Francisco Zarza y Payo Trigo, ff.585r-593v.
32. Catalina Comachiquin	Cacica de Mulaló	Pueblo de Mulaló/ San Francisco de Quito	19/04/1635	Sin dato	Soltera	Hijos naturales: -Pascual de Londoño Montenegro [T] ¹⁹³ -Gregorio Díez de Lucena [ST] -Matías Díez de Lucena [ST] -Joan Díez de Lucena [ST]	-Pascual era hijo del maestre de campo y encomendero Joan de Londoño Montenegro [ST] y los demás eran hijos de Manuel Díez de Lucena [ST]. Todos son caracterizados como españoles. -Menciona que su primo hermano era el cacique Diego Zanipatin [ST], hijo de su tía Isabel Tullisnchi [ST] y Gaspar Zanipatin [T]	ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, Tomo 151 (1634-1635), Escribano Juan del Castillo, ff.280v-285v.

¹⁹³ Pascual otorgó su testamento posterior al 31 de diciembre de 1650.

Anexo 2. Lista de otorgantes de testamentos de otras líneas familiares

Nombre ^[194]	Cargo o vínculo	Lugar	Fecha ^[195]	Padres	Cónyugue(s)	Hijo(s)	Relaciones ^[196]	Fuente
1. Francisca de Tovar Palla	Descendiente incaica	San Francisco de Quito	15/06/1602	Sin dato	Juan Badajoz [ST]	No tuvo hijos	No menciona familiares	ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, Tomo 22 (1602), Escribano Francisco Zarza, ff.244r.-248v.
6. Diego Pisoli	Cacique	Pueblo de Cotocollao/ San Francisco de Quito	03/08/1605	Pedro Pillazo [ST] y Francisca Titu [ST] (apellido incompleto)	-Beatriz Pil-lapaña (hija de don Juan y de doña María) [ST]	-Juan Pisoli (sucesor del cacicazgo) [ST] -Pedro Pisoli [ST] -Bartolomé Pisoli [ST] Hijos bastardos: -Rufina [ST] -Diego [ST]	-Menciona a su abuelo Pedro [ST] quien le dejó 20 vacas y a su tía doña Barbola [ST]. -Menciona al abuelo de su esposa Pedro de Zambiza [ST]. Menciona a su abuela doña María Pullacama [ST].	ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, Tomo 36 (1605), Escribano Alfonso López Merino, ff.693r.-698r.

¹⁹⁴ Las convenciones son las siguientes: [T]: Persona con testamento; [ST]: Persona sin testamento; [C] Persona con codicilo y [PT] Persona con poder para testar.

¹⁹⁵ Las fechas indican el momento del otorgamiento de cada testamento, poder para testar o codicilo del o la otorgante.

¹⁹⁶ Se hizo un rastreo de los testamentos otorgados por todos los familiares mencionados en los testamentos, pero para el análisis solo se tomaron los testamentos otorgados antes del 31 de diciembre de 1650.

Nombre	Cargo o vínculo	Lugar	Fecha	Padres	Cónyugue(s)	Hijo(s)	Relaciones	Fuente
7. Barbola Mitache	Hija de un cacique	Pueblo de Paltallata/ San Francisco de Quito	14/06/1606	Andrés Mitache [ST] y Lenor Mingo [ST]	Sin dato	-Juana [ST] -Catalina [ST] -Hernando [ST] -Luis [ST]	Deja como albacea al vecino Rodrigo de Lara [ST].	ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, Tomo 43 (1606), Escribano Alonso López Merino, ff.343r-344v.
9. Beatriz Ango	Esposa de un inca	San Francisco de Quito	17/11/1608	Sin dato	Francisco Atagualipa [ST]	Sin dato	Menciona a su nieto don Carlos Atagualipa [ST]	ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, Tomo 53 (1608), Escribano Alonso López Merino, ff.593r-595r.
16. Diego Anarumba	Cacique del pueblo de Puembo	Pueblo de Puembo	09/06/1618	Sin dato	No menciona el nombre de su primera esposa. Segundo matrimonio: -Doña Angelina [ST]	Hijos legítimos: -Juan Anarumba [ST] -María Asanquilago [ST]. -Inés Imbaquilago [ST]. -Luisa Hunña [ST]. -Felipe Anarumba [ST]. Hijas bastardas: -Magdalena [ST]. -Angelina [ST]. -Ana [ST]. -Joana [ST].	-Menciona a un nieto Diego Díaz [ST]. Nietos bastardos: -Diego Ibatimba [ST] -Juan Coluña [ST] -Pedro Contrecoña [ST]	ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, Tomo 87 (1617-1620), Escribano Alonso Dorado de Vergara, Gerónimo de Heredia, Diego Suárez de Figueroa, Francisco Zarza Monteverde y Diego Lucio de Mendaño, ff.838v-839v.

**Entre injurias y devociones: autoridades, cuerpos y voces indígenas
en los Andes del norte en los siglos XVI al XVIII**

Nombre	Cargo o vínculo	Lugar	Fecha	Padres	Cónyugue(s)	Hijo(s)	Relaciones	Fuente
18. Diego Ango	Cacique del pueblo de Malchingui	Pueblo de Malchingui/ San Francisco de Quito	22/05/1620	Alonso Ango [ST] [Sin nombre] Feren-goango [ST] caciques del pueblo de Malchingui	María Pillapaña, cacica de Malchingui [ST]	No tuvo hijos	Menciona a su hermano don Mateo Ango [ST] y le otorga el cacicazgo.	ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 6, Tomo 30 (1620), Escribano Juan García Rubio, ff.67v.-69r.
26. Magdalena Masan	Hija de un cacique del pueblo de Guano	Pueblo de Guano/ Villa de Villadumbaro/ San Francisco de Quito	10/11/1629 26/11/1629	Sancho Lema, cacique de Guano [ST] y Juliana de Campos [ST]	Soltera	Hijos naturales: -Antonia de Betancur [ST] -Joan Correa [ST]	-Nombró tutor y curador de sus hijos al escribano mayor Francisco de Cepeda, después en un codicilo deja como tutor a Francisco Ramírez de Arellano. -Crio a Mariana de la Vega [ST].	ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, Tomo 109 (1624-1629), Escribano Diego Lucio de Mendaño, ff.634r.-638v.
27. Pedro Puxallí	Cacique de Uyumbicho	Pueblo de Uyumbicho	26/09/1630	Sin dato	Joana Nacaso [ST]	Hijos bastardos: -Ana [ST]	-Menciona a su hermano Joan Zumba [ST] y a su sobrina Tomasina Pillapaña [ST]. -Menciona a un nieto Francisco Arias [ST]. -Menciona a una hermana Luisa Quillay [ST]	ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 5, Tomo 13 (1630), Escribano Gerónimo Pérez de Castro, ff.895r.-901v.

Nombre	Cargo o vínculo	Lugar	Fecha	Padres	Cónyugue(s)	Hijo(s)	Relaciones	Fuente
29. Joan de Morales	Alcalde de los Tejares	Pueblo de Panzaleo/ San Francisco de Quito	28/10/1632 28/05/1644	Diego Guatipán [ST] y María Panzaylen o Panchaylin [ST]	Luisa Quilago [ST]	Hijos legítimos: -María Panzaylen o Panchaylin [ST]	-Crio a la huérfana Francisca Pilla [ST]. -Menciona a un nieto Jerónimo [ST] y un sobrino Pascual [ST]	ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, Tomo 145 (1632-1633), Escribano Álvaro Arias, ff.300r.-301v. ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 5, Tomo 34 (1644), Escribano Juan de Heredia, ff.478r.-479v.
34. Miguel de Erazo	Cacique de Malchinguí	Pueblo de Malchinguí	27/01/1636	Sin dato	Sin dato	Hijos legítimos: -María Farinquilago [ST] Hijo bastardo: -Francisco Imbaquin [ST]	-Menciona a sus nietos Francisca Farinquilago [ST], Ana Puraquilago [ST], Juan Urapunto [ST], Miguel de Erazo el mozo [ST] y Felipe de Erazo [ST]. -Menciona una sobrina Juana Quilguango [ST].	ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 6, Tomo 51 (1640), Escribano Juan Martínez Gasco y Juan de Peralta, ff.579r.-582r.

**Entre injurias y devociones: autoridades, cuerpos y voces indígenas
en los Andes del norte en los siglos XVI al XVIII**

Nombre	Cargo o vínculo	Lugar	Fecha	Padres	Cónyugue(s)	Hijo(s)	Relaciones	Fuente
35. Diego Guara	Cacique del pueblo de Pifo	Pueblo de Pifo/ San Francisco de Quito	08/07/1636 11/07/1636 13/07/1636	Sebastián Guara [ST]	Primer matrimonio: Ana Faustina Chimborna [ST] Segundo matrimonio: Faustina Anraquilago [ST]	Tuvo seis hijos en el primer matrimonio, quienes murieron y del segundo matrimonio no tuvo ningún hijo.	-Menciona a sus cuñados Luisa Chimborna [ST], Pedro Hancha [ST] y Angelina Chimborna [ST]. -Los suegros de su segundo matrimonio fueron Luis Pallo [ST] y Esperanza Parinquilago [ST], del pueblo de Guayllabamba. -Crio Juan Flores [ST]. -Menciona a su sobrino Gaspar Guara [ST]. -Dejó como heredero a Domingo González de Legarda [ST], quien le ayudó a salir de prisión.	ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 6, Tomo 48 (1636), Escribano Juan Martínez Gasco, Juan García de Tovar, Diego Lucio de Mendaño y Juan Ramírez, ff.681v.-688r.; 723r.
39. Alonso Hernández	Hijo de una cacica	Asiento de Latacunga/ San Francisco del Quito	06/03/1638	Alonso Hernández [ST] y Lucía [ST], cacica y señora principal de Almaguer	Primer matrimonio: -Leonor Hernández [ST] Segundo matrimonio: -Ana Farfán [ST]	Hijos del primer matrimonio: -Joan Hernández [ST] -Alonso Hernández [ST] -María Hernández [ST] -Ana Hernández [ST] Hijos del segundo matrimonio: -Joan Hernández [ST] -Tomás Hernández [ST] -Francisco Hernández [ST] -Joana Hernández [ST]	-Fue mayordomo de hacienda del regidor Francisco Suárez. -Menciona a Catalina Navarro como esposa de su hijo Joan Hernández [ST] -Menciona a Joan Gallegos [ST], esposo de una nieta.	ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 5, Tomo 24 (1638), Escribano Jerónimo Pérez de Castro, ff.195v.-199v.

Nombre	Cargo o vínculo	Lugar	Fecha	Padres	Cónyugue(s)	Hijo(s)	Relaciones	Fuente
41. Alonso Palagua	Hijo de un cacique de los Sigchos	Pueblo de los Sigchos/ San Francisco de Quito	09/02/1639	Alonso Palagua [ST] y Magdalena Nasitulla [ST]	Luisa Tanvian [ST]	Hijos legítimos: -Carlos Tupaypangui [ST]	Menciona a sus nietas María Pisapamba [ST], mujer de Diego Tupa [ST] y a Joana Chimburumba [ST].	ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 5, Tomo 26 (1639), Escribano Jerónimo Pérez de Castro y Pedro Pacheco, ff.89r-90v.
44. Andrés Sancho de Narváez Choco	Cacique de Saquisilí de los mítimas	Pueblo de Saquisilí/ Asiento de Latacunga	17/06/1640	Diego de Narváez Choco [ST] y Francisca, natural de Nava [ST]	Joana Atagualipa (hija de don Carlos Atagualipa y Joana Sarpay) [ST]	Hijos naturales: -Julían Sánchez de Narváez Choco [ST]. -Pedro Choco [ST] -Francisca de Nava [ST] -María de Nava [ST] -Leonarda de Nava [ST] -Francisca Chuquipanqui [ST] -Joana de Nava [ST] Hijo bastardo: (con la india Marta de Torres) -Andrés Choco [ST]	-Pertenece a la encomienda de Joan de Sandoval y Silva [T]. -Nombra sucesor al cacazgo a Julián Sánchez de Narváez Choco. -Menciona a su abuelo don Diego Sancho Hacho [ST] y su abuela Francisca Chuquipata [ST]. -Menciona a una tía Elvira Guill-capulo [ST] y un tío Diego Sancho de Bonilla [ST].	ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría del cantón de Latacunga, Tomo 12 (1639-1641), Escribano Pedro de Meza, ff.586r-593r.
46. María Quispina	Tuvo una hija natural con el cacique de Cayambe, don Francisco	Pueblo de Uyumbicho/ San Francisco de Quito	14/03/1642	Salvador Chingas [ST] e Inés Yllagna [ST]	Pedro Maspa [ST]	Hijos legítimos: -Catalina Taquima [ST] -Pedro Maspa [ST] Hijos naturales: María Quispina [ST] (hija del cacique don Francisco del pueblo de Cayambe)	-Menciona a un bisnieto Lorenzo Rimachi [ST]. -Menciona un nieto Pedro de Aguirre [ST]. -Menciona a su tía Luisa Suchaguarmi [ST].	ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 5, Tomo 29 (1641-1642), Escribano Juan de Heredia, ff.448r-449v.

**Entre injurias y devociones: autoridades, cuerpos y voces indígenas
en los Andes del norte en los siglos XVI al XVIII**

Nombre	Cargo o vínculo	Lugar	Fecha	Padres	Cónyugue(s)	Hijo(s)	Relaciones	Fuente
48. Francisca Chuquingulla	Hija de caciques	Pueblo de Sangolquí	07/05/1644	Lorenzo Condor Guamán, cacique principal de Sangolquí [ST] e Isabel Yauri Saquimi [ST]	Sin dato	Sin dato	-Menciona que su padre se hallaba viejo e impedido y su madre le dio licencia para otorgar su testamento. -Menciona a su hermana Inés [ST]. -Menciona a su cuñado Francisco de Macia [ST].	ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 5, Tomo 34 (1644), Escribano Juan de Heredia, ff.490v.-493r.
50. Diego de Guevara	Hijo de una cacica	San Juan de Pasto/ San Francisco de Quito	20/06/1644	Antonio Ladrón de Guevara [ST] e Isabel Tango, cacica del pueblo de Tango [ST]	Juana Ynagachan [ST]	Sin hijos	-Crio a una niña Joana de Guevara [ST], quien estaba en el convento de monjas de la ciudad de Pasto. -Mandó 40 pesos a Isabel [ST], monja donada del convento de la Concepción para su vestuario, por ser pobre, quien afirmó ser hija de Juan de Albarracín [ST].	ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 5, Tomo 34 (1644), Escribano Juan de Heredia, ff.540r.-543r. Se sigue un proceso sobre el testamento, ver: ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 5, Tomo 34 (1644), Escribano Juan de Heredia, ff.674r.-681r.

Nombre	Cargo o vínculo	Lugar	Fecha	Padres	Cónyugue(s)	Hijo(s)	Relaciones	Fuente
51. Francisca Parinquirago	Hija de caciques	Pueblo de Matchingui/ San Francisco de Quito	01/02/1647	Jerónimo de Mendoza [ST] y Angelina Tituasán [ST]	Primer matrimonio: -don Andrés [ST] Segundo matrimonio: -Alonso de Jerez [ST]	No tuvo hijos	-Menciona a su abuelo Antonio de Mendoza [ST]. -Menciona a sus hermanos Hernando [ST], Marta [ST], Fabián Anrrango [ST]. -Dejó las casas en el pueblo de Zambiza y una caballería de tierra en Oyacoto a Agustín [ST] y Mariana Ortiz [ST].	ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, Tomo 184 (1646-1647), Escribano Francisco de Atienza, ff.260r-261v.
52. Luis de Galarza	Mestizo en hábito de indio, gobernador del pueblo de Amaguaña	Pueblo de Amaguaña/ San Francisco de Quito	02/05/1647 04/05/1647	Sin dato	Pascuala de Herrera [ST]	Hijos legítimos: -Josefa de Galarza [ST]. -María de Galarza [ST]. -Antonio de Galarza [ST]. -Luisa de Galarza [ST].	-Menciona a una tía Elena Sinaylin [ST]. -Mencionó a su tío Juan Colaguazo [ST].	ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 1, Tomo 184 (1646-1647), Escribano Francisco de Atienza, ff.316r-318v.; 320v.-321v.
55. Angelina de Jerez	Esposa de un gobernador	Asiento de Ambato/ San Francisco de Quito	30/08/1650	Pedro Pache [ST] y Francisca Jerez [ST]	Sancho Chulco, gobernador del pueblo de Tisaleo [ST]	Hijos legítimos: -Jerónimo Guerrero [ST]	-Menciona a su nieto Joan Chulco [ST], a su abuelo Alejo [ST], indio zapatero y a su abuela Lucía Ychin Chimbo [ST]. -Declaró que crió a una india Beatriz de Jerez [ST]. -Menciona que Ana Namiña es su nuera [ST].	ANE (Quito) Fondo Notarial, Sección Protocolos, Notaría 5, Tomo 41 (1650), Escribano Juan de Arze Velarde y Juan de Heredia, ff.303r-304v.

Capítulo 3

Las autoridades locales de los pueblos de indios de la provincia de Antioquia entre 1680-1780: una síntesis desde expresiones de cultura política

Local Authorities of the Indigenous Peoples of the Province of Antioquia between 1680-1780: A Synthesis from Expressions of Political Culture

Héctor Cuevas Arenas

Universidad Santiago de Cali. Colombia

© <https://orcid.org/0000-0002-6550-2760>

✉ hector.cuevas00@usc.edu.co

Resumen

Este capítulo de libro explora algunos mecanismos, prácticas y el ejercicio del poder local, así como la verticalidad social que fundamentaban la autoridad y legitimidad de caciques, gobernadores, alcaldes, regidores, fiscales y mandones de los pueblos de indios en la provincia de Antioquia entre 1680 y 1780. La investigación se enfoca en las expresiones horizontales y verticales de la cultura política en los niveles cotidianos y en los pleitos judiciales, en el contexto del fin de las encomiendas de indígenas a finales del siglo XVII

Cita este capítulo / Cite this chapter

Cuevas Arenas, H. (2025). Las autoridades locales de los pueblos de indios de la provincia de Antioquia entre 1680-1780: una síntesis desde expresiones de cultura política. En: Cuevas Arenas, H. (ed. científico). *Entre injurias y devociones: autoridades, cuerpos y voces indígenas en los Andes del Norte en los siglos XVI al XVIII*. (pp. 141-162). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali. <https://doi.org/10.35985/9786287770812-3>

y la implementación de las principales reformas borbónicas a partir de la década de 1740 hasta 1781, año de insurrecciones en varias partes del Imperio español. En este marco, se analizan los conflictos, las redes y relaciones, así como las manifestaciones de la cultura política vinculadas al bien común, la defensa de costumbres y autonomías, el paternalismo, la caridad y la moralidad en el gobierno, entre otros aspectos, documentados en textos judiciales, fiscales y de cabildos de ciudades y villas españolas. Como aporte, se destaca la agencia subordinada de los indígenas, evidenciada a través de sus acciones y las de sus cabildos, así como la apropiación y negociación con diversos agentes, en una lectura estratégica que abarcó despliegues de capitales sociales y simbólicos, entendimientos de los trámites de gobierno y justicia, y la acción en otros espacios más cotidianos para defender su autonomía y garantizar la reproducción comunal y familiar.

Palabras claves: Cultura política, indios, reformas borbónicas, justicia, cabildos indígenas.

Abstract

This book chapter explores the mechanisms, practices, and exercise of local power, as well as the social verticality that underpinned the authority and legitimacy of the caciques, governors, mayors, councillors, prosecutors, and leaders of the indigenous towns in the province of Antioquia between 1680 and 1780. The research focuses on the horizontal and vertical expressions of political culture at the everyday levels and in judicial disputes, within the context of the end of indigenous encomiendas at the end of the 17th century and the implementation of the main Bourbon reforms starting in the 1740s, until 1781, a year of insurrections in various parts of the Spanish Empire. In this framework, conflicts, networks, and relationships are analyzed, as well as manifestations of political culture related to the common good, the defense of customs and autonomies, paternalism, charity, and morality in government, among other aspects, as documented in judicial, fiscal, and town council records from Spanish cities and villas. As a contribution, the chapter highlights the subordinated agency of the indigenous people, evidenced through their actions and those of their town councils, as well as their appropriation and negotiation with various agents, in a strategic reading that involved the

deployment of social and symbolic capitals, understandings of government and justice procedures, and actions in other more everyday spaces to defend their autonomy and ensure communal and family reproduction

Keywords: Political culture, Indians, Bourbon reforms, justice, indigenous cabildos.

Introducción

Este texto indaga sobre los mecanismos, prácticas, el ejercicio del poder local y la verticalidad social que daban cuerpo a la autoridad y legitimidad de caciques, gobernadores, alcaldes, regidores, fiscales y mandones de los pueblos de indios de la provincia de Antioquia entre 1680-1780. Del mismo modo, otra inquietud que guía este trabajo es el rastreo de expresiones de una cultura política monárquica que hacían operativos dichos elementos en los planos verticales y horizontales, es decir, entre los indios¹⁹⁷ como subordinados de autoridades españolas o vecinos prestantes, así como entre los mismos indígenas, a la manera que se ha desarrollado en otros escritos (Cuevas Arenas, 2020). Ambas preguntas parten de una perspectiva más informal y menos discursiva, entendiendo lo político también por fuera de los marcos “institucionales” y más desde lo cotidiano. Aquí se trabaja la cultura política como:

[...] la intersección de discursos y prácticas que dan cuenta de los principios, experiencias y expectativas sobre los órdenes sociales y políticos de unos colectivos articulados entre sí. Ella permite hacer inteligibles los intereses, contradicciones, problemáticas y consensos. Esta dialéctica se da tanto entre los gobernantes y los gobernados —a nivel vertical—, como entre los distintos componentes de un cuerpo social, en planos más horizontales. La cultura política, además, incluye la formalidad aparente e inmóvil de los lenguajes escritos, junto al dinamismo de las relaciones sociales, en una confluencia entre repertorios, prácticas y clasificaciones que tienen vida y vigencia en el conflicto y la cotidianidad (Cuevas Arenas, 2020, p.7).

197 En el presente texto se usará “indio” para denominar tal categoría social y jurídica, en consonancia del lenguaje de la época y sin la carga peyorativa hacia los pueblos y comunidades descritas. Por cuestiones de estilo, alternará con “indígena”, “natural” y otras, cuando sea necesario.

La anterior definición sirve para “historizar” lo cultural en clave política y viceversa, como parte de la apropiación que han hecho los historiadores de una categoría nacida en las Ciencias Políticas, y que ha trascendido su aplicabilidad a sociedades modernas o en trance de modernización, hacia sociedades tradicionales, como lo han desarrollado Silva Prada (2007) y Van Deusen (2007) para los espacios indios. Esta categoría, que en principio era una herramienta heurística para interpretar y comprender comportamientos electorales y demás expresiones de ciudadanía procedimental (Almond y Verba, 1963) ha mutado hacia enfoques en diálogo con la Antropología y la Sociología. En este caso, la cultura política permite indagar cómo algunas prácticas del poder político a nivel local expresan nociones de orden social y cultural, por ejemplo, lo que se consideraba justo e injusto, la alteridad sobre lo “indio” y demás elementos que se desarrollarán a lo largo de este texto.

