

Idolatrías en las frágiles fronteras nororientales del virreinato de la Nueva Granada, 1746-1764

Idolatry in the Fragile Northeastern Borders
of the Viceroyalty of New Granada, 1746-1764

Natalia Silva Prada

National Coalition of Independent Scholars (@NCIS), USA

nataliasilva66@yahoo.com

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

Resumen

Los quiebres, por no decir fracasos y/o retardos, del proceso de cristianización y ‘puesta en policía’ de los pueblos de indios del nororiente neogranadino, se reflejan en los escándalos que en varios de estos sitios protagonizaron una docena de mujeres descritas como brujas en los pueblos de Silos y de Tota, así como de varios hombres hechiceros en Chiscas y Güicán, a mediados del siglo XVIII. Estos sucesos expresan de excelente forma, no solo los problemas de control jurisdiccional de tipo civil que tuvieron las autoridades españolas, sino la superposición de creencias ancestrales con las de la religión católica. El artículo versa sobre los aspectos en los que las fronteras políticas, espirituales e imaginarias se acercan y se diluyen, así como sobre los disturbios y tumultos que los frágiles márgenes de esas sociedades crearon en un corredor geográfico que conectaba a los pobladores que vivían entre Tunja, Pamplona y Caracas.

Palabras clave: Idolatría, poblamiento, fronteras, violencia, indígenas.

Abstract

The scandals induced by a dozen of women described as witches in the towns of Silos and Tota and by several male sorcerers in Chiscas and Güicán, show the breakdowns, the failures, and the delays in the process of Christianization and ‘puesta en policía’ in the Indian towns of the northeastern region of New Granada during the 18th century. These events clearly reveal not only the problems faced by the Spanish authorities in the jurisdictional control of civil society, but also the tension between ancestral beliefs and Catholicism. This article deals with the cases in which the political, the spiritual and imaginary boundaries intermingle and mix, and with the disorders and riots that the fragile margins of those societies generated in a geographic corridor that connected the settlers among Caracas, Pamplona, and Tunja.

Key Words: Idolatry, settlement, borders, violence, indigenous

Recibido: 30 de mayo de 2022 - **Aceptado:** 18 de julio de 2022

1. Introducción: Extirpaciones idolátricas y fronteras

Los márgenes son espacios muy interesantes, afirma el *sui generis* bibliotecario bonaerense Edgardo Civallero. Dice, son esos “camino al costado del mundo” (2020), recuperando una canción, espacios en donde todo se puede arriesgar porque mucho ya está perdido, o quizás, todo. Esa definición poética de las

fronteras puede bien aplicarse al lugar en el que ocurrieron los sucesos que sistematizaré a partir de la comparación de varias expresiones de violencia protagonizadas por nativos de varios pueblos de indios, así como por eclesiásticos. En las tierras nororientales del virreinato de la Nueva Granada, que remiten en la actualidad exactamente a porciones de los actuales departamentos de Boyacá y de los dos Santanderes en Colombia, ocurrieron

profundas transgresiones a la idea de la justicia monárquica con relación a sus vasallos más protegidos y que respondían a diversas concepciones del mundo y a dificultades en el control efectivo del territorio. Los hechos acaecidos en esas regiones tuvieron lugar en la fase terminal del gobierno español en América, el cual sus protagonistas representaron a menudo como un periodo “ilustrado”. Veremos, sin embargo, una serie de sombras que se proyectan sobre ese imaginario secular.

En este artículo me concentraré en el estudio de algunos espacios de baja hispanización del virreinato neogranadino, porque en ellos he detectado fenómenos similares a los que en el siglo XVI han sido denominados ‘extirpaciones de idolatrías’ y de los que presentaré algunos ejemplos de lo ocurrido en diversos lugares de la geografía americana. La diferencia con lo ocurrido en la segunda mitad del siglo XVIII, es que algunas de esas prácticas extirpadoras no las llevaron a cabo los curas españoles, sino las autoridades nativas de los pueblos de indios y algunos personajes notables de esos mismos pueblos. Esas ‘extirpaciones’ parecen haber tenido similares motivaciones

a las de los religiosos y funcionarios de los siglos pasados, aunque veremos interesantes sesgos particulares en esos procesos. Vale la pena destacar, también, que nuevos estudios sobre la primera ola extirpadora de idolatrías en el Perú han registrado la presencia de colaboradores nativos que llegaron a formar parte de las escribanías eclesiásticas y cuya presencia había sido silenciada (De la Puente Luna y Martínez Céspedes, 2021).

En la América hispánica, las campañas contra las llamadas “idolatrías” indígenas son con frecuencia asociadas a los siglos XVI y XVII y en particular con aquellos espacios de reciente penetración del cristianismo. No obstante, ciertas poblaciones alejadas de los centros geográficos de poder virreinal, como las que estudiaremos en este texto, pudieron vivir procesos que fueron comunes a los ocurridos en otros lugares dos siglos antes. En los virreinos de México y Perú hubo tardías disposiciones eclesiásticas en las que es claro que existía aún preocupación por estos temas (Lara Cisneros, 2014; Hidalgo Lehuedé, 2011; Mills, 1997). Los trabajos más recientes sobre el Nuevo Reino de Granada

siguen, no obstante, privilegiando el estudio de la idolatría como fenómeno típico de los siglos XVI y XVII. Francisco Herrera García y Laura Liliana Vargas Murcia, realizan en su investigación una excelente aproximación al ídolo como imagen y a la complejidad que representó el proceso de sustitución de significados de las imágenes nativas a las cristianas (2021). A pesar de la tendencia general, algunas obras hacen importantes menciones a la continuación del proceso de extirpación de idolatrías en el siglo XVIII neogranadino (Botero Cuervo, 2012: 31-32).

En 1534, el obispo fray Tomás de Toro mandó quemar todos los adoratorios de ídolos existentes en la provincia de Cartagena, y a los mohanes¹ les advirtió de abstenerse de seguir con sus antiguos rituales si no querían verse enfrentados a severos castigos (Pita Pico, 2010: 94). Posteriores disposiciones legales instruyeron a encomenderos y religiosos para la quema de los santuarios nativos e instrucción del sentido de sus idolatrías (Pita Pico, 2010: 142). En una gran cantidad de episodios ocurridos en la segunda mitad del siglo XVI neogranadino, numerosos indígenas fueron

colgados de vigas, azotados, conducidos por los lugares públicos con sogas al cuello y trasquilados. Muchas de estas iniciativas fueron lideradas por los oidores de la Audiencia de Santafé y por visitantes eclesiásticos. En los casos en los que nos centraremos, veremos la reaparición de estas manifestaciones, las cuales podrían estar señalando la pervivencia de prácticas anti-idolátricas por varios siglos.

La dinámica de las extirpaciones de idolatrías –como la que encabezó en Guatemala, en 1554, el obispo Francisco de Marroquín a través del Provisorato de Indios– podía ser muy persuasiva. En una hoguera situada en la plaza de Santiago de los Caballeros de Guatemala, se presenció la quiebra y quema de más de 20.000 piezas (ídolos de piedra, madera y metal). El auto de fe tuvo lugar delante de los señores de la Audiencia y de muchos religiosos para castigar el hallazgo de esos objetos entre los naturales de varios pueblos. Incluso, el oidor Pedro Ramírez de Quiñones quiso quemar a tres indios, pero se lo impidieron los frailes de San Francisco y de Santo Domingo. En otro auto de fe de 1565, los naturales fueron conducidos desnudos de la cintura para arriba, con

sogas alrededor de sus gargantas y portando corozas. Algunos fueron azotados frente a la puerta del perdón (Chuchiak, 2021).

En el siglo XVIII neogranadino, fray Juan de Santa Gertrudis narró un episodio de gran interés para los propósitos de esta investigación. Contaba que un indio de Natagaima le había revelado a su cura la veneración de su pueblo a un ídolo escondido en la estatua de bulto de San Juan Bautista, a quien homenajearon con mucho más entusiasmo que a otros santos. Ante tan inquietante revelación, el cura reprendió en el interior del templo a todos los indios del lugar, después de lo cual pasó a azotar a los alcaldes del pueblo, a romper la estatua en pedazos y a quemarla (Herrera García y Vargas Murcia, 2021: 71).

