



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 Aizpuru, 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 Aizpuru (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 Aizpuru 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 querrela 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 habladorías 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 Aragonza 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 querrela 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 3^a. por donde corría la quebrada San Juanito. Por el occidente llegaba a la actual carrera 10^a y al oriente por la actual carrera 4^{ta} (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 asío 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 asío 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 Felicianana 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 Felicianana 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 Felicianana 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 Felicianana tuvo lugar el día en que Susana estaba enferma y el estupro se consumó horas después de que Susana volvió a casa de Felicianana y tras los nuevos engaños con los que Felicianana 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 Felicianana 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 patronos 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 Feliciano. 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 injuria 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.111, 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>