Los ejes básicos del poder político local fueron la representación de la comunidad ante instancias externas a ellas, así como la capacidad de mediar o solucionar conflictos y cuestiones internas del orden del manejo del territorio y los recursos, la organización del culto, las obligaciones tributarias y del trabajo. Ambos aspectos estaban íntimamente relacionados con la reproducción comunal, el “bien común”, la conservación de las comunidades a través de sus autonomías y de los privilegios de su calidad social, todos ellos en un plano horizontal. En uno vertical, se esperaba que autoridades como el cura y el corregidor ejercieran una conservación y misericordia patriarcal hacia los más desfavorecidos y a los menores sociales, con el apoyo de los gobernantes indígenas, con el fin de guiar y corregir a aquellos que ocupaban las escalas inferiores de la jerarquía social como los naturales.

Este texto analiza cómo los indios materializaban los preceptos mencionados, así como otros mecanismos más informales que facilitaban la vida social, tanto en un orden consensual como coercitivo. También se considerará su carácter cambiante a lo largo del tiempo, en respuesta a dinámicas internas y externas de las comunidades y las regiones donde vivían, así como a sus particularidades en relación con procesos históricos más generales, como el desarrollo de las encomiendas, las economías campesinas, los circuitos comerciales y las redefiniciones políticas a finales del siglo XVIII. Lo anterior

obliga a justificar la periodización aquí desarrollada: entre 1680 y 1740 se desarrolló el final de las encomiendas de naturales a lo largo de la Nueva Granada, y con ello, las mediaciones sociales y políticas respecto a los indígenas de las distintas provincias, lo que obligó a recomponer las dinámicas del poder. Después de 1740, la Corona Hispánica empezó a plantear reformas que hicieron más complejas las dinámicas del poder político y de la economía, a las que tuvieron que afrontar las comunidades, proceso que entre 1779-1783 generó un panorama de inestabilidad en la provincia, debido a las insurrecciones tanto de indios, como de otros segmentos de la población (Patiño Millán, 2011; Jiménez Ospina, 2023). Por cuestiones de espacio, y por lo complejo del asunto no se abordan tales rebeliones, pero sí sirven para establecer un límite temporal al estudio que aquí se desarrolla porque marcan un cambio de contextos y uso de los mecanismos de poder que normalmente se venían desarrollando.

Para la presente investigación se usaron principalmente fuentes judiciales, de cabildos de ciudades y villas españolas y documentos fiscales, por su capacidad de ofrecer un panorama de comportamientos prescritos y proscritos, de necesidades, expectativas y experiencias de los actores, que motivaron denuncias y procedimientos donde se averiguaron redes y relaciones que de una manera u otra expresaban nociones de cultura política. Por otro lado, no se consultaron documentos notariales por su dispersión, falta de acceso a sus instrumentos de descripción documental en los archivos y porque no explicitan de una manera tan directa nociones de cultura política como los documentos judiciales, aparte del limitado espacio con el que aquí se cuenta.

En este texto también se llevará a cabo una comparación con los pueblos del valle del río Cauca, basándose en los aportes del autor de este capítulo, ya que ambos colectivos compartieron experiencias similares de hispanización, cambios territoriales y migraciones durante los siglos XVI y XVII. Sin embargo, a partir del XVIII, comenzaron a articularse de manera diferente bajo los cabildos indios, a diferencia del sistema de gobierno local de gobernadores, alcaldes y mandones que se desarrolló en ciudades como Cali, Buga, Toro, Cartago y Caloto (Cuevas Arenas, 2017). Los pueblos de ambas regiones enfrentaron problemas comunes, como disputas por tierras y recursos con sus vecinos, además de los

abusos de las autoridades. A pesar de que los discursos sobre el gobierno y la justicia en teoría eran homogéneos a lo largo del imperio, esto ofrece una oportunidad para comparar cómo se usaban y en qué contextos se expresaban, en un orden social heterogéneo y específico que, aunque aparentaba estabilidad, era dinámico en sus usos y significados.

Los cabildos de indios y los aspectos informales del poder en los pueblos de Antioquia

La característica más distintiva del poder local en los pueblos de la provincia de Antioquia era la presencia de cabildos locales de indios, cuyos aspectos de orden más formal y su origen no han llamado mucho la atención de los investigadores. En la indagación bibliográfica sólo se registran cabildos de indios en algunos de los pueblos de caribe neogranadino (Luna, 1993).

Aquí cabría ofrecer una hipótesis de su surgimiento: fue un proceso del siglo XVII donde se conjugaron la poca cantidad de indios encomendados, alguna diferenciación por parcialidades y su consiguiente necesidad de gobierno colegiado, junto a los esfuerzos de las autoridades españolas para patrocinarlos y la apropiación que hicieron los indios de dicha institucionalidad en la defensa de sus prerrogativas y autonomías.¹⁹⁸

También podría haber sido importante el elemento de diferenciación social que generó el acceso al gobierno local y que fue aprovechada por algunos naturales, invocando “derechos inmemoriales” y servicios a la monarquía a principios del siglo XVIII (Cuevas Arenas y Giraldo, 2023, pp. 5-6).

Las representaciones de los cabildos ante los tribunales usaron el argumento de lo inmemorial de dichas corporaciones como parte de sus privilegios conducentes para la reproducción de sus respectivas

¹⁹⁸ En la transcripción que elaboraron Montoya Guzmán y González Jaramillo de la visita del Oidor Francisco de Herrera Campuzano de 1614-1616 a la Ciudad de Antioquia (2010) no hay referencias a gobiernos colegiados en los pueblos de indios, pero sí en la de Francisco de Montoya y Salazar en 1670-1671 para el mismo espacio (2007, f. 4), donde se menciona la nómina que podría formar un cabildo de indios, pero no a la corporación como tal. También se discute eso en Cuevas Arenas y Castañeda (2019)

comunidades. Específicamente esto recurrente en un primer periodo, de 1680 hasta 1740 más o menos, posiblemente en una etapa de consolidación de estas corporaciones frente a los poderes representados por los encomenderos y los curas: cualquier novedad e intromisión eran violaciones a la autonomía local y lesionaban el pacto de cada pueblo con el rey. También coartaban las libertades de ellos como vasallos. Algunas de esas intrusiones fueron la falta de confirmación de regidores por parte del gobernador de la provincia, la elección de autoridades sin el consenso del pueblo, elección fraudulenta de dos cabildos para un mismo año y la supresión del cargo de gobernador de un pueblo.¹⁹⁹

En general, los gobernadores de la provincia y la Audiencia de Santafé prestaron atención a los reclamos a favor de los indios en este sentido. El principal apoyo que recibieron los indios en estas denuncias provino del protector de naturales, quien actuó como primera instancia para traducir sus aspiraciones de respeto al consenso local en un lenguaje jurídico basado en el bien común.

Es notable que los encomenderos no actuaran como mediadores formales en estos conflictos y que ni siquiera fueran mencionados en los documentos relacionados. Hipotéticamente, se podría afirmar que los indios no los consideraban gestores legítimos de sus conflictos, viéndolos más bien como aliados de los gobernadores y personas perjudiciales para sus intereses, o que simplemente los encomenderos carecían de una injerencia política y social significativa sobre sus encomendados.

Ya mejor consolidadas estas corporaciones, a mediados del siglo XVIII, fueron puestas a prueba en el contexto de traslados entre 1756-1760. Una preocupación de los oficiales encargados de dichas diligencias y de los indios encabezados por sus cabildos era la capacidad de tener igualdad en la elección de cargos en los pueblos de llegada y de una u otra manera, extender su diferenciación como colectivo, con sus imágenes

¹⁹⁹ “Petición de elección de regidores en Buriticá en 1716”, AGN (Archivo General de la Nación – Colombia, Bogotá), caciques e indios, leg. 52, doc. 8, f. 294v. “Denuncia de la elección de dos cabildos para el año de 1707 en Sopetrán”, AHA (Archivo Histórico de Antioquia, Medellín), doc. 330, fs. 80-81. “Petición para conservar el cargo de gobernador en el Peñol para 1720”, AHA, doc. 495, fs. 415v-416.

y autoridades.²⁰⁰ Esto implicaba varias cosas: una tenerlos separados eclesiásticamente en un mismo espacio, con el aumento de gastos para la Hacienda,²⁰¹ y la mala voluntad de los indios receptores respecto a sus semejantes recién llegados, como elementos externos a sus prerrogativas y estorbo para su subsistencia.²⁰²

Los indios aprovecharon estos argumentos para quedarse en sus pueblos, que significó una expresión del carácter local de su identidad, cimentada en el culto y la apropiación de su territorio, bajo la salvaguardia de sus cabildos. Si bien dieron el paso de lo étnico a la calidad social como lo definitivo de su identidad, era más fuerte el sentido de pertenencia local que en el valle del río Cauca,²⁰³ y esto se consolidó con el final de las encomiendas y la estabilización de los pobladores de cada poblado.²⁰⁴ Homogenizaron su pertenencia como colectivos de una calidad social determinada, pero imprimiendo un sentido local diferenciado.

Esa expresión fue recogida en 1757 con una frase enunciada por un testigo eclesiástico que estaba a favor de no trasladar a los indios de Sopetrán, un sacerdote jesuita que deseó conservar su anonimato: “el natural amor que aún los brutos tienen al suelo donde nacen y se crían”²⁰⁵ se materializaba también en el culto a los santos patrones y en las festividades locales. Éstos construían lazos sagrados respecto a los más cotidianos, los referentes al parentesco y la vecindad. Esto, junto al deseo de recibir una buena doctrina diferenciada, pesó para que al final de cuentas no se cambiara el ordenamiento territorial de los indios en la provincia.

²⁰⁰ “Documentos de traslado de Pereira al Peñol en 1756”. AHA, doc. 8290, fs. 55-56v. “Auto del virrey respecto a la devolución de los indios de Sopetrán a su pueblo”, 1758, AHA, 4357, fs. 166-167.

²⁰¹ “Petición del protector a favor de los indios de Sopetrán, 1757”, AHA, doc. 4350, f. 47. También AHA, doc. 4357, fs. 195v-196.

²⁰² “Traslado de los indios de Sopetrán a Buriticá, 1757”, AHA, doc. 523, fs. 17v-30.

²⁰³ Compárese con Cuevas Arenas (2020) y Cuevas Arenas y Castañeda (2019).

²⁰⁴ Las clasificaciones por encomiendas de particulares y de la Corona eran funcionales hasta la segunda década del siglo XVIII. Véase, “Encomiendas de la ciudad de Antioquia, 1686”, AHA, doc. 292, doc. 758, fs. 1-25 “Numeraciones de la provincia de Antioquia, 1686”. AHA, doc. 6548. “Numeración de Sopetrán, 1691”, doc. 6549 (Sopetrán, Sabanalarga y Buriticá, 1711).

²⁰⁵ AHA, doc. 4357, f. 170.

El único pueblo que se mudó en ese contexto de traslados y posibles extinciones de resguardos fue el de Sopetrán hacia Buriticá en 1757, pero regresó al año siguiente con 22 de las 25 familias que salieron. Las tres que se quedaron lo hicieron por su propia voluntad, aprovechando sus redes por fuera de su pueblo natal y su conveniencia particular, lo cual permite decir que el sentido de localidad no era absoluto para todo el pueblo, pero sí una tendencia muy general en ellos.²⁰⁶ La rebelión del Tabacal de Buriticá en 1781, encabezada por un indio de Sabanalarga, también es ejemplo de esto, así como la no movilización de Sabanalarga que tuvo en las acciones colectivas que sí se desarrollaron en Buriticá.²⁰⁷

Los pueblos a través de sus cabildos locales capitalizaron la victoria de no haber sido finalmente trasladados ni extinguidos entre 1757 y 1759, y con ello explicitaron más su sentido de pertenencia local como un privilegio colectivo, con una mayor gestión en los reclamos colectivos ante los tribunales, donde hacían gala del conocimiento de la legislación proteccionista, o al menos, su capacidad de consulta al respecto, en la solución de conflictos al interior o exterior de sus tierras.²⁰⁸

Esa sería una causa principal, entre otras, del por qué los pueblos pudieron subsistir como corporaciones décadas después de la independencia, hasta la década de 1830 (Salazar, 1994). Los cabildos indios gestionaron y expresaron nociones como la identidad local y el sentido corporativo, privilegiado y comunitario de sus pueblos como jurisdicciones separadas que participaban de un universo político y cultural más amplio y complejo.

En Antioquia otra característica principal del poder local de los indios, relacionada con el aspecto anterior, es el mayor grado de disputa respecto a la autoridad y a los privilegios individuales de las familias principales.

²⁰⁶ “Remates de tierras de Sopetrán”, AHA, doc. 4350, f. 47 y “Autos y diligencias para sacar los libros de Sopetrán”, doc. 4355, f. 129.

²⁰⁷ “Rebelión del Tabacal, Buriticá, 1781”. BNC (Biblioteca Nacional de Colombia). Raros y manuscritos, t. 386, fs. 470-567.

²⁰⁸ Por ejemplo, “Indios de Sabanalarga que se movilizan por la muerte de su gobernador a manos de otro indio, 1761”, AHA, Criminal, caja B41, leg. 1740-1770, doc. 12, fs. 1-2. “Denuncia sobre malos procedimientos del gobernador indio de Sopetrán para defender las tierras del pueblo, 1757”. Criminal, caja B55, leg. 1700-1740, doc. 25, f. 25-25v. “Peritaje de los indios en el caso del maltrato de un vecino a un niño en el Peñol, 1765”, Criminal, caja B79, leg. 1740-1780, doc. 10, f. 2.

Ello sería un elemento que surgiría del temprano consenso local como estructurante del poder político en detrimento de la herencia, como ocurría en otras regiones (Cuevas Arenas, 2020, pp. 211-221).

Sólo en Buriticá y Sabanalarga se han localizado indios caciques en 1686: don Sebastián y don Andrés Currequia,²⁰⁹ para pasar luego al sistema de gobernadores indios, quienes lograban su poder político local a través de la elección comunal y la confirmación de los gobernadores de la provincia. Posiblemente influyó en esto algunos aspectos en común con el valle del río Cauca: comunidades muy heterogéneas y de débiles lazos étnicos donde el poder hereditario tendría que responder por deudas y ausentes en pueblos originados en procesos que rompieron con lo prehispánico.

Mercados mineros, intereses de los encomenderos, guerras, migraciones, negociaciones con las autoridades étnicas y el agrupamiento de distintas parcialidades y forasteros configuraron un poblamiento distinto al que encontraron los conquistadores en el siglo XVI. La movilidad de los indios en el siglo siguiente y a comienzos del XVIII fue corroyendo la base étnica y hereditaria del poder político local en la provincia. En los demás pueblos, los fundados por los mismos indios en la segunda mitad del XVII, parece que no tuvieron nunca caciques, pero sí gobernadores y alcaldes.²¹⁰

En ese panorama sin la legitimidad de la herencia, los títulos de indios principales y de gobernadores dados por el gobernador de Antioquia aparecieron relativamente rápido como un sistema de premios que reeditaban en autoridad para quienes ayudaban en los proyectos de la Corona. Por el hecho de cargar fardos en las campañas del Chocó en el periodo inicial del 1680-1710, algunos indios de Sopetrán, Buriticá y Sabanalarga se convirtieron en principales, y en el mejor de los casos, en gobernadores.²¹¹ Pudieron transmitir a sus descendientes su condición

²⁰⁹ “Numeraciones de los pueblos de indios de la ciudad de Antioquia”, AHA, doc. 758, fs. 9-17v.

²¹⁰ “Fundación de la Estrella en 1685”, Revista Distritos, 16 (1969), p. 25. “Autoridades del Peñol, 1720”, AHA, doc. 495 fs. 415v-416. Cuevas Arenas y Castañeda (2019).

²¹¹ “Proceso por privilegios de Francisco Franco, gobernador de Sopetrán, contra su encomendero, 1684”, AGN, caciques e indios, leg. 59, doc. 29, fs. 1003-1023. “Nombramiento de gobernador a favor de Juan Valentín de Buriticá en 1703”, AGN, caciques e indios, leg. 66, doc. 15, fs. 516-517. “Denuncias contra el cabildo de Sopetrán, 1707”, AHA, doc. 330, fs. 80-81.

de principales exentos de tributar como el común de los indios, pero excepcionalmente lo pudieron hacer con sus cargos.

Cuando progresivamente entraron en escena los alcaldes o jueces pedáneos desde 1774 (Montoya Gómez 2012, 26-27), como actores paralelos del poder local en los pueblos de indios, los cabildos expresaron su sentido de autonomía local para distanciarse y marcar su carácter tradicional frente a estos nuevos agentes. Las novedades lesivas en un periodo de reformas eran las que desestructuraban las jurisdicciones habituales, sin embargo, cuestiones como la mayor presencia de escritura y formalidad para gestionar conflictos, se asumieron positivamente para reforzar posiciones tradicionales.

En los pueblos del sur de Antioquia, especialmente la Estrella, Pereira y Sabaletas, esta diferenciación no estaba tan llena de formalidades y a la vez que encabezaban la defensa de las tierras e intereses colectivos, no dudaban en involucrarse en actos de desacato y tumultos contra agentes como corregidores y justicias locales españolas. Esto fue una diferencia respecto al periodo de 1680-1740 en la provincia, y con el valle del río Cauca en todo el periodo de estudio de este trabajo. Por ello había mucha queja de que estos pueblos eran los “más desarreglados”, usando un lenguaje de la contención y descalificación al respecto.²¹² Sin embargo, el poder local seguía siendo colegiado y en los pueblos “más arreglados” como el Peñol, Sopetrán, Sabanalarga y Buriticá, el cabildo se componía hasta con siete individuos y en los demás, mínimo había un gobernador, un alcalde y un regidor.²¹³

Como la herencia no fue un elemento determinante en la mayoría de los pueblos²¹⁴ para acceder al cargo de gobernador local, la endogamia social entre principales no significó un aspecto que tuviera tanta importancia en Antioquia como en el valle del río Cauca a principios del siglo XVIII. El

²¹² “Tumulto en Sabaletas en 1779”, AHA, Criminal, caja B59, leg. 1770-1780, doc. 9.

²¹³ “Numeraciones de Antioquia (1781-1782)”, AGN, archivo anexo II, t. 51, carpeta 1. Fs. 1, 31, 35, 42, 94, 110.

²¹⁴ Véase como excepcional el caso de los Ramírez de Sopetrán y posiblemente la ascendencia de la familia Pamplona en el Peñol, donde se registran como gobernadores en 1679, 1765 y 1782. AHA, doc. 280 fs. 413-416. Criminal, caja B79, leg. 1740-1780, doc. 10, f. 2. AGN, archivo anexo II, t. 51, carpeta 1, f. 1

acceso al poder local se vinculó desde temprano a cualidades personales que entrelazaban la capacidad de los individuos y sus familias para articular redes sociales, tanto verticales como horizontales. Esto incluye el interés personal, la habilidad para defender los intereses colectivos, así como el carisma y la capacidad de defender la autonomía local.

Esto se puede comparar con la situación andina para mediados del siglo XVIII: la autoridad para los indios consistía en capacidad de gestión de la defensa comunitaria: ya no valía tanto la herencia y la legitimidad del cargo cacical, sino la capacidad de buscar efectivamente la justicia (Serulnikov, 2006, pp.77 -79). Las denuncias e impugnaciones mencionadas posteriormente dan cuenta de ello, en una lucha de capitales sociales y simbólicos que generaban reconocimientos y desconocimientos sustentados en lo que significaban la autoridad, la legitimidad y el poder para las partes. Por ejemplo, la movilización de capitales simbólicos y sociales también beneficiaba a los indígenas y a sus aliados españoles. Por ejemplo, en el proceso contra el corregidor de Sabanalarga, Don Lorenzo del Valle, destituido en 1771 y reemplazado por alguien cercano al cura del pueblo, Don José Javier Leal, los indígenas denunciaron esta situación, afirmando que “[ya] tenían corregidor patricio que los gobernase”.²¹⁵

El poder significaba autoridad moral y paternal, pues se elevaba a un plano colectivo la función del padre de familia de gobernar, o de al menos gestionar la cotidianidad. Esta consideración coexistía específicamente con la existencia del gobernador indio como el *primus inter pares* al que se le podía impugnar por su moralidad y cuestionar su legitimidad cuando no correspondía a las expectativas colectivas o de una facción contraria del pueblo. Esto le ocurrió a Miguel Graciano entre 1716-1720 en Buriticá cuando varios indios le refutaron su nombramiento de gobernador desde Antioquia por vivir amancebado y maltratar indios física y simbólicamente, ejerciendo el poder de forma negativa sobre las tradiciones políticas del pueblo, ya que no tenía en cuenta el consenso local. Este elemento imperó cuando se convocó al común de Buriticá y eligieron a Francisco Albino Úsuga con el aval de los oidores en Santafé, sede de la Real Audiencia.²¹⁶

²¹⁵ “Denuncia contra el cura y el corregidor de Sopetrán por parte de Juan Esteban Volador, 1771”, AGN, Tributos, leg. 18, doc. 2, f. 81.

²¹⁶ “Litigio por las tierras de Igabra entre indios de Buriticá y el cura Don Nicolás del Pino”,

En Antioquia a lo largo de la segunda mitad del periodo colonial fue virulento el cuestionamiento de las autoridades de todo nivel, en un entorno de movilidad social y crecimiento demográfico, los cuales hacían más frágiles algunos reconocimientos de justicias y sus mecanismos de mediación. Las autoridades de los indios no fueron la excepción, al denunciar y ser denunciados por todo tipo de gentes.

Los corregidores, por la naturaleza de su cargo en la vigilancia de tributos y la moralidad, chocaban mucho con los indios, al punto de apresar deudores de tributos en las fiestas, quitar varas a las autoridades indias y amenazarlos con espadas o cortarles el cabello, a principios del siglo XVIII.²¹⁷ Estos gestos de desconocimiento se sustentaban en la inferioridad social de los indios, y éstos se retrataban como seres ingenuos e ignorantes víctimas de personas abusivas que reforzaba la supuesta pasividad de los naturales en el papel de agentes sociales.

A mediados de siglo, la violencia hacia los indios ya no era tan explícita en la documentación, pero con la ayuda de sus protectores, los indios recusaban la falta de apoyo de algunos de sus corregidores en los contextos de traslados y conflictos por tierras como expresiones más soterradas de otros tipos de violencias.²¹⁸ Este panorama cambió a mediados de la centuria, donde las autoridades indias denunciaban a sus corregidores siendo conocedores de las leyes y asumiendo sus jurisdicciones como expresiones de su honra personal y de la autonomía de sus pueblos. No era tan necesaria la imagen de pasividad, sino la de actividad, fuera violenta o legal, pues ambas eran tácticas que se sustentaban en una idea sobre la justicia desde la inferioridad social. Lo anterior es registrable desde 1756 en Sopetrán, donde el contexto del traslado a Buriticá exacerbó los ánimos del gobernador Diego Sisiquiarco y el alcalde Estaban Guingue contra el cura y el corregidor, y de paso, contra los alcaldes indios que les obedecían. Un cura afirmó

AGN, Caciques e indios, leg. 52, doc. 8, fs. 294-295. AHA, doc. 493, fs. 402-406

²¹⁷ “Denuncias contra el corregidor de Buriticá y Sabanalarga (1715-1716)”, AGN, caciques e indios, leg. 52, doc. 15, fs. 401-404v. “Denuncias del corregidor de Buriticá y Sabanalarga, 1716”, AHA, Criminal, caja B85, leg 1770-1790, doc. 1.