A pesar de los cambios habidos tras la conquista y primeras fases de la colonización ibérica, muchos territorios parecían, en la segunda mitad del siglo XVIII, lugares en donde después de dos centurias de colonización hispánica aún no se había impuesto la racionalidad occidental europea, aquella que aún desde los centros secundarios de la monarquía, como lo era el

virreinato neogranadino, pregonaba en la voz de sus élites culturales, ideas de secularismo, importancia del individuo, utilidad social, progreso y nuevas formas de sociabilidad (Silva Olarte, 2002). Esta aseveración nos permite adentrarnos en el estrecho vínculo que puede existir entre el concepto de frontera y la presencia de prácticas de tipo idolátrico, en la segunda mitad de siglo XVIII neogranadino. Además de los aspectos culturales señalados, hay que tomar en consideración que ni siquiera la creación del virreinato de la Nueva Granada, en la primera mitad del siglo XVIII, trajo para la Corona los resultados de control del territorio esperados. Los casos que trataremos aquí ocurrieron, en su mayor parte, dentro del periodo de gobierno del joven virrey José Solís y Folch. Uno de los estudios más detallados de esta época confirma la caracterización de la historia neogranadina como un territorio en el que las regiones tuvieron desarrollos autónomos (Restrepo Olano, 2009), que enfatizaban aún más la lejanía entre las regiones en los márgenes del centro virreinal, Santa Fe, y de los centros provinciales, Tunja y Pamplona, que son los espacios de referencia de los casos que trataremos en este artículo

y que constituyen los lugares de referencia o centrales de los espacios fronterizos: Tota, Silos, Chiscas y Güicán.

En 1778, el visitador Francisco Antonio Moreno y Escandón, descubrió que en el pueblo de Silos que contaba con 370 indios de “todas clases, sexos y edades” (AGN, Visitas, SC: 62, 4, D.11, f. 977r.), estos “obligaban” al cura del lugar a incensar en la iglesia a una cacica indígena que parecía representar a la virgen de la Candelaria. En palabras del visitador, este peligroso ritual, “semilla de la superstición” (AGN, Visitas, SC: 62, 4, D.11, f. 977r.), no era otra cosa que la manifestación del débil proceso de cristianización de pueblos que habitaban entre las altas y apartadas montañas de los andes neogranadinos. La festividad de Silos que se celebraba dos décadas después de que seis mujeres fueron ajusticiadas por poner en práctica creencias ancestrales de curación y adivinación no deja de resultar llamativa, aún más porque fueron ajusticiadas y/o torturadas de forma brutal por sus propias autoridades con el beneplácito de todo el pueblo. A pesar de la búsqueda de eliminación de ciertas mujeres con poderes sanadores y matadores, persistía

una fiesta que, como la “de la cacica”, podía seguir encarnando a sus viejas deidades. La duda sobre el significado de esta fiesta debe persistir en tanto no poseamos otros estudios y fuentes que nos permitan interpretar sus significados más profundos. De esta manera es justo aclarar, tomando en consideración los estudios de David Tavárez, que este tipo de “devociones” “partían de un conjunto de supuestos fundamentales sobre el cosmos que, a veces, *pero no siempre*, divergían de manera importante de la cosmología cristiana” (Tavárez Bermúdez, 2012: 7).

De hecho, esta fiesta continúa celebrándose actualmente el dos y tres de febrero de cada año, aunque su significado ha cambiado profundamente. Los actuales pobladores de Silos afirman que aquella de la época del gobierno español era una fiesta “pagana” en la que se adornaba a una niña de 15 años, la cual era conducida en andas con ofrendas que los indios entregaban en la iglesia. La niña habría sido sustituida por la virgen de la Candelaria, a quien aún hoy llaman la cacica mayor (Video “Silos”).

La extirpación de idolatrías fue un fenómeno que ocurrió de forma paralela al de la evangelización de los indios americanos. En dicho proceso se buscó la erradicación de las prácticas consideradas ajenas al cristianismo, que comprendían desde su diversa concepción del mundo hasta la eliminación de las antiguas deidades. La persecución contra los hechiceros, los ídolos y las creencias ancestrales es lo que según Serge Gruzinski y Carmen Bernand constituye la esencia de la idolatría: “la creencia en la veracidad de los oráculos, la negación de las causas naturales, la pretensión de influir sobre el movimiento de los astros y la regularidad de las estaciones” (1988: 34). En síntesis, “el extrañamiento frente a hechos irreducibles a la experiencia y a la norma occidentales” (Gruzinski y Bernand, 1988: 36). La idolatría puede ser entendida, finalmente, como una campaña contra la heterodoxia, “detrás de la cual estaba el diablo, quien intentaba quitar a Dios aliados” (Ávila Ávila y López Ridaura, 2022: 189). Con los conceptos expuestos, se hace evidente que la magia, la superstición y la adivinación son fenómenos homologables a la idolatría, tal como lo han expuesto en investigaciones precedentes, Evans-Pritchard

(1937), Campagne (2002), Stewart y Strathern (2008) o Lara Cisneros (2014).

En los pregones que en 1569 dispuso el licenciado Juan López de Cepeda, oidor y alcalde de corte más antiguo de la Real Audiencia de Santafé, puede apreciarse la enorme variedad de fenómenos que puede englobar el concepto de idolatría:

“Todos los caciques principales e indios de esta provincia no embargante que se les ha predicado y predica el sagrado evangelio y doctrina de nuestra santa fe católica y religión cristiana tienen sus santuarios e ídolos y tunjos e hacen e usan de sus ritos y areítos diabólicos antiguos en ofensa de nuestro señor dios ofreciendo oro piedras y mantas e otras cosas al demonio e queriéndolo remediar y evitar los dichos areítos y ritos mandaba y mandó que de aquí adelante ninguno ni algunos caciques principales e indios así chontales como ladinos y cristianos como extraños no tengan ni consientan tener ni usar de los dichos santuarios ni ídolos ni de sus ritos ni cirimonias que solían usar ni

bailes gentílicos y diabólicos” (AGN, Caciques e indios, 70, D.28, f.614r.).

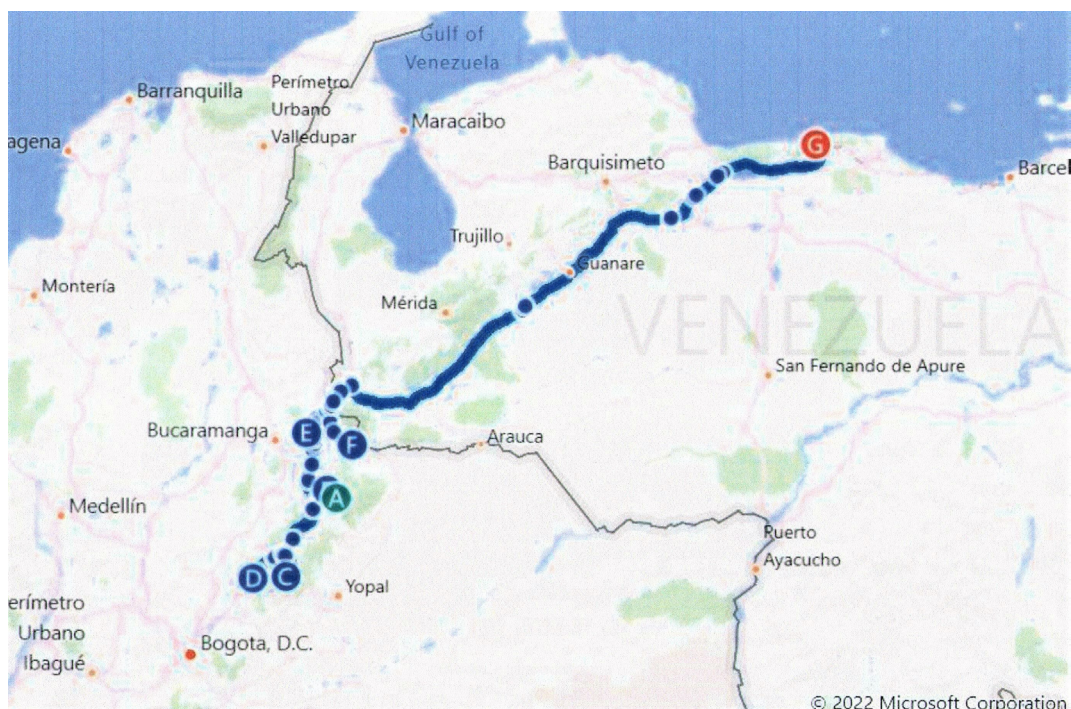
Los diversos acontecimientos ocurridos en los pueblos indios de Chiscas, Güicán, Tota y Silos, constituyen un excelente material documental para analizar de manera paralela a los fenómenos extirpadores, los diversos significados que podían asumir las fronteras, ellas mismas, espacios que requieren ser precisados. Esos cuatro pueblos de indios fueron, a mediados del siglo XVIII, protagonistas de escándalos relacionados con la brujería y con la hechicería, razón por la cual los escogí para estudiarlos desde la óptica idolátrica y fronteriza, y desde la perspectiva que permite la historia cultural, atenta al significado de los gestos, las palabras y los significados de los actos y las creencias de grupos específicos, en un momento particular de su historia. Los sucesos allí ocurridos expresan, no solo los problemas de control jurisdiccional de tipo civil que tuvieron las autoridades españolas en la segunda mitad del siglo XVIII, sino la superposición de las creencias ancestrales con las de la religión católica que, al menos en la mentalidad ilustrada, se esperaba que ya

estuvieran bien asentadas. Utilizo el concepto de ‘superposición’ de manera similar a como Serge Gruzinski se refería a los conceptos de ‘sobreinterpretación’ y ‘decodificación’, idea mucho más compleja que la de sincretismo. Es decir, creencias similares de diferentes sistemas culturales pueden superponerse –aparentando una asimilación– sin llegar todavía a tener idénticos significados (Gruzinski, 1993: 226).

2. Concepto y tipología fronteriza

En las situaciones que expondré más adelante se puede percibir la emergencia de varios tipos de fronteras, las cuales se acercan y se diluyen, así como de fronteras alternativas que emergen de los disturbios y tumultos que esos frágiles márgenes crearon en un corredor geográfico que conectaba a los pobladores que vivían entre Tunja, Pamplona y Caracas.

Mapa 1. Corredor geográfico Tunja-Pamplona-Caracas.



Fuente: Elaboración propia con base en programa de Microsoft Corporation.

En las ciencias sociales hay toda una rama del conocimiento que se ha denominado ‘fronteología’ y que ha proporcionado innumerables definiciones de los diversos tipos de fronteras: geopolíticas, geofísicas, de civilización, vitales, ideológicas, imaginarias. El concepto nos remite a un margen, un límite, un borde o la línea entre dos mundos. Sin embargo, no es solo una oposición binaria, porque los márgenes son sutiles y transitorios, mutan en el tiempo y en el espacio. La marginalidad no es

una condición intrínseca al sujeto u objeto, en tanto la parte integrada de una sociedad es aquella que acepta las pautas que ella misma les propone. Esto quiere decir que los márgenes y los marginales son una construcción social y que una de sus expresiones más importantes se dio durante el proceso de imposición del cristianismo y del ordenamiento político hispánico.²

La antropología posmoderna actual hace un especial llamado para evitar pensar el concepto de frontera como algo rígido, aludiendo a espacios ‘en continuo movimiento’ según Arjun Appadurai, a ‘culturas híbridas’ según Néstor García Canclini o a ‘fronteras porosas’ según Michael Kearney (Gamero Cabrera, 2015). Es preciso anotar que las fronteras pueden ser reales o pueden ser imaginarias. Las del primer grupo abarcan las espaciales, las territoriales o las políticas. Las del segundo grupo incluyen la dualidad entre el bien y el mal o entre lo legítimo y lo prohibido. Todas ellas forman parte del *ethos* cultural.

En los casos trabajados, en particular en los que se hicieron acusaciones contra ‘mohanas’, no resulta claro quiénes son las víctimas y quiénes son los victimarios. Las mujeres asesinadas pudieron serlo en el momento de su exterminación, pero también podrían serlo los victimarios que antes fueron víctimas de sus ensalmos o, al menos, así buscaron mostrarlo los testigos que depusieron en los respectivos procesos judiciales. Para las autoridades españolas, estos casos ocurrieron en un amplio rango de ilegitimidad. De hecho,

las leyes de Indias habían dispuesto, desde 1575, que para los indios hechiceros que mataran con hechizos y usaran otros maleficios, los castigos con azotes eran competencia de las justicias reales (Luzán Cervantes, 2018: 200). En 1764, el corregidor don Juan Joseph de Vargas Machuca, expresó que la muerte violenta de las indias de este pueblo, en que contemplaba también las de 1748, estaba movida por “temores”, “pasiones” y “atrevimientos” (AGN, Caciques e indios, 72, D.15, f.395r. y 395v.), añadiendo que eran muertes inocentes que debían ser castigadas. Así, comenzó por quitar los bastones de mando a los alcaldes y capitanes, nombrando reemplazos hasta que se ejecutaran nuevas elecciones y enviando a los culpables y cooperantes a la cárcel pública de Pamplona (AGN, Caciques e Indios, 72, D.15, 395v.).

3. Los pueblos de indios ‘idólatras’

Chiscas fue fundada por los españoles, en la segunda mitad del siglo XVIII, en el valle intermontano regado por el río Chiscano y varios de sus afluentes nacidos en el macizo nevado del Cocuy. Güicán fue un pueblo de misiones fundado en la misma época de Chiscas y era parte de un territorio sagrado. La organización territorial de los *u'was* (formados por varios

clanes) y laches (nativos de la confederación del Cocuy) se desajustó desde mediados del siglo XVI, cuando repartidos en encomiendas y reinstalados en diversos pueblos, sus habitantes nativos se negaron a abandonar sus lugares originarios e “intentaron mantener su sistema de poblamiento estacional” (Falchetti, 2007: 37). Las zonas ubicadas a 3000 metros constituyen para estas poblaciones espacios sagrados dominados por seres inmortales. Los

Mapa 2. Chiscas y Güicán.

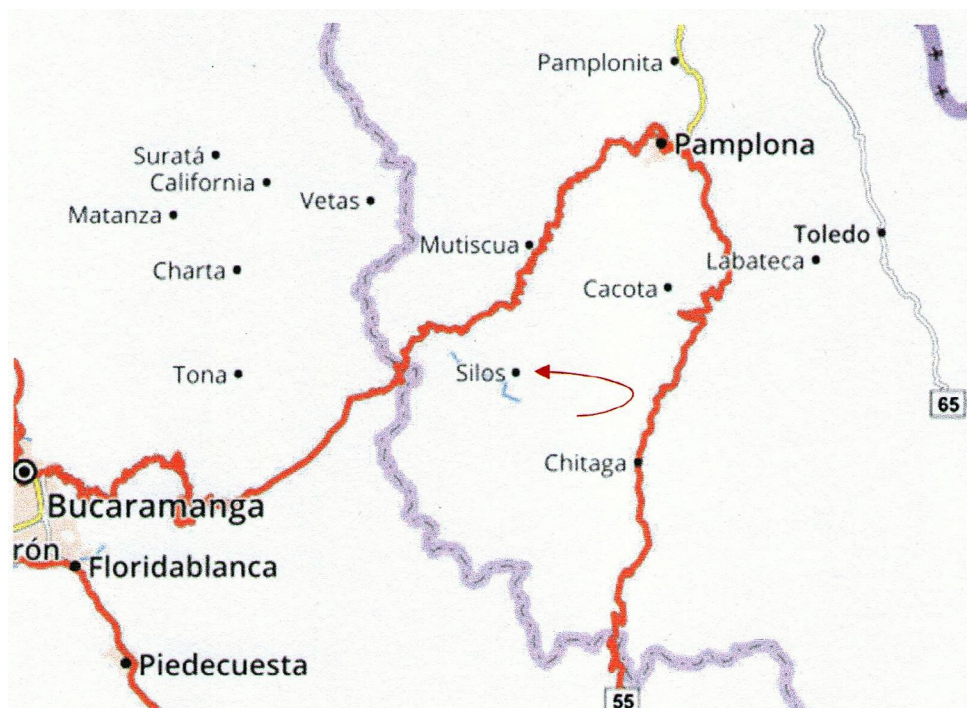


Fuente: Elaboración propia con base en mapa Michelin.

indios laches y *u'wa* (llamados por los españoles tunebos) de la zona se congregaron alrededor de la encomienda de Chita en el siglo XVI, extenso territorio que en el periodo prehispánico fue parte de la confederación del Cocuy. Cuando se entregó esta encomienda a Gonzalo Jiménez de Quesada, en 1563, comprendía los cacicazgos de Chita, el pueblo de la Sal, Sácama, Chiscas, Támara, Tingamocha, Pisba, Tipa y Chipa (Acuña Rodríguez, 2006: s.p.)