²¹⁸ “Traslados de Sopetrán entre 1756-1757”, AHA, docs. 779, 784, 794 y 4802. “Queja contra la inoperancia de jueces en contra los indios del Peñol en 1765”, AHA, Criminal, B79, leg. 1740-1780, doc. 10, fs. 1-4, 10.

contra el segundo que “el [testigo] tenía que prevenir a los alcaldes que no le echaren mano por qué los iba de matar si lo hacían”.²¹⁹

La negación de la autoridad de los cabildantes en los pueblos por parte de libres y otros indios también era otra causa de conflictos, especialmente por detenciones y reconvenciones. Machetazos (heridas con machetes), tumultos, huidas y otras formas de desconocimiento lesionaban la autoridad individual ante hechos considerados injustos por los mestizos, zambos y mulatos.²²⁰ La pérdida de autoridad que representaba esto, hacía que muchas veces se ocultaran los hechos ante instancias por fuera de los pueblos, como ocurrió en Sabanalarga cuando un libre hirió a un alcalde indio en 1723, suceso que fue descrito por el gobernador indio al gobernador de la provincia: “[...] y perdonará mi señor nuestro yerro, por decir que no era nada”.²²¹

En un caso de 1766 de los indios de la Estrella contra su corregidor, don Manuel de Santa María, originado en que algunos miembros del cabildo del pueblo (un alcalde y el gobernador), sin permiso de los demás, dieron aval al corregidor para sacar maderas del monte por medio de Pedro Sánchez, un libre que no era de la estima de los naturales del pueblo, a lo cual Santa María le reclamó con golpes a Marcelo Tamayo, quién lo cuestionaba el permiso, a lo que movilizó al resto del cabildo indio a reclamar en la villa de Medellín. Esto significaba una pérdida de autoridad para el gobernador del pueblo Raymundo de Rojas y el alcalde José Segundo Tamayo con el uso de redes verticales que aparentemente superponían el interés individual al colectivo del pueblo de la Estrella.²²²

Los gestos de reconocimiento de la autoridad como en todas las zonas de la monarquía Hispana, también estaban atravesados por el símbolo que representaba la vara, pero sus referencias son más aisladas que en

²¹⁹ “Denuncias del doctrinero cura Francisco Javier Pérez de Sopetrán contra indios, 1756”, AHA, Criminal, caja B55, leg. 1700-1740, doc. 25, f. 24.

²²⁰ Por ejemplo, comentarios de corregidor de Buriticá y Sabanalarga respecto a los indios (1717), AHA, criminal, caja B85, leg. 1770-1790, doc. 1 f. 5v. “Muerte de un alcalde indio en Sabanalarga por un libre (1723)”, AHA, criminal, caja B49, leg. 1678-1730, doc. 16.

²²¹ AHA, criminal, caja B49, leg. 1678-1730, doc. 16, f. 1.

²²² “Disputas por acceso a maderas del pueblo de La Estrella entre indios del pueblo con su corregidor”, Archivo Histórico de Medellín (AHM), fondo Concejo sección Colonia tomo 26 folios 50r-52v

otros espacios. Sin embargo, un corregidor se la quitó a un alcalde de Sabanalarga para amenazarlo con una espada en 1716, pues si lo hubiera hecho con ella, atentaba contra la real justicia y su delegación en la dignidad subalterna del indio portador.²²³ La posesión o no de la vara era la tenencia del amparo del rey y sus oficiales, el cual se combinaba con el criterio dado por la religión y la moral a nivel general, mientras que a nivel local y personal se encuentra una lucha por el reconocimiento y el juego de poderes locales.

Un gesto, que parece operaba como último recurso, era el de “apellidar la voz del rey” en contextos extremos como tumultos y peleas para invocar el orden sustentado en la justicia, donde a cada quien se le daría lo que merece, se respetarían las jerarquías sociales y se considerarían las condiciones de los implicados. Esa idea implicaba un pactismo entre los cuerpos sociales y el rey representado en la invocación del leal vasallaje, como garantía de la reproducción social y de la paz.

La apelación al vasallaje era para los indios subordinados la invocación de una protección paternal y legitimadora de su minoría social. Para las justicias indias y no indias, era un recordatorio de autoridad y un llamado a la paz o al orden. Era una invocación que permitía calmar los ánimos cuando los indios se tumultuaban,²²⁴ o también era un llamado a la justicia ante los abusos de inmorales autoridades locales.²²⁵ Más que una frase suelta o una excusa, parece que los agentes partían de un consenso sobre lo indisoluble del poder regio respecto a la justicia frente a los desajustes propiciados por malas personas.

En un periodo donde empezó a desligarse el poder como privilegio familiar y personal, para pasar a una consideración más cercana a proyectos y razones de gobierno en las décadas de 1770 y las siguientes, los indios incorporaban selectivamente para sus intereses ambos aspectos: a veces era más fácil encontrar chivos expiatorios en individuos concretos, por

²²³ “Quejas de los indios de Sabanalarga y Buriticá respecto a su doctrinero y corregidor, 1715-1716”, AGN, Caciques e indios, leg 52, doc. 15, f. 401-401v.

²²⁴ “Desobedecimiento a un alcalde de Sabanalarga en 1716”, AHA, criminal, caja B85, leg. 1770-1790, doc. 1, f. 5v.

²²⁵ AHA, Criminal, caja B49, leg. 1678-1730, doc. 16, f. 3v. AHA, Criminal, caja B59, leg. 1770-1780, doc. 9, f. 8.

ejemplo, corregidores, para evitar la rigurosidad de lo fiscal, llevándola a un terreno de inmoralidad y falta de espíritu cristiano.

Apellidar la voz del rey parece que involucraba un orden estable de justicia, la negociación con los poderes locales, la reproducción familiar y comunal, así como el mantenimiento de su autonomía, junto a una buena cristianización. Ese orden de ideas se hizo explícito durante los traslados de 1756-1758, donde las nociones antiguas empezaron a competir con las novedosas de fiscalidad y aprovechamiento agrícola.

Los proyectos colectivos de los indígenas que dialogaban con los de la monarquía, parecían estar más relacionados con los más antiguos, que privilegiaban los aspectos comunales, familiares y de identidad religiosa barroca. Lo comunitario pasa por la integridad de los resguardos frente a agentes externos, la cual era vista como fundamento de la reproducción de las familias, el pago de tributos con un tratamiento paternal y “justo” para los indios. En ello, la estrategia hasta principios del siglo XVIII fue la denuncia a través de la victimización y la recordación de que ellos eran vasallos libres del rey.²²⁶

En el contexto de los traslados de mediados de siglo, se volvía específico el conflicto cuando se señalaba al cura como agente contrario al pueblo, al acusarlo de no administrar bien los sacramentos y descuidar el culto de los patrones locales, aparte de ponerles negros o mulatos de autoridades locales y maltratarlos mucho.²²⁷ La denuncia se acompañaba de otras estrategias como matar los ganados de los vecinos dentro de los resguardos, por orden de los gobernadores indios, junto a la negativa de prestarle al cura servicios de recolección de leña, el envío de cocineras y de niños a la doctrina.²²⁸

²²⁶ “Denuncia de los indios del Peñol por invasión y maltrato en sus tierras”, 1679, AHA, doc. 280, fs. 413-416. AGN, caciques e indios, leg. 52, doc.8, f. 295. AGN, caciques e indios, leg. 52, doc. 15, fs. 401-404.

²²⁷ “Denuncias contra el doctrinero Javier Pérez de Sopetrán 1756-1757”, AGN, AAP (Archivo Arzobispal de Popayán), leg. 4802, fs. 8-10 y AHA, criminal, Caja B55, leg. 1700-1740, doc. 25, fs. 24-25v (Sopetrán, 1755-1758). “Denuncia contra el alcalde indio y el doctrinero de La Estrella por abusos”, AHA, criminal, B57, leg. 1760-1770, leg. 9.

²²⁸ AHA, criminal, Caja B55, leg. 1700-1740, doc. 25, fs. 24-25v (Sopetrán, 1756). “Denuncia del doctrinero Francisco Javier leal de Sabanalarga, a Francisco Oquendo, casado con una india del pueblo, por estorbar la doctrina, 1769”, Criminal, caja B74, leg. 1760-1780, doc. 5, fs. 1-3v.

En algunos casos de mediados de siglo, usaban las prisiones contra nobles que impedían el paso por las tierras del resguardo, a sabiendas de la extralimitación de jurisdicciones que ello significaba, pero dicho hecho estaba avalado por el común de los indios.²²⁹ En otros, hábilmente dilataban los mecanismos informales de justicia, por ejemplo en el Peñol en 1765, cuando un noble hirió en la cabeza a un joven que supuestamente le estaba usurpando tierra, se justificó en que ya había denunciado la ocupación ante el alcalde indio Tiburcio, quién le sugirió que fuera a reclamarle a la madre del susodicho, pero que tuviera en cuenta que era una pobre vieja que no tenía con qué sustentarse.

Ante tal dilación y apelación a la pobreza y la caridad como valores que sustentaban la supuesta usurpación, Don Cristóbal Echeverri no quiso ir donde el corregidor, al considerarlo un hombre viejo que no le prestaría atención, aparte de vivir muy lejos.²³⁰ En la supuesta “hambre de tierras” de los indios operaba un sentido de justicia hacia los pobres y los que se mantenían con su trabajo manual. Del mismo modo, habría un sentido de haber sido los “dueños” originales de las tierras” (Garrido, s.f.) que alternaría con la conciencia del origen forastero de los pueblos del Peñol, Pereira, La Estrella como condiciones paradójicas de su calidad social.

Conclusiones

Estableciendo un balance en Antioquia, y comparando con el valle geográfico del río Cauca (Cuevas Arenas, 2020), los indios de ambas regiones apelaron a la autonomía local y la integridad de las tierras de resguardo como elementos que aseguraban la reproducción familiar y comunal. Se apeló a una noción de justicia hacia la condición específica de “indio”, donde se conjugaba la minoría legal, sus relaciones de subordinación social, la idea de un rey justiciero y garante, junto a una reciprocidad asimétrica y paternal que justificaría y se imbricaría con la autonomía y reproducción comunal. En Antioquia desde temprano

²²⁹ “Reyerta entre el alcalde indio y el pueblo de La Estrella contra don José Velis (1761)”, AHA, Criminal, caja B41, leg. 1740-1770, doc. 10, fs. 1-2.

²³⁰ “Denuncia de don Cristóbal de Echeverri contra el indio José Ignacio Colorado del Peñol, 1765”, AHA, criminal B79, leg. 1740-1780, doc. 10, f. 11.

empezó a manifestarse el consenso comunitario como elemento definitivo en la configuración del poder local, desplazando más rápido que en el valle a la herencia como legitimidad al interior de cada pueblo. La conversión de lo étnico a la calidad social fue igualmente más rápida y asociada a la disolución de la encomienda como institución de trabajo y distinción para los encomenderos, desde finales del siglo XVII. El forasterismo en los pueblos de indios no fue tan intenso como en el valle, lo que permitió consolidar unos pueblos que se percibieron de manera más explícita como localidades diferenciadas, pero no cerradas a otros sectores de la población.

El sentido corporativo favoreció la existencia de cabildos indios, los cuales parece que se consolidaron en un proceso por el reconocimiento en la primera mitad del periodo que cubre esta investigación. Los indios se apropiaron activamente de dicha instancia de poder para proteger sus comunidades. Lo festivo también fue un factor de identidad local, así como la iglesia, pero no las acciones de los curas lesivos a los indios, las cuales fueron discutidas en los tribunales. A medida que se introducían cambios en las lógicas del poder real y cuestionamientos a los privilegios, los indios respondieron en algunos pueblos, los más cercanos a la ciudad capital de la provincia, con un mayor sentido de distinción y formalidad en lo escrito para afrontar los desafíos puestos por los nuevos agentes, los alcaldes pedáneos, y el cambio en los mecanismos tradicionales de poder. Lo anterior, en un contexto de crecimiento demográfico y mestizaje, que en algunos casos, como en el valle, reforzaban lo indio y la localidad.

El cuestionamiento de los poderes fue intenso y las luchas por el reconocimiento fueron intensas, por eso, los agentes externos a los indios tuvieron una impronta notoria en el otorgamiento o no de cargos. El desacato por parte de indios, y especialmente libres no afectos a las comunidades, curas y nobles permitieron construir un panorama de conflictos y documentalmente hablando más extenso que en el valle del río Cauca. También fueron una expresión de la gestión de los conflictos desde los esquemas hegemónicos hispánicos que vinculaban la persistencia, las nociones de bien común y de reproducción comunal, así como otros horizontes sobre la justicia, la alteridad y la subordinación social.

La violencia a la que en varias veces recurrían los indios antioqueños, y que exacerbó desde 1740, fue un repertorio mucho menos usado en el valle del río Cauca. Esta expresión de reclamo y de sentido de la justicia por propias manos muestra que el contexto antioqueño fue bastante dinámico, y por ello, conflictivo, al ser una provincia con un crecimiento demográfico intenso y con una movilidad territorial y económica notable. Por otro lado, la violencia muestra el deterioro de la legitimidad y de la autoridad de algunos de los actores políticos locales y de sus reconfiguraciones en los dinamismos de la provincia, así como de la menor capacidad de mediación social que posiblemente tenían las élites provinciales respecto a los valle. Esto fue aprovechado por los indios para apropiarse selectivamente de motivos y críticas borbónicas para proteger lo que consideraban justo.

Lamentablemente, no se han encontrado documentos ni archivos procedentes de los cabildos de los pueblos de indios, los cuales podrían ofrecer otras respuestas y perspectivas sobre lo tratado en este capítulo. Estos documentos permitirían contrastar las fuentes emitidas por los agentes de Dios y el rey, y acercarse así a las dinámicas más locales y cotidianas relacionadas con el gobierno y los conflictos que no alcanzaban las ciudades, villas, sedes de audiencias, virreyes ni obispados. Cabe señalar que el “viaje” de los conflictos hacia instancias superiores implicaba, a largo plazo, una pérdida de autoridad y legitimidad para las autoridades y agentes locales indígenas, lo que incide en las expresiones de cultura política. En este rompecabezas, aún falta entender cómo los gobernantes indios lograban gestionar los conflictos y los trámites cotidianos de cada pueblo, sin la intervención de corregidores, vecinos, curas, protectores, fiscales y jueces españoles.

Fuentes consultadas

Archivos históricos consultados

Archivo General de la Nación (AGN), Bogotá. Sección Colonia, fondos Caciques e indios, Tributos, Arzobispal de Popayán (AAP)

Archivo Histórico de Antioquia (AHA), Medellín. Fondo Gobernación de Antioquia, series Indios, Tierras. Fondo Criminal.

Biblioteca Nacional de Colombia (BNC), Bogotá. Sala Raros y manuscritos.

Fuentes Primarias Publicadas

“Fundación de la Estrella en 1685”, *Revista Distritos. Revista bimestral de divulgación municipalista*, 16 (1969), pp. 21-25.

Herrera Campuzano, Francisco. (2010 [1614-1616]). *Visita a la provincia de Antioquia por Francisco de Herrera Campuzano, 1614-1616. Transcripción y estudio preliminar por J.D. Montoya Guzmán y J. M. González Jaramillo. Universidad Nacional de Colombia: Medellín.*

Montoya y Salazar, Francisco. (2007 [1670-1671]). “Visita de Francisco de Montoya y Salazar 1670-1671 a la provincia de Antioquia”, *Transcripción y estudio preliminar por J.D. Arango Gómez y J.E. Henao López (tesis inédita de pregrado en Antropología), Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.*

Fuentes Secundarias

Almond, G. A., y S. Verba. (1963). *The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in Five Nations.* Newbury Parke: Sage.

Cuevas Arenas, H. (2017). De caciques hereditarios a alcaldes y mandones electos. Legitimidad del poder local en los pueblos de indios constituidos con una base étnica, en el valle del río Cauca (1675-1800). *HiSTOReLo. Revista de Historia Regional y Local*, 9(18), 14–48. <https://doi.org/10.15446/historelo.v9n18.61369>

Cuevas Arenas, H. y A. F. Castañeda (2019). Un acercamiento de la configuración de los pueblos de indios de la provincia de Antioquia colonial. En M.E. Freire Trigueros y D. Restrepo Rodríguez (comps.), *Comunidades epistemológicas: investigando la actualidad desde diversas disciplinas. Tomo I* (pp. 131-154). Cali: Universidad Santiago de Cali.

- Cuevas Arenas, H. (2020). *Tras el amparo del rey. Pueblos indios y cultura política en el valle del río Cauca, 1680-1810*. Quito y Bogotá: FLACSO, sede Ecuador y Universidad del Rosario. <https://doi.org/10.12804/th9789587844078>
- Cuevas Arenas, H., & Giraldo Henao, C. (2023). Memoria, costumbre y justicia en los pleitos de los pueblos de indios en la provincia de Antioquia (Nuevo Reino de Granada), 1720-1780. *Historia Regional*, (50), 1-13. <https://historiaregional.org/ojs/index.php/historiaregional/article/view/803>
- Garrido, M. s. f. *Libres de todos los colores en la sociedad colonial tardía de la Nueva Granada. Reconocimiento e identidades*. Informe de investigación, Colciencias.
- Jiménez Ospina, L. (2023). Rumores de libertad durante la insurrección de los comuneros en la provincia de Antioquia (1781-1782). *Fronteras De La Historia*, 28(2), 173-198. <https://doi.org/10.22380/20274688.2496>
- Luna, Lola G. (1993). *Resguardos coloniales de Santa Marta y Cartagena y resistencia indígena*. Bogotá: Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular.
- Montoya Gómez, M. (2012). La jurisdicción de los jueces pedáneos en la administración de justicia a nivel local en la ciudad de Antioquia, 1750-1809. *Anuario colombiano de historia social y de la cultura*, 39 (2), pp. 19-40. https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/72125?locale-attribute=pt_BR
- Patiño Millán, B. (2011). *Riqueza, pobreza y diferenciación social en la provincia de Antioquia durante el siglo XVIII*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Salazar, W. A. (1994). *Resguardos en Antioquia. Crisis y desintegración, 1780-1850* (Tesis inédita de pregrado en Historia). Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.

- Serulnikov, S. 2006. *Conflictos sociales e insurrección en el mundo colonial andino. El norte de Potosí en el siglo XVIII*. México D.F.: FCE.
- Silva Prada, N. (2007). *La política de una rebelión: los indígenas frente al tumulto de 1692 en la Ciudad de México*. México D.F.: El Colegio de México.
- Van Deusen, N. *Entre lo sagrado y lo mundano: la práctica institucional y cultural del recogimiento en la Lima virreinal*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-IFEA.

Capítulo 4

Los indios devotos del pueblo de Carcasí y la dinámica de traslados durante el siglo XVIII

The Devotees Indians of the Carcasí Pueblo and the Dynamics of relocations during the 18th Century

María del Pilar Monroy Merchán²³¹

Universidad Industrial de Santander

© <https://orcid.org/0000-0003-4801-6725>

✉ mpmonroy@uis.edu.co

Resumen

Este capítulo reconstruye la transición de Carcasí de pueblo de indios a parroquia en el contexto de las reformas borbónicas. A partir del análisis de fuentes primarias del Archivo General de la Nación y el Archivo Histórico Regional de Santander, en especial los libros de cofradías, se destacan las particularidades de esta comunidad, donde desde su fundación convivieron españoles, indígenas y vecinos. Estos grupos participaron de manera conjunta en las cofradías del Santísimo Sacramento y de San Juan de Sahagún. No obstante, como resultado de la disminución

²³¹ Profesora asociada de la Escuela de Historia de la Universidad Industrial de Santander. Integrante del grupo investigación Sagrado & Profano.

Agradezco la ayuda de Samir Pinzón en el proceso de decodificación de algunas de las fuentes que se utilizaron en este capítulo.

Cita este capítulo / Cite this chapter

Monroy Merchán, M. P. (2025). Los indios devotos del pueblo de Carcasí y la dinámica de traslados durante el siglo XVIII. En: Cuevas Arenas, H. (ed. científico). *Entre injurias y devociones: autoridades, cuerpos y voces indígenas en los Andes del Norte en los siglos XVI al XVIII*. (pp. 163-188). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali. <https://doi.org/10.35985/9786287770812-4>

de la población indígena y de las políticas virreinales del regalismo borbónico que impulsó los traslados y la eliminación de los pueblos de indios, la participación indígena en estas corporaciones religiosas fue reduciéndose, mientras que las cofradías empezaron a transformarse debido a las políticas de secularización. Finalmente, la participación indígena se diluye, y las cofradías quedan en manos de vecinos blancos, quienes establecen la parroquia de Carcasí.

Palabras claves: Traslados, cofradías, parroquias, indígenas, vecinos, reformas borbónicas.

Abstract

This chapter reconstructs the transition of Carcasí from an Indian town to a parroquia de libres in the context of the Bourbon reforms. Based on the analysis of primary sources from the General Archive of the Nation and the Regional Historical Archive of Santander, especially the brotherhood books, the particularities of this community are highlighted, where Spaniards, indigenous people and neighbors have coexisted since its founding. These groups participated jointly in the brotherhoods of the Santísimo Sacramento and San Juan de Sahagún. However, as a result of the decrease in the indigenous population and the viceregal policies of Bourbon regalism that promoted the transfers and elimination of Indian towns, indigenous participation in these religious corporations was reduced, while the brotherhoods began to transform. due to secularization policies. Finally, indigenous participation is diluted, and the brotherhoods remain in the hands of white neighbors, who establish the parish of Carcasí.

Keywords: Transfers of pueblos, brotherhoods, free persons' parishes, indigenous people, neighbors, Bourbon reforms

Introducción

La agregación de los pueblos indígenas en el Nuevo Reino de Granada fue resultado de un proceso gradual de relocalización que comenzó en el siglo XVII, y se intensificó durante el siglo XVIII como consecuencia de las

reformas borbónicas, la cuales, tenían la urgente necesidad de recobrar el control político y de aumentar el aprovechamiento económico, ambos muy debilitados en el siglo XVIII como resultado de la Guerra de los Siete Años (1756-1763) que terminó con la toma de Manila y La Habana por parte los ingleses. Las reformas buscaban estabilizar y conservar el dominio y sus posesiones en el Nuevo Mundo a través de medidas de corte administrativo, fiscal, religioso y militar.

Durante el gobierno de Fernando VI (1746-1759), Carlos III (1759-1788) y Carlos IV (1788-1808), la Corona buscó afianzar su poder al interior de los cuerpos corporativos. De acuerdo con Annick Lempérière (2013), los reformadores se apoyaron con pragmatismo en las tradiciones jurídicas de la Corona castellana para reafirmar los “derechos del rey”, sus regalías en el ámbito donde se aplicaban de forma tradicional, y para reforzar la real tutela sobre las corporaciones con el objetivo, generalmente, de mejorar la administración de sus bienes y aumentar su “utilidad” (p. 165). Las reformas se expresaron en primer lugar en las corporaciones religiosas, intentando introducir el regalismo al clero regular, y ordenando la secularización de todas las doctrinas y curatos mediante su reorganización en el plano económico, el trabajo pastoral, y en la orientación educativa. Si bien las órdenes religiosas, se habían caracterizado por haber sido la cara más visible de la Corona en las regiones más distantes de su control. “Con el nuevo énfasis se buscaba fortalecer al extremo el Estado central por encima de cualquier poder regional o supra-regional” (Plata, 2020, p. 119).

Sin embargo, contrario a lo que se piensa las reformas borbónicas no significaron cambios permanentes, “o, mejor dicho, que el modo de gobierno corporativo no es reformable en ausencia de una transformación de la institución monárquica, y viceversa” (Lempérière, 2013, p.156). Es decir, aunque se experimentaron cambios en las sociedades del antiguo régimen, el peso de la tradición continuó y se mantuvo vigente. En las cofradías, por ejemplo, a pesar de que fueron intervenidas por el Estado borbón, la base corporativa, electivo y festiva perduró. Esto fue así, dada la fuerte integración entre la población y la religión católica, convirtiéndose en un binomio. Las cofradías fueron el centro de la sociabilidad en los pueblos de indios, villas y ciudades, y proveían de bienestar social y espiritual a indios, españoles y mestizos, por lo que las

reformas se centraron en eliminar los privilegios de los cuerpos políticos y en fortalecer la autoridad de la Corona; pero esto no significó una transformación a ultranza al interior de las corporaciones.

No obstante, para el caso que nos ocupa, los pueblos de indios del nororiente de la Nueva Granada, las reformas borbónicas terminaron por golpear la organización social que este grupo social logró estructurar después de las primeras etapas de dominio hispánico al interior de las cofradías. Este capítulo expone cómo las dinámicas de traslado de los pueblos de indios en la provincia de Pamplona, en particular, en el pueblo de indios de Carcasí, y el despojo a los indígenas de tierras y cofradías durante el siglo XVIII. Pese a ello, la corporación se conservó y su tenencia y administración fue adjudicada a vecinos, blancos y mestizos que vivían en las inmediaciones de los pueblos de indios, convirtiéndose en los agraciados del regalismo borbón.

La expansión agrícola y comercial

Ante la necesidad de estimular el crecimiento económico, el Estado colonial español se orientó a incentivar el establecimiento de haciendas y estancias mediante el desarrollo de la agricultura. La idea entonces era promover una privatización e individualidad de la tierra, lo cual, desde luego, iba en contra del espíritu colectivo del resguardo, pero armonizaba perfectamente con la meta de obtener máximos márgenes de producción (Pita, 2022, p. 238).

La provincia de Pamplona se había caracterizado por participar en la economía minera durante el siglo XVI, al enviar a indígenas a las minas, a pesar de la promulgación de las Leyes Nuevas de 1542. Los encomenderos argumentaban que en aquellas tierras era inevitable utilizar indios en las labores mineras, y que los negros eran muy costosos. (...) De cumplirse al pie de la letra las Leyes Nuevas, lo único que se lograría sería despoblar aquellas tierras porque sin el oro de las minas los españoles no tendrían ningún atractivo para permanecer en ellas (Gamboa, 1998, p. 174). Consolidándose de esta forma, los Reales de minas de Vetas, la Montuosa y Río de Oro. Sin embargo, el agotamiento de vetas auríferas superficiales y la disminución de mano de obra

indígena debido a las duras condiciones de trabajo y las epidemias, determinó la crisis de la minería de oro, que se prolongó a lo largo de todo el siglo XVII (Gamboa, 1998, p. 177).

La congregación y reducción de pueblos de indios para ser utilizados en el concierto agrario a través del sistema de encomienda fue el común denominador de la provincia de Pamplona durante el siglo XVII. Sin embargo, los indígenas seguían siendo trasladados a las minas. Según Germán Colmenares en 1650 quedaban cerca de 5000 nativos de unos 32000 estimados en el siglo XVI (Colmenares, 2016, p. 73). Bajo este panorama, las parroquias fueron en aumento a lo largo del siglo XVII, así lo demuestran los patrones de población que sobrevivieron, en los que se refleja el crecimiento de la población mestiza y la disminución de la población nativa. Cabe recordar que buena parte de la población indígena se invisibilizó al establecerse en las haciendas y alejarse de sus comunidades originarias, pasando a formar parte del naciente campesinado (Ariza, 2021, p. 12).

De acuerdo con Amado Guerrero (2016), en el siglo XVIII la provincia experimentó una transformación productiva basada fundamentalmente en el cultivo del cacao, sumado a la variedad altitudinal que generó una producción diversa y el desarrollo de un circuito interno de intercambios comerciales a nivel local y regional. Este autor identifica tres grandes subdivisiones en la provincia de Pamplona: la del norte de la provincia, en el valle de Cúcuta, dedicada a las actividades agroganaderas con tendencia hacia el monocultivo; la del centro de la provincia, orientada a la agrominería y finalmente las tierras del sur de la provincia, dedicadas fundamentalmente a la actividad agrícola, sobre todo de productos como el trigo, cuyas harinas sustentaron el comercio a grandes distancias para los mercados de la Costa: Mompox, Cartagena, Santa Marta, y aún para Maracaibo (p. 50).

Según Guerrero “la reorientación de la economía hacia el sector agropecuario, que se presentó en la provincia luego de la crisis del sector minero en la cuarta década del siglo XVIII, posibilitó que buena parte de la mano de obra indígena fuera dedicada a estas labores” (2016, p. 14). Así las cosas, el paisaje agrario comenzó a llenarse de unidades productivas, conocidas como haciendas, que involucraban significativos volúmenes

de capital, mano de obra esclava y numerosas “arboledas” de cacao (Guerrero, 2016, p. 14) lo que condujo al ascenso de comerciantes en la vida sociopolítica pamplonesa a lo largo del siglo XVIII (Díaz, 2012, p. 179).

El cacao era exportado hacia Europa y las otras colonias americanas por la vía del Lago de Maracaibo y muchas personas empezaron a formar haciendas cacaoteras cercanas a los ríos para el transporte del producto (Gamboa, 2009). De muchas partes del Nuevo Reino de Granada y de las provincias de la Capitanía General de Venezuela llegaron campesinos blancos y mestizos que se fueron instalando en el área rural, lo cual se tradujo en un incremento significativo de la población (Guerrero, 2016, p. 22). El establecimiento de un circuito comercial basado en la producción y comercialización de cacao, como también de trigo, maíz, cebada, caña, carnes y cueros en la zona de influencia de Pamplona, dio lugar a la compra, venta y remate de tierras de resguardo, suprimiéndose 9 de los 12 pueblos de indios conformados en el siglo XVII.

El aumento de población vecina en las inmediaciones de los resguardos, y el arriendo de tierras determinaron su expulsión y desprotección “la desintegración de las comunidades indígenas continuó y los propietarios privados siguieron drenando la fuerza laboral indígena hacia sus haciendas y estancias, y apoyaron, junto con el cura doctrinero y el corregidor de indios, un rápido proceso de mestización que terminó por transformar la estructura familiar y las relaciones socioeconómicas y jurídico-políticas de la región” (Guerrero, 2026, p. 53). Así en la segunda mitad del siglo XVIII muchos de los pueblos de indios fueron abolidos y transformados en parroquias.

De indios establecidos a indios desterrados

En la provincia de Pamplona se llevó a cabo la reducción y agregación de indios en pueblos durante el siglo XVII a partir de las visitas de Juan de Villabona Zubiaurre realizada entre 1622 y 1623, así como las visitas efectuadas por Diego Carrasquilla Maldonado en 1641 y la visita de Diego Baños y Sotomayor en 1657. Las visitas tenían como objetivo organizar el poblamiento de las tierras recién conquistadas, repartir a los indígenas a través del sistema de encomienda, garantizando que tuvieran acceso

a tierras y a la doctrina cristiana, y, por supuesto, asegurar que dicho sistema garantizara el pago del tributo. De ahí la importancia de levantar censos o padrones de indígenas. Asimismo, estas visitas buscaban indagar sobre las condiciones de los indígenas mediante interrogatorios, con el fin de velar por el cumplimiento de las Leyes de 1542.

Las agregaciones de los indios en los pueblos, tenía como fin incorporarlos al orden colonial y “simplificar la heterogeneidad indígena, reduciéndola a un patrón común, dentro del cual se suprimían las variaciones entre comunidades, entre idiomas, al igual que entre asentamientos” (Herrera, 2002, p. 83).

Reducir a los indígenas en pueblos implicó en un primer momento la disgregación de sus asentamientos originales hacia asentamientos nucleados y poblados, con el fin de facilitar la disponibilidad de mano de obra para el trabajo en las minas y en las labores agrícolas de los encomenderos. En las visitas se establecía las inspecciones oculares, o “vista de ojos”, en las cuales se reconocía e identificaba las tierras de resguardo que disponían los indígenas con sus respectivos linderos. Estos debían de contar con leña, agua, y espacio suficiente para cultivos y cría de ganados. De acuerdo con German Colmenares (1999) el poblamiento ordenado y el desplazamiento de los indios que traía consigo podían beneficiar a alguno de los encomenderos y seguramente a aquéllos cuya encomienda era elegida para la población. Además, el visitador podía contar con el apoyo del sector no encomendero puesto que las nuevas poblaciones significaban también una redistribución de los recursos de mano que obra que se sustraían así del monopolio de los encomenderos (p. 57).

Los primeros traslados efectuados en el siglo XVII para ser concentrados en los pueblos de indios se incluyó una disposición por la cual se amparaba a los indios desplazados en la posesión de sus tierras y de sus sitios antiguos. La eficacia del amparo dependía, como es natural, de la contigüidad de los resguardos pues en este caso el desplazamiento no significaba para los indios quedar separados de sus tierras. En el caso contrario, podían temer, con razón, que se verían sustituidos por propietarios españoles, prontos a denunciar como vacantes las tierras que no estaban ocupadas por los indios (Colmenares, 1999, p. 58).

En el caso del pueblo de indios de Carcasí, encomendado a Esteban Lorenzo de Rojas Camacho y ubicado al suroccidente de Pamplona, a 2080 m. s. n. m, se construyó en el año 1600 la primera capilla doctrinera, dedicada a San Juan de Sahagún²³². A partir de la edificación de esta capilla, se dio inicio al proceso de asentamiento de los indígenas en una estancia de tierra donada a siete indios tunebos por el encomendero Esteban Lorenzo de Rojas Camacho (Gutiérrez y Martínez, 1996).

Con el asentamiento de indios Tunebos comenzó un poblamiento diverso compuesto también por indios Chitareros. En las tierras donadas por Esteban Lorenzo de Rojas Camacho. La estancia de tierra, según lo plantea Jairo Gutiérrez y Armando Martínez se fue poblando paulatinamente no solamente de diversos pueblos de indios, sino de colonos blancos y mestizos que también ocuparon gran parte de las tierras donadas por Rojas. En 1621 el arzobispo Fernando Arias de Ugarte autorizó, en el pueblo de Carcasí, la “agregación a la doctrina de Carcasí, la cual puso al cuidado del cura de Cerinza, quitándosela al de Guaravitebas que hasta entonces la había administrado” (Gutiérrez y Martínez, 1996).

Para erigir los pueblos de Guaca, Servitá y Carcasí los indios fueron congregados en las tierras frías del sur de la provincia, con la función esencial de abastecer los distritos mineros, tanto del Río de Oro como de las Vetas de Páramo, y asegurar el tránsito que por este sector conducía a las ciudades de Tunja y Santafé. En esta subregión se producía buena parte del trigo, maíz, papas, legumbres y ganado que luego eran comercializados en los centros mineros, en la ciudad de Pamplona y llevados hasta Ocaña y los mercados de la costa Atlántica (Guerrero, 2016, p. 31)

Después de la autorización de Arias de Ugarte para que el pueblo de Carcasí fuera agregado a la doctrina, el oidor y visitador Juan de Villabona Zubiaurre, ordenó en 1623 el primer traslado de los indios de Carcasí a Servitá. Desde 1600 hasta 1623 ya se habían logrado asentar aproximadamente 14 familias en los terrenos que ahora les sustraían. El contacto frecuente con los españoles y el consecuente traslado de los indios de Carcasí provocó una disminución progresiva de la población

²³² Según la Real Academia de Historia (s.f.) , San Juan de Sahagún fue un apóstol nacido en Salamanca. Sahagún (León), entre 1429-1431, fraile Agustino (OSA), taumaturgo, predicador general y santo.

indígena, mientras que los colonos blancos y mestizos aumentaron su presencia en el pueblo.

Tras la decisión del oidor Juan de Villabona Zubiaurre, el arzobispo de Santafé, Bernardino de Almansa, en su visita efectuada en 1633, determinó el traslado de los indígenas junto con el encomendero, subrayando el supuesto abandono espiritual de los habitantes. Además, decidió elevar la iglesia de Carcasí al rango de parroquia “erigió por parroquia la iglesia de Carcasí debiendo el santísimo residir un año en el lugar y el cura decir dos misas cada domingo y fiestas de guarda. Así nació, con sede en la vieja capilla doctrinera, la parroquia de San Juan de Sahagún de Carcasí” (Gutiérrez y Martínez, 1996).

La disminución de tributarios sirvió de argumento desde el siglo XVI para diferentes acciones de las autoridades: el recorte de sus tierras, la reunión o agregación de varios pueblos en una misma área de resguardo o la ejecución de nuevas concentraciones de pueblos de indios sacados de sus sitios originales (Bonnett, 2001, p. 10). Por lo cual, como indica Roger Pita (2022):

La cédula real del 20 de diciembre de 1707 estipuló que, cuando en un resguardo quedaban menos de 25 tributarios, había que agregarlos al pueblo más cómodo e inmediato. Esto con la finalidad de que cada doctrina pudiera satisfacer el estipendio del cura y la Real Hacienda no se viera precisada a correr con ese gasto (p. 237).

En 1770-1771 se realizó el segundo traslado de tierras de los habitantes del pueblo de Carcasí a Servitá (como se hizo en el primer traslado). Esta vez estando a cargo de la encomienda José Lorenzo de Camacho, tras este traslado el pueblo quedó de nuevo sin mucha población (Gutiérrez y Martínez, 1996). Este traslado marcó un punto inflexión para los indígenas de Carcasí. En siete de marzo de 1772 el abogado de la Real Audiencia Don Manuel de Guzmán decreta como parroquia el pueblo de indios de Carcasí

[...] hallábamos que debíamos exigir y desde luego exigimos en [Parroquia] en título Del glorioso San Juan de Sahagun el sitio nombrado Carcasí y que servía al Pueblo a los Yndios [que] por superior Decreto De nueve de marzo del año inmediato pasado fueron trasladados al de Servita conforme a los sagrados canones, concilio Tridentino y sus expocitores los eminentísimos

cardenales y Doctores [que] han tratado sobre este punto y en virtud de lo mandado por su magestad en su real rescripto despachado a dos de Marzo del año de mil setecientos sesenta y uno encima concequencia y de la obligacion a que s han superado los vesinos y respecto auq en dho se halla fabricada competente Yglecia y ornamentada con desentes vestyuarios, y alajas concernientes para la Celebracion del Santo Sacrificio esta misa y administracion de sacramentos [...].²³³

Conforme los indios se hicieron menos y los vecinos más, se estipula la creación de parroquia en el pueblo de indios de Carcasí. La cual, como se puede ver en la diligencia, cuenta con iglesia ornamentada para la celebración de la misa al igual que una casa para el cura, con obligación de repararla y mejorarla para brindar los auxilios temporales y espirituales. Pero la creación de parroquia no solo incluía el centro poblado, los resguardos también quedaron agregados a ella.²³⁴ Esto condujo “a una cerrada lucha jurídica, para defender sus tierras, esta vez se centraron en demostrar que sus tierras no eran de procedencia realenga, sino que habían sido donadas por su encomendero y capitán Esteban Lorenzo de Rojas” (Guerrero, 2016, p. 70); pues “muchas familias que an querido asentarse no lo han certificado por ser las tierras [presentes] al resguardo”.²³⁵

Por consiguiente, la dinámica de traslados de los indios en la Provincia de Pamplona estuvo marcada por la política de agregación que trajo consigo la heterogeneidad de la población asentada en los pueblos de indios como resultado de la disminución de tributarios. Las agregaciones de un pueblo a otro permitía la disponibilidad de tierra, por parte de vecinos que se encontraban asentados en las inmediaciones de los resguardos. Los indígenas debían establecerse de manera definitiva en otro poblado al cual habían sido incorporados. Por tal motivo debían asistir a los servicios religiosos que se oficiaban en la iglesia del pueblo al que habían sido agregados, lo que los colocaba en una relación de dependencia y subordinación frente a ese asentamiento (Herrera, 2002, p. 92- 93).

²³³ AGN (Archivo General de la Nación – Colombia, Bogotá), Colonia, Poblaciones, leg, 46, doc. 16, f. 9.

²³⁴ AGN, Colonia, Poblaciones, leg, 46, doc. 16, f.14

²³⁵ AGN, Colonia, Poblaciones, leg, 46, doc. 16, f.14.

Es en 1778 cuando se impulsa la agregación y el tercer traslado de indígenas tras la visita de Francisco Antonio Moreno y Escandón. “Para él era claro que la extensión de tierras inutilizables por los indios debía reservarse para la gran masa de vecinos ávidos de ellas, por cuanto estos se perfilaban como agentes generadores de mayor progreso económico y productividad” (Pita, 2022, p. 245). En Carcasí la población indígena estaba conformada de la siguiente forma:

Tabla 1. Lista y numeración de los indios del pueblo de Carcasí

Tributarios	Número
1. Don José Susa de 21 años	0
1. Juan Cacota de 26 años	0
1. Patricio Cacota de 29 años	0
1. Leandro Goamocha de 28 años, su mujer Salvadora, su hija Josefa	2
1. Antonio Ubaté de 36 años	0
1. Pedro Cucano de 40 años	0
1. Juan Susa de 39 años	0
1. Marcelo Cruz de 26 años	0
1. Pedro Carrillo de 20 años	0
Total tributarios	9
Reservados y chusma	
Don Luis Susa de 67 años	1
Don Roque Susa de 58 años, su mujer María Cruz	2
Jacinto Zipaquirá de 63 años, su mujer Polonia, sus hijos María Dolores, Magdalena, María Josefa y Juan Pablo de 3 años	6
Dominga Chapeta, sus hijos Petronila Basilia y María del Carmen	3
Juan Carrillo, su mujer Lorenza, sus hijos María del Carmen y Nicolás	4
Mateo, carpintero, reservado por inhábil	1
Julián Cruz de 4 años, su hermano Manuel, bobo	2
Damiana Cruz, sus hijas Juana y Gregoria	3
María, carpintero, María Columba, sus hijos Juan José de 15 años, Joaquín de 13 años, Joaquín de 11, Julián de 7 años, Rudecindo de 4 años	7

Tributarios	Número
Reservados y chusma	
Ambrosia y Juana Tibasosa	2
Doña Marta Susa, Petrona Carrillo, sus hijos, Juan, bobo	3
Gertrudis Carrillo, doña Salvadora Cucano, Jacinta Santafé	3
Tomasa Cruz y su hija Jacinta	2
Juan Guamocha y Remigio Tibasosa reservada por inhábiles	2
Total reservados y chusma	43
Total población de indígenas	52

Fuente: AGN, Colonia. “Diligencias de visitas a pueblos en jurisdicción de Vélez” AGN, visitas Santander leg. 62, doc.3, f. 906.

Asimismo, se registraban indígenas ausentes como Juan Rumualdo de 24 años, Tomás Cámara de 23 años, Pedro Nolasco de 22 años y Jacinto Tibasosa de 42 años.²³⁶ De conformidad con el número de población indígena, el 7 de agosto de 1778 se instó el traslado del pueblo de indios de Carcasí a Tequia. Así lo describe el escribano público José Prudencio Camacho:

[...] habiendo llegado en consorcio de don Francisco Javier Caro ingeniero de ella a efecto de dar cumplimiento a la antecedente comisión que aceptó y juró en debida forma y no encontrando en dicho pueblo a otros indios que, a Patricio Cacota, alcalde y a Juan Cacota, sacristán, a quienes recibí juramento que hicieron conforme a derecho por Dios Nuestro Señor y una señal de cruz bajo del cual ofrecieron decir verdad en lo que supieren y les fuere preguntado y siéndolo al tenor del interrogatorio, dijeron que no hay indios de otros pueblos y que en este solo existen los pocos que constan de la numeración que se ha practicado en que se expresan los ausentes y que pagan la tasa de siete pesos, cuatro reales en dinero o frutos como pueden de lo poco que cultivan en las tierras de sus resguardos, las que conservan según los linderos, aunque se disfrutan por varios vecinos que viven en ellos y que son instruidos en la doctrina cristiana y no se les cobran derechos por la administración de sacramentos ni se les causa extorsión en el cobro

²³⁶ AGN, Colonia. Diligencias de visitas a pueblos en jurisdicción de vélez-visitas-sant:sc.62,3, f. 906.

de tributo, diezmo y primicia, aunque el cura les ocupa en mandados, sin pagarles y se le da una soltera para el servicio de cocina y no tienen bienes de comunidad [...] respondieron que estaban prontos y desde luego se trasladarían gustosos al pueblo de Tequia que pedían y elegían para el efecto por su cercanía y buen temperamento, concediéndose relevación de dos tercios de tributo [...].²³⁷

Patricio Cacota alcalde pedáneo del pueblo y el sacristán aceptaron con cierto reparo el traslado de 52 indígenas a Tequia, entre tanto permanecían en Carcasí 208 vecinos, 14 cabezas de familia, que correspondía a un total de 1011 almas.²³⁸ La presión ejercida por los vecinos sobre la población indígena era evidente, superándola en un 95.11%. En este traslado, los indígenas solicitaban la “relevación de dos tercios de tributo y sobre todo llevar consigo la imagen de señor Juan de Sahagún que les pertenece” Con dichas peticiones, el gobernador Roque Susa se resignaba a aceptar el destierro de su gente.

En Tequia fueron agregados indígenas de distintos pueblos como de Servitá, Guaca y Suratá. Tequia era presentado como uno lugar en que se podía disfrutar de “un temperamento benigno y más apacible, goza también de abundantes fértiles tierras en sus resguardos con un potrero separado para cría de ganados que se extiende una lengua hacia Capitanejo y tierra aparente señalada en la última visita del siglo pasado para labor de comunidad en que pueden cómodamente trabajar y mantenerse sobre cuatrocientos indios tributarios [...]”.²³⁹ Unos años después el agente protector Don Francisco Javier de Vergara declaró “los indios del pueblo de Carcasí han ocurrido a la protectoria general, representando que estando en su pueblo fueron trasladados al de Tequia en donde la mayor parte murió y los demás perecieron de resultas de la fuerza del temperamento de aquel país [...]”.²⁴⁰

²³⁷ “Diligencias de visitas a pueblos en jurisdicción de Vélez”, AGN, Colonia, Visitas Santander, leg. 62, doc. 3, f. 908.

²³⁸ “Diligencias de visitas a pueblos en jurisdicción de Vélez”, AGN, Colonia, Visitas Santander, leg. 62, leg. 3f. 308v.

²³⁹ “Diligencias de visitas a pueblos en jurisdicción de Vélez”, AGN, Colonia, Visitas Santander, leg. 62, leg. 3 f. 934.

²⁴⁰ AGN, Colonia, Resguardos, leg. 53, doc. 3, f. 351.