En 1772, una gran manifestación de *u'was*, sínsgas, cubarías y cravos se reunió en el pueblo de Güicán con la idea de volver a su antigua libertad, al decir de indios ladinos (llamados chapetones y españoles). Este encuentro llevó a comparar a los *u'wa* con los enemigos moros de España y a proponer, o al menos expresar, el deseo de su exterminación (Falchetti, 2007, 39).

Mapa 3. Tota.



Fuente: Elaboración propia con base en mapa Michelin.

Por su parte, los nativos de Tota pertenecían a la etnia muisca y los de Silos, eran una suma de ocho grupos como los magarás, los záquetas y los cárabas. Ambos resguardos estaban ubicados en zonas frías de la cordillera oriental andina. Los de Tota habitaban muy cerca del lago del mismo nombre, a 2870 metros sobre el nivel del mar, y los de Silos en la parte más baja del páramo de Santurbán, a 2845 metros sobre el nivel del mar. En la visita de José María Campuzano y Lanz, en 1777, la mayoría de los interrogados en Tota decían que su parcialidad³ se encontraba a 3 o 4 leguas de Sogamoso, la cabecera del partido. Allí cultivaban productos de la tierra como turmas, cebada, ajos, trigo o maíz y aunque eran tierras de páramo, criaban ganado. La otra actividad importante vinculada al tributo era el hilado de frazadas y mantas de algodón. Se ayudaban con el cobro de arrendamientos de sus tierras a los españoles que vivían en su resguardo. Tenían tres cofradías y pagaban la realización de seis a ocho fiestas católicas anuales.

Con relación a la población descrita a finales del siglo XVI, la baja demográfica era enorme. De los 600 tributarios de 1560 y los 390 de 1572,⁴ para 1777 se censaron un total de 153 indígenas, de los cuales 30 eran hombres, 47 mujeres y de forma indistinta de los dos sexos se contabilizaron 76 hijos de esos individuos. En la visita de Silos, en 1559, se contaron 120 tributarios y un total de 400 indios de los cuales, en 1778, eran 370 indios entre todos los pueblos congregados desde 1623. Pamplona, cabecera del partido, se alcanza hoy en menos de tres horas de viaje, pero en aquella época había, según un funcionario, una jornada de camino.

Mapa 4. Silos.



Fuente: Elaboración propia con base en mapa Michelin.

En Santo Domingo de Silos –que tomó su nombre de aquel de la provincia de Burgos del mismo nombre– se congregaron una gran cantidad de pueblos que, desde 1623, abastecían las minas de Vetas con carnes, mantecas, maíz, dulces y víveres. En la visita de 1778, los indios informaron que cosechaban trigo, maíz, papa y legumbres de tierra fría, y que criaban ovejas y cabras.

Para contextualizar los abusos físicos a los que haré alusión adelante, vale recordar que ya en el siglo XVI y en el proceso de “occidentalización” nativa, que incluyó la demanda de demoras o tributo, caciques como don Diego, quien asumió el cacicazgo de Tota en 1569, fueron acusados en múltiples ocasiones de maltratos a quienes no le obedecían, como envenenamientos, azotes, palazos, despojo del cadáver de sus enemigos en los montes, torturas para obtener riquezas y ahogamientos. Don

Diego fue acusado de “crueldad” y de ejecutar ceremonias como la que realizó contra una mujer embarazada que fue chivo expiatorio de los pleitos del cacique con otros caciques a los que no reconocía. A esa mujer, la “cogió y le amarró los brazos con unos cordeles y un garrote, y llamó a todos los tybas (capitanes) para que le dieran vueltas por turnos. Después, cuando la mujer dio a luz, la criatura fue llevada a la laguna grande de Tota, donde la ahogaron” (Gamboa Mendoza, 2018: 454). El joven cacique solo aceptó haber usado los azotes con la aprobación de su encomendero, para que todos le temieran y “lo tuvieran por hombre”.⁵

4. Los acontecimientos de mediados del siglo XVIII

En los pueblos de Tota y de Silos, entre 1746 y 1764, hubo episodios que muestran sobrevivencias ancestrales juzgadas tanto por los actores indios como por los actores españoles, en formas disímiles, y que fueron narradas –desde la escritura y desde las acciones– bajo sorprendentes manifestaciones emparentadas –como dijimos antes– con las viejas extirpaciones de

idolatrías, pero esta vez, protagonizadas por indios ladinos. En dicho proceso, una docena de mujeres de Silos (en dos ocasiones, 1748 y 1764) y de Tota, en 1746, fueron acusadas indistintamente de brujas y/o mohanas; fueron torturadas, colgadas, ahorcadas y quemadas por las autoridades indias y/o principales de sus pueblos, transgrediendo las leyes españolas que para tales casos estaban dispuestas. Trascendieron con estos actos las fronteras jurídicas y humanas que regían a los naturales de la tierra, y en el caso de Silos, se justificaron ante las autoridades políticas españolas aduciendo, con base en anteriores experiencias, que si se las entregaban al corregidor o a su teniente, ellos las dejarían libres y que, si esto ocurría, las mohanas podían llegar a acabar con la gente del pueblo.

En una dinámica menos violenta físicamente pero más agresiva verbalmente, unos hombres calificados como hechiceros fueron denunciados por los curas de Chiscas, Güicán y Macaravita, tras un amotinamiento que dio cuenta de la sobrevivencia de prácticas ancestrales de curación entre población india

que se resistía a vivir en policía, es decir, bajo el gobierno civil hispánico.⁶

4.1 Tota

En abril, en los días de la Pascua de Resurrección del año de 1746, ocurrieron las muertes en extremo atroces infligidas por indios e indias del pueblo de Tota contra cuatro mujeres. Dos eran las madres y dos eran sus hijas. Otra mujer muy anciana, descrita como “mamita”, murió tras doce azotes y solo una más joven, Martina de la Cruz de 30 años, sobrevivió. También llevaron a la cárcel a Bárbara Acuña, quien le dio “guantones” a su acusadora, Alfonsa. Después de reclamarle que “por qué quería quitarle el crédito” (AGN, Criminales-Juicios: SC.19, 175, D.13, f.728v.), fue dejada en libertad. El caso de estas siete mujeres no fue el único ocurrido en la segunda mitad del siglo XVIII, pero sí el más brutal y del que se poseen más detalles, pues el teniente de corregidor de la provincia de Tunja abrió un proceso judicial tras la querrela interpuesta por dos hijos de la primera mujer ajusticiada, Alfonsa Cuenta. Ella, su hija Lucía Suancha, Salvadora Virca y su hija María de los Santos, fueron acusadas por un gran número de personajes principales

del pueblo de haber causado muchas enfermedades y muertes. La principal acusada de las muertes de indios principales es Alfonsa Cuenta, pero tanto ella como su hija Lucía, así como Virca y su hija, fueron humilladas y torturadas en múltiples formas: fueron conducidas desnudas por las calles del pueblo, azotadas, trasquiladas, mutiladas, colgadas de los pies en el cepo de la cárcel, quemadas y tirados sus cadáveres al monte como bestias feroces. En Tota y en Silos, tras tremendas torturas, los victimarios/víctimas lograron que todas las indias castigadas aceptaran ser autoras de envenenamientos, encantamientos y muertes. Bien vale recordar aquí la objeción del antropólogo Marvin Harris, cuando se preguntaba ¿Qué validez podía tener una “confesión” en tales circunstancias? Las confesiones “espontáneas” y “libres” “deben evaluarse en función de las formas de terror más sutiles de las que disponían examinadores y jueces” (Harris, 1991: 185), y es bajo este lente que deben relativizarse frases de autoincriminación, como la dicha por una india de Silos en 1764, quien después del tormento aceptó que “ya el morir le convendría” (AGN, Caciques e Indios, 72, D.15, f.396v.) y

las de otra que habría ido “voluntariamente” a prisión, diciendo que “lo que se debía se había de pagar que ya estaría de Dios que lo malo se pagara” (AGN, Caciques e Indios, 72, D.15, f.398r.).

4.2 Silos

En 1748 y en 1764, fueron ahorcadas sin proceso y sin dar cuenta a las autoridades españolas, seis indias. En 1748, Lorenza, Rosalía y Anastasia fueron ajusticiadas según el alcalde Salvador Cabeza, por “*justas causas que debían* y por leyes que hallamos de su majestad en amparo nuestro y que no se consientan semejantes jeques⁷ y ministros del demonio” (AGN, Caciques e indios, 32, D.44, f.421r.). Las autoridades españolas juzgaron como cruel el castigo que sin jurisdicción habían decidido aplicar contra tres indias “arbolarias” (herbolarias) (AGN, Caciques e indios, 32, D.44, f.423v.). En esa época, los términos del proceso vencieron y este nunca tuvo lugar.

En 1764, diez de las autoridades indias del mismo pueblo firmaron una declaración en la que llamaron a Juana Romualda Mogotocoro, su hija Juana Estrada y Juana Canuto, al

igual que en 1748, “ministros del demonio” (AGN, Caciques e indios, 72, D.15, f.421r.) que atentaban contra la “fe de Dios”, por lo que actuaron para defender “a nuestros curas” y no “creernos del demonio” (AGN, Caciques e indios, 72, D.15, f.394r.). Sus “artes” u objetos de hechicería fueron quemados “todos juntos en público en mitad de la plaza con jurados por vista de nuestro cura” (AGN, Caciques e indios, 72, D.15, f.393r.) y por acuerdo de todo el pueblo. Según dijeron los miembros del cabildo, fueron después ahorcadas. Incluso, un hermano sacerdote del cura del pueblo, don Miguel Trujillo –único español presente durante las muertes violentas–, habría dicho, por confesión del propio alcalde indio, don Remigio Capacho, que “les requirió con instancias se contuviesen en su castigo porque no hallaba causas suficientes” (AGN, Caciques e indios, 72, D.15, f.397r.), objeción a la que los pobladores de Silos contestaron “que no condescendían porque acabarían [las mohanas] el pueblo” (AGN, Caciques e indios, 72, D.15, f.397r.).

4.3 Chiscas y Güicán

Varios curas acusaron a Diego Casiano, Custodio Español, Marcos Vellaco, Pablo Vellaco y Agustín Casiano, de asociarse con indios infieles de Güicán. Entre ellos, se menciona en particular a Domingo Caballero y a Nicolás Ritacuba de ser motores de alborotos y, en concreto, de querer expulsar a los curas de sus pueblos. Con motivo del motín ocurrido contra el cura, don Ignacio Navarro, a esos personajes acusados de hechiceros se les castigó por el uso de prácticas ancestrales y por vivir amancebados con mujeres casadas, unas indias, otras mestizas, por malos tratos a sus mujeres legítimas y por no ir a misa, por vivir por fuera de los límites de los pueblos y por rechazar todos los sacramentos católicos. A Custodio Español se lo acusaba de haberse ido a quejar a Santa Fe del presbítero don Nicolás de Betancurt. A Diego Casiano, de brindar soluciones contra maleficios, curar enfermedades y adivinar robos. A los demás, de ser altivos y de promover la idea de que si se bautizaban los asentaban en el libro de bautismo y, en consecuencia, les podían cobrar la demora (AGN, Caciques e indios, 58, D.14, f.266r.).

5. Tipología fronteriza en los documentos trabajados

He buscado sistematizar los tipos más comunes de fronteras que emergen de la documentación que sobrevive en los archivos de Colombia. A partir del léxico que es usado por los autores de los procesos y/o creadores de los documentos, creé nubes de palabras sirviéndome de la aplicación *Word Art*, para mostrar de forma gráfica esos hallazgos y potenciar la riqueza de las citas documentales. Este es solo un recurso visual, sin ninguna pretensión científica, que me ayudó a sistematizar los términos que describen las fronteras. El análisis de las palabras más frecuentes y su asociación por categorías, me permitió diferenciar claramente tres tipos de fronteras: las espaciales, las político-culturales, que en el mundo moderno incluyen las religiosas, en tanto la monarquía católica hispánica era por definición confesional y las fronteras imaginarias.

Las fronteras espaciales pueden ser demarcadas con facilidad en el momento en el que las autoridades políticas y religiosas describieron la situación de los pueblos y los comportamientos

de la gente dentro o fuera del orden de policía que esperaba la Corona. En un expediente de 1685, se decía que los indios tunebos (*uwa*) de Chiscas no “tenían pueblo en forma ni aunque estén siquiera cuatro familias juntas, sino todos ellos regados y sembrados por la dicha sierra en los montes y sabanas” (AGN, tomado de Falchetti, p.30). El estudio de la antropóloga Falchetti nos muestra que ese desorden y rechazo de los Uwa a vivir en policía estaba vinculado a prácticas ancestrales. Su visión sacralizada del territorio y de la naturaleza los llevaba a ocupar diversos ecosistemas en épocas particulares.

La misma situación volverá a acusarse en 1754, tras el amotinamiento liderado por los naturales Español, Casiano y Vellaco. Cuando las autoridades hablaron de Diego Casiano, dijeron que:

“Vivia este en una montaña y asperesa distante de todo comersio y cristiandad donde no podía llegar persona ninguna de Jueses ni curas, aunque se tenia esta noticia por lo indefesible y fragosidad, de las breñas y riscos en donde habitaba, viviendo juntamente, en

concuvinato a la ley de gentil con todas las Mugerres que podía mantener, con especialidad una yndia ladina del Pueblo del Cocuy llamada Maria Rey con quien continuo el amancebamiento” (AGN, Caciques e indios, 58, D.14, f.234r.)

En 1778, el visitador Moreno y Escandón le recomendaba al virrey la supresión de los pueblos de Silos, del Valle de Labateca y del Real de Vetás, que pertenecían al partido de Servitá pero le expresaba, a la vez, que las medidas correctivas que él proponía habían tenido oposición, a pesar de que parecía lo más acertado para lograr el cobro del tributo en pueblos de poca población, dispersos y alejados de los caminos principales. Esas oposiciones lo llevaron a dudar y a dejar en manos del virrey la decisión final.⁸

Si estas razones que a mi juicio son demostraciones, no convencen; confieso a Vuestra Excelencia que no alcanzo arbitrio para darme a entender, ni persuadir la solidez, justicia y necesidad de ejecutar en servicio del Rey lo que llevo propuesto y tengo declarado en el auto final del expediente que acompaño.

Pero vivo tan desconfiado no tanto de mi propio dictamen, cuanto de la incertidumbre (y no se diga tenaz aversión con que se miran estos pensamientos) por algunos sujetos que o por falta de conocimiento, por capricho o por otras causas que no alcanzo a descifrar; que no obstante hallarme tocando los provechosos efectos que ha de producir la ejecución de estas ideas; he tenido por más conveniente suspenderla y con moderación y prudencia diferir al más acertado juicio de vuestra excelencia (AGN, Visitas de Santander: SC.62,4,D.11, f.23v. y f.24r.)

La visita de Francisco Antonio Moreno y Escandón, de 1778, hace patente el mal estado de Silos hasta ese momento. Al final de la inspección, se propuso que Silos, Vetas y Labateca fueran extinguidos e incorporados a Cágota de Suratá, pero la discusión y el ánimo de Moreno y Escandón no se impusieron. El visitador decía que esos pueblos estaban en sitios dispersos, solitarios y poco traficados, que para la administración de la justicia y buen gobierno debían ser reducidos a “la vereda principal del comercio y correspondencia de las provincias y lugares”, lo cual facilitaría

las visitas de los corregidores a esos pueblos “retirados y desviados del trato”; “tenues, esparcidos y extraviados”, por lo cual no se sabía si vivían “política y cristianamente” (AGN, Visitas de Santander: SC.62, 4, D.11, f.999r.).

De los documentos revisados, los conceptos que pueden ser relacionados con las fronteras espaciales se refieren a los riscos, asperezas, breñas (tierra quebrada entre peñas y poblada de malezas), montañas, sitios alejados, retirados, dispersos, lejanos, distantes, solitarios, fragosos (terrenos abruptos e intrincados), no traficados e indefensibles.

Gráfico 1. Conceptos relativos a las fronteras espaciales.



Fuente: Elaboración propia.