El descenso de la población india, sumado al arriendo y ocupación de tierras por parte de los vecinos, la consolidación de redes clientelares que apoyaban los requerimientos de los traslados, y una política virreinal que los auspiciaba contribuyó al destierro de los indígenas del pueblo en el que habían habitado durante aproximadamente 150 años. Sin embargo, no debe olvidarse que indígenas y vecinos habían convivido en el pueblo, estos últimos, en calidad de arrendatarios de las tierras de resguardo, y participaban junto con los indígenas en el mismo espacio de culto. Veamos a continuación una de las formas en que indígenas y españoles estaban integrados en el pueblo de Carcasí antes del desarrollo de los traslados.

Las cofradías un espacio de integración

Las corporaciones vinculaban directamente a los indígenas con la monarquía hispánica, las cofradías, por ejemplo, implicaban una serie de responsabilidades, pero al mismo tiempo les ofrecía beneficios tanto en vida como tras la muerte. Constituyéndose a través de ellas una sociedad pactista entre el rey y sus súbditos. Además:

Los pueblos de indios y sus cofradías eran cuerpos que formaban parte de una sociedad pluralista regida por un sistema de jurisdicciones especiales para cada grupo, acentuadamente jerárquica y paternalista, y que los pueblos de indios fueron incorporados en calidad de conquistados (Martínez Baracs, 2010, p.30).

En este sentido, es preciso subrayar que los pueblos de indios no estaban conformados por población uniforme, al contrario, como se ve en el caso de Carcasí, desde el momento de su fundación convivían diversos pueblos indígenas, y habitaban españoles y mestizos. Como sostiene Igor Goicovic y Andrea Armijo “los pueblos de indios no fueron territorios homogéneos ni cerrados, más bien, fueron espacios dinámicos y abiertos en los cuales el mestizaje operó como un mecanismo que rearticuló y reformuló las identidades colectivas” (2020, p. 32). Pero es en la construcción de cuerpos corporativos donde la identidad cobraba sentido. El cabildo indio, el hospital, igualmente administrado por indios, las cofradías de los pueblos, que contaban con sus propios bienes,

organizaban grandes fiestas que reforzaban su sentido de pertenencia al pueblo y proveían de seguridad social en el sentido más amplio de la palabra (Martínez Baracs, 2010, p. 29).

Los indios de Carcasí participaron de manera sostenida en las cofradías del pueblo, como la cofradía de las Benditas Almas del Purgatorio fundada en 1683, la principal misión de esta cofradía era participar en los “sufragios de los difuntos”. El Concilio de Trento les otorgó un papel preponderante a las ánimas del purgatorio, concebido como lugar de castigo temporal cuya existencia negara el protestantismo (Lugo Olín, 2009, p. 249). Las distintas prácticas devocionales aseguraban la salvación de las almas, estas consistían en una serie de obras como misas, ayunos y limosnas, entre otras que los fieles vivos podían ofrecer para abreviar la estancia de sus amados difuntos en aquel lugar transitorio de tormento, o bien, aplicarlas en beneficio propio a fin de evitar, tras la muerte, el paso por el purgatorio (Lugo Olín, 2009, p. 250).

Las Constituciones de la cofradía de la Benditas Almas del Purgatorio de Carcasí establecía la recolección de limosnas para dedicar una misa a las ánimas del purgatorio, “quantos congregados todos los hermanos de esta Santa cofradía en forma de cabildo, Han de elegir por Mayordomas [...] y de santa consciencia y cristiandad para que cada semana recoja la limosna assi en la vecindad del valle, para (que) se le diga a las animas Benditas una misa el lunes cada mes”.²⁴¹ y se esperaba de los cofrades “mucha puntualidad que de esa suerte esta la cofradía y no a menos”. La cofradía estaba conformada por mayordomos, alférez, prioste y un tesorero, también participaban mujeres en calidad de mayordomas quienes debían contribuir con media libra de cera.

La cofradía dedicada a las ánimas del purgatorio velaba por el alma de los difuntos, el sexto apartado de las Constituciones reglamentaba lo siguiente:

[...] luego que tenga noticia el Prioste y Mayordomo (que) avia muerto algún hermano recoja la limosna entre todos los Hermanos para (que)

²⁴¹ AHRS (Archivo Histórico Regional de Santander, Bucaramanga), Parroquias Arquidiócesis de Pamplona. Parroquia San Juan de Sahagún, microfilm 1667414, f.39.

se le diga una (missa) con un responso cantado y con la obligacion de encenderle la sepolbera si fuere el difunto ausente y se muriera en el pueblo las velas que la cofradia tubiere le assistan todas encendidas en las obsequias (que) se le hicieron [...].²⁴²

Esta corporación se encargaba de velar por el alma del difunto, aun en su ausencia, y de atender al cofrade fallecido mediante el encendido de velas, cánticos y la celebración de una misa. De esta manera, se establecía una serie de ritos en torno a la muerte, en el que participaban tanto indígenas como vecinos. A través de este tipo de cuerpos se integraba a los indios a nuevas formas de sociabilidad, pero también se les instruía sobre las acciones que como miembros de una corporación debían hacer cuando acaecía la muerte. Al final de la vida, todos tenían la certeza de ser asistidos y de que su alma encontraría reposo, evitando su entrada al purgatorio. Además, cada mes se ofrecía misa por todos los hermanos vivos y difuntos, y se disponía de “sirios, dos velas de sera; y quatro en la tumba y dos en el altar [...] y el día después de la fiesta principal de las animas se ha de cantar una missa por los (hermanos) difuntos dándole al (padre) dosse (reales) de limosna y se ha de encender la tumba a modo de labor el año con su ofrenda”.²⁴³

Desde 1685 hasta 1712, tanto indígenas como españoles participaron de manera conjunta y periódica en el sistema de cargos. Por ejemplo, en la elección para el año de 1692 se puede observar la constitución del sistema de cargos el cual era diferenciado:

Eleccion de españoles y (Naturales) para el Año de 92= El Veinte y cinco de Noviembre de mil seiscientos y noventa y uno después de aver celebrado el aniversario de las Benditas Animas del Purgatorio como es costumbre todos los hermanos de dicha cofradía en forma de cabildo en presencia del (Padre) cura y capellan eligieron por Alferes para el año venidero de Noventa y Dos A Andres de Tarasuna y Joseph duarte y mayordomas a (Francisca) Rodrigues y Jacienta Berdugo= Aparte y Los Naturales alferes sevastian Cavida y sidro ubade y mayordomas Augustina tunja y marceliana y por

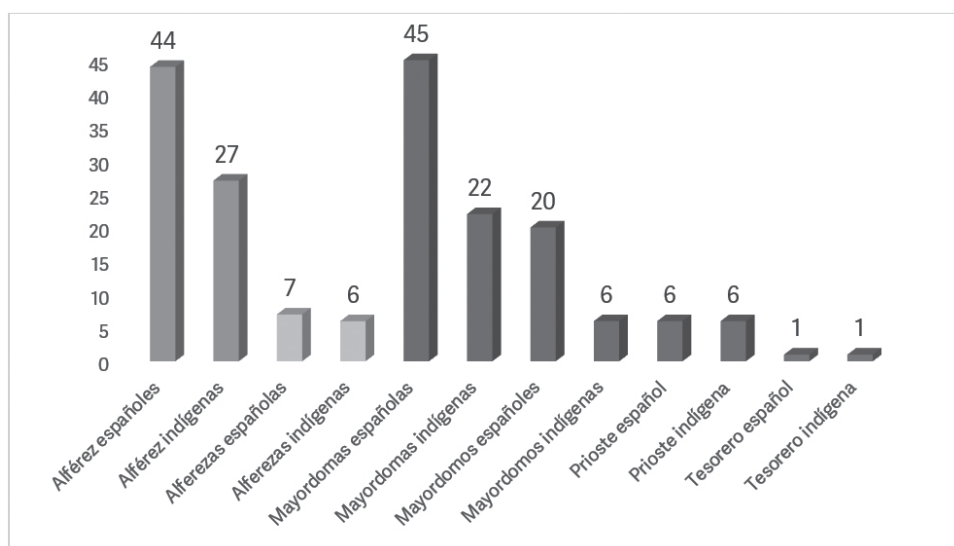
²⁴² AHRS, Parroquias Arquidiócesis de Pamplona, Parroquia San Juan de Sahagún, microfilm 1667414, f. 40.

²⁴³ AHRS, Parroquias Arquidiócesis de Pamplona, Parroquia San Juan de Sahagún, microfilm 1667414, f. 40

Mayordomo relecto de parte de los españoles Antonio cavallero y de los (Naturales) a don Antonio y se cerraron las (elecciones) Cuentas.²⁴⁴

En esta elección estaban presentes tanto españoles como indígenas, acto al que también acudían el cura y el capellán. En la reunión se elegían mayordomos y alférez, los primeros se encargaban de organizar y si fuera necesario costear la fiesta de la advocación religiosa, así como recolectar las limosnas de la cofradía; mientras que el alférez comandaba la fiesta. Algunas veces los mayordomos eran reelegidos por los cofrades, en este caso Antonio Cavallero fue reelegido como mayordomo de los españoles y Don Antonio como mayordomo de los naturales. La composición de la cofradía de las Benditas Almas del Purgatorio estaba integrada por cuatro tipos de cargos como: mayordomos, alférez, priostes y tesorero. En el siguiente gráfico se puede apreciar la diferencia de los cargos entre indígenas y españoles, así como su diferencia por género.

Gráfico 1. Composición de la cofradía de las Benditas Almas del Purgatorio

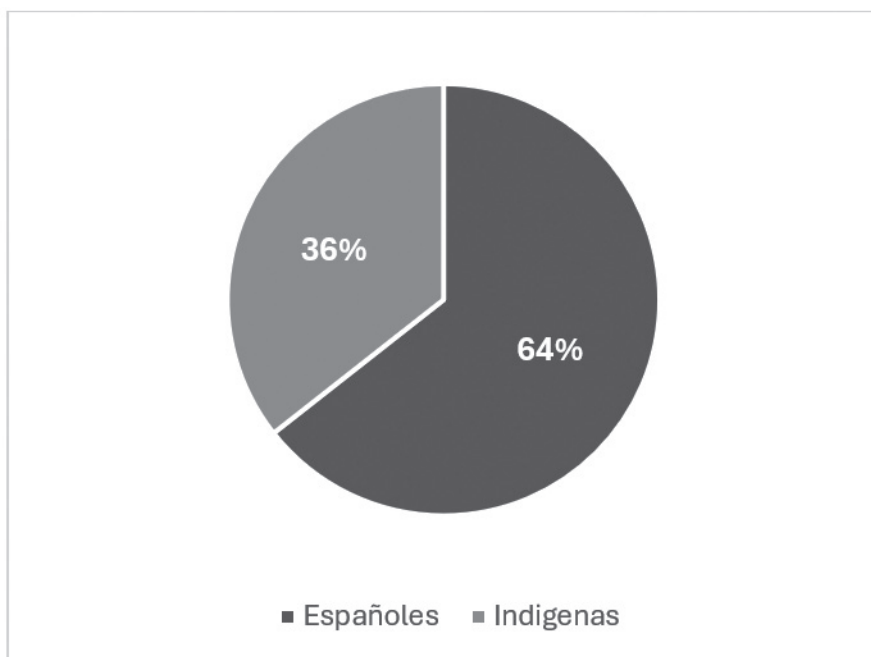


Fuente: elaboración propia. AHRs. Parroquias Arquidiócesis de Pamplona. Parroquia San Juan de Sahagún, microfilm 1667414.

²⁴⁴ AHRs, Parroquias Arquidiócesis de Pamplona, Parroquia San Juan de Sahagún, microfilm 1667414, f.12.

Los españoles tuvieron un rol protagónico en la corporación con una participación de un 64%, mientras que los indígenas participaron con un 36%, como se puede ver en el gráfico 2.

Gráfico 2. Participación de españoles e indígenas en la cofradía de las Benditas Almas del Purgatorio



Fuente: elaboración propia. AHRs. Parroquias Arquidiócesis de Pamplona. Parroquia San Juan de Sahagún, microfilm 1667414.

Así, hasta la primera década del siglo XVIII la participación de los españoles superaba a la de los indígenas en aproximadamente un 77.78%. No obstante, en la segunda mitad desaparece la distinción entre españoles e indígenas, y simplemente se presenta en la corporación religiosa dedicada al patrono titular del pueblo San Juan de Sahagún como “hermanos de cofradía”.

En efecto, en 1777 se registra en el libro de cofradías “no havia casicas alguno solo unas minorías conexas a los vexinos” (AHRs. Parroquias

Arquidiócesis de Pamplona. Parroquia San Juan de Sahagún, microfilm 1667414, f. 16). De igual forma, surgen la figura de los vecinos como miembros partícipes de la cofradía, quienes antes no contribuían a la corporación y “ahora pagan con puntualidad”.²⁴⁵ Por lo que a medida que avanzaba el siglo XVIII la participación de los indígenas se reduce, y estos son reemplazados por los vecinos. Además, comienza a hacerse alusión a la parroquia. Es decir, a la comunidad de vecinos articulada en torno al culto cristiano, y donde son los feligreses y el cura los encargados de “fabricar la iglesia” y de dotarla, así como de gestionar todo tipo de diligencias para su establecimiento.

En este día juntos los vecinos y Cura de esta parroquia nuestra. Don Gonzalo Vino celebro la eleccion del Glorioso patrono (San) Juan de Sahagun en la forma siguiente= Cargo Por los 69 pesos y demás que se hizo cargo. El thesorero en el año pasado [...] Por 3 pesos de derechos del cura. Por diez pesos en zebo. Por 9 pesos en zera. Por 9 pesos en polvora Por 2 pesos en Ynciencio [...].²⁴⁶

Igualmente, para la misma época se registra la visita en la que se informa que “los señores visitadores han reducido los derechos del cura” y el ingreso de cera.²⁴⁷ Lo que deja ver el efecto secularizador que abarcaría también las cofradías, donde la austeridad, y la racionalidad en el gasto debía llevarse a cabo. Para el caso que nos ocupa, lo que se evidencia es la constitución de la parroquia y al interior de ella, la continuidad de las cofradías sobre la base de la materialidad que habían logrado erigir indios y mestizos; a la par que se evidencia el compromiso de los vecinos en la construcción de la parroquia de San Juan de Sahagún, quienes apoyaban las mejoras de la iglesia financiado por ejemplo cal, canto, cubierta de teja, trabajo personal, al igual que elementos litúrgicos como el confesionario, imágenes religiosas como la de Santa Bárbara y Santa Teresa, la construcción de escaleras para el

²⁴⁵ AHRS, Parroquias Arquidiócesis de Pamplona, Parroquia San Juan de Sahagún, microfilm 1667414, f. 16.

²⁴⁶ AHRS, Parroquias Arquidiócesis de Pamplona, Parroquia San Juan de Sahagún, microfilm 1667414, f. 23.

²⁴⁷ AHRS, Parroquias Arquidiócesis de Pamplona, Parroquia San Juan de Sahagún, microfilm 1667414, f. 18.

púlpito e instrumentos musicales como un órgano.²⁴⁸ Pues, la iglesia no solo era una construcción costosa, señalados para las personas más o menos importantes, sino también un recinto que requería de múltiples aditamentos, que era necesario sufragar. Y sufragar los ornamentos de la iglesia era un mecanismo muy útil para reforzar el prestigio económico, social y político de los individuos (Herrera, 2002, p. 197-198). Además, para ser reconocida como parroquia, los vecinos debían demostrar que contaban con capacidad económica para mantenerla.

Pero, no se puede considerar que las cofradía fueran prosperas, años después los tesoreros relacionan que “no solo no le queda ni un real a la cofradía sino que antes le sale alcanzando en la caridad”.²⁴⁹ A pesar de ello, en la data que adelanta el tesorero Miguel Hurtado la cofradía registra los elementos indispensables como cera, cebo, incienso, pólvora, el arreglo de un tambor, el órgano a fin de garantizar las misas, los sermones, las fiestas y las procesiones. Es necesario subrayar que quienes firman el libro de cuentas de la cofradía son: el tesorero, los testigos vecinos de dicha parroquia y el cabildo en presencia del alcalde pedáneo. Un dato nada despreciable, pues nos habla de la secularización de la cofradía, la cual comienza a ser regulada y vigilada por parte de la administración civil. Dado que la Corona había decidido limitar las fiestas populares para promover el bienestar y ejercer un mayor control sobre las comunidades de índole local.

Así, las cofradías, entonces, no tendrían más su papel de comunidad moral y se convertirían en objetivos de control social y de devoción contenida, mientras que la caridad tendría que ser racionalizada y canalizada a lo que carecieran de recursos, haciendo a un lado los principios tradicionales de reciprocidad y hermandad (Ayluardo, 2015, p. 215). De tal forma, que es necesario revisar los efectos del regalismo borbón en la creación de nuevas parroquias, al interior de ellas en las cofradías. De acuerdo con Clara García Ayluardo en la Nueva España:

²⁴⁸ AHRS, Parroquias Arquidiócesis de Pamplona, Parroquia San Juan de Sahagún, microfilm 1667414, f. 24. Según Roger Pita (2013) para evitar dichas disputas entre vecinos e indígenas se había dispuesto, como norma general, que aquellos pueblos trasladados tengan como tarea conducir los ornamentos de las iglesias y formaron un inventario (p. 42). En los libros de cofradías se encuentra los bienes que tenían dichas corporaciones.

²⁴⁹ AHRS, Parroquias Arquidiócesis de Pamplona. Parroquia San Juan de Sahagún, microfilm 1667414, f. 26.

La multiplicación de las parroquias debía desembocar en territorios manejables desde el punto de vista administrativo tanto fiscal como espiritualmente. Mientras el clero secular parece haber apoyado la secularización de los curatos, en la Ciudad de México muchos curas se opusieron al proyecto real- episcopal, porque al dividir las parroquias o al crear nuevas, las parroquias disminuirían su tamaño, feligresía e ingresos en detrimento del cura y su grey. La nueva territorización de las unidades eclesiásticas se pensó más bien para fortalecer el gobierno eclesiástico y no tanto para beneficiar a las parroquias ni mucho menos al bajo clero (Zahino Peñafort, 1999, citada en García Aylluardo, 2015, p. 211).

Podemos, por lo tanto, inferir que las cofradías, al convertirse los pueblos en parroquias, experimentan una mayor pobreza. Aspecto que es necesario comprobar y comparar entre distintas cofradías y parroquias. Pues “resultado de la reorganización del territorio y de la política de extinción y agregación de cofradías se quebró el vínculo de vecindad e identidad con algunos santos y se desagregó la pertenencia a las cofradías” (Aylluardo, 2015, p. 211). No obstante, para el caso que nos ocupa los indígenas de Carcasí condicionaron su traslado si les permitían llevar consigo la imagen de San Juan de Sahagún. El santo era un elemento aglutinador de los indígenas, pues alrededor de este habían construido su religiosidad basadas en las devociones cristianas. Por lo que sin pueblo y sin resguardo el vínculo corporativo se mantenía a través de la figura del santo.

A pesar de que los indígenas fueron trasladados, se decidió su retorno a Carcasí incorporándolos a la parroquia bajo la figura de agregados en 1790. La reorganización administrativa eclesiástica era evidente, el alcalde del partido, Don Josef Simón Rodríguez, informaba al Arzobispo y a la Diócesis sobre la agregación de los indios a Carcasí que antes estaban en Servitá, según los vecinos este era su “antiguo pueblo”, pero que “en virtud del despacho del Virrey se le proporcionaron tierras con sus familias, por lo que se hallaba Carcasí sin ser pueblo ni parroquia”.²⁵⁰ Además, el alcalde esgrimía que su cura no era reconocido, dado que el Doctor Don Diego Balcazar permanece como cura de los indios, esto es

²⁵⁰ AGN, Colonia, Poblaciones, legado, Erección en parroquias diferentes poblaciones, doc. 16, f. 8.

cura doctrinero, y no como cura en propiedad, por lo tanto suplicaba que se erigiese la parroquia.²⁵¹

Los vecinos no aceptaron con agrado que los indios fueron agregados a la nueva parroquia: Don Josef Nicolas Cavallero, se oponía a su incorporación ante la superioridad numérica que representaban los vecinos y solicitaba que a los indios se les entregara un terreno en Tequia.²⁵² A juicio de Serge Gruzinski, en estos contextos “la reorganización del territorio parroquial junto con la secularización de las doctrinas tuvo una repercusión devastadora. Más que un reordenamiento administrativo, fue un intento de reubicar las comunidades junto con su espacio sagrado para acabar con el apego a su territorio y con su relación con el clero regular, que había tenido un papel decisivo no sólo en la evangelización sino también en la asimilación de la población indígena a lo largo de los siglos” (Gruzinski, 1985, p. 183).

Consideraciones finales

La parroquialización significó para los indígenas la pérdida del mundo corporativo que habían logrado asimilar y construir junto a las órdenes religiosas. En la nueva reorganización territorial, el orden corporativo pasó a ser administrado por instituciones seculares, es decir, por un cura párroco adscrito a una diócesis o arquidiócesis, donde la comunidad de feligreses impulsaba la construcción del templo, la adquisición de tierras mediante transacciones de compra-venta, y estaban vinculados al cabildo más cercano. En estas circunstancias, los indígenas de Carcasí fueron agregados a la parroquia de blancos y quedaron a merced de los servicios religiosos y civiles. A su vez, debieron enfrentar conflictos con los vecinos por las tierras de resguardo, las cuales habían sido arrendadas por los indígenas con la finalidad de sufragar los tributos desde el siglo XVI.

Las disputas por las tierras de resguardo continuaron en la siguiente centuria a pesar de las recurrentes quejas y reclamos que interpusieron los

²⁵¹ AGN, Colonia, Poblaciones, legado, Erección en parroquias diferentes poblaciones, doc. 16, f. 8.

²⁵² AGN, Colonia, Poblaciones, legado, Erección en parroquias diferentes poblaciones, doc. 16, f. 15.

indígenas. En 1804 Manuel Salvador Castellanos alcalde de la parroquia de Carcasí solicitó a la Real Hacienda la lista de arrendamiento y recaudos efectuados para que se procediera al avalúo y remate de las tierras de resguardo.²⁵³ Al considerar que las tierras de resguardo dependían en principio de la Corona, los vecinos pretendían que la Real Hacienda se las entregaran para ser parte de los solares de la parroquia. No obstante, los indígenas alegaban que dichas tierras fueron donadas por el encomendero Lorenzo Esteban Rojas, y que estaba destinadas a sus cultivos.²⁵⁴ Así mismo, el fiscal protector de los naturales aducía que “los vecinos paguen arriendo de los solares que poseen desde que fueron admitidos a residir en aquel pueblo y no se alcanza a comprender ningún motivo junto que los desobligue de esta contribución cuanto ellos confiesan no ser suyo el suelo que habitan no pudiendo negar que es perteneciente a los naturales[...].”²⁵⁵ Finalmente, un año después, las tierras de resguardo son adjudicadas a los vecinos.

En consecuencia, la sociedad de cuerpos en la que habían participado los indígenas de Carcasí se desdibuja completamente en los primeros años del siglo XIX, y los indios terminan por diluirse en el nuevo ordenamiento territorial que supuso la parroquia, quizás convertidos en jornaleros en las antiguas tierras de resguardo, espectadores de las celebraciones religiosas que se desarrollan en el templo principal, desvinculados de las cofradías, y sin representación jurídica en la nueva administración civil. Frente a estas dinámicas, el mundo asociativo de los indígenas había terminado. No debe olvidarse que tuvieron que sortear traslados, presión por parte de los vecinos que se quedaron con las tierras de resguardo probablemente con la pretensión de incursionar en el cultivo y comercio del cacao, además, de la secularización eclesiástica en el que el clero regular dejó de asistirlos. No en vano, algunos autores consideran el reformismo ilustrado como un “segunda aculturación”, o una “suerte de recolonización”²⁵⁶ todo lo anterior tuvo efecto inmediato sobre la vida de los indios.

²⁵³ AGN, Colonia, Resguardos, leg. 53, doc.3, f. 338.

²⁵⁴ AGN, Colonia, Resguardos, leg. 53, doc. 3, f. 348.

²⁵⁵ AGN, Colonia, Resguardos, leg. 53, leg. 3, f. 350v.

²⁵⁶ Véase el texto de Castro Gutiérrez (1996).

Fuentes consultadas

Fuentes primarias

Archivo General de la Nación (AGN), Bogotá, Colombia. Fondos Visitas, Resguardos, Curas y Obispos, Poblaciones.

Archivo Histórico Regional de Santander (AHRs), Bucaramanga – Santander, Colombia. Parroquias Arquidiócesis de Pamplona. Parroquia San Juan de Sahagún.

Real Academia de Historia – Dbe. (s.f.). San Juan de Sahagún. Recuperado de <https://dbe.rah.es/biografias/15446/san-juan-de-sahagun>

Fuentes secundarias

Ariza, N. (2021). *La visita del oidor, 1657*. Bucaramanga: Universidad Industrial de Santander.

Castro Gutiérrez, F. (1996). *Nueva Ley y Nuevo Rey. Reformas borbónicas y rebelión popular en Nueva España*. Zamora: Colegio de Michoacán y Universidad Nacional Autónoma de México.

Colmenares, G. (1999). *Historia económica y social de Colombia 1537-1719*. Santafé de Bogotá, Colombia: Tercer Mundo Editores.

Colmenares, G. (2016). *Encomienda y población en la provincia de Pamplona (1549-1650)*. Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Díaz Boada, L. (2012). La ruta del cacao: circuito comercial de la elite pamplonesa, Virreinato de Nueva Granada, siglos XVIII-XIX. *Cambios & Permanencias* 3, 166-187.

Gamboa Mendoza, J. (1998). El régimen de la encomienda en una zona minera de la Nueva Granada. Los indios de la provincia de pamplona a finales del siglo XVI (1549-1623). *Fronteras* 3 (3), 155-188. <https://doi.org/10.22380/20274688.744>

- García, Ayluardo, C. (2010). *Las reformas borbónicas, 1750-1808*. México D.F, México: Fondo de Cultura Económica.
- García, Ayluardo, C. (2015). *Desencuentros con la tradición. Los fieles y la desaparición de las cofradías de la Ciudad de México en el siglo XVIII*. México D.F, México: Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Gruzinski, S. (1985). La "segunda aculturación": El estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800). *Estudios de Historia Novohispana*, 8 (008). 175-201. <https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.1985.008.3288>
- Guerrero, A. (2016). "Territorio, economía y sociedad. Desarrollo regional en la Provincia de Pamplona, siglo XVIII". Tesis de doctorado. Andalucía: Universidad Internacional de Andalucía.
- Gutiérrez Ramos, J y Martínez, A. (1996). *La provincia de García Rovira: orígenes de sus poblamientos urbanos*. Bucaramanga: Universidad industrial de Santander. Bucaramanga.
- Herrera Ángel, M. (2002). *Ordenar para controlar: ordenamiento espacial y control político en las llanuras del Caribe y en los Andes centrales neogranadinos, siglo XVIII*. Bogotá, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Academia Colombiana de Historia.
- Lempérière, A. (2013). *Entre Dios y el rey: la república. La ciudad de México de los siglos XVI al XIX*. México D.F, México: Fondo de Cultura Económica.
- Lugo Olín, M. (2009). El purgatorio a través de los 'ejemplos' tridentinos y postridentinos y su difusión en Nueva España. En: Gisela von Wobeser y Enriqueta Vila Vilar (edit) *Muerte y vida en el más allá España y América, siglos XVI-XVIII* (pp. 249-258). México D.F: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Martínez Baracs, R. (2010). Los indios de México en la modernización borbónica. En: Clara García Ayluardo e Ignacio Marván Laborde

- (coords.), *Las reformas borbónicas, 1750-1808*, vol. 1 (pp. 23-82), México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Pita, R (2013). Conflictos en las doctrinas indígenas del Nuevo Reino de Granada, siglos XVII y XVIII. *Cuestiones Teológicas* 40 (93), 17-46.
- Pita, R. (2022). Las agregaciones y extinciones de resguardos indígenas en el nororiente del Nuevo Reino de Granada, siglo XVIII. *Cuadernos dieciochistas* (23), 235-261. DOI: <https://dx.doi.org/10.14201/cuadieci202223235261>
- Plata, W. E. (2020) “Dios está muy alto y el Rey vive muy lejos” O de cómo los dominicos neogranadinos afrontaron las Reformas Borbónicas (1750 – 1800). En: Mejía, P., Danwerth, O., Albani, B. (eds.), *Normatividades e instituciones eclesiásticas en el Nuevo Reino de Granada, siglos XVI–XIX* (pp. 117-152). Frankfurt: Max Planck Institute for European Legal History.

Capítulo 5

Adulterio y violencia conyugal entre indios en el virreinato del Nuevo Reino de Granada: permanencias y tensiones entre lo precolombino y lo hispánico

Adultery and Conjugal Violence Among Indigenous in the Viceroyalty of the Nuevo Reino de Granada. Permanences and Tensions Between the Pre-Columbian and the Hispanic

Mabel Paola López Jerez²⁵⁷

Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá

© <https://orcid.org/0000-0003-0113-0651>

✉ mplopezj@unal.edu.co

²⁵⁷ Profesora asistente del Departamento de Historia de la Universidad Nacional de Colombia-sede Bogotá. Integrante del grupo de investigación Nación, Región y Relaciones Internacionales en el Caribe y América Latina, de la Universidad Nacional de Colombia, sede Caribe. Este capítulo es un resultado de investigación del proyecto Historia, Género y Diversidad Sexual (Hermes 62713), de la Universidad Nacional de Colombia. Recoge adicionalmente algunos fragmentos inéditos de la tesis doctoral Trayectorias de civilización de la violencia conyugal en la Nueva Granada en tiempos de la Ilustración (2018).

Cita este capítulo / Cite this chapter

López Jerez, M. P. (2025). Adulterio y violencia conyugal entre indios en el virreinato del Nuevo Reino de Granada: permanencias y tensiones entre lo precolombino y lo hispánico. En: Cuevas Arenas, H. (ed. científico). *Entre injurias y devociones: autoridades, cuerpos y voces indígenas en los Andes del Norte en los siglos XVI al XVIII*. (pp. 189-213). Cali, Colombia: Editorial Universidad Santiago de Cali. <https://doi.org/10.35985/9786287770812-5>

Resumen

Este capítulo establece un puente entre las prácticas precolombinas de castigo al adulterio y los casos de violencia conyugal por el mismo motivo entre indios en el periodo colonial neogranadino. Para ello se sirve, por un lado, de los análisis que la historiografía clásica ha hecho de las crónicas de indias y, de otro, de expedientes judiciales, en su mayoría abiertos de oficio para proteger a las mujeres. Pese a la dificultad de reconstruir las prácticas a partir de fuentes documentales mediadas por agentes de la Corona desde sus imaginarios patriarcales (cronistas, escribanos y juristas), se identifican marcadas coincidencias en los dos periodos de estudio en cuanto al castigo a las mujeres por sus aparentes desviaciones del deber de fidelidad conyugal. La violencia se sustentó en la creencia de un deber-derecho masculino de castigo a la mujer, instaurado por la cultura hispánica, y en aras de este y de la creencia de que los indios eran “niños espirituales inocentes e ignorantes”, los hombres recibieron un trato diferencial que muchas veces los exculpó en casos por malos tratamientos, sevicias e incluso uxoricidio.

Palabras clave: adulterio, indios, castigo, violencia contra la mujer, matrimonio, infidelidad.

Abstract

This chapter establishes a connection between pre-Columbian practices of punishment for adultery and cases of conjugal violence for the same reason among indigenous in the colonial period of Nuevo Reino de Granada. To this end, she uses, on the one hand, the analyses that classical historiography has made of the chronicles of the Indies and, on the other, of judicial files, most of which were opened ex officio to protect women. Despite the difficulty of reconstructing the practices from documentary sources mediated by agents of the Crown from their patriarchal imaginaries (chroniclers, scribes and jurists), marked coincidences are identified in the two periods of study in terms of the punishment of women for their apparent deviations from the duty of conjugal fidelity. The violence was based on the belief in a male duty-right to punish women, established by the Hispanic culture, and for the sake of this and the belief that the indigenous were “innocent and ignorant spiritual

children”, the men received a differential treatment that often exonerated them in cases of bad treatment, brutality and even uxoricide.

Keywords: adultery, indigenous, punishment, violence against women, marriage, infidelity.

Introducción

Reconstruir la historia de las sanciones al adulterio en el periodo precolombino supone una inmensa dificultad para las y los científicos sociales de nuestro país. En el territorio de lo que hoy es Colombia no contamos con las voces de los individuos de la época dado que nuestras comunidades, a diferencia de las de Mesoamérica, no dejaron registros ideográficos o alfabéticos tan desarrollados como los códices. La alternativa que plantearon científicas sociales como Virginia Gutiérrez de Pineda en la década de 1960, y que sigue siendo empleada en el siglo XXI para analizar el tema, fue apelar a los relatos mediados por los cronistas de Indias en tiempos de la irrupción castellana al territorio americano.

No obstante, esa herramienta debe ser tomada con cautela (Gutiérrez de Pineda, 2000, pp. XIV-XVIII), pues, como lo demostró en 2002 el historiador Jaime Humberto Borja en su texto *Los indios medievales de fray Pedro de Aguado*, los expedicionarios y religiosos de los siglos XVI y XVII construyeron discursivamente al indígena desde un lugar de enunciación permeado por ideas moralistas que barbarizaron a los nativos mientras exaltaban las virtudes de los conquistadores. Borja asegura que en los relatos de estos primeros “historiadores” es evidente la influencia de los textos bíblicos y de las teorías de los clásicos, que operaron como referentes para narrar los acontecimientos como un ejemplo edificante que intentara representar las características del buen cristiano y su devoción (Pérez, 2006, p. 467).

Probablemente, como hombres de su tiempo, Pedro Cieza de León, Juan de Castellanos, fray Pedro de Aguado, Antonio de Herrera, fray Pedro Simón, Juan Rodríguez Freyle, fray Esteban de Asensio, Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, y fray Juan de los Barrios, entre otros analizados por Virginia Gutiérrez de Pineda, caracterizaron a los diversos pueblos originarios desde

lugares comunes entre el cronista y sus lectores europeos, reflejando así “los vicios y las virtudes o el vituperio y la alabanza” (Pérez, 2006, p. 468). Llevado a la práctica, esto también se evidencia en los discursos de los doctrineros, quienes, según Héctor Cuevas, recurrían a la oposición entre lo bueno y lo malo, una dicotomía fruto de la tradición cristiana, y afirmaban que los indios eran lascivos, borrachos, entregados a sus vicios, temerarios y desobedientes, y que siempre habían tenido dichas condiciones, como gente de baja ralea e incorregible (Cuevas Arenas, 2020, p. 84).

Al momento del arribo castellano a territorio americano, en la península ibérica imperaba un moralismo que en su vertiente religiosa (místicos y ascéticos) buscaba la perfección espiritual como camino hacia la unión con Dios y hacia la vida trascendente, y en su vertiente laica construía una doctrina para encontrar soluciones a problemas inmediatos y para crear una sociedad más perfecta. De allí que, según Ángel Del Río (1948, p. xiii), los temas descollantes en el tratadismo español fueran el de las normas para establecer una sociedad justa y el del análisis interno del ser humano con el objeto de definir las reglas de conducta: policía y educación.

Los diversos tratados y manuales sobre el matrimonio, inspirados en la figura de la Sagrada Familia y en textos bíblicos como el Génesis y el Cantar de los Cantares, sostuvieron que la mujer había nacido del lado débil del hombre y, por tanto, era frágil y propensa al pecado, carecía de razón y de destrezas para la subsistencia y debía ser protegida, confinada en el hogar y obedecer amorosamente al marido, como lo hace la Iglesia a Jesucristo (López Jerez, 2020, p. 218). En el siglo XVI, autores como Fray Luis de León sostendrían que los dones más grandes de la buena mujer eran ser santa, honesta (correcta y fiel) y de valor, lo que significaba tener:

Virtud de ánimo y fortaleza de corazón, industria y riqueza y poder y aventajamiento; y finalmente, un ser perfecto y cabal en aquellas cosas a quien esta palabra se aplica, y todo esto atesora en sí la que es buena mujer, y no lo es si no lo atesora (De León, 1889, p. 19).

Este discurso conecta con la idea de que el honor masculino residía en el comportamiento sexual de las mujeres, de allí que la infidelidad femenina constituyera una falta gravísima que atentaba contra la familia y que se materializaba en el adulterio. En Castilla, este delito-pecado fue considerado por las Siete Partidas como el:

Yerro que ome faze a sabiendas, yaziendo con muger casada, o desposada con otro”²⁵⁸. Es decir, lo socialmente sancionado no era la infidelidad de uno de los consortes, sino específicamente la de la mujer. De hecho, la legislación sostenía que “del adulterio que faze el varon con otra mujer, non nace daño, nin desonrra, a la suya”²⁵⁹.

En las sociedades antiguas de los actuales territorios de Europa y Asia se lapidaba a la mujer infiel y se veía con malos ojos que el marido perdonara el adulterio. En la Edad Media, so pena de señalarlo como un “cornudo” (Ruiz, 2013, pp. 175-194), se presionaba al hombre para que restituyera su honor mediante el homicidio del amante, siempre y cuando no fuera una persona a quien el esposo estuviera subordinado.²⁶⁰ Si lo estaba, debía entregarlo a las autoridades y ellas podían decidir que debía morir. En el siglo XV, en Castilla se exigió que la adúltera fuera entregada a la justicia. Una vez condenada, era azotada en público, encerrada en un monasterio o casa de recogidas y perdía la dote y las arras que le habían sido entregadas para el matrimonio.²⁶¹ Posteriormente, la Ley 93 de las del Estilo (1498) y la Ley 82 de las de Toro (1505) le permitieron al marido matar a ambos adúlteros (esposa y amante), exigiendo el mismo trato para los dos; ello sería ratificado por una ley del Fuero Real que fue incluida en las Recopilaciones Castellanas oficiales de 1567 y 1805 (Tomás y Valiente, 1969, p. 232).

Una de las penas más ejemplarizantes para la infidelidad fue el encubamiento para los adúlteros que hubiesen asesinado al marido en un triángulo amoroso. Las Siete Partidas establecían un acto ritual muy metódico para castigar esta falta:

Qualquier de ellos que mate a otro a tuerto, con armas, o con yeruas, paladinamente, o encubierto, mandaron los Emperadores, e los Sabios antiguos que este atal que fizo esta enemiga, que sea açotado públicamente ante todos; e de si, que lo metan en un saco de cuero, e que encierren con el vn can, e un gallo, e vna culebra, e un ximio, e despues que fuere en el saco

²⁵⁸ Las Siete Partidas, Setena Partida, Título XVII, Ley I.

²⁵⁹ Las Siete Partidas, Setena Partida, Título XVII, Ley IV.

²⁶⁰ Las Siete Partidas, Setena Partida, Título XVII, Ley XIII.

²⁶¹ Las Siete Partidas, Setena Partida, Título XVII, Ley XV.

con estas quatro bestias, cosan la boca del saco, e lancenlos en la mar o en el rio que fuere mas cerca de aquel lugar do acaeciére.²⁶²

En el Virreinato del Nuevo Reino de Granada esta pena se aplicó en un caso ocurrido en Vélez en 1770, luego del conyugicidio de Juan Rodríguez Olarte por parte de su esposa, Juliana Zambrano, y del amante, Francisco Robles.²⁶³

La concepción de la feminidad y la masculinidad; los roles de género; la configuración de las relaciones de poder en las parejas a la luz de los imaginarios y representaciones de la Antigüedad y la Edad Media, así como las prácticas contra el adulterio, constituyen el telón de fondo a partir del cual deben ser analizadas las narraciones que los castellanos hicieron del trato dado al adulterio por parte de los indígenas en el periodo de la conquista en Abya Yala.

Configuración de relaciones maritales precolombina

A su llegada a América, los expedicionarios europeos encontraron una multiplicidad de pueblos originarios con organizaciones sociales y políticas diversas, así como con estructuras familiares variadas, de allí que la unificación de todos en la categoría jurídica *indios*²⁶⁴ para convertirlos en vasallos del rey fuera el paso definitivo hacia la pérdida de su cultura, si bien les brindó un campo de acción dentro de la cultura política.

Contrario a la familia española, diversos pueblos nativos no tenían un parentesco bilateral (padre-madre) con predominancia de la rama paterna, sino unilateral uterino (matrilineal), lo que hacía que el marido se sumara a la familia de la esposa y no quedara bajo la

²⁶² Las Siete Partidas, Setena Partida, Título VIII, Ley XII.

²⁶³ AGN (Archivo General de la Nación – Colombia, Bogotá), Criminales (Juicios), leg.45, doc.23, fs. 784-860

²⁶⁴ Según Héctor Cuevas Arenas (2020, p. 12), la categoría indio remite a calidad social. Era definida por variables heterogéneas como el reconocimiento que tuvieran los antepasados, el fenotipo, la manera de vivir y los modales de los involucrados, junto con su moralidad, y se definía por la pertenencia a un pueblo o encomienda concreta, por estar bajo sus autoridades, por pagar o depender de alguien que pagara el tributo, además de tener ascendencia comprobada y un comportamiento acorde.

autoridad de un *paterfamilias* al estilo romano, sino del tío materno de su mujer (avunculado). En varios de los pueblos originarios, la familia indígena era poligínica y dentro de esa organización la mujer tenía una valoración económica. Entre las élites se estilaba la compra de varias esposas para aumentar el prestigio y la reproducción, pero estas también podían ser canjeadas como estrategia política o para zanjar confrontaciones tribales.²⁶⁵ Adicionalmente, en caso de que existieran conflictos conyugales o esterilidad, en algunos grupos el matrimonio podía disolverse por iniciativa del marido o de la mujer; al hombre se le permitía repudiarla en caso de infidelidad y ella podía concertar una nueva unión sin que su pasado se lo impidiera (López Jerez, 2020, p. 51).

Las distintas esposas de un mismo hombre compartían vivienda – aunque cada una en su lado y con sus hijos –, se dividían la sementera para cultivarla y se repartían los favores sexuales del hombre por días. Pero la vida no necesariamente transcurría de manera pacífica, pues cuando el indígena decidía comprar una esposa más joven, reducía a las demás a los servicios domésticos y las trataba con desprecio y violencia sin que pudieran hacer nada al respecto (Gutiérrez de Pineda, 2000, p. 118).

En cuanto a las restricciones sexuales para los grupos indígenas que no tenían parentesco bilateral como el español, los matrimonios con familiares por la línea del padre no suponían incesto. Así mismo, el concepto de la exclusividad sexual no aplicaba para los varones, pero sí para las esposas en algunas comunidades, quienes eran vigiladas por los parientes maternos para que cumplieran sus obligaciones y evitaran incurrir en adulterio. En cuanto a la virginidad de la mujer, en varias de las culturas indígenas no era una exigencia para el matrimonio, pues las jóvenes sexualmente experimentadas eran muy apreciadas.

Según lo explica Virginia Gutiérrez de Pineda, el sistema español, cuya autoridad y fuente económica estaba en el padre, implícitamente destruía el sistema de estructuración familiar indígena. En él, la mujer

²⁶⁵ A partir de las crónicas de Indias, Virginia Gutiérrez de Pineda (2000, pp. 70-83) describió diversos sistemas matrimoniales entre los pueblos originarios: matrimonio por captura, matrimonio político, matrimonio por compra, matrimonio por servicios, matrimonio por trueque de mujeres, matrimonio preferencial y compromiso de infantes.

era una fuerza eficaz de trabajo, ya fuera porque labraba la tierra de sus parientes o porque sus actividades favorecían al marido (Gutiérrez de Pineda, 2000, p. 228).

La autora también aclara que con el cambio cultural, la mujer indígena, que tenía una posición más favorable en el matrimonio que la hispánica e incluso podía castigar las transgresiones del marido mediante azotes, perdió su ubicación óptima en la familia en relación con la autoridad, sin que fuera relevada de sus obligaciones domésticas tradicionales. De esta forma, la imposición cultural, política y jurídica que supuso la llegada de los castellanos al territorio americano transformó la figura del matrimonio nativa en una institución de base jurídico-religiosa que se entendía como “ayuntamiento o enlace de hombre y mujer hecho con la intención de vivir siempre en uno, guardándose mutua fidelidad”,²⁶⁶ lo que implicaba indisolubilidad, monogamia y fe conyugal (López Jerez, 2020, p. 52). Pero no se trataba de una relación simétrica, pues las relaciones en la pareja se regulaban a partir del sometimiento de la mujer a la autoridad del marido, premisa sobre la cual se conformaría el estatus legal de la esposa como una menor de edad que no podía actuar por sí misma, lo cual fue consignado en el *Derecho de Indias* y en las *Leyes de Toro* (Gutiérrez de Pineda, 2000, p. 147, López Jerez, 2020).

Los castigos precolombinos al adulterio

Apoyada en los cronistas, Virginia Gutiérrez de Pineda sostuvo que la actitud ante el adulterio femenino en los pueblos originarios de América fue muy diversa. Mientras que en algunos la reacción era en extremo severa y todo el grupo social se organizaba para corregir la falta, en otros era responsabilidad de la familia de la mujer o potestad del marido. Unas comunidades sancionaban simultáneamente a la adúltera y a su amante y otras, incluso al marido que no cobraba venganza. Los castigos dependían de la posición social de los involucrados, por lo tanto, en ocasiones se hacían arreglos comerciales para reparar el daño causado, pero también se podía asesinar a los transgresores y mediante rituales se les perseguía más allá de la muerte. La autora aclara que “la conducta

²⁶⁶ Las Siete Partidas, Setena Partida, Título IX, Ley VII.

cultural que el esposo debía asumir era distinta de un pueblo a otro, tanto como llegaba a serlo la posición de la infiel ante la comunidad” (Gutiérrez de Pineda, 2000, p. 33).

En el caso de los muzos y colimas (pueblos poligínicos), a través de las narraciones de Antonio de Herrera, Virginia Gutiérrez de Pineda señala que si una de las mujeres de la unidad familiar cometía adulterio, no era la sociedad en su conjunto, sino las familias de los cónyuges las que restituían la ofensa mediante el castigo. Como manifestación de descontento, el hombre destrozaba los enseres de la casa y se encerraba en una choza en el monte por un día, al cabo del cual la infiel debía fabricar nuevas tinajas y ollas en su hogar. Cuando ella iba a buscar a su marido, él la tomaba por los cabellos y la arrastraba, “dándole coces, hasta que se cansa, i mano a mano se vuelven juntos a casa” (Gutiérrez de Pineda, 2000, p. 35). Pero si el hombre se suicidaba por despecho, las familias se enemistaban y

[...] sus parientes se lo ponen muerto sobre las rodillas, i le ha de llorar allí, sin comer tres días, i no ha de beber sino un poco de chicha que es vino de maíz; i pasados los tres días, la echan de la casa i entierran al marido [...] i no se ha de hallar presente la mujer del delito, la cual anda vagabunda porque en el Pueblo nadie le da de comer, i por esto toma por remedio hacer una labranza de maíz en parte muy solitaria para sustentarse, hasta que sus parientes, i los de su marido son amigos y entonces van por ella i la llevan con honra, i la vuelven a casar. (Gutiérrez de Pineda, 2000, pp. 35-36).