Las fronteras político-culturales pueden asociarse con las referencias a los logros o fracasos, tanto de la ‘puesta en policía’ –que también tiene una clara dimensión espacial– como de la cristianización. En el caso de los hechiceros de Chiscas y de Güicán, se acusa el rechazo a la doctrina, a sus curas y a sus corregidores, a la misa, a los sacramentos como la comunión y el matrimonio. Se les imputa la curación de maleficios, el autonombramiento de cacique y fundador del pueblo a Diego Casiano. Se les

compara con moros y judíos, caracterizando sus lugares de habitación como mezquitas o sinagogas, además de tener una “secta” y de ser su líder, “cabeza de sectario” (AGN, Sección Colonia, Fondo Caciques e Indios, 58, D.14, f.234v.), capaz de ejercer influencia sobre sus congéneres. Don Manuel Joseph Salgado, cura y vicario de Machetá y juez de diezmos del partido de Pensa lo consideraba, además, “público hechicero”, “adivino lleno de supersticiones”, “oráculo de toda la comarca”

y “actor de maldades”. Varios religiosos afirmaron que se negaban a vivir congregados en pueblos, cuya consecuencia inmediata para la Corona era la defraudación del tributo. También se los señalaba, en especial a Casiano, como promotor de tumultos y a otros líderes, como Custodio Español, de tratos crueles a sus mujeres legítimas y de vivir entre los infieles de la ‘Guaicanía’.⁹ También de ser ejecutantes de las prácticas de adivinación y de superstición.

Al caracterizarlos como de “fiera y agreste naturaleza” (AGN, Sección Colonia, Fondo Caciques e Indios, 58, D.14, f.234v.) o como a “perros obstinados” (AGN, Sección Colonia, Fondo Caciques e Indios, 58, D.14, f.265r.), los curas los ubicaban por fuera del mundo “civilizado”, gente que desde su conquista despreciaba las reales cédulas y prefería retirarse a montes y a desiertos, todo lo contrario de la vida en policía. Esto nos ofrece una correspondencia gráfica entre la frontera político-cultural y la espacial:

Civilización = lugar poblado (percepción que existe desde la época romana)

Vida brutal = montes, desiertos

Por otra parte, la descripción del comportamiento humano asimilándolo a los valores negativos de la época también conducía a la marginalización de estos individuos. Diego Casiano era un indio altivo que se oponía a las obligaciones cristianas; el yerbatero es comparado con el diablo y, también, considerado encarnación de la altivez y de la desobediencia. De Casiano se dijo de forma explícita que era un “instrumento del demonio”, es decir, un mediador, y de Marcos Vellaco, un “altivo desobediente” y “yerbatero público” (AGN, Sección Colonia, Fondo Caciques e Indios, 58, D.14, f.265v.).

A las indias de Silos se las describió de forma similar como “ministros del demonio”, es decir, servidoras de la fuerza maligna que se opone al Dios cristiano, al único y verdadero Dios, según la concepción de la época. Su presencia provocaba el alejamiento de los curas de estos pueblos, alguno de los cuales se dice que había sido, incluso, asesinado. También en Chiscas, después de 1746, se acusó el asesinato de un cura a manos de los indios.

Esta es la imagen que he creado de esta particular frontera:

En el gráfico, aparecen tanto los valores positivos hispano católicos (orden estamental, buen gobierno, policía, cristiandad, justicia,

sacramentos) como los valores negativos, según los españoles, de los nativos rebeldes (confederación, vida brutal, destrucción, amancebamiento, agravios, fugas, excesos, escándalos, pecados públicos, amotinamiento, supersticiones).

Gráfico 2. Fronteras político-culturales



Fuente: Elaboración propia.

Gráfico 3. Fronteras imaginarias



Fuente: Elaboración propia

Las fronteras imaginarias están muy relacionadas con hechos inexplicables y sobrenaturales, como aquella declaración de Juana Canuta en 1764, de que la india maestra de brujas, María Josefa, podía “oscurecer el sol con sus nubes” (AGN, Caciques e Indios, 72, D.15, f.393v.). También con asuntos como el relato del cura de Chiscas, Joseph Manuel Salgado, entre 1733 y 1743, quien dijo que cuando intentó atrapar a Casiano en la cueva donde vivía, el diablo, de quien era amigo, le habría avisado

de su ida y le habría permitido escapar. Diego Casiano era también capaz de adivinar quién podía haber robado a sus “pacientes”, una yunta de bueyes, mulas y hatos. Se le creía “cabeza de sectario”, es decir, líder de una secta y líder de tumultos, cuya fama se extendía desde Caracas, pasando por Pamplona, hasta Chiscas, lugares de donde procedían muchos de sus pacientes, pues también fungía como curandero. Esto nos alerta, incluso, de la difusión espacial impresionante de la fama

del “viejo hechicero”, como fue llamado. Su “depravada malicia” era capaz de contaminar a los indios de la nación tuneba (los de Güicán y Tierra adentro –infiel–) y a los de Chiscas, su pueblo. También se afirmó que los indios “le idolatran”, es decir, él en sí mismo era percibido como la encarnación de un ídolo (AGN, Sección Colonia, Fondo Caciques e Indios, 58, D.14, f.265v.).

Se decía y se creía, por ende, que las brujas de Tota y de Silos eran “voladoras” y que tenían enormes poderes, como encantar hatos y caballos, expulsar con entierros (de objetos) a los curas, crear malestares con la justicia, envenenar a una gran cantidad de gente y matarla, “alunar”¹⁰ y hacer morir, crear lagartos, culebras, ratones y otros animales en el estómago de sus víctimas, arrojar veneno y secar a la gente, matar ganado, dar contras a los envenenados casi siempre con alimentos o con yerbas. Se les comparó en última instancia con la peste, y se les imputó la capacidad de acabar con todo un pueblo. En Silos, en el año 1764, se afirmó que al ahorcar a sus “brujas” y quemar sus “congolos”,¹¹ el pueblo quedaba “limpio” (AGN, Caciques e Indios, 72, D.15,

f.393v.). Tres mujeres en cada una de las dos ocasiones y algunas y algunos (menos) de sus seguidores fueron acusada/os de poder acabar con los más de 300 habitantes del pueblo. En 1748, las mohanas murieron sin confesión porque el cura no estaba en Silos, pero para sus verdugos eso no importaba porque podía reemplazarse con el rezo del rosario y el credo, es decir, consideraban o así lo hacían ver, que era lo mismo un sacramento *in articulo mortis* que las oraciones. Así las condenaron, siguiendo el imaginario cristiano, al fuego eterno.

6. Conclusiones

Las fronteras son esos límites que de una u otra manera existen para ser transgredidos, puesto que si las consideramos “líquidas”, no siempre resulta claro cuál es el espacio preciso en el que comienzan y cuál en el que finalizan. El estudio de las situaciones vividas por varios pueblos de indios del nororiente neogranadino, desde el fenómeno fronterizo, me ha permitido poner en evidencia la presencia de dos procesos paralelos que subsisten en la segunda mitad del siglo XVIII: la fuerza

que continuaba teniendo el imaginario de la extirpación de idolatrías y la asimilación por parte de algunos grupos nativos de ese concepto, así como la difícil incorporación de los pueblos de indios a una real y verdadera vida en policía, objetivo fundamental que marcó la historia del siglo XVI americano.

Con los casos de denuncia por hechicería, curandería y altivez contra los indios del nororiente neogranadino podemos precisar las dificultades que implicó la real implantación de un orden civilizatorio, como el gestionado por España en América a través de sus agentes civiles y eclesiásticos. A pesar de los límites impuestos, se puede apreciar que el siglo XVIII no proyecta aún una imagen de completa occidentalización entre las poblaciones indias de los andes nororientales. A pesar de que las autoridades indias de Silos parecían bien incorporadas a las lógicas del gobierno español, decidieron ignorar las leyes civiles justificándose en la defensa de las leyes de Dios, asunto que no deja de denotar cierta contradicción en la comprensión del sistema monárquico hispánico. Una situación similar se presentó en el pueblo de Tota, pero allí el

papel de las autoridades indias parecía más supeditado a la influencia de notables personajes indios que habrían impedido el respeto a las leyes españolas, tomándose la libertad de acabar con la vida de varias mujeres y pasando por encima de la autoridad y voluntad (al menos en lo expresado en sus testimonios) de sus alcaldes indios. En ambos pueblos, los ejecutores de las atroces muertes contaron con la complicidad de los religiosos españoles y con la ausencia de los representantes de la justicia civil española, que vivían a pocas leguas de camino.