Según Virginia Gutiérrez de Pineda, el repudio de la familia e incluso el asesinato del amante por parte de los familiares fueron comunes entre los cueva, los catíos y los naturales del valle de Santiago que habitaban actual occidente colombiano. En otras comunidades, la mera sospecha de infidelidad era suficiente para que los grupos indígenas aplicaran castigos a las mujeres casadas. La autora sostiene que según fray Pedro de Aguado, los ananies consultaban el adulterio con los chamanes o mohanés. Si estos aseguraban que se había configurado la infidelidad, la comunidad se organizaba para llevar a la mujer a un lugar sucio y oscuro donde era obligada a tener relaciones sexuales con cuantos hombres quisieran acudir a ejercer el castigo. Ni siquiera el marido podía salvarla, pues si la perdonaba era asesinado por sus propios familiares o repudiado por la comunidad hasta el día de su muerte.

Han de acudir todos los indios de aquel pueblo que quisieren ir a tener exceso carnal con la adúltera la cual ha de obedecer a sus apetitos [...] sin excusarse aunque mucho número de indios acudan a ella al día [...] y si con este uso y trato bestial, dentro de cierto tiempo que está limitado, la tal adúltera no muriese [...] los guardas le van estrechando el comer de suerte que se va consumiendo hasta que de hambre y cansada de sus lujuriosos actos viene a morir en aquella pena. (Gutiérrez de Pineda, 2000, p. 34)

Por su parte, los cronistas señalaban que entre los chibchas, cuando se sospechaba una infidelidad, se hacía ingerir a la mujer grandes cantidades de un caldo picante para que confesara su falta. Se le prometía suspender la pena si se declaraba culpable y darle agua para mitigar el dolor. Si cedía y confesaba la infidelidad, la condenaban a muerte. Si resistía la prueba y no se declaraba culpable, era glorificada como una gran mujer. Una prueba similar fue identificada por fray Pedro Simón en Vélez, donde las mujeres eran embriagadas con zumo de borrachero para hacerlas confesar y condenarlas a muerte. No obstante, si el amante de la mujer era un individuo de clase alta y quería salvarla de la muerte, podía pagar el perdón y llevarla a su casa como una más de sus esposas. Pero si la mujer trasgresora era una de las esposas del Zipa, no había salvación posible, los amantes perdían la vida y sus cuerpos eran abandonados en un campo descubierto para que fueran devorados por los animales carniceros (Gutiérrez de Pineda, 2000, p. 36).

Los efectos del adulterio recaían sobre las mujeres indígenas incluso si era su marido el que había dormido con otra mujer casada. Así lo explica Virginia Gutiérrez de Pineda apoyada en fray Pedro Simón: “Mandó matar a quien mujer forzase, siendo soltero, pero si casado, durmiesen dos solteros con la suya” (Gutiérrez de Pineda, 2000, p. 37). Algo similar describe la autora para el complejo caribe, apoyada en Joseph Gumilla. El marido engañado, en retaliación, “cohabita tantas veces con la mujer del adúltero cuantas el tal cometió este delito con la suya”, sanción a la cual se suma el asesinato de los dos adúlteros por parte de la comunidad en una reunión pública (Gutiérrez de Pineda, 2000, p. 38).

A pesar de la justificación del castigo femenino en caso de adulterio, apoyada en fray Esteban de Asensio, identifica espacios de agencia en las pantágoras (pueblo poligínico), quienes eran “mujeres muy libres

y desordenadas en sus actos impúdicos, los cuales aunque sepan los maridos no les han de castigar” (Gutiérrez de Pineda, 2000, p. 39). Ello se debía a que si las sancionaban, las distintas mujeres se unían para abandonar al marido y retornar a sus respectivas familias de origen con sus hijos. Adicionalmente, citando a fray Pedro Simón, la autora sostiene que durante sus peregrinaciones a las lagunas sagradas, “los romeros cumplían ceremonias religiosas, deportivas, y cada una de ellas finalizaba en las libaciones de la bebida ritual, la chicha, y en promiscuidad sexual, en las cuales las mujeres casadas participaban, sin objeciones de ninguna naturaleza” (Gutiérrez de Pineda, 2000, p. 40). Esta misma situación se daba en los ritos de fecundidad, en los cuales se rompía la fidelidad marital.

Como efecto de la catequización inicial y de la posterior colonización de los pueblos originarios de América, los nativos fueron obligados por los misioneros a casarse bajo el ritual católico, lo que supuso perder gran parte de su cultura al acogerse a un parentesco bilateral (padre-madre), a una relación monogámica, patriarcal e indisoluble. No obstante, Luis Bustamante Otero señala ciertos márgenes de maniobra, pues, inicialmente, la poliginia entre las élites indias fue tolerada por las autoridades, y el Estado y la Iglesia procuraron contar con el libre y mutuo consentimiento de los contrayentes, “librándolos de la amenaza representada por algunos españoles que, como los encomenderos, afectaban su libertad matrimonial al pretender casar a las indias con indios de su propia encomienda” (Bustamante Otero, 2019, p. 35).

Rupturas y continuidades con lo hispánico

Si aplicamos la tesis de Jaime Humberto Borja (2002) a las narraciones sobre el adulterio en las crónicas de Indias, podemos identificar similitudes entre las sanciones de la Antigüedad y la época medieval europea y asiática con las de los pueblos originarios de América, y también justificaciones moralistas que al momento de la escritura de las crónicas ya constaban en la legislación castellana, de matriz romana y judeocristiana. Ello permite preguntarse: ¿hasta qué punto las descripciones de los cronistas obedecían enteramente a las dinámicas de las comunidades indígenas? ¿Sus registros son fieles o pasaron por el lente medieval?

El análisis de procesos en el periodo colonial abiertos por malos tratamientos y sevicias motivados por el adulterio entre los indígenas puede acercarnos a las continuidades de algunas de las sanciones narradas por Cieza de León, Castellanos, Aguado, Herrera, Simón, Rodríguez Freyle, Asensio, Fernández de Oviedo y De los Barrios. De igual forma, una mirada de larga duración hasta inicios del siglo XIX puede llevarnos a comprender la naturalización de lo que María Teresa Mojica (2005, pp. 87-194) ha denominado el *deber-derecho masculino de castigo* a la mujer adúltera, que tenía como correlato el perdón regio a los indígenas uxoricidas, en aras de un trato paternalista que Víctor Uribe Urán (2020) atribuye a la creencia de que los nativos eran considerados *infantes inocentes*.

Al postular el *deber-derecho masculino de castigo*, María Teresa Mojica (2003, p. 91) refiere una práctica según la cual se consideraba que las esposas debían ser castigadas como lo eran los estudiantes, los esclavos, los indios, los delincuentes, los ascetas y los místicos. Sin embargo, contrario al derecho penal o al ámbito educativo, no tenía la finalidad de establecer la verdad o de ser ejemplarizante, “pues se trataba de un ejercicio de poder que se manifestaba en el castigo corporal como manera de modificar e inhibir comportamientos gracias al dolor y a su memoria en el cuerpo” (Mojica, 2003, p. 171). Es decir, su objetivo principal era el control y el sometimiento de las esposas a través del sufrimiento, una respuesta psicológica y corporal que conecta con los castigos descritos en páginas anteriores.

Hasta ahora no hemos identificado trabajos historiográficos sobre la violencia conyugal en el periodo prehispánico o precolombino, y los análisis de la etapa colonial en nuestro país pueden contarse con los dedos de la mano, principalmente las obras pioneras de Víctor Uribe Urán (2001; 2006; 2015; 2020) y María Teresa Mojica (2005), luego los trabajos de Mabel Paola López Jerez (2012;2020) y algunos otros de pregrado o maestría que se publicaron en años posteriores. En el ámbito peruano, son reconocidas las obras pioneras de Bernard Lavallé (1986; 1996; 1999) y los aportes más recientes de Luis Bustamante Otero (2019) y Nicholas Robins, (2019). En México, tres de los grandes exponentes son William Taylor (1987), María Teresa Pita Moreda (1994) y Steve Stern

(1999), a quienes siguieron los trabajos de Ana Lidia García Peña (2002), Dora Dávila Mendoza (2005) y Águeda Venegas de la Torre (2018), entre otros. En Argentina, el tema inició con Viviana Kluger (2003) y Fernanda Molina (2013) y ha sido continuado por Lía Quarleri (2022). La principal representante en Costa Rica es Eugenia Rodríguez Sáenz (2000; 2001) y en Venezuela, Frédérique Langue (2005).

Si bien los desarrollos de este campo en Colombia son pocos, las contribuciones historiográficas son aún más escasas cuando de los indios en el periodo colonial se trata. Curiosamente, uno de los trabajos que más desarrolló el tema data de 1993. *Labradores, tejedores y ladrones. Hurtos y homicidios en la provincia de Tunja, 1745-1810*, de Guillermo Sosa Abella, teniendo como telón de fondo a las comunidades indígenas que habitaron los resguardos de Tunja, intentó indagar sobre las características que revistieron ciertos delitos cometidos por los indios contra sus iguales y los blancos (españoles, criollos y mestizos), como los hurtos y los homicidios.

Su investigación es importante para este capítulo porque aporta evidencia documental sobre los conflictos conyugales entre los indígenas neogranadinos en la segunda mitad del siglo XVIII que nos permite entender que las coacciones externas a las cuales estaba sometido ese sector social eran singulares, al combinar las herencias culturales de los pueblos originarios con las imposiciones hispánicas, lo cual derivó en grandes contradicciones, tensiones, frustración, celos y desahogo mediante el consumo excesivo de la chicha.

La violencia conyugal indígena

Como hemos demostrado en investigaciones previas (López Jerez, 2012; 2020), la estructura familiar trasladada de la península ibérica fue escenario de constantes tensiones en territorio americano, algunas de ellas de origen y otras que se complejizaron con las dinámicas de la colonización y el mestizaje. Aunque la sociedad virreinal y las autoridades demandaran la fidelidad de los cónyuges, la sumisión de las mujeres, la protección de los hombres a su prole y la unidad familiar, prácticas como el adulterio, el concubinato, el amancebamiento, la transgresión femenina, el abandono o la negligencia de los maridos

eran frecuentes en todos los estamentos sociales y tenían como telón de fondo una violencia conyugal socialmente tolerada e institucionalmente legitimada (Mojica, 2005; López Jerez, 2020; Uribe Urán, 2020). Los indios no escaparon a esa realidad e incluso desarrollaron agencia, bien fuera para que las mujeres acudieran a los tribunales a defender su integridad o para que los actos de los maridos violentos quedaran impunes en aras del trato benevolente que los indios recibían de parte de la administración de justicia (Cuevas Arenas, 2020), que contrastaba con la persecución implacable a los mestizos.

Héctor Cuevas Arenas identificó en los litigios coloniales que las mujeres indias tenían un papel central en las redes sociales horizontales y, desde un rol aparentemente sumiso, se insertaron en estrategias individuales y colectivas para hacer su vida, proteger a sus familias y sus pocas propiedades, y apelar a una sociedad patriarcal formalizada en los mecanismos de denuncia y justicia (Cuevas Arenas, 2020, pp. 186-187). A pesar de que el autor aclara que en la temprana Colonia se puede decir que las indias principales, ya fuera por sí mismas o por sus parientes, eran quienes reclamaban justicia a nivel formal cuando su honra se veía afectada, y que, al parecer, las más pobres arreglaban sus asuntos de manera informal (incluido el uso de la violencia), la situación cambió con el pasar de las décadas por la obsolescencia de la diferenciación social entre indios y la desaparición de las familias de caciques hereditarios (Cuevas Arenas, 2020, pp. 175-176), así que ante los tribunales se hicieron presentes indias de todas las condiciones.

Las tensiones detrás de estos litigios estaban estrechamente relacionadas con la costumbre de los hombres indios de tener más de una compañera sexual (quizás un vestigio de la poliginia original), mientras que sus esposas oficiales demandaban el cumplimiento de las disposiciones de la Iglesia católica de fidelidad e indisolubilidad conyugal (vestigio de la cultura hispánica). María Himelda Ramírez atribuye esa contradicción, adicionalmente, a la práctica indígena prehispánica del amaño o matrimonio a prueba (Ramírez, 2000, p. 54). Pero también es posible que esta se remontara a la institución familiar de la *barraganía*, que Virginia Gutiérrez de Pineda señala como bastante generalizada en España. Se trataba de una unión que carecía de vínculo matrimonial, era común

entre solteros, eclesiásticos y solteras, casado y soltera, y estaba más extendida entre los estamentos bajos o se presentaba como un fenómeno de interrelación de los estamentos altos con los inferiores. “Por lo regular, el elemento femenino de esta unión se ubicaba en el estrato social inferior” (Gutiérrez de Pineda, 2000, p. 155).

Curiosamente, si bien los hombres informalmente reivindicaban la práctica ancestral poligínica, también demandaban la fidelidad conyugal de parte de las mujeres, que los cronistas de Indias, desde su moralismo hispánico, identificaron en sus primeras narraciones en el siglo XVI. Guillermo Sosa explica que, generalmente bajo los efectos del alcohol y mientras departían con sus congéneres, a estos hombres, que solían frecuentar las “amistades ilícitas”, les entraba la sospecha de que la esposa, aprovechando su ausencia, también había estado en fandango con otros hombres, y sus celos encontraban alivio momentáneo en el fuerte castigo del que hacían víctima a su mujer (Sosa, 1993, p. 60).

Un caso temprano de agresiones físicas entre de un indio de Tunja y un mestizo por una mujer india con la cual el primero estaba amancebado ocurrió en Santafé en 1604. El indio Pedro increpó al mestizo oficial de herrero Juan Rodríguez por intentar quitarle a Isabel, su mujer, con la cual muchos otros testigos indios lo habían visto coqueteando en las noches.²⁶⁷ Pedro le reprochó su conducta a Juan y este respondió golpeándolo en la cabeza con una piedra. Según los testimonios, Pedro se quejaba frecuentemente del comportamiento relajado de Isabel. Probablemente como un ejercicio retórico para justificar el *deber-derecho* masculino de castigo, en este expediente de la temprana Colonia el hombre es representado como una víctima del desamor de Isabel.

Dos siglos después, en 1808, en Siachoque, el indio Cayetano Salvador intentaba justificar bajo el mismo argumento el asesinato de María Manuela Sierra,²⁶⁸ su esposa. Según el uxoricida, ella departía y coqueteaba constantemente, incluso en su presencia, con el indio Juan Antonio Candeá, a quien el marido ya le había advertido que dejara de desafiarlo. Luego de las denuncias de los testigos, el alcalde ordinario Pablo Parada

²⁶⁷ AGN. Criminales (Juicios), leg. 97, doc. 20, fs. 783-790v.

²⁶⁸ AGN. Criminales (Juicios), leg. 179, doc. 5, fs. 410-437.

revisó el cuerpo de María y le encontró un golpe contundente en la parte superior de la cabeza con una hendidura. La agresión habría ocurrido en un momento en el que la pareja tomaba guarapo en su sementera con otro indio peón. Cuando el marido envió a María Manuela a traer una vasija para recolectar el maíz que iban a vender, percibió comportamientos extraños con Juan Antonio Candea, quien al parecer le hizo un comentario inapropiado a la mujer. Cayetano, en lugar de restituir su honor enfrentando al presunto mancebo, golpeó a su esposa en la cabeza. Según los testigos, cuando cayó en cuenta de su exceso salió corriendo como “una Magdalena” arrepentido de lo hecho.²⁶⁹

Un tercer caso de violencia conyugal producida por los celos es el de Josef Alberto Saldaña, un indio requintero, quien en 1798 era procesado en Chía por asesinar a Gabriela Doblado, su mujer, que presuntamente lo engañaba con el indio Agustín Quecán.²⁷⁰ El crimen había sido producido en un momento de furia al ver abrazada a su esposa con aquel hombre. La violencia de tipo ritual ejercida contra la mujer recuerda la práctica que el cronista de Indias Antonio de Herrera describía para los muzos y los colimas en tiempos de la conquista, pues al revisar el cuerpo, el alcalde del lugar lo encontró lleno de cardenales (morados) y azotes. Adicionalmente, tenía marcadas las muñecas de las manos, lo que indicaría que la mujer habría estado colgada de las extremidades superiores.²⁷¹

Además de las sospechas de infidelidad, Guillermo Sosa Abella señala que los indígenas implicados en los procesos solían argumentar como causa del maltrato las palabras ofensivas que las esposas hubieran proferido en su contra; el hecho de que no los atendieran lo suficiente; que se ausentaran de la casa o que no les colaboraran en los trabajos de la parcela. “Para ellos toda su violencia no había sido más que ‘frívolos regaños’, ‘pequeñas peleas’ y ‘leves porrazos’, nunca propinados con la intención de causar la muerte” (Sosa, 1993, p. 61).

²⁶⁹ AGN, Criminales (Juicios), leg. 179, doc. 5, fs. 418v-419v

²⁷⁰ AGN, Criminales (Juicios), leg. 96, doc. 29, fs. 937-996.

²⁷¹ Otros casos de asesinato de la esposa con sevicias que pueden mencionarse son Criminales (Juicios), leg. 109, doc. 11, ocurrido en el pueblo de Cuello, partido de los Panches en 1684. AGN, Criminales (Juicios), leg. 170, doc.12, fs. 826-883, en 1800. AGN, Criminales (Juicios), leg. 158, doc. 8, fs. 582-616, en 1808. AGN, Criminales (Juicios), leg. 97, doc. 21, fs. 791-846, en 1806. Estos tres últimos se desarrollaron en el partido de Chivatá.

Bajo esos argumentos, la mayor parte de los casos de violencia conyugal en el periodo colonial eran protagonizados por los hombres en aras del *deber-derecho masculino de castigo*, no obstante, en cuanto al asesinato de la pareja, la distribución del delito era prácticamente idéntica entre hombres y mujeres (López Jerez, 2020, p. 358). Entre los indios encontramos dos casos interesantes en los que fungen o bien como terceros en un triángulo amoroso o como colaboradores para acabar con la vida del marido en una pareja de mestizos.

En 1721, en el corregimiento de Guaca, en Pamplona, Gertrudis Aguirre y el indio Domingo Falcón eran procesados por asesinar a Martín Hernández, esposo de la primera.²⁷² Según el indio, Gertrudis lo había presionado a cometer el asesinato, pues ya no soportaba los continuos maltratos de su marido. Por su parte, Gertrudis aseguraba que el indio la había instigado durante los tres años de su ilícita amistad a cometer el asesinato. Domingo ahorcó a Martín en su propia cama con un ceñidor (cinturón) mientras la esposa sostenía el cuerpo del difunto. Por su parte en 1750, en Timaná, Manuela de Cáceres y su hermana, de las que el documento no señala la calidad, asesinaron al marido de la primera con la ayuda de un indio.²⁷³ Según la confesión de la hermana, estando dormido el esposo, Manuela lo golpeó con un palo en la cabeza e hizo que la hermana y el indio lo sujetaran de las manos, después de lo cual le dio una puñalada en las sienes y con el indio le echaron una soga al cuello y lo ahorcaron. Ambas mujeres se refugiaron en una iglesia y el indio en una capilla.

El trato diferencial a los indios

En la sociedad colonial, el rey negociaba, al menos retóricamente, con cada uno de los grupos sociales sus privilegios y deberes a partir de consideraciones morales y de justicia (Cuevas Arenas, 2020, p. 105). En el caso de los indios varones, la creencia de que eran niños espirituales inocentes e ignorantes llevó a que en episodios de violencia conyugal contaran con el respaldo de las autoridades, que los “eximían de

²⁷² AGN, Criminales (Juicios), leg. 71, doc. 3., fs. 197-261.

²⁷³ AGN, Criminales (Juicios), leg. 106, doc. 15., fs. 237-238. Otro crimen que se puede consultar es AGN, Criminales (Juicios), leg. 110, doc. 12, fs. 554-557, ocurrido en Honda en 1781.

responsabilidad (indulto) o los castigaban levemente cuando violentaban o asesinaban a sus mujeres” (Uribe-Urán, 2020). Cuevas Arenas (2020, p. 153) traduce lo anterior en un ejercicio de conservación de los naturales de sus prerrogativas e intereses.

En sus trabajos, Uribe Urán resalta la conexión entre el trato paternalista dado a los hombres indígenas y el modelo patriarcal en el que se inscribe la potestad del marido de corregir físicamente a su mujer. De esta forma, el proceso judicial por los crímenes de violencia conyugal terminaría siendo un ejercicio de solidaridad de género de hombres blancos que respaldan o minimizan las trasgresiones de “infantes inocentes” que intentan corregir los desvíos de sus esposas. “El pacto fue operativo desde el paternalismo que reclamaban los indios, por iniciativa propia o por sugerencia de sus asesores, explicitando una concepción de cuerpo social jerárquico e indiscutible” (Cuevas Arenas, 2020, p. 154).

Una revisión de procesos judiciales que reposan en el Archivo General de la Nación de Colombia nos permite traer a colación un proceso desarrollado en Nuchía en 1801, en el que estaban involucrados varios varones indios. El caso fue abierto al encontrar el cuerpo de una india que tenía varias heridas en su rostro y en el brazo, evidencia de que había sido golpeada con un arma contundente, posiblemente un palo. La mujer expulsaba sangre por la boca, de tal suerte que sus heridas eran de gravedad. En el lugar se encontraban peleando dos indios labradores de poco más de treinta años, Eginio Levaco y Damaso Redondo, quienes al parecer se culpaban uno al otro por lo sucedido.

Otros indios varones llamados como testigos en el caso señalaban que la difunta había resbalado al bajar a la quebrada, pues estaba oscura, y que había quedado muy malherida, muriendo poco después de que intentaran socorrerla y llevarla a la parroquia. A pesar de la solidaridad de género de los indios testigos en este caso, Cayetano González, vecino mestizo, señalaba que en el camino a la quebrada los dos indios tenían atada a la mujer a una vara “(y que resollaba), y le dijeron que ella se había resbalado en una rodada, que le señalaron, y que él reconoció no ser suficientemente alta como para causar esas heridas”.²⁷⁴ Es decir, el testimonio del mestizo ratificaba que todos los integrantes del grupo de indios mentían.

²⁷⁴ AGN, Criminales (Juicios), leg. 169, doc. 15, fs. 652-731.