En el caso de Chiscas, vemos a un grupo de autoridades religiosas que, a pesar de la rigidez de sus métodos—e.g. los azotes—, no logra someter a los nativos a una forma política o poblada de vida, y que personajes como Diego Casiano tenían una autoridad entre los nativos que trascendía las fronteras de su pueblo, Chiscas, y cuya influencia se proyectaba incluso hasta Caracas, es decir, a un espacio de más de mil kilómetros. El caso particular de Chiscas y de Güicán nos muestra una *agency* indígena, es decir, la capacidad y determinación sobre su vida y sus cuerpos que se resistía a obedecer

las leyes del monarca español y las de sus emisarios religiosos y civiles, aunque muchos de ellos ya parecían bien familiarizados con el sistema político y religioso español, e incluso usaban nombres y apellidos ibéricos como “Español” y “Chapetón”, imágenes muy gráficas de que eran indios ladinos.

Los casos tratados en este artículo han resultado de una gran riqueza para detectar el significado de lo que puede ser una frontera imaginaria vinculada a dualidades como bien-mal, dios-diablo, sacerdotes católicos vs brujos/hechiceros/mohanes, sociedad-naturaleza y medicina-curandería. Los casos estudiados me permiten afirmar que este tipo de fronteras ayudaba a malear intensamente la realidad de los pueblos indios y era utilizada tanto por nativos como por españoles para justificar las necesidades particulares de cada momento histórico.

Se puede apreciar con claridad que el viejo propósito de combate a la idolatría puesto en marcha en el siglo XVI permaneció vigente, aunque menos intenso, hasta el momento en el que comenzó a quebrarse la legitimidad

del gobierno español en América, como lo demuestran las situaciones referidas. Estos casos exteriorizan, también, una situación curiosa y menos conocida que fue la asimilación por parte de las poblaciones nativas de prácticas hispánicas a las que una vez mostraron una tenaz resistencia. La asimilación del cristianismo por los indios –fuera por convicción o como mecanismo de sobrevivencia– pudo significar, a largo plazo, el rechazo de elementos claves de su propia cultura y, por lo tanto, de prácticas ancestrales, al menos en lo que a los casos sucedidos en Tota y Silos concierne. Allí, los notables de los pueblos actuaron como ‘inquisidores’ de su propia gente obviando, claro está, las fases procesales de un verdadero juicio inquisitorial –al que, valga aclarar, desde el siglo XVI ningún indígena podía ser sometido–, pero apropiándose de algunas prácticas de castigo violento que los españoles usaron con ellos en el pasado o recuperando prácticas de humillación que remontan al periodo prehispánico, tales como la trasquilación. La situación de Chiscas es más parecida a la que vivieron los pueblos de indios a mediados del siglo XVI, en donde

resultaba patente todavía la oposición a la asimilación de la vida en policía.

Además de las fronteras espaciales, político-culturales e imaginarias, pude detectar unas fronteras que podríamos denominar vitales o incluso humanizantes, en los que la diada víctima/victimario es intercambiable y, por ende, porosa. El cruce de esas fronteras y los caminos de ida y vuelta dependen del grado de dolor y del costo humano que se percibe en un momento determinado. En los casos tratados, unos posibles curanderos/as resultan asociados/as a asesinos/as y, a su vez, las víctimas de sus ensalmos convertidos/as en victimarios/as en momentos posteriores de la vida cotidiana de los pueblos de Silos, Tota y Chiscas. Aunque se trate de periodos diversos de la historia, se puede constatar la aseveración de Anna Guglielmucci de que “la definición de víctima, así como la de victimario, son móviles y cambiantes según el contexto social, las relaciones de poder del momento o las necesidades de gobernabilidad de las autoridades políticas” (Guglielmucci, 2017: #10). Al asimilar a mohanas y a hechiceros con seres monstruosos con poderes místicos

superiores, las autoridades indias, los habitantes de esos pueblos y los eclesiásticos que buscaban inculcarles la doctrina cristiana y la vida política hispánica lograron apartarlos del grupo y llegar incluso a su exterminio, en los casos concretos de Silos y de Tota.

La apertura de procesos judiciales en contra de los nativos de Silos y de Tota, en fechas ulteriores al momento en el que ocurrieron los hechos aquí expuestos, expresa una importante transgresión de otro tipo de fronteras adicionales; las fronteras políticas y jurídicas establecidas por la monarquía española. Manuel Caballero (1748) y don Juan Joseph de Vargas Machuca (1764), respectivos corregidores del partido de Servitá, así como el visitador don Andrés Verdugo y Oquendo, se tomaron muy en serio la necesidad de resarcir el daño causado a los parientes de las mujeres que fueron ajusticiadas por sus propios connaturales sin un proceso jurídico formal y sin dar parte de ello a los justicias españoles. En Tota, la visita de Verdugo y Oquendo de 1755 llevó a denunciar los hechos ocurridos nueve años atrás y en Silos, ya unos días después de que se infligieron las muertes atroces de

las llamadas mohanas, se pidieron cuentas a los miembros del cabildo, lo cual desembocó en encarcelamientos, pérdida de los cargos políticos de miembros de los cabildos indios y huidas.

Agradecimientos: Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en una conferencia magistral, dictada el 20 de abril de 2002, a solicitud del área cultural del Banco de la República de Colombia, seccional Cúcuta.

Fuentes primarias

Autos criminales contra los indios de los Ylos en el corregimiento del partido de Cervitá por haber ahorcado a tres indias del dicho pueblo. AGN, Caciques e indios, 72, D.15.

Autos proveídos en Tunja por el señor licenciado Cepeda en razón de los santuarios, 1569. AGN, Caciques e indios, 70, D.28.

Autos sobre la ausencia de los indios del pueblo de Chiscas. AGN, Caciques e indios, 58, D.14.
Causa criminal contra los indios de Tota. AGN, Criminales (Juicios): SC.19, 175, D.13.

Visita del pueblo de Silos. AGN, Visitas de Santander: SC.62, 4, D.11.

Indias de Silos ahorcadas por hechicería. AGN, Caciques e indios, 32, D.44.

Referencias citadas

Acuña Rodríguez, B.O (2006): “Territorio indígena de la sal en la Sierra Nevada del Cocuy”, *Revista Historia y Espacio*, 2 (27), s.p.

Ávila Ávila, C.M. y C. López Ridaura (2022): “Idolatría en el Manual de ministros de indios de Jacinto de la Serna”, *Estudios de Historia Novohispana*, 66, pp.185-212. doi: <https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.2022.66.77697>.

Chuchiak, J. (2021): “Éxitos efímeros: la formación del Provisorato de indios en el obispado de Guatemala y la extirpación de idolatrías, 1540-1650”. Conferencia presentada en el Coloquio internacional *Religiosidad nativa, idolatría e instituciones eclesíásticas en los mundos ibéricos, época moderna*. 22 al 24 de noviembre. Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones

Históricas. Disponible en web: https://www.youtube.com/watch?v=guMdKwc_hz8.

Botero Cuervo, C.I. (2012): *El redescubrimiento del pasado prehispánico en Colombia: viajeros, arqueólogos y coleccionistas. 1820-1945*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Universidad de los Andes.

Campagne, F.A. (2002): *Homo catholicus, homo superstitiosus: el discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Madrid-Buenos Aires, Miño y Dávila-Universidad de Buenos Aires.

Civallero, E. (2020): “Bibliotecas en los márgenes”, Blog Bibliotecario, entrada del 8 de septiembre. Disponible en web: <https://www.bibliotecario.org/2020/09/bibliotecas-en-los-margenes.html>

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

De la Puente Luna, J.C. y Martínez Céspedes, J. (2021): *El taller de la idolatría. Los manuscritos de Pablo José de Arriaga, S.J.*, Lima, Universidad Antonio Ruiz de Montoya-Biblioteca Nacional del Perú.

Evans-Pritchard, E. (1937): *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*, Oxford, Clarendon Press.

Falchetti, A.M. (2007): *El legado milenario de los Uwas. La sabiduría ancestral de un pueblo indígena*, Bogotá, Autora.

Fonnegra Gómez, R.J. y Botero Restrepo, H. (2006): *Plantas mágico-religiosas: Historias, mitos y leyendas*, Medellín, Secretaría de educación y cultura de Antioquia.

Friede, J. (1968): “El Bajo Magdalena-Documentos”, *Boletín cultural y bibliográfico*. Banco de la República, 11 (1), pp.57-79 Cacicques, encomenderos y santuarios en el Nuevo Reino de Granada: reflexiones metodológicas.

Gamboa Mendoza, J.A. (2004): “sobre la ficción en los archivos: el proceso del cacique

de Tota, 1574-1575”, *Colonial Latin American Historical Review*, 13, pp. 113-145.