Un caso similar de asesinato de la compañera sentimental en un afluente ocurrió en Viracachá en 1805. El indio Josef Antonio Platero, tejedor de veinticinco años, ahogó a María Trinidad Guchamoncha, que en realidad no era su esposa sino su concubina. La hallaron muerta al lado del río Grande en el camino a Viracachá luego de que la pareja hubiera departido durante toda la noche con varias familias amigas. El testigo Juan Manuel Daza afirmó que para ese momento la mujer, que estaba embarazada ya tenía una raspadura en un lado de la cara y un ojo acardenalado. La noche de los acontecimientos Josef se fue antes que María del lugar donde celebraban con sus amigos. Poco tiempo después ella salió a su encuentro, pero luego volvió el hombre preguntando por ella. Al parecer, la habría ahogado en el entretanto.²⁷⁵

Otro argumento recurrente para justificar los maltratos y atenuar la responsabilidad en los hechos por la incapacidad de razonar en un momento de ira, era el frecuente consumo de chicha. Debido a que este era un alimento tradicional de los indios y servía como sustento de los labradores para realizar su trabajo de día y de noche, las prácticas ancestrales respecto a la bebida permanecieron en tiempos coloniales. De hecho, Guillermo Sosa Abella señala que al revisar los juicios criminales por homicidio es raro encontrar uno solo en el cual la chicha no aparezca como el desencadenante del hecho, lo cual involucra tanto a hombres como a mujeres. Se trata de un tópico previamente observado en las crónicas de Indias a la hora de describir las prácticas festivas de los pueblos originarios. Virginia Gutiérrez de Pineda, apoyada en Lucas Fernández de Piedrahita recuerda que

[...] siendo grandes labradores siempre tienen gran cantidad de sementeras de maíz “de donde les viene ser muy grandes borrachos” y en cualquier oportunidad hacen reuniones de borrachera en las casas donde duran en tales festividades más de un mes y a las cuales concurren “con sus arcos y flechas, los cuales traen en las manos mientras andan bailando a la redonda asidos unos a otros. Cuando se embriagan, se dan malamente con las flechas, por lo cual tienen las mujeres el cuidado de en viéndolos embriagados, halagarlos y quitarles las armas porque no se maten. (Gutiérrez, 2000, p. 120)

²⁷⁵ AGN, Criminales (Juicios), leg. 175, doc. 12, fs. 663-716.

Respecto a los contextos en los que se ingería la chicha, Guillermo Sosa sostiene que los indios frecuentaban las ventas en los días de fiesta y entre semana siempre tenían cerca su buena dotación de la bebida. Además, cargaban su arreador y alguna pequeña navaja que en ocasiones podía deslizarse en el cuerpo de otro.

De hombres ‘urbanos y políticos, la chicha podía tornarlos, según las autoridades blancas, en irascibles y violentos. En estos casos los puños, las piedras y los arreadores volaban a la par que los insultos, hasta que entre ellos mismos se apaciguaban o las ‘justicias indias’ imponían la calma” (Sosa, 1993, p. 56).

Conclusiones

En este capítulo intentamos establecer un puente entre las prácticas precolombinas de castigo al adulterio y los casos de violencia conyugal entre indios en el periodo colonial neogranadino, no obstante, llamamos la atención sobre la dificultad de reconstruir el contexto de los pueblos originarios por la escasez de fuentes, lo cual ha supuesto valerse de las narraciones mediadas por los cronistas de Indias. Pese a esa dificultad, a través de historiografía y de fuentes primarias observamos marcadas coincidencias en el periodo colonial con las costumbres castellanas, que databan de la Antigüedad y de la Edad Media, y aquellas que los cronistas de Indias les atribuían a los indígenas en tiempos de la Conquista, leídas, claro está, con el lente patriarcal de Occidente.

Unificados en la categoría indios y obligados a contraer un matrimonio católico que desconocía sus prácticas de parentesco ancestrales, los nativos (mujeres y hombres) terminaron apropiándose de las posibilidades de reclamar ante los tribunales la exclusividad conyugal, el *deber-derecho masculino de castigo*, un trato digno en el contexto matrimonial, y la defensa del honor. En particular, los hombres conyugicidas fueron tratados con benevolencia por las autoridades judiciales bajo el presupuesto de una minoría de edad intelectual que, sumada al consumo ancestral de la chicha, los hacía incapaces de responder por sus actos.

Los casos abordados en este capítulo reflejan continuidades con las prácticas occidentales y con las de los pueblos originarios contra el

adulterio; solidaridades masculinas para dejar impunes los conyugicidios y femeninas para deshacerse de un marido molesto. El ejercicio evidencia las grandes posibilidades de análisis historiográfico que hay tanto en las prácticas de castigo al adulterio en el periodo precolombino como en la violencia conyugal entre los indios coloniales, temas poco explorados en Colombia y sobre los que esperamos que este capítulo sea una contribución.

Fuentes consultadas

Archivos históricos consultados

Archivo General de la Nación (AGN), Bogotá. Sección Colonia, Fondo Criminales.

Fuentes primarias publicadas

De León, Fray Luis. (1889). *La perfecta casada*. Barcelona: Biblioteca clásica española.

Las Siete Partidas. (1989). Madrid: Lex Nova.

Fuentes secundarias

Borja Gómez, J.H. (2002). *Los indios medievales de fray Pedro de Aguado: construcción del idólatra y escritura de la historia en una crónica del siglo XVI*. Bogotá: CEJA; Instituto Colombiano de Antropología e Historia; Universidad Iberoamericana.

Bustamante Otero, L. (2019). *Matrimonio y violencia doméstica en Lima colonial (1795-1820)*. Lima, Fondo Editorial Universidad de Lima.

Cuevas Arenas, H. (2020). *Tras el amparo del rey. Pueblos de indios y cultura política en el valle del río Cauca, 1680-1810*. Bogotá: Universidad del Rosario, Flacso Ecuador.

- Dávila Mendoza, D. (2005). *Hasta que la muerte nos separe: el divorcio eclesiástico en el Arzobispado de México, 1702-1800*. México D. F.: El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos; Universidad Iberoamericana; Universidad Católica Andrés Bello, Caracas.
- Del Río, Á. (1948). *Moralistas castellanos*. Guevara, Valdés, Vives, Saavedra Fajardo, Gracián. Buenos Aires: Ed. W. M. Jackson Inc.
- García Peña, A.L. (2002). *Violencia conyugal: divorcio y reclusión en la Ciudad de México, siglo XIX*. Tesis doctoral en Historia. México: El Colegio de México.
- Gutiérrez de Pineda, V. (1997). *La familia en Colombia. Trasfondo histórico*, 2ª ed. Medellín: Ministerio de Cultura, Editorial Universidad de Antioquia.
- Kluger, V. (2003). “Casarse, mandar y obedecer en el Virreinato del Río de la Plata: un estudio del deber-derecho de obediencia a través de los pleitos entre cónyuges”, *Fronteras de la Historia*, vol. 8, pp. 135-158.
- Kluger, V. (2003). “La familia ensamblada en el Río de la Plata 1785-1812”, *Escenas de la vida conyugal. Los conflictos matrimoniales en la sociedad virreinal rioplatense*. Buenos Aires: Editorial Quorum.
- Langue, F. (2005). Las ansias de vivir y las normas del querer. Amores y “mala vida” en Venezuela colonial. *Nuevo Mundo. Mundos Nuevos*, Biblioteca de Autores del Centro, 2005. Recuperado de <http://nuevomundo.revues.org/639>
- Lavallé, B. (1986). “Divorcio y nulidad de matrimonio en Lima (1650-1700). La desavenencia conyugal como indicador social”, *Revista Andina*, vol. IV n.º 2, pp. 427-464.
- Lavallé, B. (1996). “Amor, amores y desamor en el sur peruano a finales del siglo XVIII”, *Revista Chonica Nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada* vol. 23, pp. 227-253.
- Lavallé, B. (1999). *Amor y opresión en los Andes coloniales*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, IFEA y Universidad Ricardo Palma.

- López Jerez, M.P. (2012). *Las conyugicidas de la Nueva Granada. Trasgresión de un viejo ideal de mujer (1780-1830)*. Bogotá: Ediciones Pontificia Universidad Javeriana.
- López Jerez, M.P. (2018). “Trayectorias de civilización de la violencia conyugal en la Nueva Granada en tiempos de la Ilustración”. Tesis de Doctorado en Historia. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- López Jerez, M.P. (2020). *Morir de amor. Violencia conyugal en la Nueva Granada, siglos XVI a XIX*. Bogotá: Ariel.
- Mojica, M.T. (2005). “El derecho masculino de Castigo en la Colonia”. *Conductas ilícitas y derecho de castigo durante la Colonia. Los casos de Chile y Colombia*. Bogotá: Cuadernos del CIDS, Centro de Investigaciones sobre Dinámica Social, Universidad Externado de Colombia, pp. 87-194.
- Molina, F. (2013). “Violencia conyugal en las sociedades andinas (siglo XVII). Hacia una definición histórica y cultura, *Surandino Monográfico*, vol. 3, pp. 48-62.
- Pérez, M.C. (2006). Reseña de *Los indios medievales de fray Pedro de Aguado: construcción del idólatra y escritura de la historia en una crónica del siglo XVI*. *Revista Fronteras de la Historia*, vol. 11, pp. 466-469.
- Pita-Moreda, M.T. (1994). “Mujer, conflicto y cotidianeidad en la ciudad de México a finales de la Colonia”, Tesis de Doctorado en Filosofía, North Carolina: Departamento de Historia de la Universidad de North Carolina at Chapel Hill.
- Quarleri, L. (2022). “Registros emocionales y moralidades de género. Los juicios por “malos tratos” desde una perspectiva comparada. (Virreinato del Río de la Plata)”, *Revista Brasileira de História & Ciências Sociais – RBHCS*, vol. 14, n.º 29, Julho - Dezembro.
- Ramírez, M.H. (2000). *Las mujeres y la sociedad colonial de Santafé de Bogotá, 1750-1810*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

- Robins, N.A. (2019). *De amor y odio: vida matrimonial, conflicto e intimidad en el sur andino colonial, 1750-1825*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2019.
- Rodríguez Sáenz, E. (2000). *Hijas, novias y esposas. Familia, matrimonio y violencia doméstica en el Valle Central de Costa Rica (1750-1850)*. Heredia, Costa Rica, Editorial Universitaria Nacional; Plumsock Mesoamerican Studies.
- Rodríguez Sáenz, E. (2001). Reformando y secularizando el matrimonio. Divorcio, violencia doméstica y relaciones de género en Costa Rica (1800-1950). En P. Gonzalbo Aizpuru (Coord.), *Familias iberoamericanas: historia, identidad y conflictos*. México D. F., El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, pp. 231-275.
- Ruiz Astiz, J. (2013). “Comunidad y cencerrada en el control de la vida matrimonial: Navarra siglos XVI-XVII”, *Memoria y Civilización, Anuario de Historia*, vol. 16, pp. 175-194.
- Sosa Abella, G. (1993). *Labradores, tejedores y ladrones. Hurtos y homicidios en la provincia de Tunja, 1745-1810*. (Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica.
- Stern, S. (1999). *La historia secreta del género. Mujeres, hombres y poder en México en las postrimerías del periodo colonial*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Taylor, W.B. (1987). *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Tomás y Valiente, F. (1969). *El derecho penal de la monarquía absoluta siglos XVI-XVII Y XVIII*. Madrid: Editorial Temis.
- Uribe Urán, V. (2001). “Colonial Baracunatanas and Their Nasty Men: Spousal Homicides and the Law in Late Colonial New Granada”, *Journal of Social History*, vol. 35, n.º 1.
- Uribe Urán, V. (2006). “Innocent Infants or Abusive Patriarchs? Spousal Homicides, the Punishment of Indians and the Law in Colonial Mexico”, *Journal of Latin American Studies*, vol. 38, n.º 4, pp. 793-828.

- Uribe Urán, V. (2015). *Fatal Love: Spousal Killers, Law, and Punishment in the Late Colonial Spanish Atlantic*. Stanford: Stanford University Press.
- Uribe Urán, V. (2020). *Amores fatales. Homicidas conyugales, derecho y castigo a finales del periodo colonial en el Atlántico español*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, Banco de la República.
- Venegas de la Torre, Á. (2018). “Muertes por honor: homicidios contra mujeres durante la primera mitad del siglo XIX”, *Revista Temas Americanistas*, vol. 41, n.º diciembre, pp. 119-138.



Acerca del editor científico

About the Scientific Editor

Héctor Cuevas Arenas (*editor científico y autor*)

Universidad Santiago de Cali, Colombia

© <https://orcid.org/0000-0002-6550-2760>

✉ hector.cuevas00@usc.edu.co

Es licenciado y magíster en Historia de la Universidad del Valle, además de doctor en la misma área por FLACSO sede Ecuador. Sus intereses investigativos se han desarrollado en los campos de la historia de los siglos XVI al XVIII, la etnohistoria, la cultura política y la historia social. También ha publicado trabajos sobre la modernización urbana de Buga a comienzos del siglo XX. Docente de tiempo completo en la Universidad Santiago de Cali y hora cátedra en la Universidad del Valle.

Algunas de sus publicaciones más significativas son *Tras el amparo del rey. Pueblos indios y cultura política en el valle del río Cauca, 1680-1810* (Quito y Bogotá: FLACSO Ecuador y Universidad del Rosario, 2020), y *Los indios en Cali, siglo XVIII* (Cali: Universidad del Valle, 2012), entre otras que se pueden consultar en https://scienti.minciencias.gov.co/cvlac/visualizador/generarCurriculoCv.do?cod_rh=0001440974.

Acerca de los autores

About the Authors

Natalia Silva Prada

The National Coalition of Independent Scholars

Miembro correspondiente de la Academia Colombiana de Historia

© <https://orcid.org/0000-0002-6483-6195>

✉ natalia.silva@ncis.org

Doctora y maestra en Historia por el Colegio de México y licenciada en Historia por la Universidad del Valle (Colombia). Es miembro correspondiente de la Academia Colombiana de Historia desde 2024 y miembro titular de la National Coalition of Independent Scholars de Estados Unidos desde 2021. Autora y editora de los blogs académicos, “Los reinos de las Indias en el Nuevo Mundo” y “Paleografías americanas”, los cuales forman parte de la plataforma francesa Hypothèses. Es autora asimismo, del blog de gastronomía histórica, Love cooking, love History del periódico El Tiempo de Colombia. Fue profesora titular de carrera en la Universidad Autónoma Metropolitana, sede Iztapalapa de México entre 1997 y 2010 y miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México entre 2001 y 2010. Forma parte de los comités internacionales de las revistas Estudios de Historia Novohispana (México), Graña (Colombia) e Historia para todos (Argentina). Ha sido conferencista invitada en Italia, España, Estados Unidos, México, Argentina y Colombia.

Se ha especializado en historia cultural de los siglos XVI y XVII de Hispanoamérica, en especial en las líneas de historia cultural de la política e historia cultural del lenguaje. Es autora de numerosas publicaciones científicas en revistas especializadas, libros académicos y blogs de investigación de América Latina, Estados Unidos y Europa. Su último libro se titula *Pasquines, cartas y enemigos. Cultura del lenguaje infamante en Nueva Granada y otros reinos americanos, siglos XVI y XVII* (Bogotá: Universidad del Rosario, 2021). Sus libros *Manual de paleografía y diplomática hispanoamericana* (México: Universidad Autónoma

Metropolitana, 2021) y *La política de una rebelión: los indígenas frente al tumulto de 1692* (México: El Colegio de México, 2007) ganaron premios a la docencia y a la investigación en 1999 y 2009 respectivamente.

Daniela Vásquez Pino

Universidad Nacional de Costa Rica. Sede Regional Brunca, Costa Rica

© <https://orcid.org/0000-0002-5727-2141>

✉ danivasquez0816@gmail.com

Es historiadora con una maestría en Antropología y candidata a Doctora del Doctorado en Ciencias Sociales sobre América Central de la Universidad de Costa Rica (UCR). Su trayectoria articula la investigación histórica, el trabajo etnográfico y la docencia universitaria en áreas como historia social, memoria histórica, patrimonio cultural, extensión universitaria, estudios territoriales y metodologías cualitativas. Ha liderado proyectos de extensión y acompañamiento comunitario con poblaciones campesinas, indígenas, afrodescendientes y víctimas del conflicto armado, tanto en Colombia como en Costa Rica, así como procesos de formación crítica en distintas modalidades pedagógicas.

Entre sus publicaciones destacan estudios sobre testamentos coloniales en Quito, las dinámicas de poder en zonas fronterizas como el Darién, análisis de experiencias etnográficas y reflexiones metodológicas en el marco del giro afectivo en las ciencias sociales. Actualmente reside en Costa Rica y se desempeña como académica en la Sede Regional Brunca de la Universidad Nacional de Costa Rica. Sus líneas de investigación se centran en la intersección entre historia social, violencia estructural y procesos de configuración de sujetos políticos en el Caribe continental centroamericano. Además, co-coordina el Grupo Internacional de Doctorandxs sobre y desde Centroamérica (DOCAX).

Orián Jiménez Meneses

Universidad Nacional de Colombia. Sede Medellín, Colombia

© <https://orcid.org/0000-0003-1063-9206>

✉ ojimenezm@unal.edu.co

Doctor en Historia y profesor Titular de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín. Ha sido merecedor del Premio Nacional de Ensayo en estudios Culturales del Ministerio de Cultura y la Universidad de Antioquia en el 2007. Sus Investigaciones se centran en la Historia del Pueblo Afrocolombiano, los esclavizados y la resistencia de la gente negra. Ha publicado varias obras en temas relacionados con la Geografía, la cultura material, los artesanos, los caminos y el conflicto armado en Colombia, entre otros temas.

Maria del Pilar Monroy Merchán

Universidad Industrial de Santander. Bucaramanga, Colombia

© <https://orcid.org/0000-0003-4801-6725>

✉ mpmonroy@uis.edu.co

Licenciada en Ciencias Sociales (2005), Magíster en Historia (2009) y Doctora en Ciencias Sociales con Orientación en Historia (2015), es actualmente profesora asociada de la Universidad Industrial de Santander (Bucaramanga-Colombia). Es investigadora sobre la historia de los pueblos indígenas de diversas regiones y de los procesos de desamortización de las tierras de resguardo en los siglos XVIII y XIX y su relación con la reconstitución étnica a través de las cofradías. Ha sido galardonada por CONACYT y fue reconocida como la autora de la mejor tesis doctoral de su cohorte, por la Universidad de Guadalajara en 2016. Su perfil como investigadora está ampliado en https://scienti.minciencias.gov.co/cvlac/visualizador/generarCurriculoCv.do?cod_rh=0000295906

Mabel Paola López Jerez

Universidad Nacional de Colombia. Sede Bogotá, Colombia

© <https://orcid.org/0000-0003-0113-0651>

✉ mplopezj@unal.edu.co

Doctora en Historia de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, y magíster en Historia de la Pontificia Universidad Javeriana. Profesora asistente del Departamento de Historia de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, desde 2024. En 2022 se vinculó al grupo de investigación Nación, Región y Relaciones Internacionales en el Caribe y América Latina, de la Universidad Nacional de Colombia, sede Caribe, en el cual coordina la línea de investigación Colonialidad, género, transgresión y disciplinamiento. Desde 2022 también es catedrática y coordina el semillero de investigación Historia, Género y Diversidad Sexual de la Universidad del Magdalena, avalado por el grupo Historia, Patrimonio y Creación Artística y Cultural. Es integrante del Proyecto GEMO. Género y movilidades. Las mujeres como transmisoras de información, ideas y productos en la América Hispánica desde el siglo XVIII hasta la actualidad (ref. 25-9-ID23), financiado por el Instituto de las Mujeres del Ministerio de Igualdad de España.

Sus publicaciones más recientes son el libro *Espacios de encierro, detención, castigo y trabajo penado en la historia de Colombia, siglos XVI a XX*, de la Universidad del Magdalena (2024) y *Ni calladas ni sumisas. Tránsito femenino en Colombia, siglos XVII a XX*, de Uniagustiniana y la Asociación Colombiana de Estudios del Caribe (2021), obras de las cuales fue su coordinadora; el artículo “Civilización de la violencia conyugal en la Nueva Granada en el marco de las estrategias de movilidad social a finales del periodo virreinal”. *Cuadernos de Historia*, 54 (2021), de la Universidad de Chile; Sus artículos más recientes son “Cárceles de Mujeres y del Divorcio: diferenciación sexual de las penas en el Virreinato del Nuevo Reino de Granada, siglos XVII a XIX”. *HiSTOReLo. Revista de Historia Regional y Local* 17, n°. 40 (2025), de la Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín, y “Civilización de la violencia conyugal en la Nueva Granada en el marco de las estrategias de movilidad social a finales del periodo virreinal”. *Cuadernos de Historia*, 54 (2021), de la Universidad de Chile.

Pares Evaluadores

Peer Evaluators

Wilson Noe Garces Aguilar

Investigador Junior (IJ)

Escuela Nacional Del Deporte. Cali, Colombia

© <https://orcid.org/0000-0002-0146-2894>

Jhon Jairo Angarita Ossa

Universidad del Magdalena. Santa Marta, Colombia

© <https://orcid.org/0000-0002-9702-9808>

Marco Alexis Salcedo Serna

Investigador Asociado (I)

Universidad Nacional de Colombia. Palmira, Colombia

© <https://orcid.org/0000-0003-0444-703X>

Sandra Paola Mondragon Bohorquez

Universidad de San Buenaventura. Seccional Cartagena, Colombia

© <https://orcid.org/0000-0002-3026-9946>

Olver Quijano Valencia

Investigador Asociado (I)

Universidad del Cauca. Popayán, Colombia

© <https://orcid.org/0000-0002-1604-3465>

Pedro Antonio Calero Saa

Investigador Asociado (I)

Escuela Nacional Del Deporte. Cali, Colombia

© <https://orcid.org/0000-0002-9978-7944>

Distribución y Comercialización

Distribution and Marketing

Universidad Santiago de Cali
Publicaciones / Editorial USC

Bloque 7 - Piso 5
Calle 5 No. 62 - 00
Tel: (57+) (2+) 518 3000
Ext. 323 - 324 - 414

✉ editor@usc.edu.co

✉ publica@usc.edu.co

Cali, Valle del Cauca
Colombia

Diseño y Diagramación

Design and layout by

Juan Diego Tovar Cardenas
Universidad Santiago de Cali

✉ librosusc@usc.edu.co

Tel. 5183000 - Ext. 322

Cel. 301 439 7925

Este libro fue diagramado utilizando
fuentes tipográficas Literata en el contenido
del texto y Adelle Sans ARA para los títulos.

Impreso en el mes de noviembre.
Se imprimieron 50 ejemplares en los
Talleres de la Editorial Díké.

Bogotá-Colombia
Tel: (57+) 314 418 4257
2025

Fue publicado por la Facultad de Humanidades y Artes
de la Universidad Santiago de Cali.

"Entre injurias y devociones" es una invitación a recorrer, desde los conflictos, los siglos XVI al XVIII en los Andes del norte, donde mujeres y hombres indígenas, mestizos, curas, jueces y vecinos se enfrentaron en escenarios de poder, violencia, devoción y negociación. A través de juicios por injurias, disputas conyugales, dinámicas de cabildos, testamentos de élites indígenas y transformaciones confradales, este libro muestra cómo hombres y mujeres subalternos no fueron sujetos pasivos, sino agentes activos que discutieron el honor, defendieron su lugar en las comunidades y resignificaron prácticas impuestas por la Corona y la Iglesia. Los capítulos aquí reunidos revelan la densidad de la vida cotidiana, la importancia de las emociones y los conflictos, y la creatividad de los indígenas en un orden colonial asimétrico, pero nunca estático. Este es un conjunto de investigaciones que aporta diferentes miradas sobre el mundo hispánico y sus contradicciones, con historias que resuenan en debates contemporáneos sobre poder, género y justicia.



SÍGUENOS



@publicaUSC



@Editorial_USC

@DGI_USC