Gamboa Mendoza, J.A. (2013): *El cacicazgo muisca en los años posteriores a la conquista: Del psihipqua al cacique colonial, 1535-1575*, Bogotá, Instituto Colombiano de antropología e historia.

Gamboa Mendoza, J.A. (2018): “Religiosidad indígena, memoria e identidad en el virreinato de la Nueva Granada a finales del siglo XVIII”, *Boletín de Antropología*. Universidad de Antioquia, Medellín, 33 (56), pp.142-157. DOI: 10.17533/udea.boan.v33n56a07156

Gamero Cabrera, I. (2015): “Los límites del concepto de frontera en distintas teorías antropológicas posmodernas”, *Cinta de moebio*, 52, pp.79-90. Disponible en web: www.moebio.uchile.cl/52/gamero.htm

Gómez F. P. (2017): *The Experiential Caribbean: Creating Knowledge and Healing in the Early Modern Atlantic*, Chapel Hill, NC, North Carolina Press.

Gruzinski, S. (1993): *La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización en el México español. Siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica.

Gruzinski, S. y C. Bernand (1992): *De la idolatría, una arqueología de las ciencias religiosas*, México, Fondo de Cultura Económica.

Guglielmucci, A. (2017): “El concepto de víctima en el campo de los derechos humanos: una reflexión crítica a partir de su aplicación en Argentina y Colombia”, *Revista de Estudios Sociales*, 59. Disponible en web: <http://journals.openedition.org/revestudsoc/608>

Harris, M. (1991): *Vacas, cerdos, guerras y brujas. Los enigmas de la cultura*, Madrid, Alianza editorial.

Herrera García, F.J. y L.L. Vargas Murcia (2021): “Ídolos en daño de las ánimas: Transiciones de la imagen en tiempos de doctrina en el Nuevo Reino de Granada” en A. Contreras-Guerrero y J.H. Borja, eds., *Esencias y pervivencias barrocas. Colombia en el Nuevo Reino de Granada*. Sevilla, Universidad Pablo de

Olavide, Publicaciones Enredars, pp.61-108. Disponible en web:https://www.researchgate.net/publication/353043558_Idolos_en_dano_de_las_animas_Transiciones_de_la_imagen_en_tiempos_de_doctrina_en_el_Nuevo_Reino_de_Granada#fullTextFileContent.

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, Academia Colombiana de Historia, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Hidalgo Lehuedé, J. (2011): “Redes eclesiásticas, procesos de extirpación de idolatrías y cultos andinos coloniales en Atacama, siglos XVII y XVIII”, *Estudios Atacameños*, 42, pp.113-152.

Langabaek Rueda, C. H. (1987): “Tres formas de acceso a recursos en territorio de la confederación del Cocuy, siglo XVI”, *Boletín Museo del Oro*, 18, pp. 29-45.

Lara Cisneros, G. (2014): *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado*

de México en el siglo XVIII, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas.

Luzán Cervantes, O. (2018): “Indios acusados de hechicería ante el foro de justicia civil de la ciudad y provincia de Tlaxcala (siglo XVIII)” en B. Albani, O. Danwert y Th. Duve, eds., *Normatividades e instituciones eclesiásticas en la Nueva España, siglos XVI–XIX*. Munich, Max Planck Institute for Legal History and Legal Theory, p.197-216.

Mills, K. (1997): *Idolatry and Its Enemies. Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640-1750*, Princeton, Princeton University Press.

Pita Pico, R. (2010): “El expolio de los santuarios indígenas durante la conquista en el Nuevo Reino de Granada”, *Revista de Historia de América*, 142, pp. 89-119.

Plaza Salgado, C.B. (2015): “Brujos, indios y bestias. Imaginarios de lo maléfico y marginalidad en el Reino de Chile, 1693-1793”, *Fronteras de la Historia*, 20 (1), pp.124-149.

Restrepo Olano, M. (2009): *Nueva Granada en tiempos del virrey Solís, 1753-1761*, Bogotá, Universidad del Rosario.

Rodríguez Cuenca, J.V. y A. Cifuentes Toro (2008): “Tequinas, mohanes, piaches y jeques. Los chamanes en el mundo prehispánico de Colombia”, *Revista Colántropos*, pp.1-41. Disponible en web: http://www.humanas.unal.edu.co/colantropos/files/7414/7373/3405/Tequinas_Rodriguez.pdf

Silva Olarte, R. (2002): *Los ilustrados de Nueva Granada 1760-1808. Genealogía de una comunidad de interpretación*, Medellín, Banco de la República, Fondo editorial universidad EAFIT.

Stewart, P. y Strathern, A. (2008): *Brujería, hechicería, rumores y habladurías*, Madrid, Akal.

Tavárez Bermúdez, D. (2012): *Las guerras invisibles. Devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial, Zamora-Oaxaca, El Colegio de Michoacán-Ciesas*.

Video “Silos. Patrimonio histórico religioso. La fiesta de la cacica” (2011). Disponible en web: <https://www.youtube.com/watch?v=P5-AMWI37ww&t=696s>.

Notas

1 Es la corrupción española de *mayhan*, término con el que los indios malibúes del caribe colombiano se referían a sus sacerdotes-curanderos-hechiceros (Friede, 1968: 73). Los inquisidores se referían con este término a los practicantes de rituales no católicos y en particular los designaban como “maestros de hechiceros”. (Gómez, 2017:12). Según esto, el término se refiere indistintamente a sacerdote, hechicero o brujo y se aplicaba también al género femenino.

2 Esta reflexión es una síntesis de la propuesta que utiliza Camila Plaza Salgado (Plaza Salgado, 2015). Ella utiliza a la vez, aspectos del libro *Marginalidad en la Edad Media* de la historiadora argentina Nilda Guglielmi.

3 La parcialidad, parte o capitania, fue el término que los españoles usaron para referirse

a lo que en tiempos prehispánicos habrían sido grupos de parentesco matrilineal y/o territorial (tema de debate) que según su tamaño se llamaba *zybin* (capitanía mayor) o *uta* (capitanía menor), partes ambas de los cacicazgos. El tema de si las *utas* eran más pequeñas que los *zybin* o subdivisiones de estos, también es un tema abierto de discusión (Gamboa Mendoza, 2013).

4 Población estimada cuya dinámica se explica en Gamboa Mendoza (2004: 118).

5 Cuando Don Diego empezó a gobernar era apenas un muchacho y se cree que con estas acciones buscaba hacerse respetar de sus subalternos (Gamboa Mendoza, 2018: 453-458).

6 Los trabajos de Martha Herrera Ángel y de Héctor Manuel Cuevas Arenas dan particular cuenta del significado de la puesta en policía en el virreinato de la Nueva Granada. Véanse (Herrera, 2002) y (Cuevas, 2020).

7 Era otra forma de llamar a los mohanes. En la religión muisca los *ogques* eran muy reverenciados. Por la dificultad de su pronunciación

los españoles terminaron por llamarlos *jeques*. Según escribió fray Pedro Simón, estos personajes eran el principal obstáculo para la evangelización, por lo cual fueron duramente atacados por los conquistadores en el siglo XVI (Rodríguez Cuenca y Cifuentes Toro, 2008: 2).

8 “Tras una serie de discusiones en las altas esferas del gobierno virreinal [...] Silos y Labateca [...] no fueron reubicados ni despojados de sus resguardos” (Gamboa Mendoza, 2018: 156).

9 El término lo usa el cura don Manuel Joseph Salgado al hablar de “los tunebos cuasi infieles de guaicanía”. Se denominaban así, los pueblos de los alrededores de Güicán. El cura doctrinero de Chiscas, don Ignacio Navarro, se refería a los indios de esta región como a indios infieles que habían hecho “liga” con los de Chiscas (AGN, Caciques e indios, 58, D.14, f.235r. y 255r.).

La zona se encontraba al norte de la sierra nevada del Cocuy. Los pueblos de esta zona fueron parte de la confederación del Cocuy de la que en tiempos prehispánicos no hacía

parte Chiscas, pueblo no sujeto (Langabaek, 1987, 31).

10 Podía referirse a la capacidad de hacer que alguien pareciera loco o demente, o como se decía en aquel tiempo, “lunático”.

11 El congolo, ojo de buey u ojo de venado tiene varios usos en la medicina tradicional (hidropesía, cólera, hemorroides, mordedura de serpientes). A sus semillas se les atribuyen poderes mágico-religiosos (Fonnegra Gómez y Botero Restrepo, 2006).